

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Band II

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens
im frühen Islam

Band II



Walter de Gruyter · Berlin · New York 1992

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Ⓢ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ess, Josef van:
Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra :
eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam / Josef
van Ess. – Berlin ; New York : de Gruyter.
Bd. 2 (1992)
ISBN 3-11-012212-X

© Copyright 1991 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Im Gedenken an den
100. Geburtstag von
Hellmut Ritter
(27. 2. 1892)

Inhalt

2.2	Bašra	1 – 429
2.2.1	Die „Ketzer“	4 – 41
2.2.1.1	Baššār b. Burd	5
2.2.1.2	Šālih b. ‘Abdalquddūs	15
2.2.1.3	Die Sumanīya	20
2.2.1.4	Ibn al-Muqaffa’	22
2.2.1.4.1	Die Schrift gegen den Islam	29
2.2.1.4.2	Die Parodie des Korans	35
2.2.1.5	Das Umfeld. Die „Naturphilosophen“	36
2.2.2	Ḥasan al-Bašrī und seine geistige Nachfolge	41 – 121
2.2.2.1	Die Qadarīya	50
2.2.2.1.1	Qadaritische Vorstellungen im Ḥadīṭ	51
2.2.2.1.2	Qadaritische Traditionarier	54
2.2.2.1.2.1	Die Generation nach Ḥasan al-Bašrī	54
2.2.2.1.2.2	Die mittlere Generation	60
2.2.2.1.2.3	Schüler des Sa’īd b. Abī ‘Arūba	72
2.2.2.1.2.4	Weitere Qadariten aus der zweiten Hälfte des 2. Jh’s	75
2.2.2.1.3	Die Uswārīs	78
2.2.2.1.4	Qadariten unter den bašrischen Grammatikern	85
2.2.2.2	Qadarīya und Askese	87
2.2.2.2.1	Jüngere Zeitgenossen des Ḥasan al-Bašrī	89
2.2.2.2.2	Die folgende Generation	95
2.2.2.2.2.1	Die Bedeutung von ‘Abbādān	102
2.2.2.2.3	Theologische und juristische Sondermeinungen innerhalb der bašrischen Askese	106
2.2.2.2.3.1	Die Bakrīya	108
2.2.2.2.4	Askese und Rationalität	118
2.2.3	Die Juristen	121 – 164
2.2.3.1	Der Fall Iyās b. Mu’āwiya	123
2.2.3.2	Frühe theoretische Texte	131
2.2.3.3	Experten und Rechtsberater	135
2.2.3.4	<i>Kullu muğtahid muṣīb</i>	153
2.2.4	Murğī’iten in Bašra. Die „Ġailānīya“	164 – 186
2.2.4.1	Faḍl ar-Raqāšī	167
2.2.4.2	Abū Šamir und seine Schule	174
2.2.4.3	„Ġahmiten“	184

2.2.5	Die Ibādīya	186–233
2.2.5.1	Der Fall ‘Abdallāh b. Ibād	187
2.2.5.2	Die Entwicklung der bašrischen Gemeinde	190
2.2.5.3	Das <i>qadar</i> -Problem	202
2.2.5.4	Der Streit um die Anthropomorphismen	206
2.2.5.5	Weitere Streitpunkte	213
2.2.5.6	Das Umfeld	215
2.2.5.7	Das Verhältnis von Sünde und Glauben	224
2.2.5.8	Puritanismus und Skrupelhaftigkeit	231
2.2.6	Die frühe Mu‘tazila	233–342
2.2.6.1	Wāsil b. ‘Aṭā’	234–280
2.2.6.1.1	Die Lebensdaten. Herkunft und Beruf	235
2.2.6.1.2	Wāsil als <i>ḥaṭīb</i> . Sein Auftreten vor ‘Abdallāh b. ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz	240
2.2.6.1.3	Wāsil’s Sprachfehler	245
2.2.6.1.4	Beziehungen zu den Aliden in Medina	248
2.2.6.1.5	Das Persönlichkeitsbild	253
2.2.6.1.6	Das Verhältnis zu ‘Amr b. ‘Ubaid und Ḥasan al-Bašrī	255
2.2.6.1.7	Die Lehre vom Zwischenstatus	260
2.2.6.1.7.1	Sünde und Buße	267
2.2.6.1.7.2	Wāsil’s Verhältnis zu Ḥārīgiten und Murġīiten	268
2.2.6.1.8	Wāsil’s politische Anschauungen	270
2.2.6.1.9	Weitere Lehrpunkte	273
2.2.6.1.9.1	Erkenntnistheoretische Fragen	276
2.2.6.2	‘Amr b. ‘Ubaid	280–310
2.2.6.2.1	Biographische Daten	281
2.2.6.2.2	Politische Entscheidungen	285
2.2.6.2.2.1	Das Verhältnis zu Manšūr	287
2.2.6.2.3	Das Persönlichkeitsbild	295
2.2.6.2.4	Das Verhältnis zu Ḥasan al-Bašrī	297
2.2.6.2.4.1	‘Amr als Exeget	298
2.2.6.2.5	‘Amr als Jurist	301
2.2.6.2.6	‘Amr als Traditionarier	302
2.2.6.2.7	Theologie und Politik	305
2.2.6.3	Die Schülergeneration	310–335
2.2.6.3.1	Der Kreis um Wāsil	310
2.2.6.3.1.1	Die <i>du‘āt</i>	310
2.2.6.3.1.2	Andere Schüler Wāsil’s	317
2.2.6.3.2	Der Kreis um ‘Amr b. ‘Ubaid	321
2.2.6.3.2.1	Juristen und Traditionarier	321
2.2.6.3.2.2	Die „Mu‘taziliten“ des Aufstandes von 145 H.	327
2.2.6.4	Der Ursprung des Namens Mu‘tazila	335
2.2.7	Die traditionistische Reaktion	342–381
2.2.7.1	Die Opposition gegen ‘Amr b. ‘Ubaid	342
2.2.7.1.1	Aiyūb as-Saḥṭiyānī	343

2.2.7.1.2	Yūnus b. ʿUбайд	352
2.2.7.1.3	ʿAbdallāh b. ʿAun	355
2.2.7.1.4	Sulaimān at-Taimī	367
2.2.7.1.5	Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʾ	370
2.2.7.2	Die folgende Generation	375
2.2.8	Die Muʿtazila in Baṣra während der zweiten Hälfte des 2. Jh's	382 – 423
2.2.8.1	Ṣafwān al-Anṣārī	382
2.2.8.1.1	Das Bild der frühen Muʿtazila in Ṣafwāns Qaṣīde	383
2.2.8.2	Das Prinzip des <i>amr bil-maʿrūf wan-nahy ʿan al-mun- kar</i>	387
2.2.8.2.1	Der Fall des Muḥammad b. Munādir	390
2.2.8.3	Die Stellung der Muʿtazila in Baṣra nach 145 H.	393
2.2.8.4	Die Entwicklung von Theologie und Recht	394
2.2.8.4.1	al-Aṣamm	396
2.2.8.4.1.1	Die „Ontologie“ des Aṣamm	398
2.2.8.4.1.2	Aṣamms Korankommentar	403
2.2.8.4.1.3	Der Konsens der Muslime	407
2.2.8.4.1.3.1	Konsens und politische Theorie	408
2.2.8.4.1.4	Aṣamm als Jurist	414
2.2.8.4.2	Ibn ʿUlaiya	418
2.2.8.4.3	Weitere baṣrische Muʿtaziliten	422
2.2.9	Baṣrische Šīʿiten	423 – 429
2.3	Wāsiṭ	430 – 439
2.4	Die Ġazīra	440 – 487
2.4.1	Ḥarrān	442
2.4.1.1	Die Ṣābier	443
2.4.1.2	Ḥarrān und die islamische Theologie	449
2.4.2	Diyār Rabīʿa	460
2.4.2.1	Die Ḥārīḡiten	460
2.4.2.2	Mosul	466
2.4.2.3	Nisibis	469
2.4.3	Raqqā	471
2.4.3.1	Sulaimān b. Ġarīr ar-Raqqī	472
2.4.3.2	Extreme Šīʿiten	485
3.	Iran	489 – 638
3.0	Allgemeine Vorbemerkungen	489
3.1	Ostiran	491 – 611
3.1.1	Ġahm b. Ṣafwān	493
3.1.1.1	Das Verhältnis zwischen Ġahm und der Ġahmīya	507
3.1.2	Die Städte	508 – 571
3.1.2.1	Balḥ	508

3.1.2.1.1	Die Koranexegese	509
3.1.2.1.1.1	Muqātil b. Ḥaiyān	510
3.1.2.1.1.2	Muqātil b. Sulaimān	516
3.1.2.1.1.2.1	Muqātils theologische Ansichten	528
3.1.2.1.2	ʿUmar b. Ṣubḥ und das <i>rafʿ al-yadain</i>	532
3.1.2.1.3	Murġiʿiten und Ḥanafiten	534
3.1.2.1.4	Die Anfänge der ostiranischen Mystik	544
3.1.2.2	Marv	548
3.1.2.3	Tirmid	557
3.1.2.4	Samarqand	560
3.1.2.5	Herat	567
3.1.3	Sīstān	572–590
3.1.3.1	Die Ḥāriġiten	572
3.1.3.1.1	Der Aufstand des Ḥamza b. Ḃḍarak	584
3.1.3.2	Die nichthāriġitischen Gruppen	588
3.1.4	Der westliche Teil der Provinz Ḥorāsān	590–611
3.1.4.1	Ḥorāsānische Ḥāriġiten	590
3.1.4.1.1	Die Baihasīya	594
3.1.4.1.1.1	Yamān b. Riʿāb	599
3.1.4.1.2	Die Ibādīya	601
3.1.4.2	Nēšāpūr	604
3.2	Mittel- und Südiran	612–638
3.2.1	Die Ḥāriġiten	613–624
3.2.1.1	Yazīd b. Unaisa und der Aufstand des Abū ʿTsā al- Iṣfahānī	614
3.2.1.2	Spätere Ḥāriġiten	618
3.2.2	ʿAbdallāh b. Muʿāwiya	624–626
3.2.3	Städte	627–638
3.2.3.1	Iṣfahān	627
3.2.3.2	Qum	630
3.2.3.3	Hamadān	632
3.2.3.4	Raiy	632
4.	Die arabische Halbinsel	639–712
4.1	Der Ḥiġāz	640–701
4.1.1	Mekka	640–664
4.1.1.1	Die Qadariten	643
4.1.1.2	Die Ḥāriġiten	655
4.1.1.2.1	Die Ibāditen	656
4.1.1.3	Die Murġiʿiten	659
4.1.1.4	Die Šīʿiten	663
4.1.2	Medina	664–701
4.1.2.1	Die Ḥāriġiten	666
4.1.2.2	Die Murġiʿa	668

4.1.2.3	Die Qadariten	668
4.1.2.3.1	Der Aufstand des Nafs az-zakīya	677
4.1.2.3.2	Die spätere Entwicklung. Widerstand gegen die Qadarīya	687
4.1.2.4	Die Ġahmīya	700
4.2	Südarabien	702–712
4.2.1	Der Jemen	702–709
4.2.1.1	Die Qadariten	706
4.2.1.2	Andere Strömungen	708
4.2.2	‘Umān und Ḥaḍramaut	709–712
5.	Ägypten	713–742
5.0	Allgemeine Vorbemerkungen	713
5.1	Šī‘itische Tendenzen	716
5.2	Gegenströmungen. Die Ibādīya	719
5.3	Implizite Theologie. Das Ḥadīṭ	723
5.4	Explizite Theologie. Der Kalām	729
5.4.1	Theologen unsicherer Zuordnung	735

2.2 Bašra

Der Aufstieg Bašras begann mit dem Tode ʿAlīs. Kūfa hatte seine kurzlebige Rolle als Hauptstadt hinter sich; Muʿāwiya machte sich in der Schwestergründung durch Landgewähr beliebt¹. Geld wurde nun von hier aus in Umlauf gebracht; in den Münzmissionen für den Irak und für Iran tritt die Stadt gegenüber Kūfa deutlich in den Vordergrund². Die ersten Statthalter residierten dort: Ziyād, den Muʿāwiya durch *istilḥāq* als seinen Bruder anerkannt hatte, und ʿUbaidallāh, der Sohn Ziyāds. Die Stadt vergalt es den Umayyaden mit Treue; aus kūfischer Sicht war die Bevölkerung „uṭmānitisch“³. Das änderte sich zwar unter dem Regime des Ḥaġġāġ; am Aufstand des Ibn al-Ašʿat haben sich auch bašrische „Koranleser“ beteiligt⁴. Ḥaġġāġ verlegte dann auch bezeichnenderweise seine Residenz nach Wāsiṭ. Aber zu einem entscheidenden Wandel führte das nicht. Hasan al-Bašrī, aus späterer Sicht der bedeutendste Exponent bašrischer Gelehrsamkeit, hielt sich von der Revolte fern⁵, ebenso Ġabir b. Zaid al-Azdī, der immerhin als Ibādīt galt und insofern an die herrschende politische Ordnung nicht viel Sympathie verschwendete⁶. Qatāda, der Schüler und Nachfolger Ḥasans, diente der Obrigkeit als Berater⁷. Als Ḥammād b. Abī Sulaimān, der Lehrer Abū Ḥanīfaʿs, nach 110/728 einmal aus Kūfa herüberkam, meinte er, die Bašrier seien ihm wie Syrer vorgekommen⁸. Yazīd III. fand mit seinem Putsch nur bei denen Verständnis, die qadaritischen Ideen anhängen⁹; das Gros der Bevölkerung lehnte sich gegen ihn auf¹⁰. Wāṣil b. ʿAṭāʿ machte seine Aufwartung in Wāsiṭ bei Yazīds Statthalter ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz¹¹; aber in Bašra sammelte man sich eher um Saʿīd b. ʿAmr b. Ġaʿda al-Maḥzūmī, einen Gelehrten der Quraiš, der später auch Marwān II. unterstützte¹². Als die Abbasiden die Macht übernahmen, weigerten sich die bašrischen Notablen, vor Saffāh zu erscheinen; einige waren auch geflohen¹³.

¹ Dazu Morony in: *The Islamic Middle East* 161.

² Gaube, *Arabosasanidische Numismatik* 4 ff.

³ Vgl. etwa Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 101, 2 ff.; Barrādī, *Ġawābir* 86, 3 ff. nach Hasan al-Bašrī. Allgemein zur ʿUṭmāniya Pellat, *Milieu basrien* 189 ff.; ein gutes Beispiel für diese Tendenz ist die positive ʿUṭmān-Biographie in dem *Taʿrīḥ al-Madīna* des Bašriers ʿUmar b. Šabba (ed. Šaltūt, S. 952 ff.).

⁴ Sayed, *Revolte des Ibn al-Ašʿat* 348 ff.

⁵ S. u. S. 42 f.

⁶ S. u. S. 191.

⁷ S. u. S. 138 f.

⁸ IS VI 232, 20 f.; etwas anders interpretiert bei Madelung, *Qāsim* 235. Zu Ḥammād s. o. Bd. I 184 ff.

⁹ Wenn nicht selbst dies bloß späteres qadaritisches Geschichtsbild ist (s. u. S. 235 f.).

¹⁰ Caetani, *Chronographia* 1591.

¹¹ S. u. S. 241 ff.

¹² Muʿarriġ as-Sadūsī, *Nasab Quraiš* 75, apu. ff., wo er der *šāḥib al-fitna* nach dem Tode Walīds II. genannt wird. Für seine Beziehungen zu Marwān vgl. Ṭabarī III 224, 14 ff. und 204, 10 ff.

¹³ Ibn al-Muqaffaʿ, *Risāla fī š-šāḥaba* § 45 PELLAT. Zu den Verhältnissen vgl. auch unten S. 146 und 365 sowie Madelung in: SI 70/1989/23.

Das Zentrum der Stadt war in fünf Stammesquartiere, die sog. *aḥmās*, aufgeteilt¹⁴. Unter diesen Alteingesessenen bildete sich allmählich, durch Protektion reichlich gefördert, eine Großgrundbesitzerklasse heraus¹⁵. Die letzten unter den frühen Siedlern waren die Azd; sie bekamen in den Jahren 60-61/679-80 Zuzug von ihren Vettern aus ʿUmān¹⁶. Diese waren seit langem in der Seefahrt geübt¹⁷; von ʿUmān aus beherrschte man den Handel nach Indien und im Persischen Golf. In Baṣra setzten sie diese Tradition fort; die Stadt hatte einen Hafen und war nur 15 km vom Ṣaṭṭ al-ʿArab entfernt. Als Kaufleute besaßen sie Vermögen und waren Unabhängigkeit gewöhnt. Aber sie waren nicht sonderlich angesehen; an den Eroberungskriegen hatten sie nicht teilgenommen, und die Ehrenämter waren längst vergeben. Auch der Kalifatsidee gewannen sie nicht viel ab; in ʿUmān war das, was sich zu Beginn des Islams abgespielt hatte, sehr weit weg gewesen. Darum blieben sie auch jetzt unter sich; unter ihnen bildete sich der Kern der Ibādīya, die uns im Kategoriensystem der Häresiographen als friedliche, „quietistische“ Ḥārīgīten entgentreten. Gegen Ende des 1. Jh's hatte sich ihre Stellung konsolidiert¹⁸; sie konnten sich über mehr als zwei Generationen hinweg halten¹⁹.

Die Stadt wuchs schnell. Nach Yaḥyā b. Aktam, der von Ma'mūn zum *qāḍī* in ihr eingesetzt wurde²⁰, hatte sie 109 000 Moscheen (von denen 16 000 außer Gebrauch waren) und 100 000 Ṭirāz-Werkstätten für die Tuchwirker; 300 000 Kanäle sollen für die immer prekäre Wasserversorgung angelegt worden sein. Das waren Zahlen, mit denen man unter Leuten Eindruck erweckte, die sie nicht kontrollieren konnten; die Nachricht steht im *Ta'rīḥ Ṣan'ā'* des Rāzī²¹. Aber daß wir es mit einer Metropole zu tun haben, unterliegt keinem Zweifel. Der Einflußbereich erstreckte sich bis zu der Insel ʿAbbādān, die anderthalb Tagereisen entfernt gelegen war²². Es wimmelte von Fremden, und zwar nicht nur von Persern, die vom Golf herüberkamen, sondern auch von Indern, Malaien und Ostafrikanern²³; die Gassenbuben riefen auf Persisch hinter dem Dichter Yazīd b. Mufarrīg her, als dieser wegen seiner losen Bemerkungen über Ziyāds Mutter Sumaiya auf schmähliche Weise in der Stadt herumgeführt wurde, und auch er antwortete auf Persisch²⁴. Mit Indern rechnete man so sehr, daß, als der Philologe ʿĪsā b. ʿUmar at-Ṭaqafī, auf der Straße von

¹⁴ Dazu im einzelnen Ṣāliḥ Aḥmad al-ʿAlī, *Ḥiṭaṭ al-Baṣra wa-miṭṭaqatihā* 81 ff. und Morony, *Iraq* 245 ff.; Pellat in EI² I 1085 f. s. v. *Baṣra*.

¹⁵ Vgl. Morony in: T. Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* 211 ff.

¹⁶ Ṣāliḥ al-ʿAlī 96 ff.; Morony 248 f.; Strenziok in EI² I 811 ff. s. v. *Azd*.

¹⁷ Dazu auch Caskel, *Ḡamharat an-nasab* II 217 b.

¹⁸ Vgl. Donner in: Khalidi, *Land Tenure* 107.

¹⁹ Weiteres dazu unten S. 186 ff.

²⁰ S. u. Kap. C 3.3.5.

²¹ S. 116, 3 ff., allerdings nach einer baṣrischen Quelle. Ya'qūbī redet nur von 7000 Moscheen, und selbst das ist eine runde Zahl (*Buldān* 361, 4 f./übs. Wiet 361). Genauere topographische Angaben bei Ṣāliḥ al-ʿAlī, *Ḥiṭaṭ al-Baṣra* 144 ff. (Kanäle) und 253 f. (Moscheen).

²² Zu ihr s. u. S. 103.

²³ Pellat, *Milieu basrien* 34 ff.

²⁴ Meier, *Die schöne Maḥṣatī* 9 f.; Pellat in EI² III 881 f. s. n. *Ibn Mufarrigh*.

Herzbequemungen überfallen, die Umstehenden in hochgestochenen *garīb*-Kauderwelsch anredete, diese meinten, er spräche Indisch²⁵. Die meisten Geldwechsler waren Inder; man hielt sie für sehr ehrlich²⁶. Die Kaufleute, die auf ihren Segelschiffen den Weg vom Subkontinent hierher machten, hatten wahrscheinlich auf 'Abbādān ihre Emporien; denn dorthin zogen fromme Muslime, um Inder zu bekehren²⁷.

Das geistige Leben setzte andere Akzente als in Kūfa. Die Juden hatten, wie es scheint, eine recht bescheidene Stellung²⁸. Aber die Christen waren stark; schon der Apostel Thomas hatte, wie die Überlieferung behauptete, von dort den Seeweg nach Indien gewählt²⁹. Das seleukidische Charax Spasinou war, wo immer es genau gelegen haben mag³⁰, Sitz eines Bischofs geworden, die Mesene Heimat zahlreicher christlicher Gemeinden³¹. Der nestorianische Patriarch Timotheos richtete Ende des 8. oder Anfang des 9. Jh's einen Hirtenbrief an seine Schäflein in Bašra und dem nahegelegenen Ubulā/Apologos³². Im Gegensatz zu den Juden besaßen die Christen eine entwickelte rationale Theologie. Der Nestorianer 'Ammār al-Bašrī zog die Polemik des Abū l-Huḍail auf sich; seine Schriften, auf Arabisch verfaßt, kamen in ihrer Sprache und in ihrem Argumentationsgestus denen der muslimischen *mutakallimūn* sehr nahe³³. Die Bašrier hatten Freude am *kalām*, wie der Syrer Walid b. Muslim notierte³⁴. Aber es gab von Anfang an auch irrationale Strömungen. Ekstatiker, sog. „Springer“ (*qaffāzūn*), warfen sich in Zuckungen auf den Boden; schon Abū l-Gauzā' Aus b. 'Abdallāh, ein bašrischer Koranleser, der im Aufstand des Ibn al-Aš'at fiel³⁵, war mit dem Phänomen vertraut³⁶. Zurāra b. Aufā al-Gurašī (gest. 108/726-7 ?), zeitweise *qāḍī* von Bašra, erlitt einen Herzschlag, als er am Opferfest einen Koranvers rezitierte, in dem von der Trompete des

²⁵ Qiftī, *Inbāh* II 377, 7 ff.

²⁶ Gāhiz, *Fabr as-sūdān 'alā l-bīdān*, in: *Rasā'il* I 224, –4 ff.; dazu MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 93.

²⁷ S. u. S. 103.

²⁸ Dazu Sadan in: *Festschrift Ayalon* 365 und vorher: allgemein auch D. S. Sassoun in: JQR NS 17/1926-27/407 ff. und J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien* 338 ff. (aber erst für das 10. Jh.).

²⁹ A. Dihle, *Antike und Orient* 63 ff.

³⁰ Dazu J. Hansman in: *Iranica Antiqua* 7/1967/21 ff.; allgemein RE III 2122 und XV, 1083 f.

³¹ Dazu Sachau in: Abh. Preuß. Akad. Wiss. 1919, nr. 1, S. 48 ff. und Schaeder in: *Der Islam* 14/1925/29 ff.; kurz jetzt auch Colpe, *Siegel der Propheten* 132 f. Zur Landschaft allgemein RE XV, 1082 ff., LThK VII 318 und vor allem EI² VI 918 ff. (s. v. *Maisān*), auch Rahimi-Laridjani, *Die Entwicklung der Bewässerungswirtschaft im Iran* 36 f.; zur Geschichte während der Partherzeit vgl. Nodelman in: *Berytus* 30/1960/83 ff. Der Sitz des Metropolitens war nicht Charax (= Karḳā), sondern P'rāt d'c Maišān (zur Lage vgl. Schaeder 31).

³² Bezeichnenderweise zu der Frage, ob Christus 'abdā „Knecht“ genannt werden darf; vgl. Hurst, *Syriac Letters of Timothy* I 44. Zu Timotheos s. u. Kap. C 1.2.3.

³³ Dazu Näheres unten Kap. C 1.3.1.2 und 3.2.1.3.4.2.

³⁴ Vgl. Dunlop in: *Studies in Islam* (New Delhi) 1/1964/14.

³⁵ Dazu Sayed, *Revolte des Ibn al-Aš'at* 351.

³⁶ Abū Nu'aim, *Ḥilya* III 80, 1 ff.

Jüngsten Gerichtes die Rede war³⁷. Bašra wurde, wie Ibn Taimīya später gut gesehen hat, die Wiege der islamischen Askese und der Mystik. Viel stärker als in Kūfa wurde das Erwählungsbewußtsein schon früh durch die Einsicht in die Nichtigkeit der Welt und die eigene Sündhaftigkeit in Schach gehalten³⁸.

2.2.1 Die „Ketzer“

Ein häufig zitierter Bericht aus dem *K. al-Aġānī* hält fest, daß es in spätumayyadischer Zeit in Bašra sechs Leute gegeben habe, die sich für *kalām*, d. h. wohl: für religiöse Streitgespräche, interessierten. Sie hätten sich im Hause eines Azditen getroffen, um dort zu diskutieren. Zwei von ihnen seien später Muʿtaziliten geworden, nämlich Wāsil b. ʿAṭā und ʿAmr b. ʿUbaid, zwei andere hätten echte Reue gezeigt (*ṣahḥahā t-tauba*), nämlich ʿAbdalkarīm b. Abī l-ʿAuġā und Šaliḥ b. ʿAbdalquddūs, die als „Ketzer“ in die Geschichte eingingen. Ein fünfter, der Dichter Baššār b. Burd, sei zeit seines Lebens „verwirrt und chaotisch“ geblieben¹. Der sechste, der Azdit, habe zur Ansicht der Sumanīya, „einer indischen Lehre“, geneigt und zumindest äußerlich immer die gleiche Haltung gezeigt².

Man wird der Nachricht nicht unbesehen trauen dürfen; sie wirft schon rein philologisch Probleme auf³, und der Informant, ein gewisser Saʿīd b. Sallām, d. i. wohl Saʿīd b. Sallām al-ʿAṭṭār al-Bašrī, der u. a. von Sufyān aṭ-Ṭaurī (gest. 161/778) überlieferte, hat die Zeit, von der er da erzählte, vermutlich selber nicht mehr erlebt. Er war von Bašra nach Bagdād umgezogen und konnte dort von seiner Heimatstadt manches behaupten, das sich nicht so schnell nachprüfen ließ⁴. Schließlich gibt es eine Parallele bei Ibn Taġrībīrdī, in der das Geschehen noch etwas ausgemalt ist. Hier sind es zehn Leute, die

³⁷ Wakī, *Abḥār al-quḍāt* I 294, – 4 ff.; Dahabī, *Taʿrīḥ al-Islām* III 368, 10 f.

³⁸ Abū Nuʿaim, *Ḥilya* II 94, – 6 f.; Ibn Taimīya, *Risālat aš-Šūfiya wal-fuqarāʾ*, übers. E. Homerin in: *Arabica* 32/1985/219 ff.; dort 222 f., 229 und 231. Ibn Taimīya stützt sich dabei auch auf den Fall des Zurāra b. Afā (ib. 223 mit Komm. 239). Dazu F. Meier in: *Saeculum* 32/1981/76.

¹ *mutahaiyir muḥallaṭ*. Die Edition liest *muḥallit* „Verwirrung stiftend“; das geht auch. Zu *mutahaiyir* „Skeptiker“ vgl. meine *Erkenntnislehre* 226.

² *Aġ*. III 146, 10 ff. > Ibn Nubāta, *Sarḥ al-uyūn* 300, 9 ff. und Ibn Haġar, *Lisān al-Mizān* IV 51, apu. ff.; dazu Fück, *Arabische Kultur* 258 ff. und 267 (= *Festschrift Kahle* 95).

³ Man fragt sich, worüber die beiden Ketzer „echte Reue zeigen“ sollten. Über ihre Beschäftigung mit dem *kalām* vielleicht? Die Ausdrucksweise *ṣahḥahā t-tauba* ist ohnehin ungewöhnlich. Es liegt nahe, *tauba* in *ṭanawīya* zu verbessern (so Fück 259, Anm. 1 und 267, Anm. 2). Aber dann bleibt *ṣahḥahā* immer noch problematisch. Soll man mit „recht geben; für richtig halten“ übersetzen? Die spätere Überlieferung ändert darum auch hier: Ibn Nubāta hat *fa-šārā ilā ṭ-ṭanawīya*; die Herausgeber des *Diwān Baššār b. Burd* lesen *fa-šammamā ʿalā ṭ-ṭanawīya*. Vgl. im einzelnen *Festschrift Spuler* 65, Anm. 63.

⁴ Zu ihm TB IX 80 f. nr. 4661; ʿUqailī, *Duʿafāʾ* II 108 f. nr. 580; *Mizān* nr. 3195.

sich treffen, und jeder einzelne von ihnen erhält gleich sein Kongreßschildchen, damit man weiß, welchen Standpunkt er vertritt: Šālih b. ‘Abdalquddūs (Dua- list), Ḥalīl b. Aḥmad (Sunnit)⁵, as-Saiyid al-Ḥimyarī (Šī‘it), Sufyān b. Muğāšī‘ (Šufrit)⁶, Baššār b. Burd (Libertin), Ḥammād ‘Ağrad (*zindīq*), der Sohn des Rēš gālūtā (jüdischer Dichter), Ibn Naẓīr (christlicher *mutakallim*), ‘Amr b. uḥt al-Mu‘aiyad (Zoroastrier)⁷ und Ibn Sinān al-Ḥarrānī (Šābier). Diesmal treiben sie nicht *kalām*, sondern rezitieren einander Gedichte. Der Überlieferer, ein gewisser Ḥalaf b. al-Muḡannā, ist nicht zu identifizieren⁸.

Stimmen dürfte allerdings, daß es mit der „Orthodoxie“ unter den bašri- schen Intellektuellen in vorabbasidischer Zeit nicht weit her war. Sie haben sich erst später umgestellt, und dann eben jeder auf seine Weise. Die Herren, die in diesem „Debattierklub“⁹ zusammenkamen, hatten ja noch kein sehr respektables Alter. Baššār kommt erst Ende der sechziger Jahre ums Leben; er war damals höchstens 30. Wāsil und ‘Amr sind gleichfalls erst um 80/700 geboren. Wir müßten ohnehin annehmen, daß sie sich allesamt recht bald auseinanderlebten. ‘Amr b. ‘Ubaid soll Ibn Abī l-‘Auğā’ aus Bašra verjagt haben, weil er die „jungen Leute verdarb“¹⁰, und auch Baššār b. Burd ist von der Mu‘tazila nicht ungeschoren gelassen worden. Zwar hat die Ketzerverfol- gung unter al-Mahdī Bašra ebenso wie Kūfa anscheinend nur noch am Rande berührt¹¹; Beamte und Dichter waren damals bereits dem Ruf – oder dem Sog – an den Hof gefolgt. Aber vorher waren die innerstädtischen Meinungs- kämpfe doch auch hier recht stark gewesen.

2.2.1.1 Baššār b. Burd

Wieweit allerdings Baššār ein „Ketzer“ war, ist gar nicht leicht zu sagen. Die Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila ist nur eine von vielen Phasen einer biographischen Entwicklung, in die bereits Leute wie al-Ġāḥiẓ kaum noch Linie hineinbrachten. Auch moderne Beobachter wie F. Gabrieli haben bei dem Dichter nur Synkretismus und Richtungslosigkeit konstatiert¹. Er war ein

⁵ Natürlich der bekannte Grammatiker (zu ihm s. u. S. 220 ff.).

⁶ Nicht zu belegen.

⁷ Der Herausgeber erwägt, ob man nicht *al-Mōbaḍ* statt *al-Mu‘aiyad* lesen soll.

⁸ *Nuğūm* II 29, 3 ff.; vgl. auch Ibn al-Mu‘tazz, *Ṭab.* 91, 10 ff. Dazu Vajda in: RSO 17/1938/204.

⁹ So Fück 241.

¹⁰ *Ag.* III 147, 3 ff.; s. o. Bd. I 440 und unten S. 390.

¹¹ Vgl. aber für Abū l-Ḥudail unten Kap. C 3.2.1.1.

¹ In: BSOAS 9/1937/154. Vgl. zu Baššār weiter: Moḥammad Badī‘ Sharīf, *Beiträge zur Geschichte der Mawālī-Bewegung im Osten des Kalifenreiches* (Diss. Basel 1942), S. 50 ff.; Attia Rizk, *Baššār b. Burd, ein Dichter der ‘abbāsidschen Moderne, in der Überlieferung und der Darstellung des Kitāb al-Ağānī* (Diss. Heidelberg 1966); allgemein GAS 2/455 ff. und Schoeler in CHAL II 276 ff. Zu seinem Zindīqtum Vajda in: RSO 17/1938/197 ff.; Fück, *Arabische Kultur* 262 f. und 267, Anm. 3; neuerdings ausführlich Fārūq ‘Umar in: *Buḥūt fi t-ta’riḥ al-‘abbāsī* 286 ff. Wenn ich von diesen Darstellungen abweiche, so bin ich mir bewußt, daß ein endgültiges Urteil erst möglich ist, wenn die erhaltenen Teile des Diwāns gesichtet und die *aḥbār* bei Abū l-Farāğ al-İṣfahānī, Ibn al-Mu‘tazz usw. kritisch bearbeitet sind. Davon kann

typischer Aufsteiger, hochbegabt, aber recht wahllos in seinen Mitteln. Sein Vater war noch Sklave einer Frau des Muhallab gewesen, ein Ziegelstreicher², der bei der Geburt seines blinden Sohnes freigelassen wurde³. Er selber litt unter dieser Herkunft und legte sich eine phantastische iranische Genealogie zu, die über 25 Generationen auf Luhrāsp, den Vater des Wištāspa, also bis in die Zeit des Zarathustra zurückführte⁴. Als Wāsil auf dem Höhepunkt seines Ruhmes stand, nach der Audienz bei ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz i. J. 126/744, schmeichelte Baššār ihm wegen seines rhetorischen Geschicks⁵; aber er dachte nicht daran, auch dessen Sache zu unterstützen. Die Gouverneure, die nach dem Sohne ʿUmars II. kamen, Leute wie Ibn Hubaira oder Salm b. Qutaiba, mit denen die religiöse Opposition des Irak wenig im Sinn hatte, hat er mit Lobgedichten traktiert; selbst eine Qaṣīde auf Marwān II. ist uns erhalten⁶. Als die Abbasiden ans Ruder kamen, pries er die „Ritter aus Ḥorāsān“ und entdeckte, daß er, dessen Großvater noch in Toḥāristān aufgewachsen war⁷, eigentlich zu ihnen gehöre⁸. Die Rechnung ging auf; man nahm seine Huldigungen freundlich entgegen. Über seine bunte Vergangenheit sah man hinweg; das gehörte zum Metier. Selbst zu al-Manšūr gewann er Kontakt; er scheint ihn bei der Pilgerfahrt nach Mekka begleitet zu haben. Vor al-Mahdī will er sich seiner iranischen Herkunft gerühmt haben; der Sprache und der Kleidung nach sei er zwar Araber, aber seine Wurzeln lägen doch bei den „Quraiš der Perser“⁹. Nun allerdings hatten die Zeiten sich gewandelt; als der Wesir Yaʿqūb b. Dāwūd sich von ihm beleidigt fühlte und der Kalif ihn zu Tode peitschen und in die Sümpfe der Baṭīḥa werfen ließ, sah man in seiner „Ketzerei“, also eben in seiner iranischen Art, den tieferen Grund für die Hinrichtung¹⁰. Wenn zutrifft, daß der neuernannte Ketzerrichter Mu-

bisher keine Rede sein; die Verfasser der zu Anfang genannten beiden Dissertationen haben von Quellenkritik nie etwas gehört. Die *ahbār*-Überlieferung ist weitgehend novellistisch und darf nicht als historisches Zeugnis mißverstanden werden. Dies nicht genügend beachtet zu haben, ist auch die Schwäche der bisher suggestivsten Deutung von Baššārs Persönlichkeit: R. Blachère, *Le cas Baššār*, in: *Analecta* 583 ff. Es handelt sich um eine Skizze, die erst in den letzten Wochen vor dem Tode des Gelehrten entstand; man muß darum über einige Schnitzer, vor allem in der Chronologie, hinwegsehen.

