

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND • 14

**ANFÄNGE MUSLIMISCHER  
THEOLOGIE**

ZWEI ANTIQADARITISCHE TRAKTATE AUS DEM  
ERSTEN JAHRHUNDERT DER HIĞRA

VON  
JOSEF VAN ESS

BEIRUT 1977  
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN









JOSEF VAN ESS  
ANFÄNGE MUSLIMISCHER THEOLOGIE



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN  
HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT-INSTITUT  
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 14



ANFÄNGE MUSLIMISCHER  
THEOLOGIE

ZWEI ANTIQADARITISCHE TRAKTATE AUS DEM  
ERSTEN JAHRHUNDERT DER HIĞRA

VON  
JOSEF VAN ESS

BEIRUT 1977  
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN



ISBN 3-515-01842-5

Orient-Institut  
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft  
Beirut/Libanon, B.P. 2988

Mit Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie  
gedruckt in der Imprimerie Catholique, Beirut.



## VORWORT

Über die theologische Entwicklung im 1. Jh. H. hat man bisher meist nur vage Aussagen gewagt. Als wichtigstes Zeugnis galt das Ḥadīṭ, dessen schwierige Datierung jedoch im einzelnen nur selten sichere Rückschlüsse erlaubte; die Dichtung ist bis heute noch nicht auf ihre theologische Relevanz untersucht<sup>1</sup>. Jedoch hätte man es gar nicht bei diesen indirekten Quellen bewenden zu lassen brauchen. Seit langem lagen direkte theologische Texte des 1. Jh's bereit, die unsere Überlegungen auf eine viel sicherere Basis hätten stellen können. Daß man sie ignorierte, ist, wenn man die Riesenhaftigkeit des durchzuarbeitenden Materials und die geringe Zahl der Spezialisten bedenkt, vielleicht so verwunderlich nicht; auf anderen Gebieten der Islamkunde ist Ähnliches geschehen. Dennoch wird hier als hemmendes Moment weiter hinzugetreten sein, daß man nur schwer an die Existenz spezifisch theologischer Reflexion in dieser frühen Zeit zu glauben vermochte und ganz allgemein mehr mit mündlicher Tradition als mit schriftlicher Überlieferung rechnete; zudem lag, je weiter man sich der verklärten urislamischen Vergangenheit näherte, die Gefahr der Fälschung umso näher. Auch wir werden darum in jedem Fall die Echtheit der in Frage stehenden Texte sorgfältig zu prüfen haben.

Behandelt werden sollen zwei Traktate, die auf die Geschichte der Qadariya neues Licht zu werfen versprechen. Beide sehen sie diese Bewegung unter polemischem Aspekt; sie treten damit in Gegensatz zu dem bis jetzt einzigen Zeugnis, das in diesem Zusammenhang näher ausgewertet worden ist: der proqadaritischen *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī an den Kalifen ʿAbdalmalik (ed. Ritter in: *Der Islam* 21/1933/67 ff.; dazu zuletzt Schwarz in: *Oriens* 20/1967/15 ff.). Die erste Schrift ist verfaßt von einem Enkel ʿAlī's, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, der vermutlich im Kalifat ʿUmar's II. (99/717-101/720), vielleicht aber

---

<sup>1</sup> Ein Ansatz ist gemacht bei Nuʿmān al-Qāḍī, *al-Firaq al-islāmīya fī š-šīʿr al-Umawī*, Kairo (um 1970), weiterhin in einer Edinburgher Dissertation, die ʿAun aš-Šarīf Qāsim unter W.M. Watt angefertigt hat (vgl. den Hinweis in: *Iran and Islam*, Minorsky Memorial Volume, Edinburgh 1971, S. 572, Anm. 5; jetzt veröffentlicht unter dem Titel *Šīʿr al-Baṣra fī l-ʿaṣr al-Umawī*, Beirut 1392/1972, vgl. dort vor allem S. 162 ff.).



auch schon früher, starb; sie ist erhalten nur in der Widerlegung durch den Zaiditenimām al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain (245/859-298/911), Begründer der zaiditischen Herrschaft im Yaman und Enkel jenes bekannten Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī (gest. 246/860), mit dem die theologische Entwicklung der Zaidīya ihre Wende zur Mu<sup>c</sup>tazila vollzieht (vgl. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 163 ff.). Der Titel dieser Widerlegung sagt in den Handschriften (zu ihnen unten S. 31 ff.) deutlich, gegen wen sie sich richtet: *K. ar-Radd ʿalā l-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya*; daß in den *Ḥadāʿiq al-wardīya* des Muḥallī (vgl. GAL<sup>2</sup> 1/397 S 1/560) das Buch in einer Werkliste des Imams als *K. ar-Radd ʿalā Ibn al-Ḥanafīya fī l-kalām ʿalā l-Ġabrīya* auftaucht (vgl. Ms. British Museum Or. 3786, fol. 18a, 9 f.), ist wohl nicht mehr als ein bloßer lapsus calami.

Der Traktat des Ḥasan ist hierbei, um der Widerlegung Raum zu geben, in einzelne Fragmente zerlegt. Jedoch scheint alles Wichtige erhalten; mit Sicherheit fehlt nur die Einleitung, vielleicht auch der Schluß. Das bedeutet, daß der Titel des Originals nicht genau zu fassen ist. Die Widerlegung spricht zwar in einer der beiden benutzten Handschriften (München, fol. 37a; nicht in der Hs. Ambrosiana !) am Ende des ersten *ġuzʿ* von *Masāʾil al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya fī tatbīṭ al-ġabr wat-tašbīḥ*; jedoch ist dies nur eine Paraphrase aus der Sicht des Imām al-Hādī. Ḥasan steht dem Worte *ġabr* sehr distanziert gegenüber (s.u. S. 109); von *tašbīḥ* ist in dem Traktat überhaupt nicht die Rede. Die Kombination der beiden Termini erklärt sich daraus, daß der Mu<sup>c</sup>tazilit al-Hādī sie als die wichtigsten Ketzereien seiner Gegner, der „Ḥašwīya“, ansieht. Selbst die Vokabel *Masāʾil* ist für den Originaltitel kaum in Anspruch zu nehmen; al-Hādī sagt in seiner eigenen Vorrede nur ganz vage: „Uns ist ein *kalām* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya in die Hände gekommen, in welchem er (die Lehre vom) ‚Zwang‘ (*ġabr*) unterstützt“.

Auf den Traktat hat zum erstenmal van Arendonk aufmerksam gemacht (in seinem *Opkomst van het zaidietische Imamaat* 267 ff.). Obgleich er den Inhalt ausführlich beschreibt, hat man doch davon nicht weiter Notiz genommen, schon weil man Material zur Qadarīya an dieser Stelle nicht erwartete. Erst fast ein halbes Jahrhundert später hat Madelung erneut den Text herangezogen, ohne ihn jedoch im einzelnen auszuwerten; er hält ihn für echt (vgl. *Qāsim* 17, Anm. 53; 167; 241). Für

die Echtheit spricht sich auch Sezgin aus (GAS 1/595). Sie ist unten S. 16 ff. näher untersucht.