² Ag. III 137, 8 ff. und 207, ult.; dazu Text XII 2, v. 27.

³ Ag. III 136, 3 ff. Oder wurde nur Baššār freigelassen, wie der Parallelbericht 136, 15 behauptet?

⁴ Ib. 135, 2 ff.; zu ihr die Nachweise bei Attia Rizq, *Baššār b. Burd* 76, Anm. 2. Sie wird bezeichnenderweise von einem Šuʿūbiten überliefert. Auch in seiner Poesie spielt Baššār auf seine Abstammung „von Kisrā und Sāsān“ an (*Dīwān* I 377, 8 f., übs. bei Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung* II 90 und jetzt auch bei Schoeler in CHAL II 279 f.); daneben bezeichnet er sich als einen Neffen des Basileus (ib. I 380, 2 f.).

⁵ S. u. S. 243.

⁶ *Dīwān* I 306 ff.; auch Gabrieli in: BSOAS 1937, 153 f. Hierzu und zum folgenden allgemein Blachère in El² I 1080 f. und Fārūq ʿUmar Fauzī in: Maurid 16/1987/75 ff.

⁷ Ag. III 135, 6 f.

⁸ Ġāhiz, *Bayān* I 49, 4 ff.; dazu Ag. III 138, 11 ff. Vgl. auch das Lob auf Saffāh *Dīwān* III 29 ff., dort vor allem 37, ult.

⁹ Ag. III 138, 1 ff. Zu seinen Beziehungen zu al-Mahdī vgl. auch Ibn al-Muʿtazz, *Tab.* 21, 12 ff.

¹⁰ Ib. 243, 9 ff. und 245, 4 ff.; auch Ibn al-Muʿtazz 24, apu. ff.; dazu Fück 262 f. und Vajda 202.

ḥammad b. ʿIsā, bekannt als Ḥamdōya, die Exekution vornahm, so wäre sein Tod in das Jahr 168/784 zu setzen¹¹.

Nun war der Vorwurf der *zandaqa*, wenn er im entscheidenden Augenblick überhaupt eine Rolle spielte, damals vermutlich nur ein Vorwand. Auch die Einschaltung des Ketzerrichters machte aus dem Delinquenten noch keinen Ketzler. Immerhin gab es daneben Stimmen, die behaupteten, Baššār sei ḥāriḡitischer Neigungen bezichtigt worden¹². Er hatte, versatil wie er war, gewiß schon früher gemerkt, was die Glocke geschlagen hatte. Manchmal hat er geradezu aufdringlich seine Rechtgläubigkeit betont¹³; er hat Mahdī wegen seiner Härte gegenüber denen gepriesen, die „sich der Rechtleitung verweigern“¹⁴. Ibn Abī l-ʿAuḡā, der schon Jahre zuvor hingerichtet worden war, hat er als *zindīq* geschmäht und ihm vorgeworfen, daß er nicht bete und nicht faste¹⁵. Aber daß er gerade mit Yaʿqūb b. Dāwūd zusammenstieß, ist doch bezeichnend; dieser hatte als Wesir Abū ʿUbaidallāh Muʿāwiya abgelöst, der u. a. wegen der *zandaqa*-Affäre seines Sohnes in Mißkredit geraten war¹⁶.

In der öffentlichen Meinung kam eins zum andern. Wer solch lockere Gedichte schrieb, konnte kein frommer und anständiger Mann gewesen sein. Der bašrische Asket Mālik b. Dīnār (gest. 131/748)¹⁷ soll ihm, der Pflicht des *amr bil-maʿrūf* genügend, einen Hausbesuch gemacht und ihm vorgehalten haben, daß er gegen die öffentliche Moral verstoße, wenn er Frauen mit seinen Liebesgedichten „anmache“¹⁸. Auch Ḥasan al-Bašrī soll sich über seinen Lebenswandel aufgeregt haben, dies obgleich Baššār bei dessen Tode doch vermutlich noch keine 15 Jahre alt war¹⁹. Der Dichter hat dafür angeblich nur Sarkasmus übrig gehabt; Ḥasan al-Bašrī habe er den „Pfaffen“ (*qass*) genannt²⁰, und Mālik b. Dīnār war „nicht sein Fall“²¹. Daß er das Gebet nicht einhielt, wollte man daran festgestellt haben, daß man rund um seinen Platz Sand

¹¹ Ib. 250, 1 ff.; dazu mein *Ṭailasān des Ibn Ḥarb* 11. Sonst wird häufig das Jahr 167 angegeben – vielleicht weil man wußte, daß darin die große Ketzerverfolgung stattgefunden hatte (s. u. Kap. C 1.2.2).

¹² Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 21, 15 f.

¹³ *Dīwān* II 36, 3, allerdings in einem Schwur.

¹⁴ Ib. II 86, 1.

¹⁵ *Ag.* III 147, 5 ff. Allerdings muß man sich fragen, ob diese Verse echt sind. Die Überlieferung macht sich ein Vergnügen daraus, *zanādiqa* gegeneinander zeugen zu lassen (s. o. Bd. I 445 ff.).

¹⁶ Dazu Sourdel, *Vizirat* I 100 ff.; dort 106 auch die Schmähverse Baššārs gegen ihn. Fārūq ʿUmar sieht *Buḥūt* 294 ff. ebenfalls in der politischen Situation das ausschlaggebende Moment und hält den Vorwurf der Ketzerei für einen Vorwand. Zur regierungskonformen Haltung Baššārs vgl. noch Sharon, *Black Banners* 77, Anm. 8.

¹⁷ Zu ihm s. u. S. 91 ff.

¹⁸ *Ag.* III 170, 8 ff.; auch Marzubānī, *Nūr al-qabas* 118, 5 ff. (wo Z. 6 *istihtār* zu lesen ist statt *ištihār*).

¹⁹ *Ag.* 169, 15 ff. Das war wohl mit ein Grund, warum Abū ʿUbaida behauptete, daß Baššārs Zunge schon gefürchtet gewesen sei, als er noch nicht volljährig war (ib. 143, 3 f.).

²⁰ Ib. 169, 16. Das Wort kommt in dem folgenden Gedicht vor, ohne daß Ḥasan al-Bašrī dort genannt wäre. Das ist wohl der Ausgangspunkt der Anekdote.

²¹ *mā huwa min aškālī wa-lā aḡrābī* (170, 12).

streute und nachher dann keine Spuren darin fand²²; Baššār war ja blind. Um seinem Image entgegenzuwirken, habe er einmal den Ḥaġġ vollziehen wollen; aber in Wirklichkeit habe er die ganze Zeit irgendwo Wein getrunken und herumgeludert und sich dann zum Schluß den zurückkehrenden Pilgern in Qādisīya geschorenen Hauptes wieder zugesellt²³.

Vor allem die Muʿtaziliten haben, sittenstreng wie sie waren, eifrig an diesem Bild gemalt. Der irakische Gelehrte ʿAlī az-Zubaidī hat nachgewiesen, daß viele Baššār-Überlieferungen im K. *al-Aġānī* auf Muʿtaziliten zurückgehen²⁴. Mit der Wahrheit nahmen auch sie es nicht allzu genau. Ġāhiz bewahrt eine entrüstete Philippika Wāsil, in der dieser, ähnlich wie seinerzeit der Prophet in Medina, fragt, ob es niemanden gebe, der diesem „Freidenker“ (*mulhid*) das Handwerk legen könne²⁵. Der Text ist schon dadurch als Fälschung zu erkennen, daß er sorgfältig den für Wāsil gefährlichen Buchstaben *r* vermeidet; spätere Erzähler legten Wert darauf, daß Wāsil auch im Zorn an seine *luṭġa* dachte, und polierten diese Anekdoten in aller Ruhe²⁶. Man konnte sich nicht mehr vorstellen, daß Wāsil, der einmal von Baššār gelobt worden war, nicht gemerkt haben sollte, mit welchem Filou er es da zu tun gehabt hatte. Mit Sicherheit belegt ist das Zerwürfnis erst später, durch die Angriffe des muʿtazilitischen Dichters Ṣafwān al-Anšārī, dessen Verse wohl in die Zeit um 160 gehören.

Auch in ihnen wird Baššārs Vergangenheit aufgerollt. Aber nun viel konkreter – so konkret, daß wir manche der Anspielungen kaum noch verstehen. Baššār soll mit Mailāʾ, der Amme des Abū Maššūr al-ʿIġlī, und einem gewissen ʿAšim in Verbindung gewesen sein²⁷. Damit war er in radikalšīʿitische Kreise hineingestellt. Die Anhänger des Abū Maššūr hatten vor Jahrzehnten die Bürger Kūfas durch ihre terroristischen Methoden in Schrecken versetzt; Mailāʾ selber wird in einigen Versen, die angeblich von Aʿšā Hamdān stammen, als Haupt dieser „Würger“ (*ḥannāqūn*) bezeichnet, die sich als Musikanten Einlaß in die Häuser verschafften und im Schutze des Lärms die Bewohner ermordeten²⁸. Das lag nun weit zurück; Abū Maššūr war unter Yūsuf b. ʿUmar aṭ-Ṭaqafī (120/738-126/744) hingerichtet worden. Aber die Sekte war noch nicht tot. Unter al-Mahdī wurde seinem Sohn der Prozeß gemacht; dieser war angeblich als Prophet aufgetreten und hatte damit viel Geld eingenommen, das der Kalif dann mit Freude in seine eigene Kasse fließen ließ²⁹. Darin lag

²² Murtadā, *Amālī* I 138, 10 f.

²³ Aġ. III 185, 5 ff. Man hat das ähnlich auch von anderen erzählt (vgl. Vajda in: RSO 17/1938/199, Anm. 3).

²⁴ *Mašādīr aḥbār Baššār b. Burd*, in: Maġ. Kull. Ādāb Baġdād 7/1964/129 ff.

²⁵ Aġ. 146, 1 ff.; auch *Bayān* I 16, 10 ff. Danach Mubarrad, *Kāmil* 924, 1 ff.; Ibn an-Nadīm 202, –4 ff. usw.

²⁶ S. u. S. 245 f. Auch Abū ʿUbaida nimmt diese Tradition auf; aber bei ihm lauter Wāsil's Ausspruch anders, wiederum ohne *r* (Marzubānī 118, 8 f.).

²⁷ Text XII 2, v. 24; dazu oben Bd. I 272.

²⁸ Ġāhiz, *Ḥayawān* VI 389, ult.; dazu oben Bd. I 398, Anm. 4. Aʿšā Hamdān ist bereits nach dem Aufstand des Ibn al-Ašʿaṭ hingerichtet worden (GAS 2/345).

²⁹ Halm, *Gnosis* 86 ff.

die Gefahr der Anschuldigung. Baššār war, wenn er je ein „Extremist“ gewesen sein sollte, über diese Jugendflausen längst hinaus. Aber sein Vater hatte der Bewegung nahegestanden; hier hakte Šafwān ein³⁰. Die spätere biographische Überlieferung hat dann gar nicht mehr unterschieden: Wāsil läßt in seine obengenannte apokryphe Schimpfrede die Bemerkung einfließen, er wolle ja schließlich nicht die Meuchelmordtaktik (*ġila*) der *ġulāt* aufnehmen.

Gleich in den nächsten Versen läßt Šafwān die Katze aus dem Sack: Baššār hat über Wāsil selber gespottet. Er hat ihn den „Garnverkäufer“ oder „Spinner“ genannt und über seinen unförmigen Hals gelacht³¹. Das ist nun offensichtlich eine Anspielung auf Verse Baššārs, die uns durch Ġāḥiẓ erhalten geblieben sind:

„Wie käme ich dazu, einem Spinner mich anzuschließen, der einen Hals hat wie ein Strauß in der Wüste, ob er ihn nun von vorne oder von hinten zeigt, einen Giraffenhals. Was habe ich mit euch zu schaffen? * Ihr erklärt ja Leute für ungläubig, die (selber wieder) jemanden für ungläubig erklärt haben“³².

Zwar behauptet Ġāḥiẓ, Baššār habe diese Verse gegen Wāsil selber gerichtet, als dieser sein Mißfallen über ihn geäußert habe. Aber damit folgt er nur wieder dem mittlerweile verfestigten muʿtazilitischen Geschichtsbild. Baššār spricht im Plural; seine Adressaten sind Anhänger Wāsil's, und niemand sagt uns, daß Wāsil damals noch am Leben gewesen sei. Sie sind unduldsam; sie erklären andere Muslime für ungläubig. Aber damit stehen sie nicht allein; unter Fanatikern ist dies allgemein üblich. Baššār stellt dies spöttisch in Form einer Kettenreaktion dar, wo einer auf den andern zeigt; er denkt offensichtlich an die Ḥārīġiten, die von den Muʿtaziliten verketzert wurden, aber ihrerseits auch wieder jemanden, nämlich ʿAlī, verketzert hatten. Er betont dies wahrscheinlich deswegen so, weil die Muʿtaziliten um Šafwān al-Anšārī auch ihn als Ungläubigen bezeichnet hatten³³. Šafwān nimmt den Vorwurf auf: Baššār

³⁰ Vgl. zu dieser Interpretation meinen Aufsatz in: *Festschrift Steppat*, WO 28/1988/148 ff. Hieraus ergibt sich auch der oben vorgeschlagene chronologische Ansatz für die Verse; er paßt zu den Daten, die wir über Šafwān besitzen (s. u. S. 382 f.). Allerdings dürfen wir nicht übersehen, daß dieser auch Baššārs Mutter geschmäht hat (Ġāḥiẓ, *Bayān* I 31, 1 f.; übs. von Pellat in: *Festschrift Wickens* 25); das sollte eigentlich weiter zurückliegen. Aber beides hat ja nicht unbedingt etwas miteinander zu tun, und zudem richten auch diese Verse sich trotz ihrer Anrede an die Mutter in erster Linie natürlich gegen Baššār selber.

³¹ Text XII 2, vv. 24 – 26.

³² *Ag.* 145, 11 ff.; *Bayān* I 16, 1 ff.; übernommen bei Mubarrad, *Kāmil* 922, 4 ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 139, 4 ff.; *Iḥ* VI 11, 1 f. Ich entscheide mich für *tukaffirūna* in *Agānī* gegen *a-tukfirūna* in *Bayān* und übersetze darum den letzten Halbvers als Aussage statt als Frage. Die Ġāḥiẓ-Überlieferung ist zwar älter; jedoch ist die Fassung des *K. al-Aġānī* von allen späteren Quellen vorgezogen worden.

³³ Fück will dies direkt aus dem letzten Vers herauslesen, indem er übersetzt: „Ihr wollt andere Leute für Ungläubige erklären! Tut dies lieber mit einem einzigen Manne (nämlich eurem Führer Wāsil)“ (*Arab. Kultur* 242). Er liest also *kaffirū* bzw. *akfirū* statt *kaffarū* oder *akfarū*. Jedoch scheint mir dieser abrupte Imperativ mitten im Vers zusammen mit den Ergänzungen, die Fück zum Verständnis annehmen muß, etwas zuviel verlangt. Ich stimme überein mit der Übersetzung von Rizq, *Baššār* 93. – Wāsil wäre nur dann direkt angeredet, wenn man *ʿunqa z-zirāfati* zu Anfang des zweiten Verses als Vokativ versteht. Aber das hat nicht viel für sich.

hat nicht nur – wie die Ḥārīğiten – sich von ‘Alī losgesagt, er hat auch Abū Bakr verunglimpft³⁴. Das ist nun in der Tat so weit vom neutralistischen Standpunkt Wāšils³⁵ entfernt, wie es nur möglich war, und es scheint zugleich sich kaum zu vertragen mit den ultrašīitischen Neigungen, die er Baššār vorher unterschob. Ġāḥiẓ hat dementsprechend den Widerspruch noch vertieft: „Baššār glaubte an die Wiederkunft (*rağ‘a*, wie die Šīiten) und hielt die gesamte Gemeinde für ungläubig“³⁶ – weil nämlich für ihn sowohl die Anhänger Abū Bakr’s als auch die ‘Alīs in die Irre gegangen waren.

Aber was wir hier vor uns haben, ist nicht das Ergebnis inkonsequenten Denkens; es ist die Lehre der Kāmiliya³⁷. Zudem ist es wieder einmal nicht in erster Linie Baššār, der ihr anhing, sondern sein Vater, der „nichts anderes kannte als Lehm“; ihm schreibt Baššār diese Extravaganz zu, d. h. auf ihn schiebt er sie ab³⁸. Allerdings hat es den Anschein, daß er die Forderung der Kāmiliya, der Imam müsse sich sein Recht selber nehmen, auch später noch billigte; denn er soll Muḥammad b. ‘Abdallāh „an-Nafs az-zakīya“ gehuldigt und ihm eine Qašīde gewidmet haben, in der er ihn als den Nachkommen der Fāṭima feierte und Maṣṣūr das Ende seiner Herrschaft ankündigte. Die Kāmiliya ist in der Tat ebenso wie zahlreiche Anhänger des Abū Maṣṣūr al-‘Iğlī zu Muḥammad b. ‘Abdallāh umgeschwenkt³⁹. Aber die Echtheit des Gedichtes scheint mir nicht über allen Zweifel erhaben. Die Qašīde müßte ziemlich früh verfaßt sein; denn sie ist nur deswegen überliefert, weil Baššār, als die Sache ihm peinlich wurde, sie auf Maṣṣūr und Abū Muslim umschrieb derart, daß alles Lob nun auf den Kalifen und aller Tadel auf Abū Muslim fiel⁴⁰. Das wäre nach dem Sturz des Generals i. J. 136 kaum noch sinnvoll und ratsam gewesen; bis zum Aufstand i. J. 145 waren dann aber noch fast zehn Jahre Zeit. Nun wissen wir zwar, daß Muḥammad b. ‘Abdallāh schon lange vorher „aufgebaut“ wurde⁴¹. Aber das geschah im geheimen, nicht unter dem Geschmetter der Panegyrik, und zudem behauptet die Überlieferung, Baššār habe die Korrektur erst nach dem Scheitern des Aufstandes vorgenommen⁴². Wahrscheinlich haben wir es doch nur mit einem novellistischen Einfall zu tun.

Zum Phänomen der Wiederverwendung von Lobqašīden vgl. Kilito, *L’Auteur et ses doubles* 31 ff.; dazu das Beispiel oben Bd. I 105. – U. F. Fauzī hat einen Vers in der Qašīde *Dīwān* II 297 ff. als Polemik gegen ‘Abdallāh b. al-Ḥasan und seine beiden Söhne Muḥammad und Ibrāhīm verstanden (Maurid 16/1987, Heft 1, S. 84); dann wäre natürlich umso mehr ausgeschlossen, daß Baššār sich

³⁴ Text XII 2, vv. 27 f.

³⁵ S. u. S. 270 ff.

³⁶ Ag. III 145, 8 und 224, 2.

³⁷ Zu ihr s. o. Bd. I 269 ff.

³⁸ v. 28.

³⁹ S. o. Bd. I 271.

⁴⁰ Ag. III 156, 6 ff. und 213, 13 ff.; übs. bei Rizk 109 ff. und 196 ff. Dazu Vadet, *Esprit courtois* 168 und Beeston, *Selections from the poetry of Baššār* 48 ff.

⁴¹ S. o. Bd. I 396.

⁴² Ag. III 156, 9 und 213, 15.

irgendwann einmal für an-Nafs az-zakīya engagierte. Jedoch geht diese Hypothese von einer falschen Lesung aus (*mudda'iyaini* statt *mudda'ina* in 300, 5); diese wird durch das Versmaß ausgeschlossen. Im übrigen richtet sich die Qašīde an al-Mahdī, der als Kalif bezeichnet wird (302, 3); sie ist also mindestens 13 Jahre nach dem Aufstand verfaßt. Baššārs weitere Verbundenheit mit der Kāmīliya wäre sichergestellt, wenn wir den letzten Vers des oben S. 9 genannten Gedichtes darauf beziehen könnten. Wir müßten dann die Version des Ġāhiz zugrundelegen und übersetzen: „Wollt ihr Leute für ungläubig erklären, die jemanden anders für ungläubig erklärt haben?“ Die „Leute“ wären dann die Kāmīliya und der „andere“ 'Alī. So hat Chokr, *Zandaqa* 435 den Vers interpretiert. Aber es fällt schwer, anzunehmen, daß Baššār hier selber die gegnerische Terminologie benutzt; daß die Kāmīliya 'Alī „für ungläubig erklärte“, sagte ohnehin erst Ġāhiz. – Daß Baššār für die „Rāfiḍiten“ nichts übrig hatte (Ag. III 168, 1 f.), spielt bei all diesen Überlegungen keine große Rolle.

Unter den Häresiographen hat Baġdādī als erster Baššārs Beziehung zur Kāmīliya herausgestellt⁴³. Er verdeutlicht damit die etwas vagen Bemerkungen bei Ġāhiz und zieht auch eine Anekdote heran, die dieser bereits erzählt hatte: Als jemand Baššār fragte, ob auch 'Alī vom Glauben abgefallen sei, habe der Dichter mit dem Vers geantwortet:

„Nicht ist der schlechteste der drei, o Umm 'Amr,
dein Genosse (hier), dem du den Morgentrunk nicht reichst“⁴⁴.

Mit anderen Worten: 'Alī hat sich wenigstens nachher noch bekehrt; Abū Bakr und 'Umar dagegen sind immer auf dem falschen Wege geblieben. 'Utmān wird gar nicht gezählt. Das Ganze war ein Zitat; der Vers wird gewöhnlich in der *Mu'allaqa* des 'Amr b. Kulṭūm angesiedelt⁴⁵. Jedoch wird er auch von 'Amr b. 'Adī b. Naṣr al-Laḥmī überliefert⁴⁶; in der Tat hat Anbārī in seinem Kommentar zu den *Mu'allaqāt* diesen Vers und einen weiteren nicht⁴⁷. Auch diese Geschichte wird, wenn sie denn überhaupt stimmt, in die Frühzeit Baššārs hineingehören; weder Ġāhiz noch Baġdādī ziehen eine Entwicklung bei Baššār in Betracht. Später, als die Kāmīliya dem allgemeinen Bewußtsein nichts mehr bedeutete, hat man nur noch seinen *raġ'a*-Glauben weitergesponnen: er soll, als das Vieh in seinem Hause Lärm machte, gemeint haben, der Jüngste Tag sei gekommen und man habe den Toten auf die Gräber geklopft, damit sie herauskommen⁴⁸.

⁴³ *Farq* 39, 6 ff./54, 4 ff.

⁴⁴ Ġāhiz, *Bayān* I 16, 8 f.; Ag. 224, 8 ff.; 'Askarī, *Awā'il* II 136, pu. ff. Rizk bezieht in seiner Übersetzung die Geschichte irrtümlich auf Wāṣil.

⁴⁵ Vgl. *Mu'allaqāt* mit Kommentar des Zauzani, ed. Muḥammad 'Alī Ḥamdallāh, Damaskus 1383/1963, S. 239, v. 6/übs. Nöldeke in: SB Wiener Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 140/1899 nr. 7, S. 24.

⁴⁶ Marzubānī, *Mu'ğam* 11, 4 f.

⁴⁷ Ed. 'Abdassalām Muḥ. Hārūn, Kairo 1963, S. 374 mit Anm. 2. – Die Formulierung „der schlechteste der drei“ (*šarr aṭ-ṭalāṭa*) erinnert übrigens an Ḥadīṭaussagen über das Hurenkind (s. o. Bd. I 19 und Text XXII 254, 8 b).

⁴⁸ Ag. 160, 7 ff.

Wenn Šafwān al-Anšārī an diesen Jugendsünden seinen Ärger ausläßt, so wohl auch, weil er mitsamt den Muʿtaziliten damals bei weitem nicht jenes Sozialprestige genoß, dessen Baššār sich erfreute. Die Muʿtaziliten hatten nämlich nun wirklich am Aufstand des Nafs az-zakīya teilgenommen⁴⁹. Er verunglimpft darum nicht nur Baššārs Vater als einen Lehmarbeiter, sondern redet auch von einem „Plebejer“ (*ʿilǧ*) namens ʿĀšim, zu dem Baššār Beziehung hatte, und von einem „Herrn“ (*maulāka*), der, „wenn ihm Unrecht geschieht, die Sache mit der Bootsstange regelt“⁵⁰. Matrosen waren nicht sehr angesehen⁵¹; unter ihnen befanden sich, wie sich denken läßt, viele Sklaven, und sie waren meist Iraner⁵². Aber im Grunde will Šafwān damit nur ablenken; er hat nämlich den Hauptteil seiner Qašīde damit bestritten, Baššārs Elementenlehre zu widerlegen. Über 22 Verse hinweg hat er das Lob der Erde gesungen⁵³, weil Baššār behauptet hatte, das Feuer sei das edlere Element⁵⁴. Das war nun gar nicht plebejisch, und auch mit der Kāmiliya hat es erst einmal nichts zu tun. Ġāhiz hat den Bezugspunkt bewahrt, wenngleich nur einen einzigen Vers:

„Die Erde ist finster, das Feuer dagegen leuchtend.

Das Feuer ist Gegenstand der Verehrung, seitdem es das Feuer gibt“⁵⁵.

Er bemerkt etwas maliziös dazu, Baššār habe damit Satan recht gegeben – eine Anspielung auf Sure 7/12: „Ich bin besser als er (d. i. Adam). Mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn (nur) aus Lehm (also Erde)“. Maʿarrī hat dies später bestätigt, indem er in seiner *Risālat al-Ġufrān* Satan sich bei Baššār dafür bedanken läßt, daß er ihn mit folgenden Versen geehrt habe:

„Satan ist vortrefflicher als euer Vater Adam.

Seid euch darüber im klaren, ihr Bösen!

Das Feuer ist sein Element; Adam dagegen ist Lehm.

Lehm aber erreicht den Rang des Feuers nicht“⁵⁶.

Nur scheint es, daß wir es bei Maʿarrī mit einer Fiktion zu tun haben; diese Verse, mit denen sich Baššārs Ketzerei viel besser hätte dokumentieren lassen als mit dem Vers bei Ġāhiz, sind sonst nirgendwo überliefert. Der Vers, den Ġāhiz zitiert, deutet ja an sich in eine ganz andere Richtung, und die Widerlegung des Šafwān al-Anšārī tut es auch. Baššār gliedert sich mit ihm ein in die Elementendiskussion, wie die „Ketzler“ sie von den „Dualisten“ gelernt hatten – oder genauer: mit seiner Verehrung des Feuers wirkt er wie ein Kantäer. Die Kantäer waren, wie Šahrastānī sagt, „Fanatiker des Feuers“;

⁴⁹ S. u. S. 327 ff.

⁵⁰ Text XII 2, vv. 24 und 26. Nähere Aufschlüsse über diese Personen erhalten wir nicht.

⁵¹ Vgl. Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 70, 17 ff.; auch Muḥāsibī, *Aʿmāl al-qulūb* 104, 13 und 106, 9 ff.

⁵² Šāliḥ al-ʿAlī, *Tanzīmāt iġtimāʿīya* 246 ff.

⁵³ S. u. S. 394 f.

⁵⁴ Text XII 2, v. 1.

⁵⁵ *Bayān* I 16, 5 f. > *Aġ*. 145, 9 f.; mit einer Vertauschung in der ersten Vershälfte auch Murtaḍā, *Amālī* I 138, 9.

⁵⁶ *Ġufrān* 302, 1 ff.

zugleich aber sahen sie darin zusammen mit Erde und Wasser eines der Elemente⁵⁷. Daß Baššār kein Manichäer war, haben die Muslime selber schon gemerkt; sie notierten, daß er Fleisch aß⁵⁸. Ein Kantäer war er gewiß auch nicht; aber den Ansatz seiner Ideen mochte er von ihnen haben, und Šafwān al-Anšārī hat mit der „Bootsstange“ vielleicht auf sie angespielt. Baššār war ja nicht nur Dichter; er war auch ein *ḥaṭīb*, der sich des *sağʿ* bediente, und er schrieb „bekannte Traktate (*rasāʿil*)“⁵⁹. Mit diesem Genus brach er in das Revier der Muʿtaziliten ein; vielleicht handelten einige seiner Prosaschriften von naturphilosophischen Themen.

Wenn wir einem Neffen von ihm glauben wollen, hatten sogar die Ḥarrānier ihre Hand im Spiel; er soll bei ihnen gelernt haben⁶⁰. Unmöglich ist das nicht; er hat ein Lobgedicht auf Sulaimān b. Hišām b. ʿAbdalmalik gemacht, als dieser Statthalter von Ḥarrān war⁶¹. Mit Marwān II., der in Ḥarrān residierte, ist er offenbar gegen den Ḥārīğiten Daḥḥāk b. Qais⁶² ins Feld gezogen; zudem erwähnt er die Strafexpeditionen des Kalifen gegen die syrischen Städte⁶³. Daß er gegen Ende der Umayyadenzeit Bašra verließ, sagt auch Šafwān al-Anšārī; er sei erst „nach (dem Tode) Wāsil(s) in die (irakischen) Städte (*amšār*) zurückgekehrt“, nachdem er „in den Ufergebieten (*taḥāʿim*) und in den Hochländern (*nuğd*)“⁶⁴ umhergestrichen“ war⁶⁵. Er hat tatsächlich i. J. 126 ein Gedicht über die Banū ʿĀmir in der Yamāma gemacht⁶⁶. Aber die „Ufergebiete“ und „Hochländer“ sind hier doch wohl nicht streng auf den Ḥiğāz zu beziehen, sondern *per merismum* zu verstehen, im Sinne von „überall“, und Ḥarrān lag natürlich, von Bašra aus gesehen, in den Bergen. Šafwān scheint andeuten zu wollen, daß Baššār aus Furcht vor Wāsil den Irak verlassen habe. Er hat damit der späteren Überlieferung die Richtung gewiesen. Aber die Wahrheit hat er wohl nicht getroffen; Baššār hat Bašra einfach verlassen, um anderswo Karriere zu machen. Wie sehr hier, ebenso wie in der späteren Überlieferung, moralische Entrüstung die Feder führte, zeigt sich in den nun folgenden drei letzten Versen des Gedichtes: Baššār vergreift sich an fremden Frauen, obgleich er doch häßlich ist wie ein Affe. Er sollte sich, so rät Šafwān, lieber an die Weiber aus der Umgebung des Abū Manšūr al-ʿIğlī halten. Die Namen, die Šafwān dabei nennt, sagen uns z. T. nichts mehr; aber wir können erkennen, daß es sich um Asketinnen handelte⁶⁷.

⁵⁷ *Milal* 196, pu. ff./649, 2 ff.; zu ihnen oben Bd. I 434 f.

⁵⁸ Mubarrad, *Kāmil* 923, 5 ff. > Murtaḍā, *Amālī* I 138, 4 ff.; dazu Vajda in: RSO 17/1938/201, Anm. 2.

⁵⁹ Gāḥiz, *Bayān* I 49, 9 f. > Aḡ. III 145, 3 f.

⁶⁰ Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 22, ult. ff.

⁶¹ *Dīwān* I 291 ff.

⁶² Zu ihm s. u. S. 465 f.

⁶³ Dazu oben Bd. I 114. Vgl. Blachère, *Analecta* 594.

⁶⁴ So im Reim für *nuğud*.

⁶⁵ Text XII 2, v. 30.

⁶⁶ *Dīwān* II 8 ff.

⁶⁷ Text XII 2, vv. 32 f. mit Kommentar. Die Häßlichkeit Baššārs wird von Šafwān vermutlich auch in den beiden Versen bei Ibn ad-Dāʿī, *Tabšira* 169, 12 f. geschmäht.

Baššār mag seine Lehre vom Feuer entwickelt haben, um einen Gedanken abzustützen, den man der späten Kāmīliya zuschreibt, daß nämlich Imamat und Prophetie ein Lichtfunke seien, der von einer Person auf die andere übergeht⁶⁸. Šafwān sah darin *tanāsub*, Metempsychose, am Werk⁶⁹. Wenn Sulaimān al-A'mā (gest. 179/795), der Bruder des Šarīf al-ġawānī und Dichter wie er⁷⁰, den Körper als „Tempel“ (*haikal*) der Seele bezeichnete, in den diese einzieht, so vermutete man gleich, daß er dies von Baššār gelernt habe, den er in seiner Jugend zu besuchen pflegte⁷¹. Eine selbständige Kraft aber, ein Urprinzip im Sinne dualistischer Theorie, war dieses Licht für Baššār nicht. Das sagt ganz deutlich Misma'ī in einem doxographischen Bericht, der neben allem, was wir bisher herangezogen, ganz isoliert steht:

„Baššār der Blinde trat durch folgende Ansichten besonders hervor: Den Menschen ist nicht mehr auferlegt als Erkenntnis und Vermeidung dessen, was von der Natur (*tibā'*) her verabscheuenswert ist: Mord, Raub (*ġašb*), Diebstahl, Lasterhaftigkeit (*fasād*). Er leugnete, daß die Substanz Licht, wie die Dualisten annehmen, ein Gott, ein Herr und ein Herrscher sei oder göttliche, herrenhafte und herrscherliche Ehren genieße. Er leugnete, daß ein Teil (dieser) Substanz zu einem andern Teil bete oder sich vor ihm demütige“⁷².

Dualistische Kernsätze werden hier zurückgewiesen. Das Licht ist nicht Gott; es ist vielmehr, so werden wir nach dem Vorhergehenden ergänzen dürfen, von Gott in bestimmte Menschen eingepflanzt. Es mag dem göttlichen Licht ähnlich sein; aber es ist nicht Teil davon, so daß man wie die Manichäer sagen könnte, daß im Akt des Gebetes der Lichtbestandteil, der im gläubigen Menschen steckt, zu dem Urlicht, zu dem es gehört, in Beziehung träte. Baššār ist hierin Muslim, aber zugleich der selbstbewußte Intellektuelle: nicht die Offenbarung leitet ihn bei diesem Protest, sondern allein der Verstand. Dem Menschen ist nichts anderes auferlegt als: zu erkennen – was wohl heißt: sich rational ein Gottesbild zu schaffen – und den natürlichen Moralvorstellungen zu folgen. Die Theologen von der Opposition legten sich das anders zurecht: Baššār soll gesagt haben, er erkenne nur das, was er mit eigenen Augen sehe⁷³. Das klang nach Sensualismus⁷⁴. Der Konflikt mit ihnen war unvermeidlich. Zur *zandaqa* im strengen Sinne dagegen reichte es nicht aus.

⁶⁸ S. o. Bd. I 317 und 454 f.

⁶⁹ v. 31.

⁷⁰ Zu beiden vgl. GAS 2/528 f.

⁷¹ Ġāhīz, *Ḥayawān* IV 195, 6 ff. Allerdings hat er wie Šafwān – und gegen Baššār – ein Lob der Erde angestimmt (Ġāhīz, *Bayān* I 31, 6 ff.).

⁷² Qāḍī 'Abdalġabbār, *Muġnī* V 20, 12 ff.; die Übersetzung bei Monnot, *Penseurs* 173 ist falsch. Leicht verkürzt jetzt auch bei Malāḥimī, *Mu'tamad* 590, 9 ff.

⁷³ Aġ. III 227, 1 ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 138, 14.

⁷⁴ S. o. Bd. I 452.

2.2.1.2 Šālih b. ʿAbdalquddūs

Der dritte „Freidenker“ aus der Runde, Abū l-Faḍl Šālih b. ʿAbdalquddūs b. ʿAbdallāh¹, war ein ganz anderer Typ. Auch er machte Verse; aber sie sind weltschmerzlich und misanthropisch. Kein einziges Liebesgedicht ist von ihm überliefert, dafür viel Weisheitsrede und Moralpredigt. Spätere Generationen sahen in ihm einen *qāṣṣ*²; die Muʿtaziliten hätten ihre Freude an ihm haben müssen. Aber sie betrachteten den Fall dann doch anders; Abū l-Hudail hat angeblich mit ihm debattiert und ihn – natürlich – widerlegt. Das kam daher, daß man zu wissen meinte, Šālih sei als *zindīq* hingerichtet worden; die *mutakallimūn* hatten ja, zumindest in Bagdād, während der Verfolgung die Aufgabe gehabt, mit den „Ketzern“ abzurechnen. Diese Hinrichtung aber ist als Faktum sehr schwer zu fassen. Wenn wir trotzdem davon ausgehen, daß sie überhaupt stattgefunden hat, so allein deswegen, weil zahlreiche Anekdoten sich um sie ranken. Jedoch lassen diese nur soviel erkennen, daß man das Ereignis nachträglich zu rechtfertigen oder zu erklären suchte: man konnte sich, wenn man Šālihs biedere und prinzipienbewußte Verse las, gar nicht vorstellen, daß er ein Ketzer hätte sein sollen. Ich habe den Vorgang an anderer Stelle im einzelnen beschrieben³ und will hier nur die wichtigsten Punkte kurz ins Gedächtnis zurückrufen.

In den ältesten Quellen, die auf Šālih Bezug nehmen, bei Gāhiz und bei Ibn al-Mudabbir (gest. 279/892)⁴, verlautet von der Hinrichtung kein Wort. Im Gegenteil: Gāhiz zitiert von ihm kommentarlos eben jene Verse, von denen es später hieß, daß sie dem Kalifen al-Mahdī zum Vorwand für die Exekution gedient hätten⁵. Der Bericht des Saʿīd b. Sallām über den „Debattierklub“ besagt in seiner vorliegenden Form nur, daß Šālih „echte Reue zeigte“⁶. Explizite Aussagen finden sich zum erstenmal bei Ibn al-Muʿtazz (ermordet 296/908). Allerdings greift dieser auf eine ältere Tradition zurück, die schon nicht mehr ganz einheitliche Züge trägt; denn bereits zu seiner Zeit war man sich im unklaren darüber, welcher Kalif gegen Šālih vorgegangen war, ob al-Mahdī oder Hārūn ar-Rašīd. Hārūn wird später kaum noch genannt; al-Mahdī hat das Schwergewicht der Überlieferung für sich. Die Sekundärliteratur hat sich darum, unterstützt von der Autorität Brockelmanns⁷, meist für ihn entschieden. Jedoch dürfte es sich, was die Genese der Überlieferung angeht, genau umgekehrt verhalten. Die Hārūn-Tradition ist älter; im *K. al-Aḡānī* geht

¹ Zur *kunya* vgl. TB IX 303, 8; zum Namen des Großvaters Yāqūt, *Iršād* IV 268, 10 f.

² Yāqūt, *Iršād* IV 269, 11 f.; Ibn ʿAsākir, TTD VI 375, 9; *Mizān* nr. 3810; Šafādī, *Wāfi* XVI 260, 10 ff. und *Nakt al-himyān* 171, 7 f.; alle nach Ibn ʿAdī (gest. 365/976?).

³ In: *Festschrift Spuler* 53 ff. Die wichtigsten biographischen Notizen sind zusammengestellt von Cheikho in: *Mašriq* 22/1924/819 ff.

⁴ In seiner *Risāla ʿAḡrā*; s. u. S. 16.

⁵ *Bayān* I 120, 9 f.; auch *Ḥayawān* III 102, 6 f.

⁶ S. o. S. 4. Allerdings soll er auch dies erst getan haben, als er mit dem Tode bedroht wurde (*Maʿarrī*, *Gufrān* 429, 4 ff.).

⁷ GAL S 1/110 f.

sie auf einen älteren Zeitgenossen des Ibn al-Muʿtazz, den Philologen Ṭaʿlab (gest. 291/904) zurück⁸. Dieser bietet zugleich die kürzeste Fassung der von da an immer weiter ausgesponnenen Geschichte. Allerdings ist auch jene schon ganz legendarisch. Al-Mahdī ist an die Stelle Hārūns getreten, weil er im Bewußtsein späterer Generationen der große Vorkämpfer gegen die *zanādiqa* gewesen war. So erklärt sich auch das meist – allerdings erst spät – überlieferte Todesdatum 167; dies war genau das Jahr, in dem al-Mahdī in Baḡdād mit den Verfolgungen begann. Es ist aus eben diesem Grunde auch sicherlich falsch. Weder über den Zeitpunkt noch über den Grund der Hinrichtung ist aus den Berichten Verlässliches zu erfahren.

Die vorläufig älteste Quelle für das Todesdatum 167 ist vielleicht Yaʿqūbī, *Taʿrīḥ* I 483, 1 ff., wo es zwar nicht explizit genannt wird, aber gleich hinterher eine Nachricht über das Jahr 168 folgt. Diese steht im Zusammenhang mit der Hinrichtung des Šāliḥ b. Abī ʿUbaidallāh, der ein *kātib* des Mahdī und vermutlich Sohn des Wesirs Abū ʿUbaidallāh war (dazu Vajda in: RSO 17/1938/186 f.). – Der Herausgeber des *Diwān Baššār b. Burd* erwägt, ob Baššār, wenn er in einer Qaṣīde den Kalifen al-Mahdī an zwei Zechgenossen erinnert, die „dahingegangen sind“, nicht Šāliḥ b. ʿAbdalquddūs (mit einem unbekanntem Kollegen) gemeint haben könnte (II 297, 3); jedoch halte ich dies für sehr unwahrscheinlich.

Šāliḥ war vermutlich auch gar nicht *qāṣṣ*. Bei Ibn al-Mudabbir erscheint er als Kanzleibeamter des Manšūr, der im Verein mit Ibn al-Muqaffaʿ und Ġabal b. Yazīd durch seine gleisnerische Korrespondenz Abū Muslim ins Verderben lockt⁹. Wenn er wirklich paränetische Kollegs in der Moschee von Baṣra hielt, wie die *qāṣṣ*-Überlieferungen besagen, so vielleicht später; er ist, wie eines seiner Gedichte besagte, blind geworden¹⁰. Er war *maulā*, wenngleich man nicht mehr so recht wußte, wo er hingehört hatte. Man sprach bald von den Asad¹¹, bald von den Azd¹² und bei letzteren wieder entweder von den Duḥaiy¹³ oder den Ġudām¹⁴. Schon sein Vater ʿAbdalquddūs, Sohn eines Konvertiten vermutlich iranischer Herkunft, soll Verse gemacht haben – ketzerische, wie

⁸ Ag. XIV 177, 1 ff.

⁹ *Risāla ʿAdrāʾ* 42, pu. ff.; dazu *Festschrift Spuler* 65. Zu Ġabal b. Yazīd vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 132, 1 f. und *Ṣafwat*, *Ġamharat rasāʾil al-ʿArab* III 135 ff. und 148 f.; er war Übersetzer (wohl aus dem Mittelpersischen) und diente vor allem ʿUmāra b. Ḥamza als Sekretär, der seinerseits als *zindīq* galt (s. o. Bd. I 446 f. und 455; auch u. S. 625).

¹⁰ Natürlich nur, wenn das Gedicht echt ist (vgl. Ṣafadī, *Nakt al-bimyan* 71, 12 ff.; dort auch seine Biographie 171, 7 ff.). Ein *qāṣṣ* galt als besonders gut, wenn er blind war (Ġāḥiḏ, *Bayān* I 93, 15).

¹¹ TB IX 303, 8.

¹² IH II 492, 3; so auch GAL S 1/110. *Azd* ist erst durch Assimilation aus *Asd* entstanden; darum wurden Azd und Asad gelegentlich miteinander identifiziert (EI² I 811 f. s. v. *Azd*). Zu den Asad jetzt E. Landau-Tasserin in: JSAI 6/1985/1 ff.

¹³ Ibn Duraīd, *Ištiqāq* 511, apu. f.

¹⁴ TTD VI 373; so auch GAS 2/461. Zu den Ġudām vgl. EI² II 573 b.

man zu ergänzen sich beeilte¹⁵. Es hat unter den Schülern Ḥasan al-Baṣrī's einen gewissen ʿAbdalquddūs gegeben¹⁶; aber der Name, so charakteristisch er uns erscheint, war damals doch nicht so selten¹⁷. Der Sohn hat sich, um den Leuten ins Gewissen zu reden, auch des Ḥadīṭ bedient; Ibn ʿAdī hat noch einige Beispiele vor sich gehabt¹⁸. Dies wird von anderen frühen Autoren bestätigt¹⁹; später war das Material vergessen.

Aus ihm einen *zindīq* zu schneiden, war nicht einfach. Natürlich hat man ihm Argumente der *zanādiqa* angehängt; die Abū l-Hudāil-Überlieferung verfährt so. Aber man konnte sich nicht entscheiden, ob man aus Šālih einen Dualisten oder einen Skeptiker machen sollte²⁰, und im übrigen schlägt die Konkurrenz der Schulen soweit durch, daß Abū l-Hudāil in einer der Versionen durch an-Nazzām verdrängt wird²¹. An einer Stelle heißt es, gegen alle Wahrscheinlichkeit, er habe sich Baššār b. Burd angeschlossen²². Häufig aber begnügte man sich mit einem unkonkreten Verdacht²³ oder sagte, er habe sich eben verstellt²⁴. Man habe ihn beten gesehen und gefragt, warum er dies denn tue; da habe er geantwortet: „Brauch des Landes, Gewohnheit des Leibes, Wohlergehen von Weib und Kind“²⁵. Denselben Spruch legte man auch anderen Ketzern in den Mund²⁶.

Der Dīwān gibt, wie schon Goldziher gesehen hat, überhaupt keine Anhaltspunkte²⁷. Šāliḥs Poesie ist später auch sehr geschätzt worden: von Ibn al-

¹⁵ Vgl. Maʿarrī, *Gufrān* 428, 6 f., wo er Mekka den Untergang wünscht, weil die Stadt so viele Besucher zugrunde gerichtet habe. Maʿarrī arbeitet allerdings hier vielleicht bewußt mit Fiktionen (s. o. S. 12 zu Baššār). Er will an derselben Stelle auch wissen, daß ein Sohn Šāliḥs als Ketzler inhaftiert worden sei (429, 1 ff.).

¹⁶ Muqātil, *Tafsīr* I 3, pu. f.; s. u. S. 46.

¹⁷ Vgl. Fasawī, Index s. n.; *Mizān* nr. 472 und 5155 ff.; für den Kreis der Dū n-Nūn in Ägypten meinen Aufsatz in: WO 12/1981/102 ff.

¹⁸ *Mizān* nr. 3810.

¹⁹ Etwa Nasāʿī, *Duʿafāʾ* 57, 7 nr. 299; IAH II, 408 nr. 1794; ʿUqailī, *Duʿafāʾ* II 203 nr. 731 > Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* III 172 nr. 699.

²⁰ Als Dualist bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Faql* 258, 5 ff. > IM 46, 12 ff.; ähnlich Murtaḡā, *Amālī* I 144, 11 ff. und sehr ausführlich Malāḡimī, *Muʿtamad* 593, 5 ff.; mit anderem Argument Abū Rašīd, „*Fī t-tauḡīd*“ 264, pu. ff.; auch Murtaḡā 144, 8 ff. Als Skeptiker bei Ibn an-Nadīm 204, 7 ff. > IH IV 265, apu. ff. > Šafadī, *Wāfi* V 162, 22 ff. und *Nakt* 279, 2 ff. Man schrieb ihm sogar ein K. *aš-Šukūk* zu. Dazu ZDMG 135/1984/22 ff.

²¹ S. u. Kap. C. 3.2.1.1.

²² Ibn Duraid, *Ištiqāq* 511, pu.

²³ Bei Ibn an-Nadīm 185, apu. und 401, 17 f.; Murtaḡā, *Amālī* I 128, 5; Marzubānī in: Šafadī, *Nakt* 171, 10 > Kutubī, *Fawāt* I 391, 9 f./II 116, –7 f.; als Dahrit bei Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḡtaliḡ al-ḡadīṭ* 356, 2 f. = 279, 11/Übs. Lecomte 310 nr. 300 a und bei Tauḡīdī, *Imtāʾ* II 20, 13 sowie *Maḡālib al-wazīrain* 183, 2.

²⁴ Maʿarrī, *Gufrān* 429, 4.

²⁵ Murtaḡā, *Amālī* I 144, 14 f.; etwas abweichend und ausführlicher Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab*. 91, 10 ff.

²⁶ So Ibn Abī l-ʿAuḡāʾ nach Ibn Bābōya, *Tauḡīd* 242, 1; vgl. Monnot, *Penseurs* 314.

²⁷ In: *Transactions of the 9th Intern. Congr. of Orientalists* (London 1893) II 104 ff. (= *Ges. Schr.* III 1 ff.), dort 110 ff./7 ff. Die Gedichte sind jetzt gesammelt von ʿAbdallāḡ Ḥaṡīb, *Šāliḡ b. ʿAbdalquddūs al-Baṣrī* (Baṣra 1967).

Muʿtazz z. B., der gar nicht begreifen kann, wie ein *zindīq* solch beherzigenswerte Dinge sagen konnte²⁸, oder von Buḥturī, der etwa zwei Drittel aller existierenden Fragmente in seine *Ḥamāsa* aufgenommen hat²⁹. Noch Qalqašandī empfiehlt, Zitate nach Šāliḥ in der Kunstprosa des Kanzleistils (*inšāʿ*) zu verwenden³⁰. Das lag an dem gnomischen Charakter seiner Verse; Abū ʿUбайд zitiert ihn deswegen mehrfach in seinem *Faṣl al-maqāl*³¹. Nur hier setzte auch die Kritik an, bei Ġāḥiẓ etwa, dem Ibn Rašīq sich anschließt³². Natürlich mag man vermuten, daß eine orthodoxe Auswahl getroffen worden sei³³. Aber wahrscheinlich ist dies nicht; der *Dīwān* umfaßte ohnehin nur 50 Blatt³⁴. Dagegen läßt sich umgekehrt nachweisen, daß man nachträglich Šāliḥ ketzerische Verse in die Schuhe geschoben hat³⁵. In nušairischer Tradition findet sich, mitten unter Gedichten des Ḥaṣībī (gest. 346/957)³⁶, eine lange *Qaṣīde* mit esoterischer Buchstabenspekulation, die, wie es dort heißt, „ihm (d. h. Ḥaṣībī) fälschlich zugeschrieben ist und in Wirklichkeit von Šāliḥ b. ʿAbdalquddūs stammt“³⁷. Auch zu der Produktion des ʿAbdallāh b. Muʿāwiya sind die Grenzen fließend³⁸. Gerade die gnomischen Verse ließen sich wie Versatzstücke überall verwenden.

Wenn wir den *Dīwān* trotzdem zur Erklärung heranziehen wollen, so allenfalls mit der Frage, ob Šāliḥ nicht manchen Leuten *zu* fromm war, oder anders gesagt: ob seine Verse nicht das streifen, was wir heute Revolutionstheologie nennen würden. Das war ja alte *Kātib*-Tradition; auch von Ġailān ad-Dimašqī machte man sich dieses Bild. Šāliḥ vertrat die Willensfreiheit in einem recht absoluten Sinne: Gott lenkt die Handlungen der Menschen nicht, ja er kann nicht einmal an ihnen beteiligt sein; wir wären sonst nicht für sie verantwortlich³⁹. Wie bei Ġailān verband sich dies mit Gesellschaftskritik: Religion ist besser als Reichtum; die irdischen Glücksgüter sind ungerecht verteilt⁴⁰. Verachtung der Herrschenden schlägt durch⁴¹; sie umgeben sich mit unwissenden Tröpfen, die zu Unrecht Einfluß haben⁴². Die Paränese, in der sich Šāliḥ gefiel⁴³, mochte darum nicht jedem zusagen.

²⁸ *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ* 91, 16 ff. und 92, 7; auch TB IX 304, 1.

²⁹ Vgl. die Facsimile-Ausgabe von Geyer und Margoliouth, Index s. n.

³⁰ *Šubḥ al-aʿšā* I 292, 14 f.

³¹ Ibn Ṭabāṭabā notiert die Verwandtschaft mit einem Ausspruch des Aristoteles beim Tode Alexanders (*ʿIyār aš-šīʿ* 80, 3 ff.).

³² *Bayān* I 206, 8 ff.; dazu Goldziher 110/7.

³³ So Fück, *Arab. Kultur* 261, Anm. 24.

³⁴ *Fihrist* 185, pu. (wenn nicht dies schon die Auswahl ist).

³⁵ *Festschrift Spuler* 60 ff.

³⁶ Zu ihm Halm in: *Der Islam* 55/1978/258 ff.

³⁷ Hs. Manchester, John Rylands Library, Arabic 452 (655), fol. 72 a.

³⁸ Vgl. die Edition bei Muṭṭalibī, *al-Adīb al-muġāmir* 268 f. und 299.

³⁹ Ḥaṭīb 139 nr. 46; auch 83, 5 ff.

⁴⁰ Ib. 150 nr. 81; allgemein 79 ff.

⁴¹ Ib. 120 nr. 7.

⁴² Goldziher 111/8.

⁴³ Ḥaṭīb 124, vv. 19 ff.; Goldziher 112/9.

Die letztere Tendenz verabsolutiert sich in der *Qiṣṣat Šālih b. ʿAbdalquddūs maʿa rāhib aṣ-Šīn*, in der Šālih sich von einem chinesischen „Mönch“ – einem Nestorianer? einem Manichäer? einem Buddhisten? – ins Gewissen reden läßt⁴⁴. Der Mönch ernährt sich von Samen und Kräutern, aber er spricht eine ganz islamische Sprache. Zwar zitiert er nicht den Koran; das wäre zu stilwidrig gewesen. Aber man kann ihn sonst nicht von einem muslimischen *zāhid* unterscheiden. Er redet sein sündiges Ich (*nafs*) an, er weint, und er verdammt diese verderbte Welt; er rät dazu, nichts Verbotenes zu erwerben⁴⁵. Man muß sich fragen, ob Šālih hier nicht seine eigenen Vorstellungen einem Mönch in den Mund gelegt hat. Mönche hatten wie Jesus damals ein gutes Image⁴⁶; *zuhd* hatte im Islam ja noch keine Tradition. Aber daneben finden sich auffällige Diskrepanzen zum *Dīwān*: dort steht die Armut schlimmer da als der Unglaube, und ein Leben ohne äußeren Einfluß gilt als wertlos⁴⁷. Das klingt schon eher nach der Philosophie eines Kanzleibeamten⁴⁸. Die *Qiṣṣa* ist doch wohl ein Apokryphon.

Vielleicht hat der Stil Šālih verdächtigt gemacht. Gnomische Ausdrucksweise, Moralisieren überhaupt wirkte im Irak schnell iranisch. Noch hatte ja das *Ḥadīṭ* nicht diese Funktion übernommen. Ibn al-Muqaffaʿ betont in seiner Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna*, daß es ihm hier nicht um Scherz und Zeitvertreib (*hazl, lahw*) gehe, sondern daß man die Moral aus den Geschichten, die *ḥikma*, herauslesen solle⁴⁹. Daß diese Fabeln einen reinen Unterhaltungswert haben könnten, war ihm also gar nicht recht. Auch das Buch vom Panther und dem Fuchs, das Sahl b. Hārūn, der Sekretär al-Maʿmūns und Direktor des *bait al-ḥikma*, verfaßte, pflegt diesen Stil; der Fuchs beschreibt dem König die Nichtigkeit der Welt⁵⁰. Sahl b. Hārūn, aus Dastmaisān gebürtig, hat anfangs in Baṣra gelebt⁵¹.

Verwandte Töne hören wir auch bei dem Damaszener Dichter Šālih b. Ganāh al-Laḥmī, der etwa in die gleiche Zeit gehört (zu ihm TTD VI 369 ff. und Šafādī, *Wāfi* XVI 255, 1 ff.). Von ihm ist eine *Risāla fi l-adab wal-murūwa* erhalten, die Ḥaṭīb erneut abgedruckt hat (S. 159 ff.; ursprünglich herausgegeben von Ṭāhir al-Ġazāʿirī in: al-Muqtabas 7/1912/648 ff.; dazu Ziriklī, *Aʿlām* III 275). Sie enthält, wie das in paränetischer Literatur häufig begegnet, ein Lob der Vernunft; die Vernunft verhält sich zur Bildung (*adab*) wie die Anlage zum Milieu, die Begabung zur Erziehung (Ḥaṭīb 165, 1 ff.). Reichtum ist auf

⁴⁴ Ed. Iṣḥāq Armala in: Mašriq 24/1926/274-8 und 334-8; wiederabgedruckt bei Ḥaṭīb 93 ff.

⁴⁵ Ḥaṭīb 95, 5 ff.

⁴⁶ S. o. Bd. I 126 und 145; auch Köbert in: *Orientalia* 42/1973/520 ff. Dazu unten Kap. C 1.4.3.2.1.

⁴⁷ Goldziher 111/8.

⁴⁸ Allerdings war schon für die Zoroastrier die Armut eine Frucht der Sünde bei den unteren Klassen (*Dēnkart*, übs. de Menasce 143; Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* 335 f.). Auch der Ḥurramīya warf man später eine ähnliche Einstellung vor (vgl. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* 12, Anm. 28).

⁴⁹ Ed. Būlāq 1297/1880, S. 19, 11 f. und 15 f.; S. 23, 17 ff.

⁵⁰ S. 112, 3 ff./Übs. 87 f.

⁵¹ Ib. 13.

Vernunft angewiesen, allerdings auch umgekehrt die Vernunft auf den Reichtum (ib. 172, 14 ff.). Diese Ähnlichkeit des Ansatzes hat Ḥaṭīb auf den etwas verwegenen Gedanken gebracht, beide Dichter miteinander gleichzusetzen. Das verbietet sich wohl schon wegen der geographischen Distanz. Zudem warnt der Damaszener in seinem Buch davor, mit den Sektierern (*ahl al-ahwā'*) zu diskutieren. Man bringe da nur sich selber durcheinander; den Gegner aber könne man ohnehin nur durch zweifelhafte Argumente widerlegen (ib. 174, 12 ff.). Das paßt nicht gut zu Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs, der ja eher als *mutakallim* dargestellt wird. Ḥaṭīb entwickelt seine Hypothese im übrigen nur, weil er eine späte, sicherlich apokryphe syrische Fassung des Hinrichtungsberichtes (vgl. *Festschrift Spuler* 54 f.) für eine verlässliche Quelle hält.

2.2.1.3 Die Sumanīya

Mit dem „Sumaniten“ unserer Anekdote wird man sich nicht lange aufzuhalten brauchen. Person und Lehre bleiben unklar. Zwar will ein späterer Überlieferer, der Historiker Yaḥyā b. 'Alī al-Munaḡḡim (241/855-300/913)¹, den anonymen Azditen mit Ġarīr b. Ḥāzīm identifizieren, der ein recht angesehener Traditionsarier und Historiker wurde und u. a. ein Buch über die Azraqiten schrieb². Er hat Ṣāliḥ b. 'Abdalquddūs in der Tat näher gekannt; dieser tadelt ihn in einem Gedicht dafür, daß er seiner Freundschaft nicht sicher sein könne³. Aber er wäre Anfang der zwanziger Jahre noch recht jung gewesen; er ist erst 170/786 gestorben, wengleich angeblich schon 85/704 geboren. Die Vermutung des Ibn al-Munaḡḡim ist wohl ein reiner Schuß ins Blaue⁴.

Wichtig wäre dagegen, zu wissen, was ein baṣrischer Erzähler sich überhaupt unter einem Sumaniten vorstellte. Wahrscheinlich soll nur ein Klischee evoziert werden. Die Sumaniten galten als Sensualisten, die an keine geistige Realität glauben; so sollen sie Ġahm b. Ṣafwān gegenübergetreten sein⁵. Genau dies aber erwartete man auch von einem *zindīq*; wir sahen es bei Baššār b. Burd⁶, und es gibt viele weitere Beispiele⁷. Der indische Arzt, mit dem Ġa'far aš-Ṣādiq im „Buch von der Myrobalane“ sich unterhält⁸, wird ebenso dargestellt. Gerade indische Ärzte aber gab es in Baṣra. Hārūn ar-Rašīd hat sie hernach an seinen Hof gezogen; manche haben im Auftrage der Barmakiden Texte aus dem Sanskrit übersetzt⁹. Sie konnten also offenbar recht gut Arabisch, und selbst wenn es damit haperte, gelang es einem interessierten muslimischen Intellektuellen doch immer, in Baṣra einen ordentlichen Übersetzer aufzutrei-

¹ Ag. III 146, 14, wo er als *Abū Aḥmad* erscheint; vgl. zu ihm GAS 1/375 f.

² Zu ihm GAS 1/310 f.

³ Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 811, 3 ff./IX 188 nr. 628; auch Buḥturī, *Ḥamāsa* 92, 7 ff.

⁴ Vgl. auch Fück, *Arab. Kultur* 259, Anm. 3.

⁵ S. u. S. 503; dazu auch Gimaret in: JA 1969, S. 299 ff.

⁶ S. o. S. 14.

⁷ Vgl. etwa Kulīnī, *Kāfī* I 78, –7; weiteres Material s. o. Bd. I 452, Anm. 13.

⁸ Dazu unten S. 487.

⁹ Ullmann, *Medizin* 105 f. Für den Barmakiden Yaḥyā b. Ḥālid wurde auch der älteste (?) Bericht über indische Religion verfaßt, den spätere Autoren immer wieder benutzen (Minorsky, *Sharaf az-Zamān on China* 125 ff.).

ben. Texte über Rhetorik wurden so erschlossen¹⁰; die Inder galten hier als besonders vorbildlich¹¹. Ġāḥiz hat sich auch über die indische Literatur allgemein ein Urteil bilden können: indische Bücher, so stellt er fest, haben keinen bestimmten Autor, sondern sind über Jahrhunderte weitergegeben worden¹². Baṣrische Muʿtaziliten wie Abū l-Huḍail oder an-Nazzām haben sich mit der „sumanitischen“ Lehre auseinandergesetzt, daß die Erde fortwährend nach unten fällt¹³.

Nun sind sicherlich nicht alle Inder, auch nicht alle indischen Ärzte als Sumaniten angesehen worden. Die Frage aber, wer diese eigentlich waren, ist gar nicht leicht und allenfalls von Fall zu Fall zu beantworten¹⁴. Die Etymologie des Wortes scheint an sich klar: sanskr. *śramaṇa* bzw. dessen mittelindische Entsprechung *samana*. Schon im Hellenismus sind Sache und Wort den Griechen bekannt geworden. Megasthenes, der sich von 302 bis 291 v. Chr. als Gesandter Seleukos' I. am Hofe der Maurya in Pataliputra aufgehalten hat, spricht von Σαρμᾶνοι und meint damit Asketen im weiteren Sinne, Wanderärzte, Wahrsager usw. Clemens Alexandrinus fügt ein halbes Jahrtausend später die Form Σαρμανοῖ hinzu, nun ohne *r* (wie im Pali) und mit einer vom Aramäischen beeinflussten Endung, und versteht darunter buddhistische Mönche aus Baktrien¹⁵. Entsprechende Lehnwörter begegnen in der Kartēr-Inschrift auf der „Kaʿba des Zoroaster“ – wo auch die *zanādiqa* erwähnt werden – und in sogdischen Texten¹⁶. Die Araber kannten ähnlich wie Clemens die „Sumaniten“ vor allem aus Iran. Ibn an-Nadīm sagt, daß die Mehrheit der Bevölkerung Transoxaniens ihrer Lehre angehangen habe; da er in diesem Zusammenhang „ihren Propheten Būdāsaf/Bodddhisatva“ erwähnt, dürfte er hier Buddhisten gemeint haben¹⁷. Er stützt sich auf eine fremde Quelle; er selber scheint im Irak keine allzu konkrete Vorstellung gehabt zu haben. Bei iranischen Autoren, bei Bīrūnī, bei Pazdawī, begegnet die dem Original näher stehende Form *Šamanīya*; das *u* in *Sumanīya*, das von den Wörterbüchern verlangt wird, scheint durch nichts gerechtfertigt und wurde, nachdem Maḥmūd von Gazna den legendären Tempel von Sūmanāt zerstört hatte, nachträglich aus diesem Ortsnamen erklärt.

¹⁰ Ġāḥiz, *Bayān* I 92, 4 ff.; Maʿmar Abū l-Aṣʿat, der sich hier mit einem indischen Arzt unterhält, gehört nach Baṣra (s. u. S. 37).

¹¹ Ib. III 14, 6 ff.

¹² Ib. III 27, 9 ff.

¹³ S. u. Kap. C 3.2.1.3.1.5 und 3.2.2.2.1.2.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden im Detail meine Ausführungen in: *Erkenntnislehre* 257 ff. und Calverley in: MW 54/1964/200 ff.

¹⁵ Vgl. schon Elliot-Dowson, *History of India* I 506, Anm. 1; jetzt eingehend A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, in: Mullus, Festschrift Klauser 60 ff. = *Antike und Orient* 78 ff.; dort S. 62 f./80 f. zur Herleitung der Endung -αῖος aus der aramäischen Pluralendung -aiyā. Zu fragen bliebe, ob auch dem arabischen Wort eine aramäische Form zugrundeliegt.

¹⁶ Back, *Staatsinschriften* 261; das Wort ist über das Sogdische eingedrungen.

¹⁷ *Fihrist* 408, 16 ff.

Einer Überlegung wert ist die Frage, ob die zahlreichen Belege für das Adjektiv *sumanī/samanī*, die sich im *Čačnāme* finden, einer nur persisch erhaltenen Quelle für die arabische Eroberung von Sind, auf alte Formulierungen zurückgehen. Der Text greift offenbar auf alte irakische Berichte, vielleicht bei Madā'inī, zurück (vgl. Friedmann in: *Islam in Asia* I 23 ff., dort S. 29 und 31; jetzt auch MacLean in: *Iran* IV 605 f.). Sicher ist, daß dort ganz allgemein Buddhisten gemeint sind und nicht nur buddhistische Mönche (MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* 5).

Daß *śramaṇa* bis nach Bašra gekommen wären, ist nicht belegt. Gāhiz erzählt von „Mönchen der *zanādiqa*“, die immer zu zweit wandern und nirgendwo länger als zwei Nächte bleiben¹⁸, aber er hat diese Nachricht aus zweiter Hand und bezieht sich wohl auf Ostiran¹⁹. Nun sollte man in Bašra ohnehin viel eher mit Kaufleuten rechnen. Da ist dann interessant, daß zumindest dort, wo die Muslime in Indien Fuß gefaßt hatten und wohin auch von Bašra aus am ehesten die Geschäftsbeziehungen hinreichten, nämlich in Sind, die Buddhisten viel stärker am Handel beteiligt gewesen zu sein scheinen als die Hindus²⁰; als Sumaniten mag man also buddhistische Kaufleute bezeichnet haben. Die Hinweise auf ihre Lehre werden allerdings kaum je konkret. „Sumanīya“ bleibt ein Etikett für alles, was einer Offenbarungsreligion widersprach: Skepsis gegenüber dem Spirituellen, Leugnung der Prophetie. Dahinein mischen sich dann Informationen über indische Religionen schlechthin²¹. Der Sensualismus, von dem wir ausgingen, ist natürlich in indischen Quellen zu finden, in der Denkrichtung des Lokāyata z. B.²². Wir können auch nachweisen, daß ein gebildeter Mann wie Bīrūnī das wußte; er notiert ohne Zeichen des Erstaunens, daß der Astronom Āryabhaṭa (geb. 476 n. Chr.) davon ausging, daß „wir das, was die Sinne nicht wahrnehmen, auch nicht erkennen können“²³. Aber es wäre verwegen, dies zu verallgemeinern. Für einen Gelehrten in Ostiran war die *Šamanīya* eine Realität, hinsichtlich der *Sumanīya* in Bašra bleiben wir auf Vermutungen angewiesen. Die Bezeichnung *śramaṇa* ist schon in den indischen Quellen nicht sehr konkret; im Irak konnte sie nur noch zu einer Leerformel werden.

2.2.1.4 *Ibn al-Muqaffa'*

Auch die Anwesenheit von Manichäern ist für Bašra nicht belegt. Daß man aber mit ihnen rechnete, wird durch Wāšils „1000 Fragen zur Widerlegung der Manichäer“¹ nahegelegt – wenn diese Schrift, von der wir keine Spur mehr

¹⁸ *Ḥayawān* IV 457, ult. ff.; dazu Goldziher, *Vorlesungen* 161 f.

¹⁹ Sein Berichterstatter Abū Šu'aib al-Qallāl ist ein Sogder (s. u. Kap. C 1.4.3.2.2).

²⁰ MacLean, *Religion and Society* 58 ff.

²¹ Widerpart der „Sumaniten“ sind im allgemeinen die „Brahmanen“, d. h. die Hindus; vgl. Gimaret in: JA 1969, 263 ff. und unten Kap. C 8.2.2.3.7.

²² Vgl. die Belege in *Erkenntnislehre* 263 f.

²³ *Tahqīq mā lil-Hind* 183, 15 f./Übs. Sachau I 225. Zu Āryabhaṭa vgl. Pingree in: DSB I 308 f.