Der zweite Text hat gleichfalls keinen festen Titel. Es handelt sich um einen Brief, den der Kalif ʿUmar II. an eine bestimmte Gruppe von Qadariten gerichtet hat. Er ist nur an einer einzigen Stelle vollständig bewahrt: in der *Ḥilya* des Abū Nuʿaim (V 346 ff.); in diesem Text ist er seit der Mitte der dreißiger Jahre zugänglich. Wiederum ist verständlich, daß niemand sich in diesen mehr als drei Jahrzehnten mit ihm beschäftigt hat; die Person ʿUmar's II. ist Objekt zahlreicher Rückdatierungen. Erst F. Sezgin hat ihn ans Licht gezogen (GAS 1/594); ich selber habe in einem Referat auf dem XXVIII. Internationalen Orientalistenkongreß in Canberra seine Echtheit nachzuweisen versucht (vgl. *Abr Nahrain* 12/1971/19 ff.). Da die Edition der *Ḥilya* bekanntermaßen überaus fehlerhaft ist und der Text selber zahlreiche Schwierigkeiten bietet, ist er hier noch einmal herausgegeben.

Beide Schriften sind ihrer Wichtigkeit wegen übersetzt und mit einem ausführlichen Kommentar versehen. Bei der ersteren bezieht sich dieser Kommentar vor allem auf den Inhalt; sie enthält sehr viel neues Material zur Geistesgeschichte des 1. Jh's. Bei der zweiten dagegen berührt er in größerem Maße textkritische Entscheidungen; der Text ist kaum befriedigend herzustellen. Daraus erklärt sich, daß die Form des Kommentars in beiden Fällen verschieden ist; während beim Traktat des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya ganze Abschnitte zusammenfassend behandelt werden, ist bei dem Sendschreiben ʿUmar's II., das inhaltlich sich auf eine einzige These konzentriert und darum dort nicht soviel Abwechslung bietet, mit Anmerkungen auf die einzelnen problematischen Stellen Bezug genommen. Gewisse Wiederholungen haben sich dabei nicht ganz vermeiden lassen; der Katalog der theologischen Argumente war begrenzt, und sie sind häufig von einem Text zum andern nur am Nuancen — aber eben wesentliche Nuancen — verschoben.

Das gilt auch für den letzten Teil dieser Arbeit, der an sich nur den Charakter eines Exkurses hat, aber schon durch seinen Umfang gewisse Selbständigkeit gewinnt: eine Untersuchung der Nachrichten über ʿĠailān ad-Dimašqī, vor allem im *Taʿrīḥ Dimašq* des Ibn ʿAsākir; auch hier begegnen wieder dieselben Theologoumena. Gerade diese Parallelen sind geeignet, die Echtheit der beiden zuvor behandelten Texte weiter abzustützen; zudem vermag eine quellenkritische Behandlung der auf

Ġailān bezogenen historischen Überlieferungen die Situation näher zu erhellen, in welcher der zweite von uns analysierte Traktat entstanden ist. Eine Gesamtdarstellung der qadaritischen Bewegung im 1. Jh. und der Widerstände, auf die sie stieß, ist nicht versucht worden; es ist bei drei Momentaufnahmen geblieben, die sich allerdings gegenseitig stark ergänzen. Weiteres Material läßt sich meiner ungefähr gleichzeitig entstandenen Arbeit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* (hier abgekürzt als HT) entnehmen, die in den Beiheften zum „Islam“ vor kurzem erschienen ist. Eine Gesamtdarstellung, die auf diese Detailuntersuchungen zurückgreifen könnte, jedoch daneben weitere Belege, vor allem auch zu anderen theologischen Strömungen dieser Zeit, umfassen müßte, soll einer späteren Phase vorbehalten bleiben.

\* \* \*

Das Manuskript wurde 1972 zum Druck gegeben; seither erschienene Literatur konnte nur noch in begrenztem Umfang in den Anmerkungen berücksichtigt werden. In der Zwischenzeit wurden mir auch die von Muḥammad ʿImāra herausgegebenen *Rasāʿil al-ʿAdl wat-tauḥīd* (1-2; Kairo, Dār al-Hilāl 1971) zugänglich, in denen sich im Rahmen einer Edition von al-Ḥādī ilā l-ḥaqq's Widerlegung (Bd. II 118 ff., hier mit vollständigem Titel: *K. ar-Radd wal-iḥtiḡāḡ ʿalā l-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya fī l-ḡabr wa-iṭbāt al-ḥaqq wa-naqd qaulih*) alle von mir gesammelten Fragmente des ersten Textes mitsamt ihrem Kontext finden; W. Madelung hatte mich freundlicherweise auf diese etwas versteckte Publikation aufmerksam gemacht. Meine Beirut-Freunde Iḥsān ʿAbbās und Wadād al-Qādī haben mich in philologischen Schwierigkeiten des zweiten Textes beraten. Stefan Wild hat während seines Direktorates am Orientinstitut der DMG das Manuskript zur Veröffentlichung in den *Beiruter Texten und Studien* angenommen; Peter Bachmann hat als sein Nachfolger den Druck zu Ende geführt. Hans Daiber hat die Mühsal mehrfachen Korrekturlesens auf sich genommen. K. Maier hat mich bei der Anfertigung des Personennamenregisters unterstützt. Ihnen allen sei von Herzen gedankt.

Tübingen, im November 1974.

JOSEF VAN ESS



## INHALT

Vorwort .....	vii
<b>I: DIE SCHRIFT DES ḤASAN B. MUḤAMMAD B. AL-ḤANAFĪYA ..</b>	<b>1</b>
1. Einführung	
a) Der Autor .....	1
b) Das Werk .....	12
c) Die Handschriften .....	31
2. Übersetzung und Kommentar .....	35
Anhang .....	111
<b>II: DAS SENDSCHREIBEN ʿUMAR'S II. ....</b>	<b>113</b>
1. Einführung	
a) Autor und Werk .....	113
b) Die Handschriften .....	133
2. Übersetzung und Kommentar .....	137
<b>III: EXKURS: DIE NACHRICHTEN ÜBER ĠAILĀN AD-DIMAŠQĪ ..</b>	<b>177</b>
<p style="margin-left: 2em;">Das verläßliche Überlieferungsmaterial 177; Legenden: Die Diskussion mit ʿUmar II. 184; andere Streitgespräche 201; die Diskussion vor Hišām 203; weitere Rechtfertigungen der Hinrichtung 213; angebliche Kritik von Zeitgenossen und Vergleich mit anderen Qadariten 216; hiġāzenische Stellungnahmen, die angebliche Beziehung zu Ḥārīṭ b. Saʿīd 225; der tatsächliche politische Hintergrund 230; Materialien zur Lehre Ġailān's und zu seiner „Schule“ 242.</p>	
Literaturverzeichnis .....	247
Register: .....	259
a) Koranverse .....	259
b) Wörter und Termini .....	264
c) Personennamen .....	270
Nachträge .....	277
Summary .....	279
Die arabischen Texte .....	٥٤-٢
الخلاصة .....	٥٥