¹ Werkliste IX, nr. 13.

haben, denn nicht ein Apokryphon war. Die ganze Problematik der Frage wird an dem Fall des Abū 'Amr² 'Abdallāh b. al-Muqaffa' deutlich. Er hat sich zu Beginn der Abbasidenzeit in Baṣra aufgehalten; dort war er bis zu seinem Tode Sekretär des 'Isā b. 'Alī, eines jener Onkel, vor denen der junge Maṣṣūr sich zu Beginn seiner Herrschaft sehr in acht nehmen mußte³. Er war dort auch aufgewachsen; damals hatte er sein gutes Arabisch gelernt. Seine Lehrer allerdings bleiben für uns recht obskur, und wäre nicht zumindest einer von ihnen anderswo zu belegen, so möchte man fast sagen, daß ihre Namen zum Jux gewählt sind: Abū l-Gūl und Abū l-Gāmūs, beide offenbar Beduinen⁴. Karriere machte er in Iran, zuerst bei Masīḥ b. al-Ḥawārī, dem Statthalter von Nēšāpūr seit 126/744, und dann bei Dāwūd b. Yazīd b. Hubaira in Kirmān (130/748 – 131/749)⁵. Er stammte aus einer vornehmen iranischen Familie der Persis. Sein Vater Dādōya war unter al-Ḥaḡḡāḡ und Ḥālīd al-Qasrī Steuereinknehmer gewesen; wegen angeblichen Unterschleifs hatte man ihn gefoltert und ihm die Finger verkrüppelt. Für die Araber war das ein Grund, ihm den Beinamen al-Muqaffa' zu geben; er hatte sich selber in ihrer Umgebung Mubārak genannt. Auch an dem Sohn blieb der Name hängen; er wird darüber nicht unbedingt glücklich gewesen sein. Die Araber waren für ihn Emporkömmlinge. Aus allem, was er geschrieben hat, spricht sein Stolz auf die Größe der iranischen Vergangenheit. Allerdings scheint er aus dem, was mit seinem Vater geschehen war, eine Lehre gezogen zu haben. Zwar machte auch er in Kirmān ein Vermögen; aber er ließ die einflußreichen Leute in Baṣra und Kūfa hernach daran teilhaben⁶.

Dennoch wurde ihm offenbar gerade seine Vorsicht und sein Mißtrauen gegenüber der Verräterei der Araber zum Verhängnis. Als der Bruder seines Dienstherrn, 'Abdallāh b. 'Alī, ein anderer Onkel des Kalifen, der seine Resentiments in einem Aufstand abregiert hatte⁷, sich in Baṣra versteckte und von al-Manṣūr ein Schutzversprechen erhalten sollte, hat Ibn al-Muqaffa', der im Auftrag der 'umūma auf der Ebene der Sachverständigen das Schriftstück aufsetzen mußte, den Text angeblich mit solch minuziösen Klauseln versehen, daß der Kalif sich beleidigt fühlte. Er ist dann auf dessen Wink hin beiseitegeschafft worden⁸.

² Zur kunya vgl. Ġāḥiz, *Mu'allimīn*, in: *Rasā'il* III 44, 2 f.

³ Zur Rolle der 'umūma vgl. Lassner in: *Festschrift Wiet* 69 ff. und SI 49/1979/39 ff.; allgemein zu Ibn al-Muqaffa' vgl. F. Gabrieli in: EI² III 883 ff. und Fārūq 'Umar in: *Buḥūt fī t-ta'riḥ al-'abbāsī* 260 ff., jetzt auch Latham in: CHAL II 48 ff.

⁴ Zu Abū l-Gāmūs Taur b. Yazīd vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 50, –6 ff.; er verkehrte in der Familie von 'Isā b. 'Alī's Bruder Sulaimān in Baṣra, war aber nicht seßhaft. Sollte mit Abū l-Gūl der Dichter dieses Namens von den 'Abdšams gemeint sein? Er lebte aber in Kūfa (vgl. GAS 2/341).

⁵ 'Umar, *Buḥūt* 261 f. nach Balāḡurī.

⁶ Ġāḥšiyārī, *Wuzarā'* 109, 7 ff.; dazu Sourdel in: *Arabica* 1/1954/311 f.

⁷ Lassner, *Shaping of 'Abbāsīd Rule* 31 ff. und in: *Festschrift Wiet* 69 ff.

⁸ Vgl. den Text des Ġāḥšiyārī bei Sourdel, a. a. O. 313 ff. Sourdel macht darauf aufmerksam, daß ein *amān* jeweils von dem Bittsteller aufgesetzt wurde (319).

Wir müssen es uns versagen, in Einzelheiten zu gehen. Dies nicht nur um der Kürze willen, sondern auch wegen der Quellenlage; die Überlieferung ist zu Ibn al-Muqaffa' ebenso novellistisch wie zu Baššār b. Burd. Man hat die Art, wie er umgebracht wurde, hernach mit grausamer Phantasie ausgemalt: er soll in einen Ofen geworfen worden sein. Aber das erklärt sich vielleicht nur daraus, daß man den *zanādiqa* ohnehin das Feuer wünschte⁹. In Wirklichkeit wußte man nicht viel. Es gibt eine Nachricht, wonach er noch Zeit hatte, Selbstmord zu begehen¹⁰, und man hat auch ganz andere Begründungen für seinen Tod gefunden¹¹. Biographie und Persönlichkeit des Ibn al-Muqaffa' geben noch viele Rätsel auf, und es ist wohl klüger, die Probleme herauszustellen als eine geschlossene Darstellung zu geben¹².

Da ist zuerst die Frage des Todesdatums. Sie zu beantworten, heißt, sich in der Frage des Todesgrundes zu entscheiden. Wenn – und dafür spricht vieles – tatsächlich der Kalif die Ermordung befahl, so sollte man annehmen, daß Ibn al-Muqaffa' erst festgenommen wurde, als die Macht der *'umūma* in Baṣra nicht mehr so groß war, d. h. nachdem Sulaimān b. 'Alī, der dritte Onkel im Bunde, als Gouverneur der Stadt abgesetzt worden war. In der Tat wird die Hinrichtung immer dessen Nachfolger zugeschrieben, Sufyān b. Mu'āwiya, einem Muhallabiden, der sich bereits in Iran über Ibn al-Muqaffa' geärgert hatte und offenbar auch in Baṣra einiges von ihm sich hatte gefallen lassen müssen, solange der Schutz der Onkel ausreichte¹³. Den Machtwechsel nun hat man bisher nach Ṭabarī in das Jahr 139 gesetzt. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt dagegen spricht von Ramaḍān 137/Febr.-März 755 und setzt in dieses Jahr auch den Tod des Ibn al-Muqaffa'¹⁴. Damit kommen wir ganz nahe an das Datum der Ermordung des Abū Muslim heran.

Zugleich erledigt sich die von Goitein gestellte Frage, wie Ibn al-Muqaffa' es habe wagen können, nach diesem Ereignis an den Kalifen noch seine *Risāla fi š-ṣaḥāba* zu richten, in der er ihm Ratschläge für seine Amtsführung erteilt¹⁵. Die Schrift ist eben vorher verfaßt, ganz zu Beginn von Manšūr's Kalifat, als noch niemand ahnte, wie schnell sich der Einfluß der Iraner in der neuen Umgebung verbrauchen würde, vielleicht noch i. J. 136/754. In ihr empfiehlt Ibn al-Muqaffa' dem jungen Herrscher noch, die Angehörigen seiner eigenen Familie bei der Ämtervergabe gebührend zu berücksichtigen¹⁶. Dann aber

⁹ So direkt gesagt Ḡahšiyārī 107, 1; s. o. Bd. I 417.

¹⁰ Qummī, *Maqālāt* 67, 13 f.

¹¹ So etwa Ḥammād 'Aḡrad bei Ḡahšiyārī 109, 1 ff.

¹² Grundlegend ist hierzu immer noch die Arbeit von F. Gabrieli in: RSO 13/1932/197 ff. Weitere Literatur in den späteren Zusammenfassungen, die derselbe Autor in: EI² III 885 und in: *Elaboration de l'Islam* 26 ff. gegeben hat. Die Flut der arabischen Publikationen zum Thema können wir hier beiseite lassen.

¹³ Ḡahšiyārī 104, – 5 ff.; dazu Sourdel 309.

¹⁴ *Ta'riḥ* 638, 2 f. und 674, 1 f.

¹⁵ In: IC 28/1949/120 ff. = *Studies in Islamic History and Institutions* 149 ff.; zum Text vgl. noch CHAL II 64 ff.

¹⁶ *Ṣaḥāba* 56 f. § 50 PELLAT.

folgen die Ereignisse Schlag auf Schlag. 'Abdallāh b. 'Alī macht seinen Aufstand. Abū Muslim besiegt ihn im Ġumādā II 137/Nov. 754 in der Ġazīra und wird dann selber beseitigt. Auf dieses Ereignis reagiert, immer noch i. J. 137/755, Sinpād in Raiy mit seiner Erhebung¹⁷. Wenn ein Perser wie Ibn al-Muqaffa' unter diesen Umständen einem Rebellen wie 'Abdallāh b. 'Alī seine Feder lieh, so wundert es nicht, wenn das Mißtrauen des Kalifen geweckt wurde. Auch daß Sulaimān b. 'Alī schon vier Monate nach der Niederlage seines Bruders abgesetzt wurde, scheint mehr als natürlich.

Daß all dies bei der Entscheidung Manšūrs mitspielen konnte, hat schon Goitein behauptet; auch Sourdel weist darauf hin (Arabica 1/1954/318 ff.). Zuletzt hat Fārūq 'Umar sich damit auseinandergesetzt (*Buḥūṭ* 264 ff.). Allerdings wissen wir nicht einmal, ob die *Risāla* den Kalifen je erreicht hat (vgl. zur Problemlage Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa'*, „Conseilleur“ du Calife 2 ff.). Zudem bringt die Verschiebung des Datums gewisse Schwierigkeiten mit sich. Wir müssen annehmen, daß mehrere Angaben in den Statthalterlisten bei Ṭabarī falsch sind (III 121, 8 f. und 124, 16; vor allem 125, ult. f.). Dies ließe sich nur so erklären, daß eine alte Verlesung von 137 zu 139 für die Absetzung Sulaimān b. 'Alī's zugrundeliegt, die dann von Ṭabarī oder seiner Vorlage für die Jahre 137 und 138 explizitgemacht wurde. Bei Ḥalīfa 673, ult. ff. ist die Reihenfolge der Statthalter ohnehin viel genauer, als sie Pellat, *Milieu* 280 f. auf der Grundlage von Ṭabarī und dem von ihm abhängigen Ibn al-Aṭīr herausgearbeitet hat. Azdī, der den *amān* in extenso zitiert, bringt ihn s. a. 138 (*Ta'riḥ al-Mauṣil* 167, –4 ff.). Nach der oben S. 16 bereits zitierten Nachricht bei Ibn al-Mudabbir soll Ibn al-Muqaffa' übrigens daran mitgewirkt haben, Abū Muslim in den Irak zu locken. Manšūr kannte ihn vielleicht schon aus Fārs; er hatte dort eine Zeitlang mit 'Abdallāh b. Mu'āwiya zusammengearbeitet (s. u. S. 294).

Die zweite Frage betrifft das Lebensalter Ibn al-Muqaffa's. Sie stellt sich wegen der großen Zahl der ihm beigelegten Schriften. Ibn al-Muqaffa' soll nur 36 Jahre alt geworden sein. Er wäre dann in seinem Amt in Kirmān noch überraschend jung gewesen, und eine Anekdote wie die, daß er sich in einer kritischen Situation für seinen Freund 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā ausgab, der wesentlich älter als er hätte sein müssen, wäre nahezu unverständlich¹⁸. Zudem ist sein Sohn Muḥammad bereits vor 140/758 selber *kātib* in Ägypten geworden und anscheinend bald darauf gestorben¹⁹. Die Zahl 36 verdient weniger Vertrauen, als man ihr bisher geschenkt hat; sie ist zu „rund“ (3 × 12) und ist auch mit Bezug auf andere Personen falsch²⁰. Die Schriften des Ibn al-Muqaffa' sind allerdings nur zum geringeren Teil von ihm selber verfaßt; es handelt sich vor allem um Übersetzungen²¹. Damit liegt die Vermutung nahe, daß wir es

¹⁷ Ḥalīfa 637, 15; Ṭabarī III 119, 11 ff. Zu ihm s. u. S. 632.

¹⁸ Ġahšiyārī 80, 1 ff.; natürlich ist sie ohnehin erfunden. Zu 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā jetzt Brinner in: Elran I 111 f. und Latham in: CHAL I 164 ff. sowie 'Abbās in der Einleitung zu seiner Edition der *Rasā'il*.

¹⁹ S. u. S. 27.

²⁰ S. u. Kap. C 3.2.2 zu an-Nazzām.

²¹ Vgl. dazu Gabrieli, a. a. O.; unter dem Gesichtspunkt ihres iranischen Charakters im einzelnen behandelt von Colpe, *Manichäismus* 155 ff.

mit einer Werkstatt zu tun haben; die Authentizität ist ohnehin nicht in jedem Fall gesichert. Allerdings verbindet sich damit sofort das Problem, wer dann der Auftraggeber war. Ibn al-Muqaffa' scheint zwar reich gewesen zu sein; aber daß er in einem solchen Fall alles selber finanziert hätte, wird man doch nicht ohne weiteres annehmen wollen. Die Zeit in Baṣra ist zu kurz, um für den Umfang der Produktion Raum zu geben. Wir sind also auf Kirmān oder Fārs verwiesen. Dort waren Texte wie das *Ḥvatāynāmak/Ḥudāynāme*, das *Kitāb Mazdak* (= *Mazdaknāmak*?)²², der Tansarbrief usw. ohnehin viel eher zu Hause; den letztgenannten Text hat Ibn al-Muqaffa' von einem Gelehrten aus Fārs namens Bahrām, Sohn des Ḥorzād übernommen²³.

Leider liegt diese Gegend in spätumayyadischer Zeit völlig im Dunkeln. Aber zumindest zeichnet sich ab, daß Hišām die Übersetzung von Fürstenspiegeltexten gefördert hat. Das hat sich gewiß nicht nur in Syrien abgespielt, wo Abū l-'Alā' Sālim sein Sekretär war²⁴. Mas'ūdī hat in Iṣṭaḥr ein solches Buch gesehen, das Mitte Ġumādā II 113/August 731 für den Kalifen fertiggestellt worden war²⁵. Ibn al-Muqaffa' war Hauslehrer bei der in Iran ansässigen arabischen Aristokratie²⁶. Nichts spricht dagegen, daß er mit den von ihm oder unter seiner Aufsicht übersetzten Schriften seinen Schülern die Kunst des Regierens oder des vornehmen Umgangs – und zugleich damit eine Kenntnis ihrer iranischen Umwelt – vermitteln sollte.

Man hat später diese Übersetzertätigkeit mit Ibn al-Muqaffa's „Ketzertum“ zusammengedacht. Er habe „die Bücher des Dualisten Mani und des Dualisten Ibn Daišān“ übersetzt, so sagt Ya'qūbī in seiner *R. Mušākalat an-nās li-zamānihim*²⁷, und Mas'ūdī hat es von ihm – oder aus gleicher Quelle – übernommen²⁸. Schließlich wollte man sogar von al-Mahdī gehört haben, ihm sei kein Ketzerbuch untergekommen, das nicht auf Ibn al-Muqaffa' zurück-

²² Vgl. dazu Klima, *Beiträge* 53 f.: Ibn al-Muqaffa' hat vielleicht einen Abschnitt über Mazdak in das *Ḥudāynāme* eingearbeitet. Auch Yarshater in: CHI III 994. Dagegen Tafazzoli in: *Festschrift Duchesne-Guillemin* (Acta Iranica 23), S. 507 ff.: der Titel *Mazdaknāmak* sei nur aus *Mrdk-nāmag* verlesen.

²³ Dazu M. Boyce, *The Letter of Tansar* 4. An versteckter Stelle, im Buch der Sekretäre des 'Abdallāh al-Baġdādī, wird Ibn al-Muqaffa' sogar die Übersetzung der *Hazār afsāne*, also der Urfassung von 1001 Nacht, zugeschrieben (ed. Sourdel in: BEO 14/1952-4/140, 9). Zu dieser Literatur allgemein Boyce in: HO IV 2, 1 (*Iranistik: Literatur*), S. 57 ff. und Bosworth in: CHAL I 488 f.

²⁴ Dazu zuletzt Latham in: CHAL I 154 ff.

²⁵ *Tanbīh* 106, 5 ff. Auch der sog. 'Abd Ardašīr könnte um diese Zeit ins Arabische übertragen sein (vgl. die Edition von I. 'Abbās, Beirut 1387/1967, dort S. 33 ff. der Einleitung).

²⁶ So z. B. bei den Banū l-Aḥtam, die unter den Umayyaden in Ḥorāsān eine Rolle spielten (Ġāhiz, *Mu'allimīn*, in: *Rasā'il* III 44, 1 f.) Zu ihnen vgl. Eisener, *Zwischen Faktum und Fiktion* 26, Anm. 87, und 95; auch Balāḡurī, *Ansāb*, Hs. Reisülkūttap 598, II 976 und 992.

²⁷ 24, 3 f. MILLWARD.

²⁸ *Murūğ* VIII 293, 2 ff./V 212, 3 ff. Der ganze Abschnitt stimmt im wesentlichen mit Ya'qūbī überein. Allerdings fügt Mas'ūdī noch Markion hinzu; zum Ausgleich läßt er neben Ibn al-Muqaffa' auch noch andere Übersetzer gelten. Allgemeiner Birūnī, *Hind* 220, 2 ff./Übs. Sachau I 264.

gehe²⁹. Man braucht diese Nachrichten nicht in Bausch und Bogen zu werfen. Denn sollten solche häretischen Texte ebenfalls in Ibn al-Muqaffa's „Werkstatt“ übertragen worden sein, so wäre nur die Intention der Auftraggeber verkannt: damals dachte man noch, aus diesen Werken etwas zu lernen, ohne auf diese Weise unbedingt in Ketzerei zu verfallen.

Die genannte Zielsetzung wäre vollends gesichert, wenn sich auch die älteste arabische Aristoteles-Übersetzung, die wir besitzen, eine Epitome des Organon, die entsprechend damaliger Schultradition bis zum Ende der I. Analytiken reichte³⁰, auf das Konto des Ibn al-Muqaffa' setzen ließe; Aristoteles hatte mit der iranischen Tradition und den *zanādiqa* ja nichts zu tun. Der Herausgeber des Textes, Muḥammad Taqī Dānišpažūh, läßt an der Autorschaft auch keinen Zweifel³¹; westliche Gelehrte sind ihm darin gefolgt³². Jedoch hat die These von P. Kraus, daß in Wirklichkeit Ibn al-Muqaffa's Sohn Muḥammad der Übersetzer sei³³, weiterhin manches für sich. Nicht nur die verderbte Handschrift Beirut 1927 bringt seinen Namen; auch eine weitere indische Handschrift, die Dānišpažūh heranzieht (nr. 2), nennt ihn auf dem Titelblatt. Vor allem aber steht er im Kolophon aller der Handschriften, die über ein solches verfügen; Dānišpažūh hat, von der Sekundärüberlieferung beeinflusst, überall den Befund gegen die Handschriften verbessert³⁴. Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Muqaffa' ist jetzt auch zu belegen; er war Sekretär des Ma'n b. Zā'ida, als dieser unter al-Manṣūr Gouverneur von Ägypten war. Allerdings starb er dort anscheinend schon, bevor Ma'n i. J. 142 in den Jemen versetzt wurde³⁵. Für die Chronologie der Übersetzungsbewegung macht die Umsignierung also kaum einen Unterschied. Der Text hat offenbar späteren Versionen zugrundegelegen; der Kolophon läßt die Entwicklung recht deutlich erkennen³⁶. Zur Terminologie vgl. den genannten Aufsatz von Kraus; weiterhin Zimmermann in: *Festschrift Walzer* 529 ff. Troupeau hat a. a. O. darauf aufmerksam gemacht, daß die in der Epitome der Hermeneutik benutzten grammatikalischen Begriffe von Sibawaih nicht rezipiert worden sind.

Die dritte und schwierigste Frage betrifft Ibn al-Muqaffa's persönliche Entwicklung und seine „Weltanschauung“. Man hat ihm einiges zugemutet. Gabrieli spricht von einer „évolution du mazdéisme de ses aïeux, à travers l'Islam embrassé extérieurement, vers un scepticisme rationaliste qui se serait enfin

²⁹ Murtaḍā, *Amālī* I 134, ult. f.

³⁰ Dazu Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad* 8; Walzer, *Greek into Arabic* 98.

³¹ *al-Mantiq li-bn al-Muqaffa'*; Teheran 1398/1978. Dort Einl. 62 ff.

³² So Troupeau in: *Arabica* 28/1981/242 ff.; Ch. Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie* 41 ff.; Endreß in *GAP* II 420; Elamrani-Jamal in *Dictionnaire des philosophes antiques* I 510.

³³ In: *RSO* 14/1934/1 ff.; zum älteren Forschungsstand auch Colpe, *Manichäismus* 155 ff.

³⁴ Das gilt für drei der vier mittlerweile bekannten Handschriften; eine ist unvollständig (vgl. Einl. 73 ff. und Text 93, – 5 ff.). Nur eine Handschrift (Hamadān, Madrasa-yi Ġarb 4750) nennt auf ihrem Titelblatt eindeutig den Vater als Übersetzer. Zur Sekundärüberlieferung vgl. ausführlich Dānišpažūh 63 ff.; daß sie einhellig sich auf den Vater gegenüber dem nahezu unbekanntem Sohn festgelegt hat, ist kaum verwunderlich.

³⁵ Balāḍurī, *Ansāb* III 236, – 4 ff.; zum Datum vgl. *El²* VI 345 a.

³⁶ Text 93, – 5 ff.

apaisé dans la révélation dualiste“³⁷. Colpe meint, daß er im Islam „innerlich ... nicht heimisch wurde, wie er auch andererseits dem Mazdäismus durch seinen Übertritt entfremdet wurde; so wurde er ‚Freidenker‘ ...“³⁸. Colpe sieht darin keinen Widerspruch dazu, daß er Manichäer war; denn „mit *zindīq* ist hier ein Mann bezeichnet, der, unabhängig vom islamischen Dogma denkend, vernünftige Welterklärung mit persönlicher Erlösungsgarantie verbinden wollte und sich damit in Übereinstimmung mit der rationalen Komponente des Manichäismus befand“³⁹. Eine Pariser Dissertation aus dem Jahre 1957 nennt Ibn al-Muqaffa‘ stattdessen einen „Humanisten des 2./8. Jh’s“⁴⁰. Wir müssen auch hier, um klarer zu sehen, uns fragen, mit welchen Quellen wir es zu tun haben.

Daß Ibn al-Muqaffa‘ je Zoroastrier gewesen sei, ist alles andere als sicher. Wenn es heißt, daß er „murmelte“ wie die Magier⁴¹, so ist dies nicht mehr als ein Etikett; man stellte ihn sich als Dualisten vor, war aber nicht imstande, zwischen den Ritualen verschiedener dualistischer Religionen zu unterscheiden. Über die Konfession seines Vaters wußte man erst recht nichts. Zum Islam soll er sich erst spät bekehrt haben, angeblich auf Drängen des ‘Isā b. ‘Alī⁴². Erst dann dürfte er seinen persischen Namen Rōzbih gegen den üblichen Konvertitennamen ‘Abdallāh vertauscht haben. Zahlreiche Geschichten bringen ihn nun mit den bekannten *zanādiqa* zusammen, mit Ibn Abī l-‘Auḡā‘, mit Muṭrī b. Iyās, mit Wālība b. Ḥubāb usw. In der Tat hat er sich gelegentlich auch in Kūfa aufgehalten, wo er diese ja am ehesten treffen konnte; eine Anekdote schildert, wie er sich dort abfällig über den *qāḏī* Ibn Šubruma äußert, weil dieser den Persern nicht gewogen war⁴³. Aber viel Zeit blieb ihm im Irak nicht, selbst wenn das von uns angenommene frühe Todesdatum sich als falsch erweisen sollte. In den Geschichten spiegelt sich in erster Linie das Bild, das man sich später von Ibn al-Muqaffa‘ machte; das ist *adab*, nicht Geschichtsschreibung. Bezeichnend ist allerdings, daß die *zandaqa* nicht als Grund für die Hinrichtung herangezogen wird⁴⁴.

Die Annahme, daß Ibn al-Muqaffa‘ Skeptiker gewesen sei, stützt sich auf einen Text, nämlich die Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna*, die Burzōya, Leibarzt am Hofe Anōšīrwāns I., seiner mitteliranischen Übersetzung voranstellte. Nöldeke hatte angenommen, daß ein Passus daraus, in dem der Autor berichtet,

³⁷ In: *Elaboration de l’Islam* 28.

³⁸ *Manichäismus* 154.

³⁹ Ib. 190.

⁴⁰ M’hamed Ben Ghazi: *Un humaniste du II^e/VIII^e siècle, ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa‘*.

⁴¹ So Balāḏurī bei Goitein in: IC 23/1949/131, Anm. 4 und Sourdrel in: *Arabica* 1/1954/311, Anm. 1; auch ‘Umar, *Buḥūṭ* 264. Zum „Murmeln“ (*zamzama*) vgl. Duchesne-Guillemin, *La religion de l’Iran ancien* 295; Widengren, *Religionen Irans* 249 f.

⁴² Balāḏurī, a. a. O.; auch Ḍahabī, *Ta’rīḥ* VI 91, 2 f. und 9 ff. und anderswo.

⁴³ *Mīzān* I 249, 3 ff.; zugrunde liegt Wakī‘, *Aḥbār* III 117, 7 ff., wo der Sachverhalt aber nicht ganz so klar ist.

⁴⁴ Allerdings behauptete man, er habe erlebt, wie ein Sohn von ihm mit anderen *zanādiqa* festgenommen wurde (*Ag.* XXI 107, pu. ff.).

wie er in seiner Jugend die Religionen gegeneinander abgewogen habe und von keiner ganz zufriedengestellt worden sei, von Ibn al-Muqaffa' eingeschoben worden sei. Er hatte dies nicht philologisch bewiesen, sondern war davon ausgegangen, daß eine solche Einstellung in der späten Sasanidenzeit unter der Herrschaft des Mazdaismus nicht möglich gewesen wäre. Obgleich man auf die Dauer merkte, daß diese Voraussetzung nicht stimmte, daß sich vielmehr gerade um die Mitte des 6. Jh's am persischen Hofe eine Art Aufklärung entwickelte, hat man sich doch schwer damit getan, Nöldekes These wieder aufzugeben. Dazu trug bei, daß man bei Bīrūnī auf eine Äußerung stieß, die besagte, daß Ibn al-Muqaffa' „das Kapitel des Burzōya hinzugefügt“ habe. Aber auch sie ist wohl mißverstanden; Bīrūnī redet nicht von der Echtheit, sondern nimmt nur daran Anstoß, daß Ibn al-Muqaffa', der der Einleitung des Burzōya noch eine eigene voranstellte, die seines Vorgängers mitsamt ihrem skeptischen Inhalt nicht einfach wegließ, und erklärt sich dies damit, daß er „die Schwachgläubigen habe in Zweifel stürzen und zum Manichäismus hinführen wollen“. Davon, daß er etwas zu ihr hinzugefügt hätte, ist nichts gesagt. Man wird sich also wohl radikal entscheiden müssen: Ibn al-Muqaffa' hat mit dem Passus nichts zu tun. Man kann ihn somit deswegen auch nicht zum Skeptiker machen.

Man könnte allerdings den Passus bei Bīrūnī auch so verstehen, daß dieser die gesamte Einleitung des Burzōya für eine Fiktion hielt. Das scheint der Qādī 'Abdalġabbār in einer ähnlich lautenden Stellungnahme sagen zu wollen (*Tatbīt dalā'il an-nubūwa* I 72, 4 ff.), und Bīrūnī war immerhin nur eine Generation jünger als er. Dann würde Ibn al-Muqaffa' doch wieder zum Skeptiker. Nur ist die These in dieser globalen Form nahezu unhaltbar. – Zum einzelnen vgl. meine Ausführungen in *Erkenntnislehre* 222. An Literatur wäre nachzutragen Goitein in: IC 23/1949/120 ff. und Sourdel in: Arabica 1/1954/307 ff., ausführlich dann Colpe, *Manichäismus* 165 ff. und jetzt Chokr, *Zandaqa* 290 ff.; kurz auch Khaleghi-Motlagh in Elran IV 382 a und Latham in CHAL II 51 f.

Eine echte Ergänzung Ibn al-Muqaffa's ist dagegen der Prozeß gegen Dimna am Schluß des Kapitels vom Stier und dem Löwen. Aber hier ist das Motiv ganz anders: das niederträchtige Ränkespiel des listigen Schakals konnte nicht stillschweigend hingenommen werden (so Nöldeke, *Burzōes Einleitung* 2). Sauber durchgedacht ist diese Umwertung allerdings nicht (Richter, *Fürstenspiegelliteratur* 25 ff.); es ist problematisch, Ibn al-Muqaffa' deswegen zu einem Moralisten zu machen.

2.2.1.4.1 Die Schrift gegen den Islam

Der Manichäismus Ibn al-Muqaffa's hängt an einer Schrift, die uns nur noch in Fragmenten erhalten ist, innerhalb einer wortreichen und nicht unbedingt geradlinigen Widerlegung, die auf den Zaiditen al-Qāsīm b. Ibrāhīm (gest. 246/860) zurückgeht¹. Daß diese Schrift von einem Manichäer verfaßt

¹ M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rom 1927. Vgl. dazu die Verbesserungsvorschläge von Nyberg in OLZ 32/1929/425 ff. und Bergsträsser in Islamica 4/1929-31/311 ff.

ist, zeigt sich in den erhaltenen Stücken nicht ganz so klar, wie Qāsim in seiner Polemik behauptet. Die Beweislast ruht im wesentlichen auf einem etwas isolierten Bruchstück, dessen Interpretation bis heute nicht befriedigend gelungen ist², und daneben auf der Vorrede, die mit einer Parodie auf die Basmala anhebt und darauf eine Art Hymnus auf das Licht folgen läßt³. Zwar wettert Qāsim zum Schluß auch gegen die Mischungslehre und gegen das irre Vokabular: Vater der Größe, Mutter des Lebens, Geliebter der Lichter, Urmensch, Archonten, Säule der Herrlichkeit⁴. Aber das hat er nicht in seiner Vorlage angetroffen; er hätte sich sonst gewiß nicht die Gelegenheit entgehen lassen, es im Wortlaut aufzuspießen. Er ist auch ehrlich genug, es nicht Ibn al-Muqaffa' zuzuschreiben, sondern den Manichäern ganz allgemein. Es gehört mit zu seiner Taktik, aus Ibn al-Muqaffa' einen Manichäer zu machen.

Deutlich ist allerdings, daß der Text nicht von einem Muslim geschrieben ist. Soviel Verachtung gegenüber dem Islam ist weder vorher noch nachher im Machtbereich dieser Religion auf Arabisch noch einmal offen ausgesprochen worden. Der Verfasser kennt keine Religion, die „ungebildeter, unvernünftiger, weltlicher und sinnlicher wäre“; sie hat einen verderblichen Einfluß auf ihre Anhänger und „bringt, wenn sie gebuttert wird, schlechten Rahm hervor“. Sie fördert den Obskurantismus; denn sie „befiehlt, weder zu forschen noch zu fragen“, sondern will, daß man „an etwas glaubt, das man nicht kennt, und etwas für wahr hält, das man nicht versteht“⁵. Damit verbindet sich ein wütender Haß gegen die Araber: Muḥammad ist ein „Mann aus der Tihāma“⁶, ein ungehobelter Beduine also. Unerträglich ist, daß mit ihm die Primitivität gesiegt hat; aber das ist nur durch Waffengewalt geschehen, nicht etwa ein Verdienst der Religion oder göttliche Fügung. Muḥammad „kämpfte nur für weltliche Herrschaft“⁷.

Allerdings gesteht der Autor an anderer Stelle implizit zu, daß Gott seine Engel herabgesandt hat, um den gläubigen Muslimen zu helfen⁸. Aber das ist dialektisch gemeint. Er kennt den Islam, und seine Polemik zielt in verschiedene Richtungen. Er zitiert den Koran⁹ und wendet sich gegen das darin vertretene Gottesbild. Es ist anthropomorphistisch, und es läßt das Problem der Theodizee unbewältigt. Gott sitzt auf seinem Thron und ist nach Sure 53/8-9 von ihm herabgestiegen, um dem Propheten bis auf zwei Bogenlängen und mehr

² Text V 9 mit Kommentar.

³ Text V 1. Daß es sich hier wirklich um einen Hymnus handelt, wie ich in: *bustan* 5/1964, Heft 2, S. 11 behauptet habe, ist nicht unbedingt gesagt. Das Fragment hat keinerlei metrische Struktur. Wenn man diese für eine mittelpersische Vorlage annimmt, so kommt man in Schwierigkeiten mit der umformulierten Basmala; *bismi n-nūri r-raḥmāni r-raḥīm* kann ja bloß arabisch konzipiert sein. Allerdings läßt sich annehmen, daß sie dem Hymnus nur vorangesetzt wurde.

⁴ *Lotta* 50, 7 ff. und 52, 20 ff.

⁵ Text V 4.

⁶ *Ib.* 4, e.

⁷ *Ib.* 4, a – b mit Kommentar.

⁸ Text 3, b.

⁹ Text 3, a; 5, a; 8, a; vielleicht auch 3, d (vgl. den Kommentar).

nahezukommen¹⁰; er empfindet Kummer, Trauer und Zorn¹¹. Zugleich aber ist dieser Gott ohnmächtig; er vermag nichts gegen das Böse. Schlimmer noch: er vermag nichts gegen seine eigenen Geschöpfe, denn das Böse als eigenständiges Prinzip gibt es für die Muslime ja nicht. Er muß sich gegen sie zur Wehr setzen, und er tut dies auf durchsichtig ungeschickte Weise: er wirft mit Sternschnuppen¹² oder er läßt sich von seinen Engeln vertreten. Wenn diese dann siegen, schreibt er sich den Erfolg selber zu¹³. Das ist zugleich wieder ein Zeichen seiner allzu menschlichen Art: er prahlt gerne mit seinen Leistungen¹⁴. Dabei besteht dazu gar kein Grund. Seine Feinde haben es ja vermocht, die von ihm in die Welt gesandten Propheten zu töten, und er hat nicht gleich Rache genommen, sondern die Strafe bis zum Jüngsten Tag aufgeschoben¹⁵. Wenn einer seiner Anhänger den kürzeren zieht, sagt er, um sich zu rechtfertigen, er habe ihn nur auf die Probe stellen wollen¹⁶. Manchmal geht das Übel sogar direkt von ihm aus: wenn er Krankheit über die Menschen schickt. Er hat seine eigene Schöpfung ruiniert¹⁷. Der Satan hat gesiegt; die meisten Menschen folgen diesem nach¹⁸.

Da lohnt es dann wirklich, zu fragen, ob Gott im Anfang alleine da war¹⁹. Einfacher wäre gewiß, zu sagen, ein böses Prinzip, Gegenteil jenes Lichtes, das in der Vorrede angerufen wird, habe von vornherein neben ihm existiert und sei für alle jene genannten Inkonsequenzen und Unzuträglichkeiten verantwortlich zu machen. Gott hat ja zwei Wege aufgezeigt²⁰ – wohl wieder eine Anspielung auf den Koran, wo es, wie Qāsim ergänzt, in Sure 4/76 heißt, daß die einen auf dem Wege Gottes, die anderen dagegen auf dem Wege der finsternen Macht (*aṭ-ṭāġūt*) kämpfen²¹. Gott hat die Welt zum Guten geschaffen²²; also kann er nicht das Böse wollen. Zudem ist es absurd, anzunehmen, er habe sie aus dem Nichts geschaffen; das gibt es gar nicht, und man kann es sich auch nicht vorstellen²³. Vielmehr ist da immer schon etwas anderes gewesen, und die Welt ergab sich dann, so wird man fortfahren dürfen, durch „Mischung“ – oder aber sie war das Werk des Widersachers. Nur so ist man

¹⁰ Text 8, a. Wahrscheinlich ist hiermit auf eine *mi'rāġ*-Erzählung angespielt.