# I: DIE SCHRIFT DES ḤASAN B. MUḤAMMAD B. AL-ḤANAFĪYA

## EINFÜHRUNG

### a) *Der Autor.*

Über Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya<sup>1</sup> wissen wir nicht viel. Die meisten Daten sind bereits von W. Madelung verwertet worden (in: *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm* 228 ff.). Sein Geburtsjahr wird nirgendwo überliefert. Über das Todesjahr herrscht Meinungsverschiedenheit. Zwar setzen unsere ältesten Quellen es in das Kalifat ʿUmar’s II., also die Jahre 99/717-101/720: Ibn Saʿd (gest. 230/845) in seinen *Ṭabaqāt* (V 241, 25), Muṣʿab b. ʿAbdallāh az-Zubairī (gest. 233/848 oder 236/851) in seinem *K. Nasab Quraiš* (75, 17) und Ḥalīfa b. Ḥaiyāt (gest. 240/845 ?) in den beiden von ihm erhaltenen Werken (*Taʾrīḥ* 469, 13 und *Ṭabaqāt* 598, ult. ff. nr. 2047, dort mit näherer Einschränkung auf die Jahre 99 und 100). Jedoch werden auch frühere Daten genannt: „im Kalifat des ʿAbdalmalik“, also vor 86/705, bei Bustī (*Mašāhīr al-ʿulamāʾ* nr. 421 FLEISCHHAMMER); 95/714 bei Ibn ʿAsākir (vgl. *Tahdīb Taʾrīḥ Dimāšq* IV 247, 2 f.) und bei Ibn al-ʿImād (*Šadarāt ad-dahab* I 121, ult. ff.). Das letztere geht dabei auf den Philologen Abū ʿUbaida (110/728 - 209/824-5?) zurück, einen Autor also, der selber der Lebzeit Ḥasan’s noch ziemlich nahe kommt (vgl. *Dahabī, Taʾrīḥ* III 359, -8);

---

<sup>1</sup> Ich folge mit dieser Namensform der Konvention. Natürlich hieß der Vater eigentlich Muḥammad b. ʿAlī (vgl. etwa Muṣʿab b. ʿAbdallāh az-Zubairī, *Nasab Quraiš* 75, 11); es war kaum üblich, jemanden nach seiner Mutter zu benennen. Wenn es hier geschah, so mag dahinter herabsetzende Absicht stecken; man wollte vielleicht betonen, daß dieser Sohn ʿAlī’s nicht von Fāṭima geboren, also Ḥasan und Ḥusain nicht ebenbürtig war. Jedoch bliebe dies näher zu untersuchen; H. Banning geht in seiner Dissertation *Muḥammad ibn al-Ḥanafīya* (Erlangen 1909) nicht darauf ein. Die spätere imāmitische Tradition spricht häufig von Muḥammad b. al-Ḥanafīya b. ʿAlī b. Abī Ṭālib (vgl. etwa Ardabīlī, *Ġāmiʿ ar-ruwāt* I 225 b, 4).



über die Herkunft der ersteren läßt sich vorläufig nichts ausmachen. Aus den uns erhaltenen biographischen Materialien ist der Dissens kaum aufzulösen<sup>1</sup>.

Ḥasan's Vater, Haupt der medinensischen °Aliden in den zwei Jahrzehnten nach dem Tode Ḥusain's (61/680 - 81/701), hatte neben ihm zehn weitere Söhne aus insgesamt fünf Ehen<sup>2</sup>, von denen aber nur er und der von den Häresiographen und Historikern immer wieder erwähnte Abū Hāšim °Abdallāh (vgl. EI<sup>2</sup> s.n.) für die spätere Überlieferung von Interesse gewesen sind. Beide waren nur Halbbrüder: Abū Hāšim war Sohn einer *umm walad*, er dagegen Sohn einer Freien aus angesehenem Hause: Ğamāl, Tochter des Qais b. Maḥrama b. al-Muṭṭalib b. °Abdmanāf b. Quṣaiy, also einer Angehörigen des quraišitischen Adels<sup>3</sup>. Auch über sie hatte er zwei weitere Halbgeschwister; sie war mit Sa°id b. al-Ḥārīṭ b. aṣ-Šimma von den Banū Naġġār verheiratet gewesen, einem Anhänger °Alī's, der bei Šiffīn gefallen war (vgl. Zubairī 75, 16 ff. und Caskel, *Ĝamhara* II 500 b).

Ebenso wie Abū Hāšim trat er in Beziehung zur Kaisāniya; jedoch entwickelt sich sein Verhältnis zu ihr etwas anders. Nach einem Bericht des frühen Historikers °Awāna (gest. 147/764 ?) soll er sich Muḥtār haben anschließen wollen, jedoch erst nach dessen Tod (i.J. 67/687) in Kūfa angekommen sein; als ihn daraufhin einige Anhänger des Rebellen, die

<sup>1</sup> Für die früheren Daten spricht allenfalls, daß Ibn Ishāq, der um 85/704 geboren wird, nur über Mittelsmänner von Ḥasan tradiert (s.u. S. 10). Andererseits bleibt, wenn dieser bereits vor 86/705 gestorben wäre, kein allzu großer Zeitraum, in dem Zuhrī von ihm Traditionen seines Vaters Muḥammad b. al-Ḥanafīya, der selber bis 81/701 lebte, übernehmen konnte (s.u. S. 11). Soll man aus der Geschichte in den *Aḥbār al-°Abbās wa-wuldih* 174, 1 ff. DÜRĪ, in der Zaid b. Ḥasan b. °Alī und Abū Hāšim um das Erbe °Alī's streiten, schließen, daß damals, vor dem Ḥaġġ al-Walīd's i.J. 91/710, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya schon tot war? Nicht unbedingt. Abū Hāšim besteht hier nur darauf, der älteste Repräsentant des °alidischen Klans zu sein, und älter als sein Bruder Ḥasan war er wohl in der Tat (vgl. Zubairī, *Nasab Quraiš* 75, 12, wo er an erster Stelle unter den Söhnen des Muḥammad b. al-Ḥanafīya genannt wird).

<sup>2</sup> Vgl. Zubairī, *Nasab Quraiš* 75, 12 ff.; Ibn Ḥazm nennt von ihnen nur sechs (vgl. *Ĝamharat ansāb al-°Arab* 66, 1 ff.).

<sup>3</sup> Zu Qais b. Maḥrama vgl. Zubairī 92, 13; Ibn Ḥazm, *Ĝamhara* 73, 1; Ibn °Abdabbār, *Istī°āb* nr. 2153; Caskel, *Ĝamharat an-nasab* II 461 a und I Tafel 15. Sein Sohn °Abdallāh, Bruder also der Ğamāl, verwaltete Mekka unter °Umar II. (vgl. Caskel II 116 a).



sich in Nisibis gehalten hatten<sup>1</sup>, zu ihrem Anführer machten, wurde er von Truppen des ʿAbdallāh b. az-Zubair gefangengenommen (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* III 359, 12 f.). Deutlicher als sein Vater hat er also die Bewegung des Muḥtār aktiv unterstützt und sich den Zubairiden widersetzt. ʿAbdallāh b. az-Zubair ließ ihn darum, aufgrund seines Abenteuers in Nisibis, ins Gefängnis werfen; jedoch gelang es ihm zu entfliehen und sich zu seinem Vater nach Minā abzusetzen (*ib.*, vgl. auch Masʿūdī, *Murūğ ad-ḍahab* V 176 f.). Kuṭaiyir hat darauf in einer bekannten Qaṣīde zum Lob des Muḥammad b. al-Ḥanafīya Bezug genommen<sup>2</sup>.

Wielange dieses Engagement fortgewirkt hat, ist schwer zu sagen. Fast scheint es, als habe es den Untergang des ʿAbdallāh b. az-Zubair (72/692) kaum überdauert. Bei den übrigen Geschwistern hatte Ḥasan anscheinend ohnehin kaum Gefolgschaft gefunden; der Vater hielt sich zurück, und auch von Abū Hāšim hören wir zu dieser Zeit noch nichts. Aber während dieser von der späteren historischen Tradition — in welcher problematischer Form auch immer — weiter mit der Kaisānīya zusammengebracht wird<sup>3</sup>, hat Ḥasan ganz andere Spuren hinterlassen: sein

<sup>1</sup> Wie sich dies zu der Nachricht im *K. al-Aḡānī* (1V 155/2VI 50) verhält, daß um eben diese Zeit ein gewisser Abū Qārib Budair b. Abī Ṣaḥr als Anführer der Ḥašabīya die Stadt beherrschte, bleibt näher zu untersuchen. Ich verdanke den Hinweis auf die genannte Stelle G. Rotter, der sich in absehbarer Zeit im Zusammenhang mit einer Arbeit über die Zeit des ʿAbdalmalik mit ihr beschäftigen wird. Der Name Budair ist im *K. al-Aḡānī* als Yazīd verschrieben.

<sup>2</sup> Vgl. *Dīwān* nr. 23, S. 224 f. ʿAbbās. Ich bin mir darüber im klaren, daß Masʿūdī mit seiner Interpretation der entsprechenden Verse (2-3 bei ʿAbbās) alleine steht; die übrigen Quellen (vgl. ʿAbbās 226) beziehen sie auf Muḥammad b. al-Ḥanafīya selber: er habe im Gefängnis gesessen. Jedoch scheint mir Masʿūdī's Textverständnis gewissermaßen die *interpretatio difficilior*: von Vers 3 ab ist ganz eindeutig von Muḥammad b. al-Ḥanafīya die Rede, und es lag nichts näher, als auch Vers 2 mit ihm zu verknüpfen. Unangenehm ist, daß die geographische Lage des Gefängnisses nicht zweifelsfrei feststeht: Bakrī lokalisiert es in Mekka (*Muḡam mā staḡam* III 911 s.v. ʿĀrim), Yāqūt dagegen vermutet es in Ṭāʿif (*Muḡam al-buldān* s.v.). Sollte letzteres zutreffen, dann besäßen wir ein weiteres Indiz: das Gedicht könnte nicht gleichzeitig behaupten, daß Muḥammad b. al-Ḥanafīya sich dort (vgl. Vers 2) und in Minā (vgl. Vers 3) befände.

<sup>3</sup> Vgl. die bekannte Überlieferung von seinem Testament an den Repräsentanten der ʿabbāsīdischen Linie, Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās; dazu jetzt ausführlicher T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*, Bonn 1972. Daß er im Namen der Familie handelte, als er die Beziehungen zur Sekte weiter pflegte, ist sehr unwahrscheinlich; von seinen Geschwistern tritt auch hier niemand in Erscheinung. Als Sohn einer *umm walad* wurde er von ihnen ohnehin wahrscheinlich nicht ganz für voll genommen; bei der Kaisānīya dagegen, die sich wohl hauptsächlich aus *mawālī* zusammensetzte, mochte ihm dieses Manko besondere Sympathien eintragen.



*K. al-Irğāʿ*<sup>1</sup> und die hier behandelte Widerlegung der Qadariya<sup>1</sup>. Das *K. al-Irğāʿ* war von Ibn Abī ʿUmar al-ʿAdanī (gest. 243/858) in sein *K. al-Īmān* übernommen worden (vgl. dazu GAS 1/111); auf diesem Wege erhielt Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī von ihm Kenntnis (vgl. *Tahdīb* II 321, 2 ff.). Yaʿqūb b. Šaiba (gest. 262/875) bewahrte es in seinem *Musnad ʿAlī*, wohl einem Teil seines nur noch bruchstückhaft erhaltenen *Musnad al-kabīr al-muʿallal* (vgl. GAS 1/144); hieraus zitiert Ḍahabī einige umfangreichere Bruchstücke (*Taʿrīḥ* III 358, -8 ff. und 359, 1 ff.). Ibn ʿAsākīr kopierte ein Fragment, das Dāraquṭnī (gest. 385/995) herausgeschrieben hatte (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 246, 9 ff.); letzterer könnte also, im 4. Jh., den gesamten Text noch vor sich gehabt haben<sup>2</sup>.

Das Buch stellt, wie Madelung wohl mit Recht vermutet (*Qāsim ibn Ibrāhīm* 229), „al-Ḥasans Friedensschluß mit dem Umajjadenregime dar“: Ḥasan sprach Abū Bakr und ʿUmar darin sein Vertrauen aus; bezüglich der streitenden Parteien des ersten Bürgerkrieges dagegen stellte er die Entscheidung in der Schuldfrage Gott anheim. Darin äußerte sich eine für einen ʿAliden erstaunliche Distanz gegenüber der Politik ʿAlīʿs; Bustī faßt es dahin zusammen, daß Ḥasan mehr als alle anderen *ahl al-bait* Sympathien für Abū Bakr und ʿUmar hegte (*Mašāḥir al-ʿulamāʾ* nr. 421)<sup>3</sup>. Das „disengagement“ verschärfte sich durch offene Kritik

<sup>1</sup> Ein proʿabbāsidesches Ḥadīṯ, das man auf ihn zurückführte, scheint mit Sicherheit gefälscht (vgl. Šadraddīn aš-Šadrī, *al-Mahdī*, Teheran 1358, S. 190 ff.); es geht von einem Interesse der Nachkommen des Muḥammad b. al-Ḥanafīya an der ʿabbāsideschen Linie aus, das damals noch nicht bestand und erst durch das (fiktive) „Testament“ in diese Zeit zurückdatiert wurde. Die Nachricht bei Ašʿārī (*Maqālāt* 20, 8 ff.), daß nach Ansicht einer kaisānitischen Splittergruppe Abū Hāšim sein Testament zugunsten von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya gemacht habe, erweist sich schon durch die Tatsache, daß dieser als Neffe Abū Hāšimʿs bezeichnet wird, als verderbt; gemeint ist Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (vgl. die von Ritter zur Stelle herangezogenen Parallelen; dazu jetzt vor allem Qummī, *Maqālāt wal-firaq* 38, 7 ff.). Interessanterweise hatte Abū Hāšim immerhin vier Söhne (vgl. Zubairī, *Nasab Quraiš* 76, 6 ff.); zu einem „Testament“ an entferntere Verwandte bestand also nicht unbedingt Anlaß. Allerdings wissen wir nicht, ob sie zum Zeitpunkt seines Todes noch am Leben waren. Verbindung zu den ʿAbbāsiden besaß er über eine seiner Frauen, eine Urenkelin des ʿAbbās (vgl. Zubairī 76, 9).