¹¹ Text 6; auch 8, b.

¹² Text 3, a. Dazu Weiteres unten Kap. C 1.2.3.

¹³ Ib. 3, b.

¹⁴ Text 5, a.

¹⁵ Text 3, c. Der Autor unterschlägt hier die Strafliegenden des Korans. Denkbar wäre, daß mit dem „Feind“, an dem Gott nicht sofort Rache nimmt, auch nur der Satan gemeint ist; jedoch spricht der Kontext mehr für eine kollektive Deutung.

¹⁶ Ib. 3, b.

¹⁷ Ib. 3, d.

¹⁸ Text 5, b.

¹⁹ Text 2.

²⁰ Text 7, a.

²¹ Lotta 34, 5 f. Die Bedeutung von *ṭāġūt* war umstritten; es ist nicht unmöglich, daß der Autor den Begriff so verstand, wie dies heute die iranische Propaganda tut.

²² Text 7, b – c.

²³ Text 8, c und e.

nicht zu der Annahme gezwungen, daß Gottes Wohlgefallen an ihr sich in Groll gewandelt habe und er seinem Erbarmen über seine Geschöpfe die Strafe für sie auf dem Fuße folgen läßt²⁴.

Da sind in der Tat fundamentale Dogmen geleugnet. Der Autor vertritt offenbar die Ewigkeit der Welt, oder besser: der Kampf zwischen Gut und Böse vollzieht sich auf dem Substrat einer ewigen Materie. Daß Gott „mit eigener Hand“ die Dinge schaffe, wird sichtlich als zu anthropomorph empfunden²⁵. Auch die durchgeistigtere Vorstellung, daß er mit seinem Schöpfungswort die Dinge in die Existenz rufe, hat den Autor nicht befriedigt; man kann nichts anreden, das nicht schon vorhanden wäre²⁶. Das steht ähnlich später auch im *Škand gumānik vičār*²⁷. Der Koran wird kritisiert vor dem Hintergrund einer spiritualistischen Religionsauffassung und einer rationalistischen Welterklärung. Der Autor gibt sich elitär; wer sich Gott wie seinesgleichen vorstellt oder vom tieferen Sinn der Siglen und der Schwurformeln im Koran munkelt²⁸, verrät damit nur unterentwickeltes Denken. Allerdings werden wir wohl davon ausgehen dürfen, daß die *creatio ex nihilo* für den Islam erst ziemlich spät zu einem konstituierenden Glaubenssatz geworden ist^{28a}. Die verschiedenen Elementenlehren, auf die auch Qāsim in seiner Widerlegung wieder eingeht²⁹, mochten dem Schöpferwillen Gottes immer noch genug Platz lassen. Den Anthropomorphismus aber hat gerade zur Zeit des Ibn al-Muqaffa^c in Iran auch Ġahm b. Šafwān mit seinen Anhängern zurückgenommen.

Es ist darum nicht einfach, von diesem Befund auf den historischen Ort des Textes weiterzuschließen. Die Vernunftreligion, die hier propagiert wird, paßt recht gut zu einem Intellektuellen, der sich seines iranischen Erbes bewußt ist; sie ist aggressiv, mit šu'ūbitischen Elementen durchsetzt. Daß die „Dahriten“ von ihrer wissenschaftlichen Warte aus z. B. die koranische Erklärung der Sternschnuppen belächelten, steht auch bei Ġāhiz³⁰. Aber über die Autorschaft ist damit noch nicht entschieden. Wansbrough hat kürzlich den Text eine „mu'tazilitische tour de force“ genannt; in der Eingangsformel *bismi n-nūri r-raḥmāni r-raḥīm* will er nur „kindisch abgeschmackten Humor“ sehen³¹. Er denkt also an eine Fälschung von muslimischer Hand. Ich habe mich mit dieser These schon einmal auseinandergesetzt³² und kann hier nur wiederholen:

²⁴ Ib. 8, d. Vgl. auch die Rekonstruktion des Gedankenganges bei Levi Della Vida in: OM 8/1928/85 und bei Colpe, *Manichäismus* 181 ff. und 253 ff.; weiterhin Nagel, *Rechtleitung* 315 ff. und meinen Aufsatz in: *bustan* 5/1964, Heft 2, S. 10 ff. Colpe nimmt an, daß Qāsim die Fragmente umgestellt hat. Mir selber scheint das nicht nötig.

²⁵ Text 8, e.

²⁶ Ib., Kommentar nach Lotta 43, pu. f.

²⁷ 187 (78 ff.) DE MENASCE.

²⁸ Text 8, Kommentar.

^{28a} Näheres dazu unten Kap. D 1.3.2.1.

²⁹ Lotta 45, 5 ff.

³⁰ *Hayawān* VI 272, 4 ff. und 496, – 4 ff.; Weiteres dazu Kap. C 3.2.2.2.4.2.2.3.

³¹ *Quranic Studies* 160.

³² *Festschrift 'Abbās* 162.

mir scheint, daß eine Fälschung anders ausgesehen hätte. Dort wären gerade auch diejenigen Seiten des Manichäismus herausgestellt worden, die hier unterdrückt sind: seine „verrückte“ Mythologie, seine rätselhafte Bildersprache. Fragment 9 wäre klarer ausgedrückt worden. Der Fälscher hätte vermutlich gleich seine Widerlegung mitgeliefert. Qāsim aber kann kaum der Fälscher sein; denn sein Stil ist ganz anders als der der Fragmente: unkontrolliert, weitschweifig und vor allem noch nicht in mu'tazilitischer Theologie geschult³³.

Qāsim allerdings bringt uns auf eine andere Möglichkeit. Seine Widerlegung ist, wie sich gerade auch aus seinem ungeübten Stil erkennen läßt, ein Jugendwerk; er hat sie wohl in Ägypten verfaßt, wo er sich etwa zwischen 199/815 und 211/826 aufhielt³⁴. Die etwas harte Reimprosa und die Art, wie die Gedanken präsentiert werden, läßt vermuten, daß der Text eher gehört als gelesen werden sollte; es scheint sich um Predigten gehandelt zu haben³⁵. Sie aber ergeben nur Sinn, wenn sie einen aktuellen Anlaß hatten. Kursierte also die Schrift in Ägypten als Apokryphon, Ibn al-Muqaffa' nur deswegen zugeschrieben, weil er mittlerweile der bekannteste „Manichäer“ war? Daß es damals dort noch echte Manichäer gab, ist alles andere als unmöglich³⁶; die šī'itische Überlieferung stellte sich vor, daß Ġa'far aš-Šādiq u. a. auch mit einem *zindīq* aus Ägypten namens 'Abdalmalik Abū 'Abdallāh diskutiert hatte³⁷. Dieser *zindīq* hätte allerdings, wenn man nach seinem Namen urteilen darf, Muslim sein müssen. Denkbar ist also, daß Qāsim auf muslimische Kreise zielt, die er für anfällig gegenüber manichäischen Theorien hielt.

Weniger denkbar ist, daß manichäische Kreise den Text des Ibn al-Muqaffa' lancierten. Das wäre wohl nicht unbedingt klug gewesen. Gar nicht gesagt ist schließlich, daß die Schrift in Ägypten entstand. Der Autor glaubt das Ende der Welt nahe; er gibt dem Islam nicht mehr viel Zeit³⁸. Das scheint noch am ehesten in die letzten Jahre der Umayyadenzeit zu passen. Der Haß auf den „Mann aus der Tihāma“ klingt iranisch. Im Zusammenbruch aller staatlichen Ordnung vor der Konsolidation durch die Abbasiden hätte dualistisches Denken auch am ehesten jene Freiheit gewinnen können, in der die Formel „Im Namen des Lichtes, des barmherzigen Erbarmeres“ nicht nur abgeschmackter Humor war; in Mitteliran hat der Islam, im Gegensatz zum Osten, vor der Abbasidenzeit kaum Fuß gefaßt³⁹. Gegen Ibn al-Muqaffa' spricht also nicht viel; er war damals ja noch nicht Muslim. Der Manichäismus ließ sich, wenn man ihn so wenig mythologisch interpretierte, als Fortsetzung des Zoroastris-

³³ Vgl. Madelung, *Qāsim* 111. Zum Stil der Widerlegung im einzelnen vgl. vor allem die gründliche Analyse von Bergsträsser in: *Islamica* 4/1929-31/296 ff.

³⁴ Madelung, ib. 88 ff.

³⁵ So schon Bergsträsser 301. Allgemein Madelung 153.

³⁶ S. o. Bd. I 418.

³⁷ Tabrisi, *Ihtigāğ* II 72, ult. ff. (nach Hišām b. al-Ḥakam); vgl. aber die Parallele in Bd. I 451, Anm. 3, wo *al-Bašri* statt *al-Miṣri* steht.

³⁸ Text 4, d.

³⁹ Dazu im einzelnen unten S. 612 ff.

mus und als Zusammenfassung iranischer Religiosität verstehen⁴⁰. Ibn al-Muqaffa' muß sich mit dem Text noch nicht einmal direkt identifiziert haben; er brachte ja auch als Übersetzer iranisches Material nur heran, und seine arabischen Auftraggeber hatten sicher ein Interesse daran, zu erfahren, was sich in der antiislamischen Szene tat. Eine Übersetzung allerdings ist der Text nicht. Die Überlieferungslage ist zu komplex, als daß man hoffen könnte, mit Stilvergleichen weiterzukommen. Aber immerhin begegnet, wie Gabrieli gesehen hat⁴¹, der Vergleich mit dem Basar, wo der Käufer die Ware ebenso genau prüft, wie man dies auch mit der Religion tun sollte, ebenso in der Vorrede des Burzōya zu *Kalīla wa-Dimna*. Damit ist zumindest für das iranische Milieu ein letztes Indiz gegeben⁴².

Diese zeitliche und geographische Einordnung ist alles, was wir für unsere Belange brauchen. Daß Ibn al-Muqaffa' wirklich der Autor war, wie Qāsim behauptet⁴³, wird sich wohl nie beweisen lassen⁴⁴; dazu ist er für die Phantasie späterer Generationen viel zu sehr zum Exponenten einer bestimmten Tendenz geworden. Daß man allerdings auch die Skepsis nicht zu weit treiben sollte, legt das Referat des Misma'ī nahe:

„... Ibn al-Muqaffa' zeichnete sich durch folgende Lehren aus: Das Licht regiert (*dabbara*) die Finsternis und drängt von sich aus dahinein, weil das letzten Endes heilsamer (*aṣlah*) für es ist. Er verwarf die widerwärtigen Geschichten, welche die Manichäer über den Kampf zwischen den beiden Prinzipien erzählen. Er behauptete, daß Bewegung (*al-ḥarakāt*) existiere und nicht jeweils mit dem Gegenstand selber (*al-a'yān*) identisch sei. Er behauptete, die Bewegung sei beiden Existenzweisen (d. h. Licht und Finsternis) naturgemäß zu eigen; die Bewegungen des Lichtes seien ganz und gar gut, die der Finsternis ganz und gar böse“⁴⁵.

Dieses Exposé ist nicht aus der behandelten Schrift, zumindest nicht aus den erhaltenen Fragmenten, abstrahiert. Die Bemerkungen über die Theorie der Bewegung schneiden ein ganz anderes Thema an, das, wie wir sahen, die *zanādiqa* generell interessierte⁴⁶. Andererseits trifft der Hinweis auf Ibn al-Muqaffa's Abneigung gegen die Mythologie genau die Grundtendenz der von Qāsim widerlegten Schrift. Daß das Licht die Finsternis „regiert“, hätte von jemandem gesagt werden können, der das Licht mit Allāh gleichsetzte. Der Qādī 'Abdalḡabbār weist darauf hin, daß damit ein Grundprinzip des Dualismus verletzt war: wenn das Licht von sich aus in die Finsternis eindringt, so

⁴⁰ So Colpe, *Manichäismus* 189 f. Richter hat in der Intellektualisierung der Ethik, wie sie sich in Ibn al-Muqaffa's *Adab al-kabīr* ausdrückt, einen typisch manichäischen Zug sehen wollen (*Fürstenspiegelliteratur* 13 ff.).

⁴¹ In: RSO 13/1932/239.

⁴² Zu einer Übereinstimmung mit dem *Škand gumānik vičār* s. o. S. 32.

⁴³ *Lotta* 8, 5 ff.

⁴⁴ Vgl. die ablehnende Haltung von Vajda in: JA 228/1936/350 und RSO 17/1938/228, Anm. 1, sowie Madelung in GAP II 361; jetzt auch Chokr, *Zandaqa* 297 ff.

⁴⁵ *Muḡnī* V 20, 5 ff.; übs. Monnot, *Penseurs* 172 f. Jetzt auch Malāḡimī, *Mu'tamad* 590, 2 ff.

⁴⁶ S. o. Bd. I 437 und 442.

übernimmt es Verantwortung für das Böse, das von dort ausgeht⁴⁷. Eben dies hätte in der Absicht jemandes liegen können, der Islam und Dualismus zur Einheit bringen wollte.

2.2.1.4.2 Die Parodie des Korans

Guidi hat in der Schrift, die er mit seiner Edition von Qāsims Widerlegung bekanntmachte, jene *mu'aradat al-Qur'an* sehen wollen, die man später Ibn al-Muqaffa' immer wieder einmal zugeschrieben hat¹. Das ist zu Recht sofort auf Kritik gestoßen: bei Bergsträsser² und nachher bei Gabrieli³. Der endgültige Gegenbeweis liegt in einigen Bruchstücken, die vor einiger Zeit aus einem zaiditischen Text ans Licht gezogen worden sind⁴. Sie zeigen, was wir unter dieser *mu'arada* zu verstehen haben: Parodien auf den koranischen Stil, in denen in freier Erfindung oder unter Benutzung koranischer Versatzstücke mit dem Mittel der Reimprosa der Effekt mekkanischer Suren wiederholt wird. Nur ein einziges Fragment ist anders; hier verrät der Autor seine Absicht: „So bleibt (nur der Schluß), daß beide Reden (d. h. der Koran und die hier versuchte Parodie) sich gleich sind mit Bezug darauf, daß (menschliche) Überzeugung in ihnen einen Qualitätsunterschied feststellen und danach die eine höherstellen und die andere abwerten könnte. Dann braucht (nur) die eine so häufig wie die andere rezitiert zu werden, und schon findet man die Ausdrucksweise der einen so angenehm und elegant wie die der andern. Denn durch Gewöhnung wird ein rezitierter Text angenehm, (wie durch Gewöhnung auch) Speise, Trank und Geschlechtsverkehr Vergnügen machen. Durch Entfremdung und mangelnde Vertrautheit dagegen wird man abgestoßen und von dem Richtigen ferngehalten. Also sollte man die Kehle mit diesem (Text) ebenso üben (?) wie mit dem andern“⁵.

Wir können uns danach den Blick auf die anderen Fragmente, sechs insgesamt, sparen. Sie sind hier für uns nur insofern interessant, als ihr Inhalt einer Datierung in die Zeit vor 137 nicht widerspricht. Im Gegenteil: zwei von ihnen spielen mit historischen Assoziationen, die damals jedem noch im Gedächtnis sein mußten. Fragment 5 spricht von den Irakern und schreibt ihnen Zwietracht und Heuchelei (*aš-šiqāq wan-nifāq*) zu, wie dies al-Ḥaǧǧāǧ

⁴⁷ *Muǧnī* V 69, 17 ff./Monnot 243 f.

¹ So Bal'amī in seiner persischen Adaptation von Ṭabarīs Weltgeschichte (vgl. *Festschrift 'Abbās* 153); kritisch referiert von Bāqillānī (ib. 161).

² *Islamica* 4/1929-31/295, Anm. 5.

³ RSO 13/1932/240 und EI² III 885 a.

⁴ Zuerst von Madelung, *Qāsim* 90, Anm. 27; dann von mir ediert in: *Festschrift 'Abbās* 151 ff. Das von mir nur in handschriftlicher Form benutzte Werk ist mittlerweile ediert worden: Aḥmad b. al-Ḥusain al-Mu'aiyad billāh (333/944–411/1020), *K. Iḥbāt nubūwat an-nabī*, ed. Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥaǧǧāǧ (Beirut, al-Maktaba al-'Ilmiya o. J.). Der älteste Textzeuge, die Hs. Kairo, Dār al-kutub, kalām 1567, die ich damals noch nicht hatte einsehen können, bietet keine neuen Varianten. Die Edition weicht stellenweise geringfügig ab, jedoch nicht unbedingt mit besseren Lesarten.

⁵ *Festschrift 'Abbās* 159 f.

in seiner berühmten Antrittsansprache in Kūfa getan hatte. Fragment 4 wendet sich den Syrern zu, die viele Verbrechen begangen haben und über die nun Leute aus dem Osten gekommen sind, die in Zelten wohnen und sie züchtigen⁶. Bekanntlich ist Syrien gerade von ʿAbdallāh b. ʿAlī erobert worden; wir sind der *ʿumūma* ganz nahe. Ebenso wichtig ist ein Zweites: jeder erkannte durch diese historischen Assoziationen, daß dies nicht so im Koran hätte stehen können. Der Verfasser ahmt den Koran nicht nach, um ihn zu ersetzen oder zu verbessern, sondern nur, um zu zeigen, daß der koranische Stil nichts Besonderes ist. Die Ehrfurcht, die man beim Hören der Suren empfindet, erklärt sich durch die Gewöhnung im liturgischen Gebrauch. Die Argumentation zeigt, daß es in diffuser Weise bereits die Überzeugung gab, die koranische Sprache sei vollkommen und unnachahmlich schön; sie wurde vermutlich vor allem von Arabern vertreten. Aber der Text setzt keineswegs schon das Dogma des *iʿğāz* voraus; auch das Stichwort selber fällt nicht. Er hat auch nichts Häretisches an sich; das hat man erst später herausgehört. Er mag sehr wohl von Ibn al-Muqaffaʿ verfaßt sein; dieser hätte als Iraner besonderen Grund gehabt, gegen das sich ausbreitende arabische „Dogma“ zu protestieren. Daß er sich mit *kalām* abgab, hat auch Gāhiz hervorgehoben; er habe nur, so meint er, nicht viel davon verstanden⁷.

Für eine Parodie koranischen Stils gibt es vielleicht schon im Koran selber ein Beispiel. Sure 89/1–4 ist als ein mißglückte *muʿaraḍa* mekkanischer Suren gedeutet worden, welche von Gegnern des Propheten, vielleicht Dichtern, gegen dessen Unnachahmlichkeitsanspruch gerichtet wurde; Vers 5 enthielte dann Muḥammads Spott darüber (so I. Shahid in: JAL 14/1983/9, Anm. 21; ähnlich, aber ohne Einbezug von Vers 5, auch schon Bell 654 in den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung der Sure; vgl. Paret, *Komm.* 509 zur Stelle).

2.2.1.5 Das Umfeld. Die „Naturphilosophen“

Ebenso wie in Kūfa standen auch in Baṣra Leute wie Šālih b. ʿAbdalquddūs oder Baššār b. Burd nicht allein. Allerdings ist die „Sympathisantenszene“ hier nicht so eingehend festgehalten worden, und sie konnte sich natürlich auch nicht aus der Šīʿa rekrutieren. Als *zindīq* betrachtete man z. B. den Dichter Munqid̄ b. ʿAbdarrahmān al-Hilālī¹ oder Salm al-Ḥāsir (gest. 186/802), der dann in Bagdād unter al-Manṣūr und seinen beiden Nachfolgern sein Glück machte². In die Hauptstadt ging auch Abān al-Lāhiqī, Klient der Raqāš, der von den Barmakiden gefördert wurde und für sie iranische Literatur ins Arabische übertrug: die Biographien des Ardašīr und des Anōšīrwān z. B., auch das Buch über Mazdak (?) und schließlich die Buddhalegende, das

⁶ Ib. 156 ff. mit weiteren Einzelheiten.

⁷ *Muʿallim* in: *Rasāʿil* III 44, 5 f.

¹ Vgl. GAS 2/466 mit weiterer Literatur. Dazu Marzūqī, *Šarḥ al-Ḥamāsa* 1052 f. nr. 369 und 1198 f. nr. 446.

² GAS 2/511 f.

berühmte *K. Bilauhar wa-Būdāsaf*, das als *Barlaam und Josaphat* ins Abendland gelangte³. Abū Nuwās hat ihn als *zindīq* beschimpft, in einer Satire, der die Verleumdung auf die Stirn geschrieben ist; es ging im Grunde nur um Geld und Einfluß⁴. Šūlī hat später eine Ehrenrettung versucht – wie es scheint, zu Recht⁵.

Die Welt der „Ketzer“ behielt weiter ihre Reize; sie war auch in der zweiten Hälfte des 2. Jh's nicht tabu. Dies zumal sie ja nicht immer nur sich in Poesie verkleidete, sondern viel Nützliches zu bieten hatte. Mehrere bašrische Theologen, die meisten von ihnen in der einen oder andern Form der Mu'tazila nahestehend, aber auch ein Historiker wie Madā'inī haben bei einem Arzt gelernt, der offenbar so reich war, daß er sich mehrere Assistenten (*ḡulām*) halten konnte⁶, bei

Ma'mar Abū l-Aš'at⁷,

den Ġāhiz einen „Philosophen unter den *mutakallimūn*“ nennt und mit Leuten wie Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī oder Ibrāhīm b. as-Sindī vergleicht, die er später als freie Geister am Hofe von Baḡdād kennenlernte⁸. Ma'mar hat Bašra wohl nie verlassen; keine hauptstädtische Quelle hat die Erinnerung an ihn bewahrt. Auch wenn er mit indischen Ärzten verkehrt, die der Barmakide Yaḥyā b. Ḥālid zu sich heranzog, dürfte dies in Bašra geschehen sein, bevor jene nach Baḡdād aufbrachen⁹. Er war an ihnen natürlich als Kollegen interessiert; aber er fragte sie aus nach der Art, wie man Rhetorik in ihrer Heimat treibe. Seine Neugier ging über seinen Beruf weit hinaus. Er beobachtete die Fledermäuse und meinte, daß, wenn sie Zwillinge werfen, sie diese gemeinsam mit sich herumtragen und erst später, wenn sie ihnen zu schwer werden, zwischen ihnen abwechseln¹⁰. Eine menstruierende Frau ließ er, einer

³ Ibn an-Nadīm 132, – 7 ff.; Vajda in: RSO 17/1938/207 ff.; Stern in: EI² I 2; 'Abbās in: Elran I 58 f.; GAS 2/515 f. Zum *Mazdahnāmak* s. o. S. 26, Anm. 22; zu *Bilauhar wa-Būdāsaf* vgl. Gimaret, *Le Livre de Bilauhar et Būdāsaf* (Paris 1971). Fragmente seiner Verfassung von *Kalīla wa-Dimna* sind vermutlich im *K. al-Amṭāl aš-šādīra 'an buyūt aš-ši'r* des Hamza al-Išfahānī erhalten (vgl. Schoeler, *Katalog arab. Handschriften* II 309).

⁴ Vajda 208; übersetzt bei Pellat, *Milieu* 220.

⁵ *Aurāq* 17, – 5 ff.; allgemein vgl. Taheri-Iraqi, *Zandaqa* 228 ff.

⁶ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 113, 17 ff. nach einer handschriftlichen Notiz des Mu'taziliten Abū Bakr Ibn al-Iḥšīd (270/883 – 326/938), die anscheinend Ibn an-Nadīm selber vorgelegen hat (*qara'tu bi-ḥaṭṭ Abī Bakr Ibn al-Iḥšīd*). Allerdings folgt hinterher gleich die Bemerkung *wa-qīla qara'tu bi-ḥaṭṭ Ibn al-Kūfi*, die so, als abweichende Lesart, ja nur von jemandem anders stammen kann. Wahrscheinlich haben wir eine jener späteren Glossen vor uns, die im *Fihrist* immer wieder einmal auftauchen (vgl. Sellheim in: IOS 2/1972/430). Ibn al-Kūfi (254/868 – 348/960) wird von Ibn an-Nadīm recht häufig zitiert (vgl. GAS 1/384 f.). Er ist hier wohl hineingeraten, weil kurz danach das gesamte Werkverzeichnis des Madā'inī auf ihn zurückgeht (113, – 6 ff.).

⁷ Ibn an-Nadīm hat *Ibn al-Aš'at* statt *Abū l-Aš'at*. Jedoch steht dagegen das Zeugnis aller Parallelstellen bei Ġāhiz (vgl. *Ḥayawān* III 357, Anm. 8). Er wird häufig mit dem Mu'taziliten Mu'ammar verwechselt, der zu seinen Schülern gehörte.

⁸ *Ḥayawān* II 140, 9 f. Zu den beiden anderen s. u. Kap. C 1.3.2 und 3.1.

⁹ Ġāhiz, *Bayān* I 92, 4 ff.; dazu oben S. 20.

¹⁰ *Ḥayawān* III 530, 6 f. Oder hatte er das irgendwo gelesen?

unter Intellektuellen seinesgleichen weit verbreiteten Vorstellung folgend, nicht an ein Gefäß mit Milch heran; Ġāḥiẓ, dem dies etwas spanisch vorkam, mutmaßt, er habe gemeint, daß von ihr ein stechender Geruch oder ein Dunst ausgehe, der sich mit der Milch verbinden könnte¹¹. Vor allem aber aß er keine Bohnen.

Sein Schüler Abū Šamir hat das später recht rationalistisch begründet¹². Für Abū l-Ašʿat war es vielleicht eher ein althergebrachter philosophischer Brauch; das Bohnentabu hat seit Pythagoras in der Mittelmeerwelt eine lange Geschichte¹³. Es wurde mit Vorliebe von elitären, aristokratischen Gruppen propagiert; denn die Bohne war ein Volksnahrungsmittel, und man mußte es sich leisten können, auf teurere Speisen auszuweichen. Abū Šamir meinte, daß durch Bohnen das Gehirn geschädigt werde, und zwar nicht nur durch deren Genuß, sondern auch schon durch ihren Geruch und den Kontakt mit den Pflanzen – ein typisches Intellektuellentrauma, hinter dem sich vermutlich ungenannte weitere irrationale Ängste verstecken¹⁴. Der „Überbau“ erinnert an die Šābiir; auch sie glaubten, daß Bohnen den Verstand träge machen¹⁵. Allerdings stellten sie das in den Rahmen ihrer Kosmologie: die Bohne wird durch ihre kubische Form zu einem Feind des Himmels, da dieser sphärisch gestaltet ist¹⁶. Abū Šamir argumentiert demgegenüber eher agronomisch: alles, was mit dem Kopf nach unten wächst, ist schädlich. So kommt er dazu, neben der Bohne die Aubergine zu tabuisieren. Sonst werden eher Linsen oder Knoblauch zusammen mit ihr genannt¹⁷.

Nicht nur Abū Šamir hat sich von seinem Lehrer anstecken lassen. Auch der Muʿtazilit Muʿammar und Madāʿinī haben seine Angst geteilt, ebenso Maslama b. ʿAbdallāh b. Muḥārib al-Fihri, der in Baṣra als Grammatiker und Koranleser einen Namen hatte¹⁸, und ein gewisser Wakīʿī, ein Schüler des

¹¹ Ib. II 140, 9 ff.

¹² S. u. S. 176 f.

¹³ Vgl. dazu den umfassenden Artikel von Th. Klauser in: RAC II 489 ff.; zu den Tabu-Vorstellungen dort 493 ff. und M. D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* 307 ff. Auch K. E. Müller, *Pseudo-islamische Sektengebilde* 321 ff. und W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* 164 ff.

¹⁴ In der Antike hatte man gemeint, daß in den Bohnen die Totengeister sitzen, die man in der Speise zu sich nimmt und die dann gewaltsam ihren Ausweg suchen (vgl. Klauser, a. a. O.). Allerdings ist zu berücksichtigen, daß in Gilān und Māzandarān tatsächlich eine spezifische Bohnenkrankheit (Favismus) auftritt, die schon durch das Einatmen der Pollen ausgelöst werden kann (vgl. H. Aʿlam in: *Eliran* III 724 f.).

¹⁵ Bīrūnī, *Āṭār* 205, ult./Übs. 188; dazu F. J. Dölger, *Ichthys* II 74 ff. (im Rahmen seiner Ausführungen über das Verbot des Zitterfischs). Auch Abū ṯ-Taiyib as-Saraḥsī bei Ibn an-Nadīm 384, 14 und unten S. 446. Grundlegend schon Chwolsohn, *Ssābiir* II 109 ff.

¹⁶ Vgl. Pines in: Proc. Israel Acad. of Sciences and Humanities II 13, S. 30, Anm. 117 nach Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Taṭbit* I 163, 11 f.

¹⁷ So auch bei den Šābiirn (vgl. Ibn an-Nadīm, a. a. O.). Dazu unten S. 112.

¹⁸ *Ḥayawān* III 357, apu. ff. = Text II 19, c. Zu ihm Ibn al-Gazārī, *Ṭab.* II 298 nr. 3606 und Qifṭī, *Inbāh* III 262 nr. 748 mit weiteren Quellen. Er war ein Neffe des frühen Grammatikers Ibn Abī Ishāq al-Ḥaḍramī (*Inbāh* II 104 ff. nr. 316) und wird von Ġāḥiẓ sowohl in seinem *Bayān* als auch im K. *al-Ḥayawān* als Gewährsmann zitiert, immer unter der verkürzten Namensform Maslama b. Muḥārib.

Wakīf b. al-Ġarrāh also, vermutlich der Traditionarier Aḥmad b. Ġaʿfar aḍ-Ḍarir, der in Baġdād i. J. 215/830 starb¹⁹. Das Tabu ist also nicht für eine bestimmte Glaubensrichtung charakteristisch gewesen; es schied auch nicht zwischen „Orthodoxen“ und „Unorthodoxen“. Vielleicht ging es mit anderen asketischen Bräuchen einher. Maslama b. Muḥārib hielt anscheinend sehr darauf, daß man den Schnurrbart stutzte und kurze Gewänder trug, wie dies unter Pietisten üblich war²⁰. Aber sicher ist dies keineswegs²¹. Man hat eher den Eindruck, es mit der Mentalität von Kneipp-Aposteln zu tun zu haben²².

Jedoch darf man darüber den größeren Zusammenhang nicht übersehen. Muʿammar oder, wie man auch lesen könnte, Maʿmar wird von Ašʿarī in die Nähe gewisser „Naturphilosophen“ (*aṣḥāb aṭ-ṭabāʿi*) gestellt, von denen dieser ab und zu spricht²³. Er sagt nicht genau, wen er meint; es handelt sich um einen vagen Sammelbegriff, mit dem vermutlich auch „Philosophen“ außerhalb Baṣras bezeichnet waren. Philosophen in unserem Sinne waren sie ohnehin nicht²⁴. Sie stellten, wie der Name zeigt, die *ṭabāʿi* in den Mittelpunkt ihres Denkens; die *ṭabāʿi* aber waren die Elementarqualitäten der aristotelischen Physik: Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit. Aus diesen war nach ihrer Ansicht die Welt zusammengesetzt; sie stritten darüber, ob noch ein πνεῦμα (*rūḥ*) als fünftes Prinzip hinzutritt²⁵. Selbst bei den Lebewesen ließ sich, wenn man wollte, ohne dies auskommen; wer den Menschen ohne separates πνεῦμα, also ohne Seele konzipiert, sah den Lebensgeist durch die „natürliche Wärme“ (*al-ḥarāra al-ġarizīya*) gegeben²⁶. Die Elementarqualitäten wurden als Körper angesehen, die sich vermischen²⁷; sie sind ewig²⁸. Der Mischungsvorgang impliziert Bewegung; jedoch war man sich wieder nicht

¹⁹ Zu ihm TB IV 58 f. nr. 1675. Zur Nisbe allgemein Samʿānī, *Ansāb* XIII 355, 12 ff. Gemeint sein könnte auch Aḥmad b. ʿUmar b. Ḥafṣ al-Wakīf; jedoch stammte er aus Kūfa und starb erst 235/850 (TB IV 284 f. nr. 2038).

²⁰ Gāhiz, *Bayān* II 97, 1 f.; dazu unten S. 385 f. Vgl. auch seine Überlieferung nach ʿĀmir b. ʿAbdqais ib. III 143, 12 ff.; zu letzterem unten S. 87.

²¹ Der Ausspruch läßt sich auch anders deuten. Zudem ist Maslama sonst, wie sich das für einen Grammatiker gehörte, stark an rhetorischen Texten interessiert (ib. II 61, 12 ff.; 48, 7 ff. usw.).

²² Es gab auch Traditionen, in denen der Genuß von Bohnen empfohlen wurde (für die Šīʿa vgl. al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasīlat aš-Šīʿa* XVII 100 f.); in ihnen spiegelt sich wohl das Denken einfacherer Schichten.

²³ So *Maq.* 382, 13 f. und 517, 2. An der zweiten Stelle ist gewiß Muʿammar gemeint, wie die Entsprechung von 517, 1 mit 405, 14 zeigt (dazu Text XVI 14, Kommentar). Bei der ersten ist die Sache nicht ganz so klar; jedoch wird man sich in Anbetracht der Tatsache, daß Maʿmar Abū l-Ašʿaṭ bei Ašʿarī sonst gar nicht vorkommt, auch hier für Muʿammar entscheiden (vgl. Text XVI 61).

²⁴ Dazu unten Kap. C 3.1.

²⁵ *Maq.* 309, 1 ff. und 348, 3 ff.; Abū ʿIsā al-Warrāq bei Malāhimī (in: MUSJ 50/1984/390, 4 ff.; 391, 12 f.; 393, 13). Allgemein auch Gimaret in: *Livre des Religions* 208 f., Anm. 42.

²⁶ *Maq.* 335, 7 ff.; der *rūḥ* war dann identisch mit dem „reinen, unbeschnitzten und unverdorbenen Blut“, das seinerseits wieder aus den vier Elementarqualitäten zusammengesetzt ist.

²⁷ *Maq.* 348, 3 f.; auch 309, 1 ff., wo *ġawāhir* „Substanzen“ statt *aḡsām* „Körper“. Zur „Mischung“ vgl. *Maq.* 333, 5 (*iḥtilāṭ*) und Abū ʿIsā al-Warrāq in: MUSJ 50/1984/390, 10 f.

²⁸ So jedenfalls nach Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 70, 13 ff.

einig darüber, ob man diese Bewegung als Akzidens separat sehen müsse. Wenn ja, so war dies auf jeden Fall das einzige Akzidens²⁹.