<sup>2</sup> Ich werde den Text nach dem *K. al-Īmān* des Ibn Abī ʿUmar al-ʿAdanī in Arabica 21/1974/20 ff. edieren. Das von Dāraquṭnī bewahrte Fragment findet sich dort allerdings nicht.

<sup>3</sup> Er stand damit zu seiner Zeit durchaus nicht allein; vgl. dazu meinen Artikel in Arabica 21/1974, S. 47.

an der Haltung der Kūfier, deren dämonisierendes Geschichtsbild und deren chiliastische Erwartungen Ḥasan überhaupt nicht teilte (vgl. Madelung 229). Man erinnerte sich, wie er im Kreise eines gewissen Ġaḥḍab von den Taim ar-Ribāb, wo man über das ideologische Schibboleth der Zeit, die Einstellung zu °Uṭmān, diskutierte, seine These zum erstenmal vortrug; Ġaḥḍab soll damals mit sechs weiteren Anwesenden zu ihm übergegangen sein (vgl. *Tahḍīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 246, -7 ff. nach °Uṭmān b. Ibrāhīm b. Ḥāṭib; zu ihm vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 5485). Gemeint ist mit einiger Sicherheit der kūfische Genealoge und Dichter Abū š-Šaqʿab Ġaḥḍab b. Ġarʿab, den Ġāḥiẓ unter den Rednern (*ḥuṭabāʿ*) der Taim nennt (vgl. *Bayān* I 336, 1) und der in Kūfa gewisses Ansehen genoß (vgl. Ibn Duraid, *Istiḳāq* 187, 1)<sup>1</sup>; Ḥasan hat also das Milieu, gegen das er sich richtete, offenbar persönlich aufgesucht. Später beauftragte er °Abdalwāḥid b. Aiman, einen *maulā* in Mekka, mit dem er freundschaftlich verkehrte, sein Buch öffentlich zu verlesen (vgl. *Tahḍīb at-Tahḍīb* II 321, 4 f.)<sup>2</sup>; der Baṣrier °Amr b. Dīnār (gest. 126/743) las es unter einem gewissen Abū š-Šaʿtāʿ, hinter dem sich der ibāḍitische Gelehrte Ġābir b. Zaid al-Azdī versteckt (gest. um 100/718, vgl. EI<sup>2</sup> s.n.; Ḍahabī, *Taʿrīḥ* III 359, 11 f.).

<sup>1</sup> Auch Ibn Duraid rechnet ihn zu den Taim; er kennt ihn als einen der Dichter des Stammes, die gegen Ġarīr polemisierten (*ib.* 186, -4). Das hilft, ihn chronologisch einzuordnen; Ġarīr stirbt i.J. 110/728-9. Auch andere Indizien deuten auf diese Zeit. Er überliefert von einem Augenzeugen der Schlacht bei Qādisīya (vgl. Ṭabarī I 2321, 5); von ihm übernimmt Sufyān at-Ṭaurī, der i.J. 97/715 geboren wird (vgl. Ḍahabī, *Muṣṭabih* 142, -6 f.). Ḥālid b. Salama al-Maḥzūmī erscheint als sein Zeitgenosse (vgl. Ġāḥiẓ, *Bayān* 336, 4); dieser wird i.J. 132/750 ermordet (vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Taʿrīḥ* 610, 7 f.). Die Lesung seines Namens ist umstritten. Wir haben uns an die des *Muṣṭabih* gehalten; sie wird auch im *Qāmūs* des Firūzābādī bestätigt (I 44, 7, wo allerdings Abū š-Šalt statt Abū š-Šaqʿab; vgl. dazu die Anmerkung zur Parallele im *Muṣṭabih*). Ġāḥiẓ und Ibn Duraid dagegen bringen den Namen mit ḥ statt mit ḥ, wobei dann sich weiter darüber streiten läßt, ob man Ġaḥḍab oder Ġuḥḍub vokalisieren soll. — Die übrigen „Bekehrten“ bleiben anonym mit Ausnahme eines gewissen Ḥarmala at-Taimī, der sich nicht weiter identifizieren läßt. Man könnte allenfalls an eine Verschreibung für den Prophetengenossen Ḥarmala b. °Abdallāh at-T a m ī m ī denken (vgl. Ibn °Abdallāh, *Istīʿāb* nr. 500; TT II 228); jedoch erheben sich gegen diese Gleichung chronologische Bedenken.

<sup>2</sup> S. auch Ḍahabī, *Taʿrīḥ* III 358, pu. ff. Vgl. zu °Abdalwāḥid b. Aiman weiterhin: Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* V 360; TT VI 433 f.; auch unten S. 8. Daß er, als „Redaktor“, der eigentliche Verfasser der Schrift sei, wie H. Brentjes, *Imamatslehren im Islam* 47 f. behauptet, halte ich für unbeweisbar und nicht sehr wahrscheinlich.



Ḥasan hatte vielleicht seit jeher in rein politischen Kategorien gedacht; es mag sein, daß er schon damals, als er Muḥtār zu Hilfe kommen wollte, die ideologische Mystik der Iraker nicht mitgemacht hat. Nach dem Zusammenbruch der zubairidischen Herrschaft jedenfalls entschloß er sich zur Versöhnung; auch ʿAbdalmalik, mit dem er es nun zu tun hatte, hat sich ja in dieser ersten Zeit seiner Alleinherrschaft um Ausgleich der religiösen Spannungen bemüht. Wenn zutrifft, daß er mit seinem Buch auf Kritik bei seinem Vater stieß (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 246, ult. f.), so muß diese Wendung in die Zeit zwischen 72/692 und 81/701 fallen. Jedoch können wir wohl noch genauer präzisieren. Eine kufische Tradition nämlich will wissen, daß er später seinen Entschluß bereute. Das ist vermutlich nur die Entschuldigung dafür, daß die kufischen Murǧiʿiten sich nicht an seinen Mäßigungsappell hielten und bereits im Aufstand des Ibn al-Ašʿaṭ, vor allem in dessen Endphase (82/701), wieder gegen die Obrigkeit zu den Waffen griffen (vgl. Madelung 231 f.); in der Nachricht von der Kritik seines Vaters steckt wohl die gleiche Tendenz<sup>1</sup>. Wenn man nun Ḥasan's Lehre vor dieser Gegenbewegung genügend Zeit zur Ausbreitung im Irak lassen will, wird man mit der Abfassung des *K. al-Irǧāʿ* bis in die erste Hälfte jenes Jahrzehntes nach dem Tode des Ibn az-Zubair zurückgehen müssen<sup>2</sup>.

Man kann den Verdacht nicht ganz unterdrücken, daß bei diesem Rückzug in die politische Abstinenz finanzielle Motive mitspielten. Die ʿAliden waren, solange sie nicht eine feste „Šīʿa“ um sich scharten, in permanenter Geldnot; der Ehrenkodex legte ihnen größere Freigebigkeit auf, als sie sich — selbst bei den erheblichen Zuwendungen, die ihnen aus dem Dīwān des ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb zugeflossen sein werden<sup>3</sup> —

<sup>1</sup> Kritik äußerten nach einer Nachricht bei Ibn Saʿd (*Ṭabaqāt* V 241, 19 ff.) auch ein gewisser Zādān und ein gewisser Maisara. Es handelt sich anscheinend um zwei *mawālī* der Kinda, Zādān Abū ʿAmr und Maisara Abū Šāliḥ, die beide bezeichnenderweise in Kūfa lebten (vgl. Ibn Saʿd V 156, 1 ff.).

<sup>2</sup> Am ehesten kommt die Zeit kurz nach 73/693 in Frage, als Muḥammad b. al-Ḥanafīya dem ʿAbdalmalik huldigte und damit alle Hoffnungen, die man in Kūfa auf ihn gesetzt hatte, enttäuschte. Vgl. dazu wie zu anderen Details der vorausgegangenen Erörterungen die Dissertation von Wadād al-Qāḍī, *al-Kaisānīya fi t-taʿrīḥ wal-adab*, Beirut 1974; dort S. 147 ff.

<sup>3</sup> Wir wissen darüber im Einzelnen nur sehr schlecht Bescheid; einige Aufschlüsse gibt die Dissertation von G. Puin, *Der Dīwān von ʿUmar Ibn al-Ḥaṭṭāb* (Bonn 1970). Die ʿAliden waren im Dīwān von Medina registriert (vgl. Puin 113); bei Ḥasan b. Mu-

erlauben konnten. Ḥasan b. ʿAlī hatte sich von Muʿāwiya kaufen lassen; Ḥusain hatte Marwān um 4000 Dinar gebeten (vgl. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* V 159, 5 ff.). Muḥammad b. al-Ḥanafīya war i. J. 78/698 zu ʿAbdalmalik nach Damaskus gepilgert und hatte ihm unter vier Augen gestanden, daß er verschuldet sei; der Kalif hatte daraufhin alle seine Verpflichtungen übernommen. Nur bei den *mawālī* soll er anfangs Schwierigkeiten gemacht haben; Muḥammad b. al-Ḥanafīya hatte also nicht nur von sich gesprochen, sondern fühlte sich für seine ganze Klientel verantwortlich (vgl. Ibn Saʿd V 82, 24 ff.). Das hatte seinen Preis: Muḥammad b. al-Ḥanafīya hatte ʿAbdalmalik zuvor bereits<sup>1</sup> gehuldigt und ihm bei seinem Besuch auf dessen sanftes Drängen hin sogar das Schwert des Propheten geschenkt (*ib.* 83, 15 ff.). Auch Zainalʿābidīn hatte Geld angenommen, von Muḥtār, und er war froh, als ʿAbdalmalik ihm erlaubte, es zu behalten (*ib.* V 158, 1 ff.). Er erhielt die 4000 Dinare, um die Ḥusain seinerzeit gebeten hatte, und Hišām erinnerte ihn später daran, daß er sich dafür erkenntlich zeigen müsse (*ib.* 159, 5 ff.). Es ist wohl kein Zufall, daß die zahlreichen Aufstände der ʿAliden bis in die Mitte des 2. Jh's niemals vom Haupt der Familie ausgegangen oder auch nur unterstützt worden sind; nur jüngere Mitglieder hatten sich noch nicht in Abhängigkeit begeben. Auch bei anderen potentiellen Gegnern übten die Umayyaden ähnlichen Druck aus; ʿAbdalmalik versuchte z. B. die Ibāditen mit Geld zu gewinnen (vgl. Abd Dixon, *Umayyad Caliphate* 197 f.). Aber bei ihnen war die Methode nicht ganz so erfolgreich; ʿAbdallāh b. Ibād erteilte dem Kalifen eine Absage (vgl. seinen Brief, übs. Rubinacci in: *AIUON* 5/1953/117 ff.). Die Banū Hāšim waren verwundbarer; sie hatten gewiß ähnliche Versorgungspflichten zu erfüllen wie die Stammeshauptlinge vor dem Islam (vgl. dazu Juynboll, *Handbuch* 341 f.)<sup>2</sup>.

---

ḥammad b. al-Ḥanafīya stellt sich dabei schon die Frage, wie die *Nachkommen* privilegierter *ṣahāba* behandelt wurden (*ib.* 109). Die Banū Hāšim nahmen vermutlich nicht den ersten Platz in der Stammesliste ein; jedoch hatte dies auf die Höhe der Dotationen keinen Einfluß (*ib.* 101). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die gesamte Prophetenfamilie, d. h. (nach dem einschlägigen Ḥadīṭ bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV 367, 6) die Nachkommen des ʿAlī, des ʿAqil, des Ğaʿfar und des ʿAbbās, nicht das Recht hatten, *ṣadaqa* zu nehmen — offenbar weil sie das Privileg der *riḥāda* und *siqāya* während der Pilgerfahrt besaßen.

<sup>1</sup> Im Jahre 73/693; vgl. das Gedicht des Kuṭaiyir, *Diwān* nr. 133 ʿABBĀS.

<sup>2</sup> Daß Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq z. B. viele *mawālī* hatte, klingt aus einer Stelle bei Kulīnī heraus (*Kāfi* II 43, 1).

Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya nahm, wenn er in Mekka war, die Gastfreundschaft des °Abdalwāhid b. Aiman nie länger als drei Tage in Anspruch, „weil er ein Hāšimide war“ (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 246, 12 f.); er durfte sich nichts vergeben.

Die Situation spiegelt sich wahrscheinlich in einigen späteren Traditionen bei Kulīnī. Muḥammad al-Bāqir stellte fest, daß die, welche den Propheten hassten (d.h. wohl die Umayyaden), mehr Kinder und mehr Vermögen haben (vgl. *Kāfī* II 140, 12 ff.); vom Propheten meinte man gehört zu haben, wie er jemandem, dem er übelwollte, viel Geld und viele Kinder wünschte (*ib.* II 140, ult. ff.). Ein rechter Šīʿit, so meinte man damals, bettelt seinen Feind nicht an, selbst wenn er vor Hunger stirbt (*ib.* II 238, ult. f.).