Dieses Modell arbeitet mit denselben Bausteinen wie die Kosmologie der Dualisten³⁰. Auch Hišām b. al-Ḥakam hat manches bis in die Einzelheiten damit gemeinsam³¹. Unter den Muʿtaziliten schließt später nicht nur Muʿammar, sondern auch Nazzām hier an³². Dabei ist zu beachten, daß zwar die Vorstellung der Elementarqualitäten und ihre Vierzahl aristotelisch ist, daß aber die Art, wie sie hier verarbeitet wird, sich von den aristotelischen Grundlagen weit entfernt. Für Aristoteles waren Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit keine Körper, sondern bloße Akzidenzien, welche die *materia prima* differenzieren³³; zudem werden sie bei ihm nie φύσεις genannt, wie dies arab. *ṭabāʿi* entspräche³⁴. Sie spielen jetzt eine viel selbständigere Rolle. Das erinnert an stoisches Denken³⁵; aber der entscheidende Anstoß mag davon ausgegangen sein, daß im Dualismus Naturprinzipien selbständig und unangeleitet miteinander konkurrierten³⁶. Den *aṣḥāb at-ṭabāʿi* kam es vermutlich bei alchimistischen Überlegungen zupaß. Sie glaubten, Minerale usw. hervorbringen zu können; dies ging bis zur Erzeugung (*taulīd*!) des Homunculus³⁷. Der Autor der Ġābir-Schriften scheint sich ihnen zuzurechnen³⁸.

Ihre Gedanken werden manchmal auch mit der Bezeichnung Dahrīya etikettiert³⁹. Jedoch ist die Aussagekraft dieses Namens noch geringer; meist hörte man daraus nur heraus, daß Gott als Schöpfer gelehnt wurde und die Welt als ewig galt⁴⁰. Aber von einem Dahrīten erwartete man ebenso wie von einem *zindīq*, daß er nur die Sinneserfahrungen anerkenne; damit hatte auch

²⁹ *Maq.* 348, 5 und 7 ff. Die Bewegung kann nicht mehr sein als ein Akzidens, weil Unlebte sich niemals von selbst in Bewegung versetzt (*Maq.* 431, 7 f.).

³⁰ Vgl. dazu Bd. I 424 ff. und unten Kap. C 3.2.2.2.1.7; Bewegung als separates Akzidens bei Ibn al-Muqaffaʿ s. o. S. 34.

³¹ Vgl. vor allem Text IV 33, c–e, wonach er ebenso wie die *aṣḥāb at-ṭabāʿi* die Bewegung für ein *maʿnā* hielt, die Ruhe dagegen nicht (dazu Bd. I 357; für die *aṣḥāb at-ṭabāʿi* auch *Maq.* 345, 4 f.). Allerdings bezweifelt Ašʿarī die Richtigkeit der Überlieferung. In jedem Fall läßt sich die Verwandtschaft durch Hišāms Abhängigkeit von dualistischer Kosmologie erklären, ohne daß man die *aṣḥāb at-ṭabāʿi* einschalten müßte.

³² S. u. Kap. C 1.3.2.1.1 sowie 3.2.2.2.1.3 und 6.

³³ So schon Kraus, *Jābir* II 161 ff.

³⁴ Ib. II 165; zur Herkunft des Begriffs ib. Anm. 7.

³⁵ Ib. 168 ff.

³⁶ Nach zoroastrischer Ansicht gehört die Feuchtigkeit zur Gegenschöpfung Ahrimans, die sich mit der Schöpfung Ormuzds verbindet; darum zerstört sie das Feuer. Allerdings kannte man dort auch die Elemente; sie sind von Ormuzd geschaffen (*Guḡastak Abāliš*, ed. Barthélemy 34).

³⁷ *Rasʿal Ġābir b. Ḥaiyān* 461, 5 ff. (*K. as-Sabʿīn*); dazu Kraus, *Jābir* II 98.

³⁸ Kraus II 16 ff.; zur Rolle der *ṭabāʿi* im Corpus Ġābirianum ib. II 151 und 162 ff. Im *K. al-Ihrāġ* wird zwischen den immateriellen Elementarqualitäten und den materiellen, sonst mit ihnen identischen Protoelementen unterschieden (Rex, *Naturprozesse* 18). Vgl. jetzt auch *Tadbīr al-iksīr al-aʿzam* li-Ġābir b. Ḥaiyān, ed. Lory, Index s. v. *aṣḥāb at-ṭabāʿi*.

³⁹ So bei Abū ʿIsā al-Warrāq, a. a. O. 387 ff.; auch bei Ġāhiz (vgl. Text XXII 81, a–b).

⁴⁰ El² II 95 ff. s. v. *Dahrīyya*. Nach Abū ʿIsā hielten sie die Welt nicht nur für zeitlich ewig, sondern auch für räumlich unendlich (392, 7 ff.); vgl. auch Text XXII 120 mit Kommentar.

ein Prophet nicht mehr viel zu bestellen⁴¹. Ḥumaid b. Saʿīd b. Baḥṭiyār, ein muʿtazilitischer Theologe iranischer Herkunft und vermutlich Sekretär wie so viele *zanādiqa*, hat zu Beginn des 3. Jh's gegen einen baṣrischen „Atheisten“ (*mulhid*) geschrieben, der den Islam und andere Offenbarungsreligionen angriff⁴². Auch der baṣrische Grammatiker Quṭrub, vielleicht Schüler des Naz-zām⁴³, hat einen *Radd ʿalā l-mulhidīn* verfaßt; darin ging es um Zweifel an der inneren Logik des Korans – oder, wie die Muslime sagten, um „unklare“ Verse (*mutašābihāt*), deren Sinn erklärt werden mußte⁴⁴. Der Einfluß dieser kritischen Gedanken ist bis zu Ibn ar-Rēwandī zu verfolgen⁴⁵.

2.2.2 Ḥasan al-Baṣrī und seine geistige Nachfolge

Als ʿUmar b. Hubaira kurz nach der Jahrhundertwende den Baṣrier Iyās b. Muʿāwiya in seinen Dienst nahm¹, erwartete er von ihm dreierlei: daß er den Koran rezitieren könne, daß er einiges an Poesie auswendig wisse und daß er von den *aiyām al-ʿAḡam*, also von der persischen Heldensage etwas verstehe². Das war das Bildungsideal, dem auch Ibn al-Muqaffaʿ entsprach³. Frömmigkeit oder Vertrautheit mit der Prophetenüberlieferung waren nicht gefragt. Diese letzteren Tugenden kamen nicht so sehr in der Verwaltung zum Blühen als vielmehr unter den einfachen Bürgern, in einer pietistischen Bewegung, die recht bald fundamentalistische Züge annahm. Dennoch waren, wie immer, die Grenzen nicht scharf gezogen. Wir erkennen es an jener Persönlichkeit aus dem Übergang zum 2. Jh., die diese Entwicklung in die Wege leitete und auf die man sich in der Stadt später in der verschiedensten Weise berief:

Abū Saʿīd Ḥasan b. Yasār al-Baṣrī,

21/642 – 110/728⁴. Er war der Sohn eines Iraners namens Pērōz, der bei der Eroberung der Mesene gefangenengenommen worden war und später von seiner

⁴¹ Ḡāhiz, *Ḥayawān* VI 269, 11 ff.; Mutawallī, *Muḡnī* 3, 5 f.

⁴² Werkliste XXXI b, nr. 2; dazu unten Kap. C 5.1.2.

⁴³ S. u. S. 86 f.

⁴⁴ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 58, – 4; ein Fragment daraus bei Ibn Ṭāwūs, *Saʿd as-suʿūd* 270, – 9 ff.

⁴⁵ S. u. Kap. C 8.2.2.3.3.

¹ Dazu unten S. 128.

² Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt* I 351, – 4 ff.; auch Ibn Qutaiba, *ʿUyūn* I 18, 4 ff., wo aber die Kenntnis der Gebote (*farāʿid*) hinzutritt.

³ Ibn al-Muqaffaʿ als Dichter vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 191 a, 17.

⁴ Vgl. hierzu allgemein den Artikel von H. Ritter in EI² III 247 ff., wo weitere Literatur angegeben wird. Die erste moderne arabische Monographie zum Thema ist die von Iḥsān ʿAbbās (*al-Ḥasan al-Baṣrī. Sīratuhū, šaḥṣīyatuhū, taʿlīmuhū wa-ārāʾuhū*. Kairo 1952), ein Jugendwerk des Autors, in welchem dieser aufgrund zahlreicher, aber nicht nach ihrer Zeitstellung gewichteter Quellen eine durchgehende Biographie zu schreiben versucht. Die umfangreiche Studie von Muṣliḥ Saiyid Baiyūmī, *al-Ḥasan al-Baṣrī* (Kairo 1980) ist absolut unkritisch und von jeder Kenntnis der Sekundärliteratur unberührt.

Besitzerin, einer Frau aus Medina, freigelassen wurde⁵. Ob er selber noch im Ḥiğāz aufgewachsen ist, wie die Überlieferung behauptete⁶, scheint fraglich⁷. Jedenfalls hatte er schon als junger Mann von Bašra aus ‘Abdarrahmān b. Samura auf dessen Feldzügen in Ostiran begleitet, als dieser seit 43/663 bis nach Kabul vorstieß. Unter ‘Abdarrahmāns Nachfolger Rabīf b. Ziyād trat er i. J. 46/666 in Sīstān in die Verwaltung ein; der Statthalter übertrug ihm die Aufgabe, den Steuerrīwān aufzubauen⁸. Zuvor, unter Ibn Samura, hatte er sich in der neuerrichteten Moschee von Zarang bereits als Lehrer für Zwangsbekehrte nützlich gemacht⁹. Dazu mußte er Persisch können; er dürfte es als Kind gelernt haben, auch wenn er nicht in Bašra aufgewachsen sein sollte. Für seinen Verwaltungsberuf allerdings brauchte er mehr: er mußte imstande sein, Pahlavi zu lesen, und er mußte von der sasanidischen Kanzlei praxis etwas verstehen.

Wir wissen nicht, wovon er lebte, als er nach Bašra zurückgekehrt war. Natürlich bekam er als „Veteran“ eine Pension; aber sie war vermutlich nicht hoch. Ebenso wie sein jüngerer Bruder Sa‘īd war er *qāṣṣ*¹⁰; auch als solcher könnte er ein Gehalt bezogen haben¹¹. Aber vielleicht blieb er auch weiter in der Verwaltung tätig; dies war nichts, was man später, als man sein Bild idealisierte, hätte im Gedächtnis behalten müssen¹². Bereits in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre besaß er Einfluß und Ansehen genug, um an ‘Abdallāh b. az-Zubair, zu dessen Machtbereich die Stadt damals gehörte, ein Schreiben zu richten, in welchem er ihn an seine Verantwortung als Herrscher erinnerte¹³. Er sprach vielleicht im Namen der einfacheren Schichten; denn Ḥağğāğ meinte hernach, der beste Redner seiner Zeit sei der „Mann mit dem schwarzen Turban“, der „zwischen den Schilfhütten von Bašra“, also in den Slums draußen vor der Stadt, auftrete¹⁴. Im Gegensatz zu seinem Bruder ließ er sich nicht in den Aufstand des Ibn al-Aš‘at hineinziehen¹⁵; wenn er tatsäch-

⁵ Dazu genauer Schaeder in: *Der Islam* 14/1925/44 ff.

⁶ Danach auch Ritter, a. a. O., und ‘Abbās 21 f.

⁷ So Schaeder 47 f.

⁸ Schaeder 48 ff.; Bosworth, *Sīstān* 22 f. und 26.

⁹ Bosworth ib.; dazu oben Bd. I 42.

¹⁰ Ġāhiz, *Bayān* I 367, 4.

¹¹ Sichere Belege dafür haben wir allerdings nur aus Ägypten (vgl. etwa Kindī, *Quḍāt Miṣr* 317, 3 f., wonach ein *qāṣṣ* ein ebenso hohes Gehalt erhielt wie ein *qāḍī*; zum Problem Pellat in *IE²* IV 734, auch Morony, *Iraq* 437).

¹² Sollen wir es daraus schließen, daß er häufig in der Öffentlichkeit einen Tailasān trug? (*IS* VII, 117, 7 ff.).

¹³ Zumindest traute man ihm dies zu; die Echtheit des Textes ist nicht gesichert (Balāḍurī, *Ansāb* V 196, 3 ff. GOITEIN).

¹⁴ Ġāhiz, *Bayān* I 398, 6 ff.; etwas verändert auch Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Faḍl* 224, 5 ff.; dazu ‘Abbās 70 f. Oder ist mit den „Schilfhütten“ nur allgemein auf den besonderen Charakter der Stadt angespielt? (vgl. Donner in: *Elran* III 851 f.). Zum schwarzen Turban vgl. *IS* VII, 117, 4 ff. Leider wissen wir nicht, was die Farbe zu bedeuten hat. Ḥasans Zeitgenosse Ibn Sīrīn trug einen weißen Turban (*IS* VII, 148, 25).

¹⁵ Im einzelnen vgl. Schaeder 53 ff.; auch Ritter in: *Der Islam* 21/1933/53 ff. und Sayed, *Revolte des Ibn al-Aš‘at* 349.

lich Beamter war, wäre dies leicht zu begreifen. Die Überlieferung, die ganz auf der Seite der *qurrā* steht, hat daran schwer zu schlucken gehabt – zumal er denen, die weniger vorsichtig gewesen waren als er, zuriet, sich beim Verhör als Ungläubige zu bezeichnen, so wie Ḥaḡḡāḡ dies zur Buße von ihnen verlangte; Männer wie Saʿīd b. Ġubair, die sich dazu nicht bereitfanden, hatten deswegen ihr Leben verloren¹⁶. Zum Bruch mit dem Gouverneur kam es erst, als Ḥaḡḡāḡ den Regierungssitz nach Wāsiṭ verlegte; Ḥasan hat an dieser Entscheidung, die ja auch die Verwaltungsbeamten tangierte, Kritik geübt¹⁷. Seitdem durfte er nicht mehr öffentlich auftreten. Die Militärpension war ihm vielleicht schon vorher entzogen worden; erst unter ʿUmar II. wurde sie ihm wieder ausgezahlt¹⁸.

Unter diesem Kalifen ist er für kurze Zeit sogar *qāḏī* gewesen¹⁹. Das war angesichts seines Klientenstatus ein ungewöhnlicher Vorgang; man kann die Skepsis gegenüber der Überlieferung nicht ganz unterdrücken. Aber wir wissen, daß ʿUmar II. auch in Ägypten so verfahren ist²⁰; in Baṣra datierte bereits eine Generation später ʿAbdallāh b. ʿAun (gest. 151/768) Ereignisse nach dem Zeitpunkt, in dem Ḥasan das Richteramt übernahm²¹. Farazdaq soll sich in hohem Alter vor Ḥasan al-Baṣrī von seiner Frau Nawār geschieden haben; die Verse, in denen er diesen Schritt bedauerte, werden häufig zitiert²². Der Reformversuch ging im übrigen schief. Der Statthalter ʿUmars, ʿAdī b. Arṭāt, soll Ḥasan für schwach gehalten haben²³ und er selber sich für zu alt²⁴; während der Sitzungen sei er mehrfach in Tränen ausgebrochen²⁵. Sein Mißerfolg wird taktvoll angedeutet²⁶; „sein Sachverstand wurde nicht mit Lob bedacht“.

Fasawī II 49, 8 f.: *lam yuḥmad fahmuhū*. Zu juristischen Maximen, die Ḥasan zugeschrieben werden, vgl. Juynboll, *Muslim Tradition* 52 ff.; ʿUmar II. soll von ihm über ʿAdī b. Arṭāt Aufklärung zum Status der Zoroastrier erbeten haben (Abū Yūsuf, *Ḥarāḡ* 285, – 4 ff. > Ṣafwat, *Ġamharat rasāʿil al-ʿArab* II 313 nr. 213). Der in Baṣra geborene Mālikit Ibrāhīm b. Hammād (zu ihm GAS 2/302) hat später eine Konkordanz zwischen Mālikis Lehrmeinungen und denen Ḥasans zusammengestellt (Ibn Farḥūn, *Dībāḡ* I 262, 4). Interessant ist, daß

¹⁶ Azdī, K. *al-Mutawārīn* in: RAAD 50/1975/571, 6 ff.; dazu oben Bd. I 159.

¹⁷ Dazu Schaefer 59 f.; Ritter 55.

¹⁸ Fasawī II 51, 1 f.; IS V 256, 20 ff. Die letztere Stelle deutet darauf hin, daß Ḥaḡḡāḡ hiermit die Baṣrier nach dem Aufstand kollektiv bestraft hatte (dazu *Anfänge* 123).

¹⁹ IS V 251, 18; Pellat, *Milieu* 289, Anm. 7. Weiteres dazu unten S. 127 f.

²⁰ Kindī, *Quḏāt Miṣr* 338, 2 ff.

²¹ Wakī, *Aḥbār* II 6, – 4 ff.; Fasawī II 45, 6 f. Zu ʿAbdallāh b. ʿAun s. u. S. 355 ff.

²² Ag. XXI 290, 6 ff.; *Aḥbār az-Zaḡḡāḡī* 90, 12 ff. usw. Ihre Echtheit ist allerdings umstritten (negativ z. B. Blachère in: EI² II 789 a und *Histoire* 500). Ḥasan soll über Nawār auch das Totengebet gesprochen haben (Ag. XXI 391, 5 ff.).

²³ Wakī II 7, 15 ff.

²⁴ Ib. 7, 6 f.

²⁵ Ib. II 7, 10 ff. und 9, 1 f.

²⁶ Ib. II 8, – 5 ff. und 9, 3 ff.

Ḥasan es verachtete, Erbanteile genau auszurechnen, sondern sie, vielleicht durch seine Verwaltungserfahrung geschult, aus der Hand festsetzte. *Iudex non calculat* (Wakīʿ II 8, 1 f.).

Daß er dem Kalifen die Treue wahrte, als Yazīd b. al-Muhallab seinen Aufstand machte, verwundert danach nicht. Während Ibāditen und Murǧīʿiten sich in beträchtlicher Zahl mit diesem verbündeten, hielten die bašrischen Qadariten sich zurück²⁷. Hasan soll während dieser Zeit sein Haus nicht verlassen haben²⁸. Als die Nachricht eintraf, daß Ibn al-Muhallab bei ʿAqr von Maslama b. ʿAbdalmalik geschlagen worden war²⁹, bat man ihn, die Freitagspredigt zu übernehmen, da der Statthalter, ein Bruder des Ibn al-Muhallab, der ʿAdī b. Artāt vertrieben hatte, nicht mehr genug Autorität besaß³⁰. Er war dazu wohl schon deswegen der geeignete Mann, weil er damals gerade *qādī* war. So kam es wohl auch, daß er im Rahmen einer Delegation mit den übrigen Brüdern des Rebellen verhandelte; er hat einige von ihnen offenbar dazu überredet, sich ʿAdī zu stellen³¹. Jedoch hatte er schon seit langem Beziehung zu den Muhallabiden gehabt; sie hatten ihn, wie aus den Gesprächen mit ihnen hervorgeht, vor Ḥaǧǧāǧ geschützt. Maslama b. ʿAbdalmalik, der hernach selber Statthalter wurde, schenkte ihm einen Mantel (*ǧubba*) und ein schwarzes Gewand aus schwerer Seide mit farbigem Saum (*ḥamīša*), in welchem er fortan zu beten pflegte³². Dennoch behielt die Obrigkeit ein wachsames Auge auf ihn. Kurz vor seinem Tode, als er schon hoch in den Achtzigern stand, ermahnte ihn Mālik b. al-Munḍir al-ʿAbdī, seit Dū l-Qaʿda 106/März 725 Polizeipräfekt der Stadt³³, sich von irgendwelchen nicht näher bezeichneten „Zusammenrottungen (*ǧumūʿ*)“ fernzuhalten³⁴. ʿAbdallāh b. ʿAun machte ihm wohl zu Recht das Kompliment, daß niemand unter den *mawālī* den Arabern so ähnlich gewesen sei wie er³⁵. Zu den Kaufleuten jedenfalls, die meist iranischer Herkunft waren wie er, hat er nie ein rechtes Verhältnis gefunden³⁶. Als er hörte, daß jemand, der um die Hand seiner Enkelin anhielt, trotz seines Klientenstatus

²⁷ Neben ihm z. B. auch Farqad as-Sabaḥī (s. u. S. 94) und Qatāda (s. u. S. 138). Für die Murǧīʿiten s. o. Bd. I 165 und 167; für die Ibādīya vgl. Lewicki in: Cahiers d'histoire mondiale 13/1971/70 f.

²⁸ Wakīʿ II 14, apu. f.; dazu Tabarī II 1400, 8 ff. und Ibn al-Aʿtam, *Futūḥ* VIII 9, 2 ff.

²⁹ Im Ṣafar 202/Aug.–Sept. 817. Weiteres dazu oben Bd. I 167.

³⁰ Wakīʿ, *Abḥār* II 117, pu. ff.; Fasawī II 265, 4 ff.

³¹ Dazu im einzelnen Schaeder 64 ff. Daß er damals gerade *qādī* war, geht aus Wakīʿ II 81, 6 hervor. Yazīd b. al-Muhallab hatte ihn im Amt bestätigt (ib. 14, 14 ff.); jedoch dürfte er schon von ʿAdī b. Artāt eingesetzt worden sein (s. u. S. 127 f.).

³² IS VII, 126, 1 ff.; Serjeant, *Islamic Textiles* 14.

³³ Ḥalīfa, *Taʿrīḥ* 535, 6 f.

³⁴ *al-ʿUyūn wal-ḥadāʾiq* I 87, 4 ff. Steht dies im Zusammenhang mit den bei Tabarī II 1495, 11 ff. erwähnten Ereignissen des Jahres 109?

³⁵ Fasawī II 43, 2 f.

³⁶ Ib. II 42, 4 ff. und 43, 9 ff.; dazu ʿAbbās 119 ff. und 135. Deswegen vertrat er sich wohl auch nicht mit Muḥammad b. Sirīn; dieser war Tuchhändler (Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 441, 14; zu ihm EI² III 947 f. und unten S. 363). Ibn Sirīn wies übrigens das Anerbieten ʿUmars II., ihm den ʿatāʾ wieder auszuzahlen, zurück (s. o. Anm. 18).

ein großes Vermögen besaß, wollte er von der Heirat nichts mehr wissen³⁷. Zu viele waren damals durch Spekulationsgeschäfte zu Geld gekommen³⁸. Wenn er tatsächlich Verwaltungsbeamter war, versteht man umso eher, warum er so dachte.

Nun darf man dies alles gewiß nicht zu vordergründig sehen. Die „Welt“ war ihm überhaupt suspekt; die Menschen sammeln in ihr Besitz, um ihrer Eitelkeit zu frönen. Sie verfallen damit dem Augendienst (*riyāʿ*); wer dies tut, ist ein *munāfiq* wie jene Zeitgenossen des Propheten, die nur nach außen hin seine Anhänger waren. Ritter hat in einer bahnbrechenden Studie charakteristisches Material hierzu gesammelt³⁹. Jedoch stammt es fast ausnahmslos aus späteren erbaulichen Quellen; die Frage, wie man daran kam, ist bis heute nicht geklärt⁴⁰. Gewiß ist es durch spätere Tendenzen überformt; andererseits verraten sich viele Fragmente durch „packende Bilder, schlagende Antithesen, klingenden, ungesuchten Prosareim“⁴¹ als individuell geprägte Rede⁴². Ḥasan hat wie kein anderer durch seine Predigten dazu beigetragen, das Sündenbewußtsein zu wecken, und damit einer typisch baṣrischen Spielart der Askese vorgearbeitet. Ein Mystiker war er nicht; auch Meditation lag ihm fern⁴³. Aber er hat auch nicht einfach, indem er die Nöte des Diesseits bagatellierte, den „Mächtigen“ gedient.

Auch unter den übrigen Schriften, die man Ḥasan al-Baṣrī beilegte⁴⁴, sind wir vor Apokrypha nie sicher. Das K. *al-Iḥlās*, das in einer Ḥallāḡ-Überlieferung zitiert wird⁴⁵, gewinnt für uns keine Gestalt⁴⁶. Unter dem „Korankommentar“ hat man sich wohl Kollegnotizen vorzustellen, die von verschiedener Hand stammen und später in verschiedener Weise ausgewertet wurden. Ein Sendschreiben an einen „Bruder“ in Mekka, in dem er diesen ermahnt, doch die heilige Stadt nicht zu verlassen, später als *Risālat Faḍāʿil Makka was-sakan fihā* o. ä. verbreitet, mag im Kern echt sein; jedoch wissen wir weder etwas über die Person des Adressaten noch wird ganz klar, warum es denn so schlimm war, daß dieser sich aus Mekka wieder zurückziehen wollte.

Die wichtigste Redaktion des *Tafsīr* ging auf ʿAmr b. ʿUbaid zurück (s. u. S. 298 f.). Material eines weiteren qadaritischen Überlieferers, Mubārak b.

³⁷ IS VII, 125, 19 ff.

³⁸ Dazu Morony, *Iraq* 257.

³⁹ *Der Islam* 21/1933/12 ff.

⁴⁰ Vgl. ib. 9 ff. in Auseinandersetzung mit Massignon. Die ältesten zusammenhängenden Predigttexte stehen bei Ḡāhiz, *Bayān* III 132, 5 ff. Als neue Quelle wäre jetzt Ābī, *Naṭr ad-durr* V 177 ff. heranzuziehen.

⁴¹ Ritter 13.

⁴² Auch damit ist natürlich nicht bewiesen, daß diese gerade auf ihn zurückgeht. ʿAbbās hat gezeigt, daß manche dieser Formulierungen auch im *Naḥḡ al-balāḡa* oder anderswo vorkommen (S. 15 ff.).

⁴³ Schaefer 50 f.

⁴⁴ Vgl. dazu GAS 1/592 ff.

⁴⁵ TB VIII 138, 20; *al-Uyūn wal-ḥadāʿiq* IV 217, 2 ff.; Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 125, 3 ff.

⁴⁶ Vgl. aber unten S. 99.

Faḍāla, ist in die irakische Rezension von Muqātils Korankommentar eingedrungen (s. u. S. 67). Muqātil selber berief sich auf zwei andere Gewährsleute, die uns weiter nicht bekannt sind: ʿAbdalkarīm und ʿAbdalquddūs (*Tafsīr Muqātil* 3, pu. f.). Selbst Muḥammad at-Tūsī, der mit seinem *Tibyān* an sich stark in muʿtazilitischer Tradition steht, kennt zwei verschiedene Überlieferungsstränge (*qaulān*), von denen höchstens einer mit dem des ʿAmr b. ʿUbaid identisch sein dürfte. Zu den Besonderheiten Ḥasans gehörte, daß er in Sure 2/102 *malikain* las statt *malakain*: Hārūt und Mārūt waren für ihn nicht zwei Engel, sondern zwei chaldäische Könige (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 33, 11 f.; Ibn Qutaiba, *Taʿwīl muḥtaṣif al-ḥadīṯ* 223, 1 ff. = 178, apu. ff./mißverstanden in der Übersetzung Lecomte 198 § 203 a). Engel können nämlich nicht ungehorsam sein. Darum hielt er auch Satan nicht für einen Engel (Māturīdī, *Taʿwīlāt ahl as-sunna* I 235, 2 ff.); der Muʿtazilit Ašamm hat sich diese Theorie zu eigen gemacht und Ḥasans Argumente ergänzt (Text XIII 20; zum Problem vgl. Qāḍī ʿIyād, *Šifāʾ* II 857, 6 ff. und Tūsī, *Tibyān* VII 56, 10 ff.) Satan kann somit nicht in dem himmlischen Paradies gewohnt haben, in dem Adam sich aufhielt; aber Gott sorgte dafür, daß er an Adam herankam (Māturīdī I 120, 1 f.). – Weiteres s. u. S. 48 und ʿAbbās 151 ff.; zu Verstößen gegen die Grammatik in seinen philologischen Erklärungen vgl. Fück, *Arabiya* 18. Zu Ḥasans *qirāʾāt* vgl. die Arbeit von G. Bergsträsser in: *Islamica* 2/1926/11 ff. (dort S. 22 auch zu Sure 2/102).

Der Brief an den „Bruder“ in Mekka ist in zahlreichen Handschriften erhalten (GAS 1/592 f. nr. 4). Fākihī hat den Text vollständig in seinen *Taʿrīḥ Makka* aufgenommen (vgl. Arazi in: *JSAI* 5/1984/213 ff.); auch in Spanien ist er verbreitet worden (Ibn Ḥair, *Fahrasa* 298, – 5 ff.). Es gibt eine persische und eine türkische Übersetzung (GAS 1/593; Ritter in: *Der Islam* 21/1933/8, Anm. 2). Jedoch ist die osmanische Version des Muṣṭafā Ḥāmī, die unter dem Titel *Faḍīlat al-muḡāwara* i. J. 1280/1863 in einem Pilgerbüchlein abgedruckt wurde (Istanbul, Maṭbaʿa-yi ʿĀmira, dort S. 2 – 39), sichtlich überarbeitet; in ihr wird Abū Ḥanīfa genannt (S. 9, 5). Bei Fākihī heißt der „Bruder“ ʿAbdallāh b. Ādam; wir erfahren, daß er vermögend war und sich ohne geschäftliche Interessen, nur zur inneren Einkehr nach Mekka zurückgezogen hatte. Dann aber kam er auf die Idee, in den Jemen zu gehen, „wegen eines Mannes von dort“ (*fī sababi raḡulin min ahlihā*), und Ḥasan bietet eine Menge von Koranversen, Prophetenaussprüchen usw. auf, um ihm klarzumachen, daß Mekka der bessere Aufenthaltsort sei. In der gesamten übrigen Überlieferung werden diese Umstände verschleiert; der Angeredete hat auch einen andern Namen, den man aber nicht mehr genau kannte, nämlich entweder ʿAbdarraḥīm oder ʿAbdarraḥmān b. Anas ar-Ramādī. Sezgin identifiziert ihn kommentarlos mit ʿAbdarraḥmān b. Anas as-Sulamī, der bei Ṭabarī I 1906, 11 einmal als Tradent erscheint (GAS 1/592); jedoch gibt es nichts, was dafür spräche. In dieser Fassung legitimiert sich der Text durch eine lange *riwāya*; leider ist der Gewährsmann, der von Ḥasan übernahm, wieder völlig unbekannt und nicht einheitlich überliefert. Dazu ist jetzt die auf drei Handschriften beruhende Edition von Sāmī Makkī al-ʿĀnī (Kuwait 1400/1980) zu vergleichen.

Von besonderer theologischer Bedeutung ist das vielbehandelte Exposé der qadaritischen Lehre, das Ḥasan angeblich auf Anforderung ʿAbdalmaliks verfaßt hat. Die Forschung hat es lange Zeit verhältnismäßig einhellig für echt

gehalten; ich habe, gewissermaßen als Endpunkt dieser Richtung, vor mehr als zehn Jahren die Argumente, die dafür sprechen, zusammengestellt⁴⁷. Seitdem hat sich Skepsis breitgemacht. Der Anstoß kam von J. Wansbrough, der in dem Text das Zeugnis einer *uṣūl*-Kontroverse sehen wollte, in welcher das reine Schriftwort dem Analogieschluß und der Überlieferung, sei es von den Genossen, sei es vom Propheten selber, entgegengesetzt wird⁴⁸; M. Cook hat dann in eingehender Analyse meine Argumente kritisiert⁴⁹. Daraus ergab sich ein Streit um die Chronologie: während ich selber für eine Datierung zwischen 75/694 und 80/699 eintrat⁵⁰, betrachtet Cook die *Risāla* als Beispiel einer fiktiven „Successor-epistle“, die ins Ende der Umayyadenzeit gehört⁵¹, und Wansbrough will sogar bis in den Ausgang des 2./8. Jh's hinabgehen⁵². Die Echtheit des Dokumentes ist in der Tat nicht schlüssig zu beweisen. Man mag zwar sagen, daß Ḥasan in den Jahren vor dem Tode 'Abdalmaliks (86/705), d. h. auch vor seinem endgültigen Bruch mit Ḥaǧǧāǧ in Baṣra, der geeignete Mann war, um vom Kalifen angeschrieben zu werden – umso mehr, wenn er in der Verwaltung arbeitete, wie wir angenommen haben. Man mag sich auch vorstellen, daß der Kalif ein Interesse daran hatte, über die Qadariya etwas zu erfahren, als er nach seinem Sieg über Ibn az-Zubair die ideologische Einheit in seinem Reich wiederherstellen wollte⁵³ oder als im Irak der weltanschaulich motivierte Aufstand des Ibn al-Aṣ'at ausbrach⁵⁴. Aber mehr als Hypothesen können das nicht sein; wiederum ist der Text nicht einheitlich überliefert, und die Art, wie Ḥasan seine Interpretation gegenüber dem Kalifen als Lehre der Altvorderen herausstellt (wobei er ihn in einer der Versionen auch noch als 'abd Allāh 'Abdalmalik anredet), wirkt etwas penetrant⁵⁵. Zudem ist damit natürlich vorausgesetzt, daß es in Syrien damals noch keine Qadariten gab; daß wir es aber in Ḥasans *Risāla* mit den Anfängen qadaritischen Denkens zu tun hätten, läßt sich angesichts der Präzision und der Ausführlichkeit, mit der die Argumente dargelegt werden, bezweifeln. So bleibt uns vorläufig nur, in Anbetracht unserer Beschränkung auf das 2. Jh. folgendes festzuhalten:

⁴⁷ *Anfänge* 27 ff.; dort auch ein Verweis auf die frühere Sekundärliteratur. Vgl. dazu noch die türkische Übersetzung von Y. Kutluay und L. Doğan in: Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi 3/1954, Heft 3–4/75 ff. und die weitgehend auf M. Schwarz in: Oriens 20/1967/15 f. basierende englische Teilübersetzung in: Rippin und Knappert. *Textual sources for the study of Islam* 115 ff.

⁴⁸ *Quranic Studies* 160 ff.; dazu kritisch Juynboll, *Muslim Tradition* 50 f.

⁴⁹ *Early Muslim Dogma* 117 ff.

⁵⁰ *Anfänge* 18; auch schon HT 31.

⁵¹ *Dogma* 120 und 153 ff.

⁵² *Quranic Studies* 163.

⁵³ So meine These in *Anfänge* 6, mit Bezug auf das K. *al-Irǧā'*.

⁵⁴ Ich gehe damit auf die Argumentation von Cook, S. 119 ein.

⁵⁵ Die Anrede so allerdings nur „auf dem Umschlag“, im Text selber immer *amīr al-mu'minīn*. Die Betonung der *salaf* erklärt sich aus der Art, wie 'Abdalmalik seine Anfrage formulierte; es handelt sich um eben den Passus, auf den Wansbrough sich stützt (ed. Ritter in: *Der Islam* 21/1933/67 f.).

1. In den späteren Jahren Ḥasans hat es qadaritisches Denken als dogmatische Position im Irak schon gegeben. Der sicherste Beleg dafür sind die Verse, mit denen Ru'ba in einem Lobgedicht auf Maslama b. 'Abdalmalik die Qadariten angreift⁵⁶. Maslama stirbt zwar erst 120/738 oder 121/739; aber Ru'ba hat bereits um 96/715 mit seiner Panegyrik auf die Umayyaden angefangen⁵⁷.

2. Ḥasan war Qadarit, und zwar in einem recht spezifischen Sinne. Die beste Positionsbestimmung findet sich im *Muṣannaf* des 'Abdarrazzāq aṣ-Ṣan'ānī, der sie von seinem Lehrer Ma'mar b. Rāšid (gest. 154/770) hat: Vorherbestimmt sind der Todetermin (*ağal*), die persönlichen Vermögensverhältnisse (*rizq*), die Heimsuchungen und die guten Werke; dagegen kommen die Sünden vom Menschen selber oder vom Satan⁵⁸.