Dazu paßt nun sehr gut, daß die einzige Koranexegese, die außerhalb der *Risāla* gegen die Qadarīya von unserem Autor überliefert wurde, sich auf den Vers 8/41 bezieht, in dem von der Beuteverteilung die Rede ist. Das Fünftel, das nicht unter die Kämpfer verteilt wird, ist dort sechs verschiedenen Empfängern vorbehalten, von denen als die ersten Gott, der Prophet und die „Verwandten“ (*ḏū l-qurbā*, generell verstanden) genannt werden. Unter ihnen kam in der Praxis Gott immer ziemlich schlecht weg — bis auf eine kleine Anstandssumme, die für die Kaʿba bestimmt war (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*<sup>3</sup> XIII 550 f. nr. 16102 f.). Bei den beiden anderen Nutznießern gab es bald Schwierigkeiten, bei dem Propheten, weil er nicht mehr lebte, und bei den „Verwandten“, weil man nicht genau wußte, wer damit gemeint war. Das Material ist im Kommentar des Ṭabarī zusammengestellt (<sup>3</sup>XIII 548 ff. nr. 16093 ff.). Man hatte u.a. versucht, die „Verwandten“ auf die Banū Hāšim zu beziehen; Muğāhid (gest. 104/722) und Zainalʿābidīn waren so vorgegangen (vgl. *ib.* 553 f. nr. 16110 ff.). Noch spezieller äußerte sich die spätere imāmitische Tradition, mit einem angeblichen Dictum des Ğaʿfar aš-Šādiq: die Gelder kommen °Alī und den Imamen zu (vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 414, 13 ff.; auch 539, 5 ff.); wer nur über seine Mutter zu den Banū Hāšim gehört, hat kein Anrecht darauf (*ib.* I 540, 15 ff.). Jedoch erfahren wir, daß der Staat sich nicht nach dieser Exegese richtete (Ṭabarī nr. 16115). Für ihn waren die „Verwandten“ die Quraišiten insgesamt (nr. 16117); und der Qadarit Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736) formulierte sogar noch allgemeiner: *ḏū l-qurbā* sind alle Herrschenden nach dem Propheten (nr. 16118) — ein sehr interessantes Zeugnis, aus dem hervorgeht, daß er trotz seiner theologischen Einstellung den Umayyaden gar nicht übelwollte. Šāfiʿī soll später wieder auf



die Banū Hāšim eingeschränkt und nur die Banū Muṭṭalib hinzugenommen haben — aus gutem Grund: er gehörte selber diesem Zweige der Familie an (vgl. EI<sup>1</sup> s.n.).

Vgl. zum Problem auch M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* 121 f.; dazu Abū Yūsuf, *K. al-Ḥarāğ*, übs. Fagnan (Paris 1921) 29 ff.

Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya nun entscheidet sich dafür, daß der Anteil des Propheten an dessen Verwandten gehen soll, der Anteil der „Verwandten“ dagegen an die Verwandtschaft des jeweiligen Kalifen (Ṭabarī nr. 16121 f. und 16093 f.; auch Balāḍurī, *Ansāb* I 516, -6 f. ḤAMĪDULLĀH). Das ist die älteste mit Sicherheit datierbare Exegese dieser Stelle; sie zeigt, daß Ḥasan sich bereitfand, trotz eines für ihn vielleicht günstigen Wortlautes mit den tatsächlichen Machthabern zu teilen. Er betont, daß — wie man ohnehin erwarten sollte — bereits zur Zeit des Abū Bakr und des ʿUmar Meinungsverschiedenheiten zum Problem bestanden; falls man damals schon jene Interpretationen verfocht, nach denen die Banū Hāšim die „Verwandten“ waren und die übrigen Quraišiten leer ausgingen (s.o.) oder die beiden ersten Fünftel zu einem Viertel für die Verwandten des Propheten zusammenzufassen seien (Ṭabarī 551 nr. 16104), so hätte er ihnen eine Absage erteilt. Er wußte wahrscheinlich, warum er es tat: verwaltet wurde das Geld von den Umaiyyaden; solange sie es nicht herausgaben, waren alle juristischen Feinessen vergebens. Deutlich betonte er, daß das Geld nicht für persönliche Belange zu verwenden sei, sondern für die Ausrüstung von Truppen im Glaubenskrieg (also nicht bei innerislamischen Auseinandersetzungen); er schloß sich damit einem *ig̃māʿ* an. Etwas anderes hätte er vermutlich gar nicht sagen können; allerdings hat man damals Gelder, die für einen bestimmten Zweck festgelegt waren, sicherlich auch nicht gewissenhafter verwaltet als heute<sup>1</sup>. Ob er mit seinem diplomatischen Vorschlag Erfolg hatte, unterliegt gewissem Zweifel; wenn wir einer Nachricht bei Ibn ʿAsākir Glauben schenken dürfen, so war den ʿAliden seit Muʿāwiya der Anteil des Propheten nicht mehr ausbezahlt worden, und sie mußten bis zum Kalifat ʿUmar’s II. warten, um es mit Erfolg reklamieren zu können (vgl. das Zitat in ZA 15/1900/29, Anm. 3).

<sup>1</sup> Deutlicher äußerte man sich später in imāmitischen Kreisen: das Fünftel ist Ersatz für die *ṣadaqa*, die der Prophetenfamilie versagt blieb (s.o. S. 6, Anm. 3), oder zur „Herzengewinnung“, also Vergrößerung des politischen Einflusses (vgl. Kulīnī, *Kāfī* I 540, 8 f. und ult. ff.).



Seitdem scheint Ḥasan in Medina ein zurückgezogenes Leben geführt zu haben. Seiner Umwelt war er interessant, weil er Erinnerung an seinen Vater und über diesen an ʿAlī und den Propheten bewahrte, darüber hinaus aber auch anderes medinensisches Traditionsgut weitergab<sup>1</sup>. Zuhri (gest. 124/742) überlieferte von ihm und ebenso ʿAmr b. Dīnār (gest. 126/743); nach Aussage des letzteren war Zuhri so eng mit ihm liiert, daß man ihn als einen seiner Adepten (*ḡilmān*) betrachten konnte (vgl. TT II 320, 13)<sup>2</sup>. Auch ʿĀṣim b. ʿUmar b. Qatāda (gest. 120/737), Abān b. Ṣāliḥ (*maulā* der Quraiṣ, gest. nach 110/728; vgl. TT I 94 f.), Qais b. Muslim al-Ġadalī al-Kūfī (gest. 120/737; vgl. TT VIII 403 f.), Abū Saʿd Saʿīd b. al-Marzubān al-Baqqāl al-Kūfī (vgl. *Miẓān* nr. 3271), Mūsā b. ʿUbaida (vermutlich ar-Rabaḍī, gest. 153/770; vgl. *Miẓān* nr. 8895), und ʿAbdalwāḥid b. Aiman werden unter seinen Schülern genannt. Letzteren hatte er, wie wir sahen, mit seinem *K. al-Irḡāʿ* herumgeschickt; Qais b. Muslim war selber Murḡīʿit und tradierte seine Exegese zu Sure 8/41. ʿĀṣim b. ʿUmar b. Qatāda war Spezialist für *maḡāzī* und Prophetenbiographie (vgl. GAS 1/279 f.); wahrscheinlich hat er sich auf diesem Gebiet Material bei Ḥasan geholt. Denn Ḥasan wird auch bei Ibn Ishāq zitiert, über einen seiner Neffen bzw. über den Vater Ibn Ishāq's: mit einer Notiz über Quṣaiy, den Ahnherrn der Quraiṣ (vgl. *Sīra* I 83, apu. WÜSTENFELD/<sup>2</sup>I 137, 15; Ṭabarī I 1099, 18 ff.), und mit einer recht charakteristischen Überlieferung über Muḥammad's Jugendzeit, aus der hervorgeht, wie weit damals schon die Legende um den Propheten und die Vorstellung von seiner Sündlosigkeit sich verbreitet hatte (Ṭabarī I 1126, 10 ff.).