3. Diese „asymmetrische“⁵⁹ Vorstellung vom *qadar* wird auch in der *Risāla* vertreten⁶⁰. Sie wurde als distinktiv für eine bestimmte Schule angesehen⁶¹ und ist im prädestinationistischen Hadīṭ explizit angegriffen worden⁶².

4. Die „orthodoxe“ Tradition hat später versucht, Ḥasan von diesem Makel reinzuwaschen. Die Mu'tazila hat sich demgegenüber gerne auf ihn berufen; jedoch hat sie nie den Unterschied zu ihrer eigenen Lehre (wonach sowohl das Gute als auch das Böse in der Macht des Menschen stehen) verwischt.

Vgl. dazu die Belege bei Ritter 60 ff. und in *Anfänge* 27 f. Zahlreiche Traditionen, die Ḥasan vom Verdacht des Qadaritentums freisprechen wollen, auch bei Fasawī II 38, 10 ff. Der wahre Sachverhalt wurde vor allem von Küfiern betont (ib.; auch Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 85, 7 ff. oder Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib* II 103, 10 ff.). Bei Kaššī erscheint Ḥasan als der *ra'īs al-Qadariya*, der jeder Sekte nach dem Munde redet und sich aus Machtstreben verstellt (*Riğāl* 97, ult. f.). In seiner Koranexegese vertrat Ḥasan den Standpunkt, daß die Ungläubigen für ihren Unglauben selber verantwortlich sind und erst dann von Gott in ihren Herzen „versiegelt“ werden, wenn sie ein gewisses Maß überschritten haben (Māturidī, *Ta'wīlāt* 81, 8 f. und 42, ult. f.). Das deckt sich mit der Einstellung der *Risāla* (vgl. Schwarz in: *Oriens* 20/1967/24). Er las darum in Sure 17/16 *āmarnā* statt *amarnā* und entschärfte damit die umstrittene Aussage, daß Gott, wenn er eine Stadt zugrundegehen lassen will, denen aus ihr, die ein Wohlleben führen, befiehlt, zu freveln (Bergsträsser in: *Islamica* 2/1926/39). In Sure 7/156 erreichte er, indem er *asā'a* las statt *ašā'u*, daß Gott nicht mehr von sich sagt: „Mit meiner Strafe treffe ich, wen ich will“, sondern „... denjenigen, der Übles getan hat“ (ib. 33). Allerdings läßt sich nicht ganz ausschließen, daß alle diese Lesungen erst durch eine spätere Redaktion, etwa die des 'Amr b. 'Ubaid, auf das Konto Ḥasans gesetzt worden sind.

⁵⁶ Ahlwardt, *Sammlungen altarabischer Dichter*, S. 6 v. 43 ff.

⁵⁷ GAS 2/367 f. Er soll mit Dū r-Rumma (gest. 117/735?), der Qadarit war, vor Bilāl b. Abī Burda, also während dessen Statthalterschaft zwischen 110/728 und 120/738 über das *qadar*-Problem gestritten haben (Murtaḍā, *Amālī* I 19, 12 ff.); jedoch ist die Geschichte vermutlich erfunden.

⁵⁸ XI 119 nr. 20086.

⁵⁹ Der Ausdruck stammt von Cook (*Dogma* 149).

⁶⁰ Dazu Schwarz in: *Oriens* 20/1967/23.

⁶¹ Malaṭī, *Tanbīh* 126, 15 ff./165, ult. ff.

⁶² HT 115 ff.

Cook hat die einzelnen Versionen der *Risāla* eingehend miteinander verglichen. Die von Ritter edierte Fassung, von ihm R 1 genannt, bietet weiterhin den geschlossensten und ausführlichsten Text. Dazu gibt es eine Kurzfassung (R 2), die von Ritter bereits kollationiert wurde und mittlerweile zweimal ediert worden ist, von Muḥammad ʿImāra (in: *Rasāʾil al-ʿadl wat-tauḥīd*, Kairo 1971, Bd. I 82 ff.; nach einer Kairiner Handschrift) und von ʿAbdalmīr Dixon in: *al-Muʿtamar ad-duwalī li-taʾrīḥ bilād aš-Šām*, Amman 1974, S. 57 ff.; nach der von Ritter herangezogenen Handschrift). In ihr fehlen viele prononciert qadaritische Passagen; jedoch bleibt der Gesamtcharakter erhalten, und stellenweise ist sie sogar ausführlicher (vgl. Ritter 78 und 79, Anm.). Daneben steht eine muʿtazilitische Tradition, die zum erstenmal bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār greifbar wird (*Faḍl* 215, ult. ff.) und von dort über Ḥākīm al-Ġuṣamī in die *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* des Ibn al-Murtaḍā gelangte (M 1–M 3 bei Cook). Sie bietet schon bei ʿAbdalḡabbār nur Exzerpte. Diese stimmen zu Anfang weitgehend mit R 1 überein, weichen aber dann in der zweiten Hälfte völlig ab (*Faḍl* 218, apu. ff.; mit Ausnahme einer kleinen Übereinstimmung bei 219, –4 ff. = Ritter 75, 6 ff.).

R 2 schließt mit einem Zusatz, in welchem ein Dritter mit anerkennenden Bemerkungen über Ḥasan dessen Text an den Kalifen weiterleitet; der Passus „klingt wie ein konstruiertes Anschreiben des Ḥaḡḡāḡ an ʿAbdalmalik“ (Ritter 80, Anm. a; vgl. ʿImāra 88, 3 ff. und Dixon 63, 13 ff.). Ḥaḡḡāḡ wird sodann ausdrücklich genannt bei Ibn al-Murtaḍā (*Tab.* 19, 3 f. = M 3); er soll nun derjenige gewesen sein, der an Ḥasan schrieb. Jedoch werden die beiden Überlieferungsstränge (R und M), die sich an diesem Punkte längst voneinander getrennt haben, durch diese Übereinstimmung nicht noch einmal verknüpft; vielmehr dürfte Cook mit seiner Annahme recht haben, daß hier jeweils unabhängig voneinander der vorausgesetzte historische Zusammenhang weitergesponnen worden ist (*Dogma* 118 f.). Kriterien für eine Wertung von R gegenüber M sind nicht leicht zu finden. Beide Fassungen stellen nicht bloß im Sinne der Anfrage die qadaritische Lehre dar, sondern gehen über in Polemik gegen die Prädestinatianer. R argumentiert dabei farbiger; M bringt je länger, desto mehr nur noch eine dürre Aufzählung von Schriftbeweisen. In M findet sich sogar die Auseinandersetzung mit einem Ḥadīṭ (*Faḍl* 220, 3 ff.; vgl. Cook 121); R vermeidet Ḥadīṭ-Zitate ganz. In M wird ʿAbdalmalik immer mit *aiyuhā l-amīr* angeredet, vermutlich das Ergebnis einer pietistischen Überarbeitung. R 1 und R 2 enthalten noch die „Adresse“. Sie ist in R 2 so formuliert, wie man es bei einem Brief an einen Höhergestellten erwarten sollte: *li-ʿAbdalmalik min al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan al-Baṣrī*. In R 1 dagegen nennt Ḥasan sich selbst zuerst: *min al-Ḥasan* ... Diese „unhöfliche“ Reihenfolge war damals nicht ganz ohne Parallele. Auch der Syrer Ḥālid b. Maʿdān war in einem Brief an den Kalifen so verfahren (AZ 350 nr. 721; s. o. Bd. I 114), ebenso in Medina ʿAbdallāh b. ʿUmar; man hatte, wie in diesem Zusammenhang behauptet wird, an Muʿāwiya so geschrieben (Ibn Manzūr, *Muḥtaṣar TD XXIX* 215, 7 f.). Aber Ibn ʿUmar war der Sohn eines Kalifen und Ḥālid b. Maʿdān immerhin ein angesehener Stammesführer, Ḥasan dagegen nur ein *maulā*. Man beachte auch das Fehlen jeglichen Titels bei ʿAbdalmalik in R 2; ein Kanzleibeamter hätte sich wohl so etwas nicht erlaubt.

Die *Risāla* ist in ihrer muʿtazilitischen Fassung noch um die Wende zum 8./14. Jh. von dem Ḥanbaliten Naḡmaddīn aṭ-Ṭūfī widerlegt worden; der kurze

Traktat trägt den Titel *K. Dar' al-qaṭl al-qabīḥ bit-tahsīn wat-taqbīḥ* und ist in der Sammelhandschrift Šehit Ali 2315 erhalten (vgl. dazu Tūfī, *'Alam al-ğadal* 123, 3 f.). – Im übrigen kennt die šī'itische Tradition einen Briefwechsel zwischen Ḥasan al-Baṣrī und Ḥasan b. 'Alī zur gleichen Frage, in welchem letzterer eine ganz prädestinationische Auffassung vertritt. Ḥasan selber erscheint nur in der Rolle des Fragestellers; er wäre zu der Zeit, als Ḥasan b. 'Alī im Irak als Kalif anerkannt war, immerhin noch keine 20 Jahre alt gewesen. Der Text steht bei Ḥarrānī, *Tuḥaf al-'uqūl* 162, 4 ff. und in *Bihār* V 40 f. nr. 63 sowie 123 f. nr. 71; in einer Teheraner Handschrift (Univ. Bibl. 1022) wird er sogar zusammen mit der *Risāla* an 'Abdalmalik überliefert. Der älteste Beleg ist anscheinend das *K. at-Taklīf* des Šalmağānī, das später unter dem Namen *Fiqh ar-Riḍā* lief (dazu Mudarrisī, Einl. zu Ḥākīm al-Ğuṣamī, *Risālat Iblīs* 4 f.).

2.2.2.1 Die Qadarīya

Ḥasan al-Baṣrī hatte im Ḥadīṭ noch keine große Sorgfalt walten lassen¹. In den nächsten Generationen trat allmählich ein Wandel ein; schon unter seinen Schülern sind manche, auf die man später in der Traditionswissenschaft nicht mehr verzichten konnte. Nicht wenige von ihnen, vielleicht sogar die Mehrzahl, waren Qadariten wie er; wenn dies bekannt wurde, begegnen sie als solche in den *riğāl*-Werken. Bis in das 3. Jh. brauchten sie in der Stadt kaum Kritik zu fürchten. Aḥmad b. Ḥanbal kam nicht umhin, die Qadariten unter seinen baṣrischen Gewährsleuten zu akzeptieren, weil, wie er sagte, bei näherem Zusehen ein Drittel der dortigen *muhaddiṭūn* zu ihnen gehörten², und noch Muqaddasī schreibt um 380/990, daß die Baṣrenser in ihrer Mehrheit Šī'iten (sic!) und Qadariten seien³. In Kūfa sagte man ihnen nach, daß jeder unter ihnen den Anspruch erhebe, sich selber rechtzuleiten⁴. Nirgendwo sonst begegnen Isnāde, die über Generationen hinweg qadaritisch sind⁵; nirgendwo sonst auch hören wir so deutlich, daß qadaritische Traditionarier ihren „orthodoxen“ Kollegen vorgezogen wurden⁶ oder daß Personen zu ihren Lebzeiten großen Zulauf hatten, um deren Leumund es später gar nicht mehr zum besten stand⁷. Ebenso wie die Murğī'a in Kūfa war die Qadarīya in Baṣra eigentlich gar keine „Sekte“; erst die Mu'tazila erregte Anstoß. Es ist bezeichnend, daß weder Aš'arī noch Bağdādī oder Šahrastānī in ihren häresiographischen Werken den Begriff als Einteilungskriterium benutzen.

Außerhalb der aš'aritischen häresiographischen Tradition hat umgekehrt der Begriff Qadarīya manchmal die Mu'tazila völlig verdrängt, so etwa bei Abū

¹ Ritter 2 f.; 'Abbās 144 ff.; Juynboll, *Muslim Tradition* 49 ff.

² TB XII 200, 1 ff. und TT VIII 114, 11 mit Bezug auf Abū Qaṭan 'Amr b. al-Ḥaiṭam, der i. J. 198/814 starb (s. u. S. 73).

³ *Aḥsan at-taqāsīm* 126, 13 f. Hier wäre allerdings zu fragen, ob er nicht unter Qadariten auch Mu'taziliten verstand.

⁴ Ibn al-Faqīh, *Buldān* 168, 16 f.; ähnlich auch Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 85, 7 ff. mit Bezug auf Ḥasan al-Baṣrī.

⁵ S. u. S. 73.

⁶ S. u. S. 66.

⁷ S. u. S. 70 f. Allgemein vgl. auch HT 62 ff.

Muṭīʿ an-Nasafī. Daß nach 150/767 in Kūfa beide Gruppen noch voneinander unterschieden wurden, geht aus Kulīnī, *Kāfi* I 351, –6 hervor (zum Text s. o. Bd. I 343, Anm. 66). Zur Entstehung des Wortes *Qadariya* vgl. HT 122 ff. Man konnte damit im übrigen nicht nur die Schule oder „Sekte“ bezeichnen, sondern auch das Bekenntnis: vgl. *qadariyatī* „meine qadaritische Einstellung“ in TB VII 147, 15.

Wir müssen bei alledem den Charakter unserer Quellen bedenken. Die *riḡāl*-Bücher verraten uns, wie sehr qadaritisches Denken in Baṣra sogar einen so „orthodoxen“ Sektor wie das Ḥadīṭ infiltrierte. Erfasst sind in ihnen natürlich nur die Traditionarier, die entweder durch ihr Material oder durch ihr Verhalten als Qadariten auffielen; wir können nachweisen, daß es mehr von ihrer Art gab. Auch daß es in der übrigen Bevölkerung nicht anders aussah, wird man annehmen dürfen. Genauere Informationen haben wir da allerdings allein über die Grammatiker und Philologen – wahrscheinlich, weil sie sich u. a. mit Koranexegese abgaben und sich auf diese Weise verrieten⁸. Jedoch muß „Qadarit“ nicht immer dasselbe bedeuten. Der Begriff hebt, im Gegensatz etwa zu „Muʿtazilit“, nur einen bestimmten Aspekt der persönlichen religiösen Einstellung heraus; man konnte Qadarit sein und gleichzeitig Ḥārīḡit oder Murḡiʿit. Zudem gab es verschiedene Spielarten der Lehre. Ḥasans „asymmetrisches“ Modell fand noch in der ersten Hälfte des 3. Jh’s Anhänger⁹. Jedoch zählt Malaṭī sechs weitere Varianten auf¹⁰ und Abū Muṭīʿ an-Nasafī sogar deren zwölf¹¹. Darin steckt viel überflüssige Systematisierung, aber vielleicht auch manche richtige Beobachtung. Wir wissen z. B. nicht, wer jener Aḥmad war, der nach Abū Muṭīʿs Angabe meinte, Gottes Gerechtigkeit verlange, daß der Mensch ganz allein entscheide¹², oder welche Qadariten behaupteten, Gott könne den Satan nicht geschaffen haben¹³. Umgekehrt handelte sich Qatāda den Vorwurf, Qadarit zu sein, bereits dadurch ein, daß er meinte, die Sünde werde durch den Satan provoziert¹⁴.

2.2.2.1.1 Qadaritische Vorstellungen im Ḥadīṭ

Gewissenhafte Sammler, vor allem solche, die von außerhalb kamen, bemühten sich, unter ihren baṣrischen Kollegen eine Auswahl zu treffen. ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797) überlieferte von Saʿīd b. Abī ʿArūba und Hišām ad-Dastuwāʿī¹, selbst von ʿAbdalwārīt b. Saʿīd², nicht aber von ʿAmr b. ʿUbaid,

⁸ Zu ihnen s. u. S. 84 ff.

⁹ Cook, *Dogma* 205, Anm. 28.

¹⁰ *Tanbih* 126, 14 ff./165, pu. ff.

¹¹ *ar-Radd ʿalā l-bidaʿ* 87, 14 ff.

¹² Ein Muʿtazilit? Vgl. *Radd* 87, 15 ff.; auch oben S. 18.

¹³ Ib. 90, 5 ff.

¹⁴ S. u. S. 137.

¹ Zu ihnen s. u. S. 60 ff.

² Zu ihm s. u. S. 322 ff.

weil die ersteren „den Mund hielten“³. Der Muʿtazilit galt eben als *dāʿiya* „Propagandist“⁴. Jedoch hat sich dieses Kriterium erst allmählich durchgesetzt; auch Ḥadīṭe des ʿAmr b. ʿUbaid hat man eine Zeitlang noch überliefert⁵. Allerdings kam es so recht bald dazu, daß Überlieferungen, in denen der qadaritische Standpunkt eindeutig ausgesprochen war, aus dem Verkehr gezogen wurden; wir haben nur noch ganz wenige Beispiele dieser Art⁶. Damit stellt sich die Frage, wie man denn diejenigen, die nicht „Propaganda trieben“, als Qadariten erkannte. Natürlich hat das Urteil von Schülern und Zeitgenossen eine Rolle gespielt. Es gab aber auch sachliche Kriterien. Gewisse Motive in den überlieferten Ḥadīṭen weckten Verdacht, auch wenn sie mit der Doktrin von der Willensfreiheit nichts zu tun hatten. Das Lob der Vernunft (*ʿaql*) gehörte dazu; sie gibt, wie sich leicht weiterschließen ließ, dem Menschen die Fähigkeit zu eigener Entscheidung. Jedoch war das Indiz nicht eindeutig; auch Asketen oder Ṣīʿiten, die sich nicht unbedingt als Qadariten verstanden, gaben auf die Vernunft sehr viel⁷. Eindeutiger war ein anderes Motiv, das offenbar gerade in Baṣra sich besonders entwickelte: die Rolle gewisser schädlicher Tiere im göttlichen Heilsplan.

Gedanken machte man sich vor allem über die Schlangen und die stechenden Insekten. „Wer es unterläßt, eine Schlange zu töten, weil er ihre Rache fürchtet, den trifft der Fluch Gottes und der Engel“, so überlieferte man, oder: „Wir haben mit ihnen keinen Frieden geschlossen, seitdem wir ihnen den Kampf angesagt haben“, oder, noch prononcierter: „Wer eine Schlange tötet, tötet einen Ungläubigen“⁸. Letzteres wirkt wie eine Anspielung auf populäre Transmutationsvorstellungen und ist später auch so verstanden worden⁹. Aber in Baṣra war es so vermutlich nicht gemeint; denn der baṣrische Asket Rabīʿ b. Ṣabīḥ¹⁰ hatte von ʿAṭāʾ al-Ḥurāsānī gehört: „Was man den Schlangen vorwarf, war unter anderem, daß sie sich nicht blicken lassen. Wer (!) von ihnen sich blicken läßt, darf getötet werden. Sie zu bekämpfen, ist wie Ungläubige zu bekämpfen. Nur ein Zweifler unterläßt es, sie zu töten“¹¹. Unter den stechenden Insekten (*dubāb*) fanden nur die Bienen Gnade; alle anderen landeten im höllischen Feuer¹². Ganz anders dagegen die Schafe: „Wascht den Schafen den Rotz ab und reinigt ihre Hürden von Dornen und Steinen; denn sie werden im

³ Fasawī, *Maʿrifā* II 263, 8 f.; Dahabī, *Taʿrīḥ* VI 109, 10 ff.

⁴ Zu diesem Begriff s. o. Bd. I 60.

⁵ Vgl. al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Kifāya* 124, 10 ff. mit Bezug auf ʿAlī b. ʿĀṣim aṣ-Ṣiddīqī (gest. 201/816); zu ihm s. u. S. 320.

⁶ Sie sind oben Bd. I 231 und unten S. 54 ff. unter dem prosopographischen Material aufgeführt. Zusammenfassend vgl. bereits HT 68 ff. und 119 ff.

⁷ S. u. S. 118 ff.; auch Bd. I 354.

⁸ Ḡāḥiẓ, *Ḥayawān* IV 293, 1 f. und pu. ff., jeweils mit qadaritischem baṣrischem Isnād (s. u. S. 64 f.).

⁹ Dazu unten Kap. C 3.2.2.2.7.3.

¹⁰ Zu ihm s. u. S. 104 f.

¹¹ *Ḥayawān* IV 294, 3 ff.

¹² Ib. III 392, 4 ff. (dazu unten S. 70 und 77); vgl. auch S. 56 und 65.

Paradiese sein“¹³. Und selbst die Frösche: „Schimpft nicht über die Frösche; denn ihr Quaken ist Gotteslob“¹⁴.

Nun ist gewiß richtig, daß solche Ḥadīṭe auch außerhalb Baṣras begegnen; Ġāḥiḏ, der als Baṣrier sich natürlich zuerst auf einheimisches Material verläßt, hat auch andere Belege¹⁵. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß die baṣrische Muʿtazila später an diesen Beispielen das Problem der Theodizee erläutert hat¹⁶. „Nicht wenige *mutakallimūn*“ glaubten, daß manche Tiere ins Paradies, andere aber in die Hölle kommen¹⁷. Zwar hat sich bis zu Ġāḥiḏ die Perspektive verändert: er meint, daß die Fliegen ein „Heer“ seien, mit denen Gott die Bösewichter straft und zugrunde richtet¹⁸, oder daß er die Schlangen, Skorpione usw. als Prüfung für die Menschen geschaffen habe¹⁹. Aber ursprünglich sah man es wohl einfach so, daß die schädlichen Tiere verdammt werden oder bekämpft werden dürfen, weil sie Schaden anrichten.

Man begab sich damit, wie man damals sehr wohl wußte, zugleich in die Nähe zoroastrischer Vorstellungen. Schlangen und Skorpione wurden von den Magiern als Tiere des Bösen verfolgt; selbst im neuen Testament gehören sie zu der „Gewalt des Feindes“²⁰. Die Hölle ist voll von ihnen; Ahriman hat sie geschaffen²¹. Im *Dēnkart* wird gegen die Meinung polemisiert, daß Gott auch die Wölfe geschaffen haben könne²², und Ġāḥiḏ amüsiert sich über die mazdäische Vorstellung, daß die Maus von Gott geschaffen sei, die Katze dagegen vom Satan²³. Das war nicht das, was die Qadariten sagen wollten; an eine Gegenschöpfung dachten sie nicht. Aber sie übernahmen eine Problemstellung, und wenn man sie die „Zoroastrier dieser Gemeinde“ nannte, so mochte man ein wenig auch darauf anspielen.

S. und G. G. Stroumsa haben kürzlich in diesem apokryphen Prophetenwort einen Hinweis auf einen manichäischen Hintergrund der *qadar*-Diskussion sehen wollen (HTR 81/1988/54 f.). Jedoch lag der Akzent wohl primär etwas anders (HT 137 ff.). Über den Sinn des Ungezielfers hat man im übrigen auch bei den Stoikern, im Judentum und bei den Kirchenvätern bereits nachgedacht (vgl. die Stellen bei Hengel, *Judentum und Hellenismus* 3262 ff. und Ormsby, *Theodicy* 56, Anm. 77).

¹³ Ib. V 503, pu. ff. (dazu unten S. 684).

¹⁴ Ib. V 536, 3 f. (dazu unten S. 64).

¹⁵ Für Kūfa vgl. *Mīzān* IV 424, 8 ff. (nr. 9695) oder Maḡlisī, *Bihār* LXIV 267 nr. 22 f. und 269 ff. nr. 32 ff. (über Schlangen); für Syrien vgl. das Ḥadīṭ des Waḏīn b. ʿAṭāʾ nach Yazīd b. Maṭrad: „Eine Spinne ist ein Teufel. Darum bringt sie um!“ (Suyūṭī, *Laʿālī* I 161, –4 f.; zum Isnād s. o. Bd. I 82). Allgemein *Conc.* I 544 f. s. v. *ḥaiya*.

¹⁶ S. u. Kap. C 1.3.2.1.3 und 3.2.2.2.4.2.2 zu Text XVI 44; dazu Geries in: SI 52/1980/85 f.

¹⁷ *Hayawān* IV 288, 7 ff.

¹⁸ Ib. III 304, 2 ff.

¹⁹ Ib. III 300, 3 ff.

²⁰ Lk. 10, 19.

²¹ So schon Abū Qurra, *Mīmar fi wuḡūd al-ḥāliq* 207, 6 f.; dazu Widengren, *Religionen Irans* 113 f. und Boyce, *Zoroastrians* 44 (vgl. auch das Herodot-Zitat ib. 76).

²² Übs. de Menasce 100 § 94 und 102 § 96 Ende.

²³ *Hayawān* IV 298, 4 ff. und V 319, pu. ff. Vgl. auch Text XV 36, a.

2.2.2.1.2 Qadaritische Traditionarier

Viele der *muhadditūn*, von denen wir im folgenden zu reden haben, bleiben blasse Figuren. In die Politik haben sie nicht eingegriffen; die qadaritische Lehre ist weitgehend eine Ideologie des Mittelstandes. Manche hat man einfach vergessen. Das trifft vor allem für einige Schüler Ḥasans zu; ihre Namen sind uns nur durch eine Qadaritenliste im *K. al-Amṣār* des Ġāḥiẓ¹ oder durch gelegentliche kūfische Zeugnisse bekannt. Daneben gibt es andere, deren man sich zwar weiter entsann, die aber allein durch Ġāḥiẓ – der selber in Baṣra aufgewachsen war und darum als Quelle wohl vertrauenswürdig ist – als Qadariten identifiziert werden; die spätere „orthodoxe“ Überlieferung weiß, bei allen Bedenken im einzelnen, davon nichts. Das lag daran, daß Ḥasans „asymmetrischer“ Standpunkt eine Menge deterministischer Aussagen erlaubte, über denen die eine charakteristische Abweichung, eben die „Freiheit zur Sünde“, verschwand; wenn jemand vergessen wurde, so wohl nicht, weil er ein zu extremer Qadarit gewesen wäre, sondern weil Ḥasan für die professionellen *muhadditūn* kaum interessant war.

Die folgende Liste ist so weit wie möglich chronologisch angelegt. Jedoch lassen sich manche Personen nur annähernd einordnen, da exakte Daten fehlen. Sie müßte eigentlich mit Qatāda beginnen; jedoch wird er später unter den Juristen behandelt². Andere Qadariten finden sich im Kapitel über die Asketen, über die Ibāḍiyya oder über den Schülerkreis des ‘Amr b. ‘Ubaid³. Biographische Quellen, die nichts über die qadaritische Einstellung aussagen, sind in den entsprechenden Abschnitten mit einem „Vgl. auch ...“ nachgestellt⁴.

2.2.2.1.2.1 Die Generation nach Ḥasan al-Baṣrī

Abū Mu‘āḍ ‘Aṭā’ b. Abī Maimūna Manī‘ al-Baṣrī,

maulā des Anas b. Mālik¹ und Schüler Ḥasans, gestorben im „Jahr der Seuche“ 131/748² oder später³. Nach Ansicht des Ḥammād b. Zaid (gest. 179/795)⁴ war er einer von denen, die aus Ḥasan irrtümlich einen Qadariten machten. Er habe diesen nämlich zusammen mit Ma‘bad al-Ġuhanī vor dem Aufstand des Ibn al-Aš‘aṭ aufgesucht und darüber Klage geführt, daß die Umayyaden das Unrecht, das sie an den Muslimen verübten, als vorherbestimmt bezeichneten; Ḥasan habe daraufhin gesagt: „Die Feinde Gottes lügen“. Daraus habe

¹ Dazu oben Bd. I 61.

² Unten S. 135 ff.

³ Unten S. 89 ff., 202 ff. und 322 ff.

⁴ Das umfangreiche Sondergut des Ka‘bī ist weitgehend unberücksichtigt gelassen. Er sammelt im Gegensatz zu Ġāḥiẓ aus zweiter Hand; man müßte erst einmal seine Quellen klären.

¹ Fasawī III 397, 12.

² So Ka‘bī 99, 4 ff.; zur Zeitangabe s. u. S. 236.

³ So IS VII, 13, 3 ff.

⁴ Zu ihm vgl. EI², Suppl. 384 b.

er geschlossen, daß Ḥasan die Vorherbestimmung ablehne⁵. Später stritt man darüber, ob 'Atā' selber ein bedeutender Qadarit gewesen sei oder nicht⁶. Seine Einstellung wird notiert schon bei Ibn Sa'd, und dann, wohl meist sekundär, bei vielen späteren Autoren: bei Buḥārī⁷, Ibn Abī Ḥātim⁸, 'Uqailī⁹, Ḍahabī¹⁰, Ibn Ḥaḡar¹¹, Suyūṭī¹² sowie in den mu'tazilitischen Quellen¹³. Letztere behaupten das gleiche von seinem Sohne

Rauḥ b. 'Atā' b. Abī Maimūna¹⁴,

der ebenfalls noch von Ḥasan überlieferte. Zakarīyā' b. Yaḥyā as-Sāḡī (gest. 307/920), ein Baṣrier und Lehrer des Aš'arī¹⁵, hat dies in seinem *K. aḍ-Ḍu'afā'* bestätigt¹⁶. Für andere dagegen war er, wie dies auch sonst häufig geschieht, nur „schwach“ und sein Ḥadīṭ „abzulehnen“ (*munkar*)¹⁷.

Abū Sahl 'Auf b. Abī Ġamīla Bandōya (?) al-A'rābī,

geb. zwischen 57/677 und 59/679¹⁸, gest. 146/763¹⁹; *maulā* der Ṭaiyī', überlieferte von Ḥasan. Er war einer seiner ältesten Schüler und hatte schon vor dem Aufstand des Ibn al-Aš'aṭ bei ihm gehört²⁰. Seine Überlieferungen werden mehrfach bei Ġāḥiẓ, in dessen *Bayān* und im *K. al-Ḥayawān*, zitiert; er genoß in Baṣra wohl hohes Ansehen. Als Qadariten bezeichnen ihn Ibn Qutaiba²¹, 'Uqailī²², Ḍahabī²³, Ibn Ḥaḡar²⁴ und die mu'tazilitischen Quellen²⁵. Jedoch war er auch Ši'it²⁶; dies geht klar aus seinen Überlieferungen bei Ṭabarī hervor²⁷. In seinen qadaritischen Ansichten hielt er sich offenbar genau an seinen Lehrer. Er überlieferte von diesem den Lehrsatz: „Wer die Vorherbestimmung leugnet, leugnet den Islam. Es gibt göttliche Vorherbestimmung:

⁵ 'Uqailī, *Ḍu'afā'* III 404, 2 ff.; bei Ibn Qutaiba (*Ma'ārif* 441, 7 ff.) wird die Geschichte statt von 'Atā' b. Abī Maimūna von 'Atā' b. Yasār erzählt.

⁶ TT VII 216, 2 ff.

⁷ *Ta'riḥ* III₂ 469 nr. 3012.

⁸ *Ġarḥ* III₁ 337 nr. 1862.

⁹ *Ḍu'afā'* III 404, 1.

¹⁰ *Mizān* nr. 5650 und *Ta'riḥ al-Islām* V 280, 6 ff.

¹¹ TT VII 215, apu. und *Hady as-sārī* II 148, 14.

¹² *Tadrīb ar-rāwī* I 329, 4.

¹³ Ka'bī 99, 4 ff. > *Faḍl* 343, 8 > IM 138, 13.

¹⁴ Ka'bī 106, 1 > *Faḍl* 343, 8 > IM 138, 13 (wo irrtümlich *Mufarriḡ* statt *Rauḥ*).

¹⁵ Zu ihm GAS 1/349 f.

¹⁶ Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* II 467, 3; vgl. auch Ḍahabī, *Ta'riḥ* a. a. O.

¹⁷ 'Uqailī II 57 f. nr. 494; *Mizān* nr. 2806.

¹⁸ Zum Geburtsdatum vgl. Ḥalīfa, *Ta'riḥ* 272, 12 und Fasawī II 267, 8 f.

¹⁹ Fasawī I 130, 11; IS VII₂ 22, 14; Ḥalīfa, *Ṭab.* 527, 2 und *Ta'riḥ* 652, 5.

²⁰ IS VII₂ 22, 13 f.

²¹ *Ma'ārif* 625, 10.

²² *Ḍu'afā'* III 429 nr. 1471.

²³ *Mizān* nr. 6530.

²⁴ TT VIII 166 nr. 301 und *Hady as-sārī* II 155, -9.

²⁵ Ka'bī 89, 11 ff. > *Faḍl* 341, apu. f. > IM 137, 12.

²⁶ Vgl. etwa IS VII₂ 22, 8 f., wo er nur als solcher registriert ist; auch Fasawī III 135, 8.

²⁷ Vgl. z. B. I 1579, 2 ff.; auch I 3136, 13 ff.

Gott hat die Menschen (*al-ḥalq*) geschaffen aufgrund von Vorherbestimmung, er hat die Todesgesetze zugeteilt aufgrund von Vorherbestimmung, er hat die Glücksgüter (*arṣāq*) zugeteilt aufgrund von Vorherbestimmung, er hat die Gesundheit zugeteilt aufgrund von Vorherbestimmung, und Gott hat Befehle und Verbote gegeben“²⁸. Nur wer Ohren hatte, zu hören, merkte, daß hier das menschliche Handeln, die Reaktion auf „Befehle und Verbote“ ausgespart war. Auf war darum nicht einverstanden, als Mūsā al-Uswārī sich für die Ansicht, daß der Mensch den Todetermin beeinflussen könne, auf Ḥasan berief²⁹. Auch mit ‘Amr b. ‘Ubaid stand er anscheinend schlecht; er hatte ihn in Verdacht, bestimmte Prophetenworte nur um seines dogmatischen Standpunktes willen zu überliefern³⁰, und er mißbilligte, daß dieser Dicta ihres gemeinsamen Lehrers Ḥasan als Ḥadīṭe ausgab³¹.

Abū l-Faḍl Ḥālid b. Rabāḥ al-Huḍālī,

Schüler Ḥasans. Man schätzte ihn wegen seiner gepflegten Sprache (*‘arabīya*), hielt ihn aber für „ruiniert“ durch qadaritische Neigungen.

Qadarit nach Ka‘bī 98, 11 ff.; Buḥārī II, 148 nr. 508; Ibn Hibbān, *Maḡrūḥīn* I 281, 3 ff.; ‘Uqailī II 5 nr. 403; *Mīzān* nr. 2421; *Lisān al-Mīzān* II 375. Vgl. auch IAH I₂ 330 nr. 1482.

‘Anbasa b. Sa‘īd an-Nadrī al-Qaṭṭān al-Wāsiṭī,

Schüler Ḥasans³². Er hat offenbar direkt qadaritisches Ḥadīṭ überliefert; da man ihn sonst aber sehr schätzte, meinte man, er sei zeitweise „verrückt“ gewesen³³. Zu dem verpönten Material gehörten vermutlich die Tier-Traditionen, die Ġāḥiẓ von ihm in seinem *K. al-Ḥayawān* bewahrt hat³⁴.

Qadarit nach *Mīzān* nr. 6503; TT VIII 157 ff.; Ka‘bī 106, 2 f. (nach Dāwūd al-Iṣfahānī) > *Faḍl* 343, 12 f. Vgl. auch IAH III₁ 399 nr. 2231; ‘Uqailī III 366 nr. 1404. – Sein Bruder Abū r-Rabī‘ al-Aš‘aṭ b. Sa‘īd as-Sammān wurde ebenfalls qadaritischer Neigungen verdächtigt. Jedoch hielt man dies in seinem Fall für Verleumdung (TT I 352, 4). Die mu‘tazilitischen Quellen allerdings haben den Verdacht aufgenommen (Ka‘bī 106, 2 > *Faḍl* 343, 12 > IM 139, 4). Zum Leumund vgl. auch Buḥārī I₁ 430 nr. 1386 und *Mīzān* nr. 995. Beide gehörten offenbar zum Kaufmannsstand.

Abū Ismā‘īl ‘Alī b. Niḡād al-Yaškurī ar-Rifā‘ī

überlieferte von Ḥasan. Er wurde anscheinend von Šu‘ba sehr geschätzt³⁵.

²⁸ Fasawī II 47, apu. f. und vorher.

²⁹ S. u. S. 79 f.

³⁰ Muslim, *Muqaddima* I 22, 10 ff.

³¹ IS VII₂ 22, 9 ff. Die Schwierigkeiten, die Sachau mit dem Passus gehabt hat (vgl. ib. S. lv f.), lassen sich z. T. aufklären; jedoch bleibt Z. 12 problematisch.

³² Vgl. etwa Ġāḥiẓ, *Bayān* II 108, 10 ff.

³³ TT VIII 157, 14 f. und vorher.

³⁴ III 392, apu. ff. und V 503, 7 ff.; dazu oben S. 52 f.

³⁵ Fasawī II 250, 5 f.

Qadarit nach Kaʿbī 99, 13 ff. > *Faḍl* 343, 9 > IM 138, 15 (wo falsch *ad-Daqqāq* statt *ar-Rifāʿī*); bestätigt ʿUqailī III 240 nr. 1238 > *Mīzān* nr. 5895 und TT VII 366 nr. 591. Vgl. auch Buḥārī III₂ 288 nr. 2424; IAH III₁ 196 f. nr. 1080; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VI 310 ff.; Ibn Ḥibbān, *Maḡrūbīn* II 112, 9 ff.

Abū Ḥamza Ishāq b. ar-Rabīʿ al-ʿAṭṭār³⁶ al-Ubullī al-Baṣrī

überlieferte von Ḥasan und Ibn Sīrīn.

Qadarit nach *Faḍl* 342, – 4 f. > IM 138, 8 und TT I 232. Zum Leumund vgl. auch Fasawī III 234, 1 f. Dazu Buḥārī I₁ 386 nr. 1237; IAH I₁ 220 nr. 756; *Mīzān* nr. 754.

Abū ʿUmāra (oder Abū ʿAmmār) Ḥamza b. Naḡīḥ al-Aʿwar³⁷

überlieferte von Ḥasan. Mūsā b. Ismāʿīl at-Tabūḍakī al-Baṣrī (gest. 223/838) bezeichnete ihn als Muʿtaziliten³⁸; jedoch sahen selbst muʿtazilitische Quellen in ihm nur einen Qadariten³⁹. – Dasselbe sagte Yazīd b. Hārūn (gest. 206/821) von

Sahl b. Abī ṣ-Ṣalt as-Sarrāḡ al-ʿAiṣī,

einem andern Schüler Ḥasans, der offenbar Sattler war. Die muʿtazilitische Einstellung war jedoch in seinem Ḥadīṭ nicht spürbar, und die muʿtazilitischen Quellen schweigen völlig über ihn.

Vgl. ʿUqailī II 156 f. nr. 660 > *Mīzān* nr. 3582. Ohne Hinweis Buḥārī II₂ 101 nr. 2103; IAH II₁ 200 nr. 862; TT IV 254 f. nr. 437.

Abū Ġabala b. ʿAbdallāh ad-Dārimī,

ein Goldschmied, überlieferte von Ḥasan, daß ʿUmar einem Dieb, dem er die Hand hatte abschlagen lassen, auch noch 40 Peitschenhiebe zumaß, als dieser behauptete, die Vorherbestimmung habe ihn auf den falschen Weg geführt. Jedoch mußte er eingestehen, daß er sich die Geschichte aus den Fingern gesogen hatte; man ließ ihn dies vor Zeugen schriftlich bestätigen⁴⁰. – Ein recht interessanter Fall ist auch

ʿAbdarrahmān (b.) al-Aṣamm,

Qadarit nach ʿUqailī III 4 f. nr. 960 und TT VI 141 nr. 288⁴¹. Er war nämlich, vermutlich in seiner Jugend, der *muʿaddīn* des Ḥaḡḡāḡ gewesen. Wenn er damals schon qadaritische Ansichten vertrat, so hätten sie den Statthalter nicht gestört. Später hielt er sich meist in Madāʿīn auf. – In der Liste des Ġāḥiḡ stehen noch folgende Namen:

³⁶ In TT falsch: al-ʿUḡarīdī.

³⁷ Zu diesem *laqab* vgl. Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 280 nr. 1807. Allerdings ist die Beziehung nicht ganz gesichert.

³⁸ Buḥārī II₁ 52 nr. 196 > ʿUqailī I 290 nr. 355; *Mīzān* nr. 2309; TT III 34 nr. 55.

³⁹ *Faḍl* 342, 18 > IM 138, 7. Kaʿbī bringt ihn merkwürdigerweise nicht. Dazu IAH I₂ 216 nr. 951. *Mīzān* nr. 2386. Zu ihm auch IAH I₂ 248 nr. 1103.

⁴¹ Vgl. auch Buḥārī III₁ 259 nr. 836.

Abū Raġā' Muḥammad b. Saif al-Azdī al-Ḥuddānī,

gest. um 130/748. Er überlieferte von Hasan⁴² und verfaßte einen *Tafsīr*, von dem sich überhaupt keine Spur mehr erhalten hat⁴³. Ist er identisch mit Muḥammad b. Saif b. 'Alī, der über einen Mittelsmann in der *qirā'a*-Tradition Hasans stand?⁴⁴

Abū l-Haiṭam Qaṭan b. Ka'b al-Quṭa'ī az-Zubaidī.

So nur Ka'bī 107, 3. Vgl. auch IAH III₂ 138 nr. 776 und TT VIII 381 f. nr. 676. Zu seinem Enkel s. u. S. 73.

Abū Yūnus Salm b. Zarīr al-'Uḡaridī,

gest. um 160/777⁴⁵. Das Zeugnis des Ġāḥiḡ verliert dadurch etwas an Wert, daß der Vatersname bei Qādī 'Abdalġabbār⁴⁶, der von Ka'bī übernahm, und bei Ḥākim al-Ġuṣamī anders geschrieben ist.

Abū 'Āmir Ṣāliḡ b. Rustum al-Ḥazzāz al-Muzanī,

Seidenhändler und Klient der Muzaina⁴⁷, gest. 152/769. Er überlieferte von Ḥasan dasselbe gemäßigt qadaritische Glaubensbekenntnis wie 'Auf b. Abī Ġamīla⁴⁸.

Ka'bī 107, 4 > *Faḍl* 343, apu. > IM 139, 6. Vgl. auch IAH II₁ 403 nr. 1764; 'Uqailī II 203 nr. 732; *Mīzān* nr. 3791; TT IV 391 nr. 658. Nach Ġāḥiḡ soll auch sein Sohn 'Abdallāh (Qādī 'Abdalġabbār: 'Ubaidallāh) Qadarit gewesen sein. Jedoch ist dieser sonst nicht aktenkundig geworden. Die Biographen nennen nur einen andern Sohn namens 'Āmir (TT V 70 nr. 113).

Abū Na'āma 'Amr b. 'Īsā b. Suwaid al-'Adawī,

ein Neffe des Iṣḡāq b. Suwaid, der sich in einem Gedicht gegen Wāṣil und 'Amr b. 'Ubaid wandte⁴⁹. Er wurde sehr alt⁵⁰; vor seinem Tod konnte er aus Gedächtnisschwäche die Isnāde nicht mehr auseinanderhalten.

Das jedenfalls ist mit dem Ausdruck *iḡtalāṭa* meist gemeint (vgl. z. B. Ibn Ḥanbal, *'Iḡal* 19 nr. 82, 110 nr. 662, 168 nr. 1030, 373 nr. 2471 und 374 nr. 2480 f.); allgemeiner kann es auch „durcheinander sein, verrückt sein“ heißen (Abū Nu'aim, *Ḥilya* V 165, 13 f.; oben Bd. I 296, Anm. 62). Zu ihm Ka'bī 107, 5 > *Faḍl* 343, pu. > IM 139, 7; vgl. auch *Mīzān* nr. 6418, TT VIII 87 nr. 130.

⁴² Ḥalīfa, *Ṭab.* 523 nr. 1820; IS VII₂ 22, 3 ff.; IAH III₂ 281 nr. 1519; TT IX 217 nr. 337.

⁴³ Ka'bī 107, 2 f.; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 37, 2 f.; Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssirin* II 154 f. nr. 498.

⁴⁴ Ibn al-Ġazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'* II 152 nr. 3058.

⁴⁵ Ka'bī 107, 3 f.; vgl. auch *Mīzān* nr. 3370 und TT IV 130 f. nr. 220.

⁴⁶ *Faḍl* 343, – 4.

⁴⁷ Ḥalīfa, *Ṭab.* 533 nr. 1864.

⁴⁸ Fasawī II 47, 10 ff.; s. o. S. 55 f.

⁴⁹ S. u. S. 238.

⁵⁰ Ibn Ḥanbal, *'Iḡal* 155, 7.

Abū Dihya Ḥauṣab b. ʿAqīl al-Ġarmī und/oder al-ʿAbdī⁵¹.

Er war ein Gewährsmann des ʿAbdarrāḥmān b. Maḥdī⁵². Ibn Ḥanbal hielt ihn für vertrauenswürdig⁵³; das hat ihm auch später ein gutes Renommee eingebracht⁵⁴. – Zwei weitere *muḥaddiṭūn*, auch sie offenbar Schüler Ḥasans, sind gar nicht zu identifizieren: Ḥasan b. ʿAbdallāh al-ʿAṭṭār⁵⁵ und Ġahm b. Yazīd al-ʿAbdī⁵⁶. Dasselbe trifft zu auf einen gewissen Yūnus b. Baṣīr, der bei den Abū Ḥanīfa-Biographen Muwaffaq b. Aḥmad al-Ḥwārizmī (gest. 568/1172) und Kardarī (gest. 642/1244) zusammen mit Waṣīl und ʿAmr b. ʿUbaid als qadaritischer Schüler Ḥasans genannt wird⁵⁷. Dagegen scheint der Ġailān b. Ġarīr, der dort neben ihm auftaucht, mit

Ġailān b. Ġarīr al-Maʿwalī al-Azdī

identisch zu sein, der offenbar enge Beziehungen zu dem qadaritischen Asketen Muṭarrif b. ʿAbdallāh b. aš-Šiḥḥīr hatte⁵⁸ und i. J. 129/747 starb. Die Spezialisten des *ġarḥ wat-taʿdīl* hätten dann allerdings von dieser seiner Neigung wieder nichts gemerkt.

Zu ihm vgl. IS VII₂ 9, 8 f.; Buḥārī IV₁ 101 f. nr. 455; IAH III₂ 52 f. nr. 297; TT VIII 253 f. – Denken ließe sich auch an einen weiter nicht identifizierten Ġailān, der in ibādītischen Zeugnissen als Qadarit begegnet. Jedoch scheint es sich dort eher um Ġailān ad-Dimašqī zu handeln (s. u. S. 204 f.).

Ein letzter früher Qadarit aus Ġāḥiz' Liste,

Bukair b. Abī s-Samīṭ,

ein *maulā* der Familie des Mismaʿī⁵⁹, überlieferte kaum von Ḥasan; er hielt sich viel eher an Qatāda. Jedoch hat er noch von Ibn Sīrīn übernommen, der im gleichen Jahr wie Ḥasan starb. Er war blind.

Der Name ist bei Kaʿbī 107, 7 > *Faḍl* 344, 1 > IM 139, 8 überall verschrieben. Auf die richtige Lesung hat Fück in: OLZ 59/1964/374 aufmerksam gemacht. Zu ihm noch Ibn Ḥibbān, *Maġrūḥīn* I 195, 4 f.; *Mizān* nr. 1305; TT I 490 nr. 904.

⁵¹ Kaʿbī 107, 5 > *Faḍl* 344, 1 > IM 138, 6.

⁵² Fasawī II 114, 2 ff. und III 123, 9 f.; zu ihm s. u. S. 76 f.

⁵³ *ʿIlal* 51 nr. 291; 179, ult. ff.; 298 nr. 1938.

⁵⁴ Buḥārī II, 100 nr. 348; IAH I₂ 280 f. nr. 1253; ʿUqailī I 298 nr. 372; *Mizān* nr. 2380; TT III 65, – 5 ff.

⁵⁵ Kaʿbī 107, 5 f. > *Faḍl* 343, ult. > IM 139, 8.

⁵⁶ Kaʿbī 107, 6 > *Faḍl* 343, pu. f. > IM 139, 7.

⁵⁷ *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 103, pu. f. bzw. 86, 3 (an der ersteren Stelle, also in der früheren Quelle, allerdings nur als „Yūnus“).

⁵⁸ Ġāḥiz, *Bayān* I 103, pu. f. und 195, 1; Fasawī II 80, pu. ff. und 90, apu. ff. (dort ist auch Beziehung zu Ḥasan al-Baṣrī belegt).

⁵⁹ Zu ihr s. u. Kap. C 4.2.4.3.

2.2.2.1.2.2 Die mittlere Generation

Etwas jünger und wiederum sehr breit bezeugt sind die folgenden Traditio-narier.

Abū Saʿīd al-Ḥasan b. Dīnār¹ at-Tamīmī

überlieferte u. a. von Ḥasan al-Baṣrī und Qatāda. Er hatte in Baṣra großen Zulauf²; vielleicht hatte sein Publikum Freude daran, von ihm ein Ḥadīṭ zu hören, wonach die Engel rund um den Thron Persisch (*darī*) sprechen und auch Gott seine Offenbarungen, wenn er guter Laune ist, auf Persisch gibt und nur, wenn er zürnt, auf Arabisch³. Im übrigen fand er anscheinend nichts dabei, aus schriftlichen Aufzeichnungen zu tradieren, die nicht von ihm selber stammten⁴. Bei Ṭabarī begegnet er mehrfach als Überlieferer, an einer Stelle auch neben ʿAmr b. ʿUbaid⁵. Berühmte Leute wie Ibn al-Mubārak⁶, Wakīʿ b. al-Ġarrāḥ⁷ und selbst ʿAbdarrahmān b. Maḥdī⁸ sollen sich von ihm ferngehalten haben. Jedoch bewahrt Fasawī sowohl positive als auch negative Urteile⁹. Sie wurden gewiß mit dadurch bestimmt, daß er Ḥadīṭe zum Lob des Verstandes verbreitete¹⁰.

Qadarit nach Kaʿbī 91, 6 f. und 103, 9 (sowie 105, ult. als Ḥasan b. Wāṣil, nach einer Liste des Dāwūd al-İṣfahānī) > *Faḍl* 342, 2 f. > IM 137, 15; Naisābūrī, *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīṭ* 137, pu.; ʿUqailī I 222 f. nr. 271; *Mizān* nr. 1843; *Lisān al-Mizān* II 205, 2 f. Vgl. auch Buḥārī I₂ 292 nr. 2513; IAH I₂ 11 f. nr. 37; *Anfänge* 57.

Abū Bakr Hišām b. Abī ʿAbdallāh Sanbar ad-Dastuwāʿī ar-Rabaʿī,

gest. 152/769 oder 153/770¹¹, angeblich im Alter von 78 Jahren. Er war *maulā* der Sadūs und stand deswegen Qatāda nahe, der dem gleichen Stamm angehörte. Man meinte zu wissen, daß er nur sieben oder acht Jahre jünger gewesen sei als dieser; jedoch passen die einzelnen Nachrichten nicht ganz zueinander¹². Jedenfalls überlieferte er sehr viel von Qatāda¹³; er war Qadarit¹⁴, aber wie dieser auf sehr gemäßigte Art. Denn es heißt zwar, daß er den „Zwang“ (*ḡabr*)

¹ Oder: *b. Wāṣil*. Dīnār war sein Stiefvater.

² Fasawī III 34, 7 f.

³ Ibn Ḥibbān, *Maḡrūḥīn* I 232, – 5 ff.

⁴ IS VII₂ 37, 9 ff.; auch Azmi, *Studies* 131 nr. 95.

⁵ I 299, 15 ff.: beide nach Ḥasan al-Baṣrī.

⁶ Zu ihm s. u. S. 551 ff.

⁷ Zu ihm s. o. Bd. I 236.

⁸ Zu ihm s. u. S. 76 f.

⁹ Vgl. III 63, 2 ff. mit II 127, 13 f. und III 141, 11 f.; auch II 17, 4 ff.

¹⁰ Ibn Ḥibbān, *Rauḍat al-ʿuqalāʾ* 4, 7 f.

¹¹ IS VII₂ 37, 19 ff.; Ḥalīfa, *Ṭab.* 531 nr. 1851 usw.

¹² S. u. S. 135.

¹³ Azmi, *Studies* 98; auch AZ 469 nr. 1214 und 452 nr. 1137.

¹⁴ Bestätigt IS VII₂ 37, 16; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 237 nr. 1491; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 9; al-Ḥaṭīb, *Kifāya* 125, 13 und TB XII 184, 15; *Mizān* nr. 9229 und TH 164 nr. 159; TT XI 43 und *Hady as-sārī* II 169, 15; Kaʿbī 94, 10 ff. > ? > IM 138, 1 f. Nichts bei IAH IV₂ 59 ff. nr. 240.

zum Bösen ablehnte¹⁵, aber er übernahm auch von Qatāda ein Prophetenwort, wonach niemand, der die *ṣahāda* gesprochen und nur das geringste gute Werk getan hat, auf ewig im höllischen Feuer bleiben wird¹⁶. Menschen, die von der Offenbarung keine Kenntnis hatten oder sie nicht aufnehmen konnten, weil sie taub oder geistesschwach waren, können zwar nicht ins Paradies eingehen; aber die Hölle wird kühl für sie¹⁷. Manche seiner Ḥadīte empfahlen vertiefte Frömmigkeit und Weltabkehr; auch apokryphe Jesusworte wurden von ihm verbreitet¹⁸. Darum hat Abū Nuʿaim ihn in seine *Ḥilya* aufgenommen¹⁹; Ibn al-Ğauzī ist ihm darin gefolgt²⁰. Sein Prestige in Baṣra war groß; zwar hatte er nicht den meisten Zulauf²¹, jedoch bezeichnete man ihn als den „Beherrscher der Gläubigen im Ḥadīṭ“²². Als Jurist folgte er der Linie Ḥasan al-Baṣrī’s und Ibn Sīrīn’s²³.

Ein Freund der Abbasiden war er anscheinend nicht; Abū Muslim soll ihm Rache geschworen haben, weil er ʿUṭmān über ʿAlī stellte²⁴. Man muß sich fragen, warum gerade Abū Muslim auf ihn aufmerksam wurde; er war ja von Baṣra weit weg. Aber Hišām hatte Geschäftsverbindungen zu Iran; er verkaufte Seidengewebe, die aus Dastawā in Ahwāz importiert wurden²⁵. Vermutlich war er der Handelsvertreter eines der dortigen Kaufleute; sein Name wird nämlich manchmal mit Hišām šāḥib ad-Dastuwāʿi angegeben²⁶. Einer seiner Geschäftspartner saß in Wāsiṭ²⁷. Wahrscheinlich war er iranischer Herkunft; denn der Name seines Vaters, Sanbar, bedeutet doch wohl nicht „Fachmann, Sachkenner“, wie Abū ʿAmr Ibn al-ʿAlāʿ vorschlug²⁸, sondern geht auf einen persischen Eigennamen wie Σαμβάρης oder Σαναβάρης zurück²⁹. Die Fabrikanten in Dastawā waren Ibāditen; sie gaben ihm ihre Waren u. a. mit dem Auftrag, sie unter die Beduinen im Gebiete der Kalb zwischen Irak und Syrien zu verteilen und diese so für die Ibādīya zu gewinnen. Er soll sich dabei bemüht haben, in echt qadaritischem Geiste deren Rassenstolz durch das

¹⁵ Kaʿbī 94, 13 f.

¹⁶ Fasawī II 257, 12 ff.; etwas anders *Ḥilya* VI 286, 8 ff.

¹⁷ Ibn Hazm, *Fiṣal* IV 79, 11 ff., wiederum als Ḥadīṭ nach Qatāda.

¹⁸ *Ḥilya* IV 280, 7 ff. und 279, 6 ff.; Āğurrī, *Ablāq al-ʿulamāʿ* 101, 6 (angeblich aus einem „Buch“).

¹⁹ Ib. VI 278 ff.

²⁰ *Ṣifa* III 262 f.; im Ansatz schon IS VII₂ 37, 16 ff.

²¹ Fasawī III 34, 7; dazu unten S. 70 f.

²² Das ging auf Abū Dāwūd at-Ṭayālīsī (gest. 203/818) zurück (*Mizān* nr. 9229). Zu Hišāms Bedeutung vgl. auch Azmi, *Studies* 133.

²³ Sīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʿ* 90, 9.

²⁴ Ġāḥiz, *Burṣān* 136, 6. ff.

²⁵ Buḥārī IV₂ 198, 12; Samʿānī, *Ansāb* V 348, 1 f.; Yāqūt, *Muʿğam al-buldān* s. v. Dastawā. Die Landschaft Dastawā, aus pers. Dastabā oder Dastbē, lag nördlich von Sāwa (vgl. auch Schwarz, *Iran* 383).

²⁶ Ġāḥiz, *Ḥayawān* V 536, pu.; Ibn al-Mubārak, *Zuhd* 419, 1.

²⁷ Baḥšal, *Taʿrīḥ Wāsiṭ* 100, – 8 ff. Die Funktion des Zwischenhändlers (*šarīk*) kannte man bereits in vorislamischer Zeit (vgl. W. Reinert, *Das Recht in der altarabischen Poesie* 37; zur späteren juristischen Interpretation A. Udovitch, *Partnership and Profit* 17 ff.).

²⁸ Vgl. *Lisān al-ʿArab* s. v.

²⁹ Justi, *Namenbuch* 281 b und 282 a.

islamische Gleichheitsideal zu mildern³⁰. Das war „innere Mission“³¹; jedoch mag es, wenn es zu Ende der Umayyadenzeit geschah, auch politischen Zwecken gedient haben. Ob er selber Ibādīt war, ist nicht sicher; jedenfalls sagen die Quellen davon nichts.

Abū n-Naḍr Saʿīd b. Abī ʿArūba Mihrān³² al-ʿAdawī,

ein Klient der Banū ʿAdī³³ und offenbar Kaufmann³⁴, gest. 156/773 oder 157/774 in den Achtzigern. Er betonte, daß er mit seiner qadaritischen Einstellung die Tradition seines Lehrers Qatāda und Ḥasan al-Baṣrī's fortsetze³⁵; Ibn Ḥanbal attestierte ihm allerdings, daß er ebenso wie jene sie nicht offen gezeigt habe³⁶. Auf direkten Widerspruch ist er in der Tat nicht gestoßen; er hat nämlich, wie wiederum Ibn Ḥanbal bestätigt, als Nachfolger von Qatāda und Matar al-Warrāq (gest. vor 130/747)³⁷ den *mağlis* Ḥasan al-Baṣrī's weitergeführt³⁸. Erst später erhob sich Kritik: Sufyān b. ʿUyaina (gest. 196/812) schränkte seine Überlieferung von ihm ein, weil er an seiner qadaritischen Haltung Anstoß nahm³⁹. Aber Sufyān lebte ohnehin in Mekka. Der Isnād Ḥasan > Qatāda > Saʿīd b. Abī ʿArūba begegnet sehr häufig im K. *Badʿ al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyāʾ* des Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Waṭīma (gest. 289/902)⁴⁰; Saʿīd hat offenbar über Qatāda eine Menge Prophetengeschichten Ḥasan al-Baṣrī's erhalten. Zu Qatāda selber hatte er besonders enge Beziehungen. Qatāda, der ja blind war und sich ganz auf sein Gedächtnis verlassen mußte, hatte den Eindruck, daß seine Überlieferungen am besten und wohl auch vollständigsten bei Saʿīd aufgehoben seien⁴¹; sein K. *al-Manāsik* ist uns nur in der Rezension Saʿīds, mit eigenen Zusätzen, erhalten⁴². Auch historische Nachrichten hat er von Qatāda bewahrt⁴³. Den *Tafsīr* hatte er im Auftrage eines Küfiers aufgezeichnet⁴⁴. Jedoch stammte die maßgebliche Rezension dieses Werkes von einem andern Saʿīd, mit dem er manchmal verwechselt wird⁴⁵:

³⁰ Ġāhiz, *Bayān* I 33, 2 ff.; dazu Pellat in: FO 12/1970/199, Anm. 22, und van Ess in: *Studies on the First Century of Islamic Society* 121.

³¹ S. o. Bd. I 43.

³² Oder Dīnār (Ḥalīfa, *Tab.* 529 nr. 1844).

³³ Ḍahabī, *Siyar* VI 413, 5.

³⁴ S. o. Bd. I 119.

³⁵ Kaʿbī 94, 1 ff.

³⁶ *Mizān* II 152, 14.

³⁷ Zu ihm vgl. IS VII, 19, 14 ff. und *Mizān* nr. 3587.

³⁸ AZ 301, 6 ff.

³⁹ Ḥaṭīb, *Kifāya* 123, apu. ff.

⁴⁰ Vgl. die Ausgabe von R. G. Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam*, S. 42, 11 ff.; 46, 17 ff.; 65, 4 ff. usw., (insgesamt etwa 50mal); allgemein Index s. n. und Einleitung 86 ff.

⁴¹ Fasawī II 89, 9 ff.; s. u. S. 139.

⁴² S. u. S. 143.

⁴³ Ibn Qaiyim al-Ġauziya, *Aḥkām ahl aḍ-ḍimma* 107, 5 ff. und 154, 10 ff.: über Kūfa. Vgl. auch unten S. 141, Anm. 46.

⁴⁴ S. u. S. 140.

⁴⁵ So in GAS 1/92.

von Saʿīd b. Bašīr⁴⁶. Die Ḥadīṭe sind z. T. wohl in die Werke eingegangen, die unter seinem eigenen Namen liefen: das *K. as-Sunan (fi l-ḥadīṭ)*⁴⁷ und das *K. aṭ-Ṭalāq*; letzteres wurde offenbar eine Zeitlang direkt als Handbuch benutzt⁴⁸.

Allerdings hatte dieses Material trotz seiner Dichte aus späterer Sicht einen deutlichen Mangel: es ging nicht immer auf direkten Kontakt mit dem Lehrer – der ja schon früh gestorben war – zurück. Das gilt z. B. für den *Tafsīr*⁴⁹, aber angeblich auch für viele Ḥadīṭe: sie waren nicht im Kolleg selber, als *samāʿ*, aufgeschrieben, sondern auf andere Weise zusammengetragen, z. T. mit Billigung Qatādas. Korrekterweise soll Saʿīd darum nicht die Formel *haddatanā*, sondern *ḍakarāhū* benutzt haben⁵⁰. Ebenso verfuhr er bei anderen Autoritäten⁵¹. Im Kolleg kam er ohne schriftliche Aufzeichnungen aus; er zitierte aus dem Gedächtnis⁵². Dabei soll er in Bašra der erste gewesen sein, der Ḥadīṭe thematisch, in Form eines *mušannaḥ*, ordnete⁵³. Einem späteren Experten wie Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān waren seine laxen Praktiken ein Dorn im Auge⁵⁴; man erinnerte sich, daß schon ein Zeitgenosse sich geweigert hatte, ihm das Original einer Schrift des Qatāda auszuleihen – wohl um Mißbrauch zu vermeiden⁵⁵.

Nun verfuhr er in alledem nicht anders als viele seiner Kollegen. Daß man es so herausgestellt hat, mag damit zusammenhängen, daß er Qadarit war⁵⁶. Sein Engagement kommt nämlich in dem Material, das von ihm erhalten geblieben ist, deutlich zum Ausdruck; man mag es auf diese Weise aus der Welt haben schaffen wollen. Er wußte, daß schon ein Prophet über *qadar* geredet hatte, Esra, und führte dies über Qatāda auf Ḥasan al-Bašrī zurück⁵⁷;

⁴⁶ Zu ihm s. o. Bd. I 118 ff.

⁴⁷ *Fihrist* 283, 12; auch Baġdatlı Paşa, *Hadīya* I 387, 17 ff.

⁴⁸ Čāḥiz, *Burşān* 136, 2 f.

⁴⁹ GAS 1/65.

⁵⁰ IS VII₂ 33, 17 f.; Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* 373, 9 f. – Allerdings schlägt hier vielleicht schon die Systematik der folgenden Generationen durch; in seiner Rezension des *K. al-Manāsik* bezieht er sich auf Qatāda immer mit *ʿan*. Vgl. auch Azmi, *Studies* 99.

⁵¹ Fasawī II 123, –4 ff.; dazu die Zusammenstellung des Nasāʿī (gest. 303/915), *Diḳr man haddaṭa ʿanhu Ibn Abī ʿArūba wa-lam yasmaʿ minhu*, Ms. Istanbul, Ahmet III 624, fol. 14 b–15 a (vgl. GAS 1/91 und 169). Auch Azmi 157.

⁵² Vgl. GAS 1/57, Anm. 4, in Auseinandersetzung mit Goldziher, *Muh. Studien* II 212; dazu jetzt Schoeler in: *Der Islam* 62/1985/206 und 66/1989/219.

⁵³ Andernorts wird die Einführung des *mušannaḥ*-Typus in Bašra dem vielleicht eine Generation jüngeren Rabīʿ b. Šabiḥ zugeschrieben (s. u. S. 104).

⁵⁴ Fasawī II 144, pu. ff. und III 61, 9 ff.

⁵⁵ IS VII₂ 33, 13 ff.

⁵⁶ Bestätigt bei Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 508, 3 und 625, 10 und *Taʿwīl muḥt. al-ḥadīṭ* 11, 7 = 10, 7/Übs. 9 § 17; Ḥaṭīb, *Kifāya* 125, 13 und TB XII 184, 15; *Mīzān* nr. 3242; Kaʿbī 94, 1 ff. > *Faḍl* 342, 7 ff. > IM 137, 17 ff. Vgl. auch HT, Index s. n. Nichts bei Buḥārī II, 504 f. nr. 1679; ʿUqaiḥ II 111 ff. nr. 587; IAH II, 65 nr. 276; TH I 177 f. nr. 176; TT IV 63. Die Geschichte bei Ibn ʿAbdrabbih (*ʿIqd* II 380, 15 ff.), in der Qatāda gegenüber Saʿīd die Gültigkeit der göttlichen Vorherbestimmung betont, ist wahrscheinlich erfunden oder auf diese beiden Personen übertragen; die dort Qatāda zugeschriebene Behauptung, der Indeterminismus sei von den Persern aufgebracht, ist ein Wandermotiv (vgl. dazu HT 137 ff.).

⁵⁷ ʿUmāra b. Waṭīma, *Badʿ* 292, 8 ff.

an der gleichen Stelle widerspricht er auch der bekannten Überlieferung vom Dialog zwischen Adam und Mose, die in den Kreisen der Prädestinatianer eine große Rolle gespielt hat⁵⁸. Von Saʿīd b. Ġubair wollte er einen Ausspruch zum Lobe der Vernunft gehört haben: „Alles hat eine Grenze, ein Ende und einen Abschluß, (nur) die Vernunft nicht. Aber die Menschen haben nicht alle gleich viel Vernunft; sie unterscheiden sich darin himmelweit. Der Koran wurde mit der Vernunft geoffenbart⁵⁹, und die Propheten wurden mit der Vernunft ausgesandt; durch ihre Vernunft waren sie (ihren) Gemeinden überlegen“⁶⁰. Qadaritischen Geist hat man wohl auch aus den „zoologischen“ Ḥadīṭen herausgespürt, die er von Qatāda hatte⁶¹. Die politische Zielsetzung der Qadariya mag in der – wiederum auf Qatāda zurückgeführten – Nachricht durchschimmern, daß ʿUmar einen persischen *maulā*, Sālim b. Maʿqil, zu seinem Nachfolger ernannt hätte, wenn dieser damals noch am Leben gewesen wäre⁶². Jedenfalls legte man ihm das Eingeständnis in den Mund, nichts habe ihm mehr zu denken gegeben als die Äußerung des Mose in Sure 7/155, das Erdbeben, das ihn und die von ihm ausgewählten 70 Männer nach der Gesetzesoffenbarung erschreckte, sei nur eine Prüfung von Gott, mit der er irreführe und rechtleite, wen er wolle⁶³.

Beachtenswert ist schließlich, daß er nach der Niederlage des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh i. J. 145 nicht mehr ganz klar gewesen sein soll (*iḥṭalaṭa*)⁶⁴. Das klingt so, als sei er ebenso wie die „Muʿtazila“ in die Affäre verwickelt gewesen⁶⁵ und nachher gemieden oder bewußt kaltgestellt worden. Allerdings wird seine Unzurechnungsfähigkeit manchmal auch als reiner Gedächtniswund erklärt⁶⁶, und der Zeitpunkt, von dem an man ihm aus dem Wege ging, wird bisweilen früher angesetzt⁶⁷. Ebenso wie Hišām ad-Dastuwāʿī hatte er auf der schwarzen Liste des Abū Muslim gestanden; auch er war ʿUṭmānī⁶⁸. Man erkennt es im übrigen an einem Bericht über die Ermordung ʿUṭmāns, den er von Qatāda übernahm⁶⁹.

Zwar ist er im Unterschied zu Hišām ad-Dastuwāʿī von Abū Nuʿaim keiner Notiz gewürdigt worden; aber gewisse Nachrichten lassen erkennen, daß er – vielleicht mehr als jener – dem baṣrischen Trend zur Askese folgte. Er soll

⁵⁸ Ib. 293, 15 ff.; dazu HT 161 ff.

⁵⁹ *unzila bil-ʿaql*. Was ist genau gemeint?

⁶⁰ *Badʿ* 128, 9 ff.; eine weitere Überlieferung dieser Art ib. 214, 11 ff.

⁶¹ *Ḥayawān* IV 293, pu. ff. und V 536, 3 f.; die letztere Tradition ähnlich auch von Hišām ad-Dastuwāʿī (ib. 536, 5 ff.). Vgl. dazu oben S. 53.

⁶² *Ṭabarī* I 2776, 9 ff.; die gleiche Nachricht wird dort u. a. auch auf den Qadariten Mubārak b. Faḍāla (s. u. S. 67) zurückgeführt.

⁶³ Ibn Qutaiba, *Taʿwīl* 100, 13 ff. = 84, 9 ff./Übs. 94 § 120.

⁶⁴ AZ 452 nr. 1141 und öfter.

⁶⁵ Dazu unten S. 327 ff.

⁶⁶ *Fasawī* III 62, 2 ff.

⁶⁷ Ib. III 61, 9 ff.; auch AZ 452 nr. 1139: man sollte ihn zu Lebzeiten des Yūnus b. ʿUbaid, also vor 139/756 (s. u. S. 352), gehört haben.

⁶⁸ Ġāhiz, *Bursān* 136, 6 ff.; s. o. S. 61.

⁶⁹ Ḥalīfa, *Taʿrīḥ* 188, 7 ff.; vgl. auch ʿUqailī II 113, 12 f.