Ḥasan's Autorität war soweit anerkannt, daß man Urteile über Zeitgenossen von ihm bewahrte: den medinensischen Juristen Sulaimān b. Yasār (gest. nach 100/719; vgl. TT IV 228 ff.) hielt er für klüger als dessen Kollegen Saʿīd b. al-Musaiyab (gest. 94/713; zu ihm GAS 1/276; vgl. dazu TT IV 229, 8). Er galt als intelligent und gebildet (vgl. Ibn Saʿd V 241, 18). Seine besondere Stärke war angeblich der *iḥtilāf* (vgl. TT II 320, 14 nach Bustī, *Maṣāḥir al-ʿulamāʿ* nr. 421), wobei

<sup>1</sup> Dahabī bewahrt Überlieferungen, in denen er auf die Medinenser Ḡābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī (vgl. EI<sup>2</sup> s.n.) und Salama b. al-Akwaʿ zurückgreift (vgl. *Siyar aʿlām an-nubalāʿ* III 126, -4 und 220, -4 f.).

<sup>2</sup> Er überlieferte übrigens auch von Zainalʿābidīn (vgl. Kulīnī, *Kāfi* II 130, 12 f.; 308, pu. f.; 317, 1 ff. etc.).

man darunter nicht, wie Madelung dies tut (*Qāsim* 241), „in erster Linie die Streitfragen der islamischen Parteien“ zu verstehen braucht, sondern darin durchaus schon juristische Meinungsverschiedenheiten sehen kann, wie sie in der Exegese von Sure 8/41 zur Sprache kamen; dort ist direkt die Vokabel *ih̄talafa* gebraucht.

Zuhrī und ʿAmr b. Dīnār überlieferten auch von Ḥasan’s Bruder Abū Hāšim (vgl. dessen Biographie bei Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ Dimāšq*, Hs. Damad Ibrahim Paşa 877, fol. 17b-19b); jedoch wurde Ḥasan ihm im allgemeinen vorgezogen (vgl. Ibn Saʿd V 241, 18 f.). Das mag ein wenig mit Abū Hāšim’s politischer Einstellung zusammenhängen; er sammelte, wie es heißt, Ḥadīṭe der „Sabaʿīya“. Dieser Begriff war damals weiter, als er in der späteren Häresiographie gebraucht wird. Ḥasan bezeichnet mit ihm diejenigen Šīʿiten, die, im Gegensatz zu ihm, Abū Bakr und ʿUmar ablehnten (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* III 358, -6); Zuhrī umschreibt damit Abū Hāšim’s Engagement für die Kaisānīya (vgl. *Taʿrīḥ Dimāšq*, ib.). Abū Hāšim scheint also die Prophetenüberlieferung nach Argumenten für die Kaisānīya durchsucht zu haben. Dennoch hat Zuhrī nicht daran gedacht, sich von ihm fernzuhalten. Man erkannte zwar die tendenziöse Haltung der Kaisānīya und brachte dies bis zu einem gewissen Grade in Anschlag; aber man boykottierte ihre Anhänger nicht und bezeichnete sie offenbar auch noch nicht als Extremisten (*ḡulāt*).

Eine Überlieferung, die beide Brüder weitergaben, war der Nachwelt so interessant, daß Ibn ʿAsākir sie mit zahlreichen Isnaden, die allesamt über Zuhrī laufen, in seiner Biographie des Abū Hāšim bewahrt: Muḥammad b. al-Ḥanafīya meinte sich zu entsinnen, daß sein Vater ʿAlī zu ʿAbbās gesagt habe, der Prophet habe am Tage von Ḥaibar die *mutʿa*-Ehe und das Essen von Esel Fleisch verboten. Das nämlich widersprach der üblichen šīʿitischen, d.h. imāmischen Tradition, welche die *mutʿa*-Ehe für erlaubt ansah, und es widersprach auch der Meinung von ʿAbbās’ berühmtem Sohn ʿAbdallāh, der die *mutʿa*-Ehe im Koran sanktioniert fand (vgl. mein *K. an-Nakt des Nazẓām* 127 f.). Jedoch hören wir, daß letzterer eben dieser Ansicht wegen mit den Zubairiden und Umayyaden Schwierigkeiten bekam. Sogar in Gedichten soll gegen ihn polemisiert worden sein; man versuchte also die „Massenmedien“ gegen ihn zu mobilisieren. Er habe darauf in öffentlichem Bekenntnis seine Ansicht dahin eingeschränkt, daß die *mutʿa*-Ehe in der Art verboten

sei wie das Fleisch von Aas und von Schweinen; nur in einer Notlage sei sie gestattet (vgl. *Aḥbār al-ʿAbbās wa-wuldih* 128, 4 ff.). Es ist nicht unmöglich, daß Muḥammad b. al-Ḥanafīya und seine Söhne mit ihrer Überlieferung einem Wunsch der Obrigkeit entgegenkamen. Dann wäre die Analogie zum Genuß von Eselfleisch<sup>1</sup>, von der sie ausgingen, eine zusätzliche Spitze gegen Ibn ʿAbbās: er hielt nämlich auch das für erlaubt (vgl. Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* I 251, -6 s.v. *ḥimār ahlī*).

b) *Das Werk.*

Die zweite Schrift, die sich mit Ḥasan's Namen verbindet, eben die von uns behandelte Widerlegung der Qadariya, fügt sich recht gut in diesen Zusammenhang: neben den irakischen Šīʿiten und den Ḥārīgiten waren es im Kalifat ʿAbdalmalik's vor allem die Qadariten, die den Machtanspruch der Umayyaden zu bestreiten wagten. Es scheint bezeichnend, daß Ḥasan, der mit seinem *K. al-Irġāʿ* die Kūfier zur Mäßigung anhielt, nach einer — wahrscheinlich etwas überspitzten — Nachricht bei Ibn Baṭṭa die Qadariten ebensowenig wie die Ḥārīgiten unter die Muslime zählte (*Ibāna* 32, 4 f. LAOUST). Mit den Ḥārīgiten mag er vor allem deren militante Gruppen gemeint haben; zu den Quietisten unter ihnen, den Leuten um ʿAbdallāh b. Ibād vor allem, hatte ja auch ʿAbdalmalik das Gespräch gesucht (vgl. Rubinacci in: AIUON 5/1953/99 ff.). Was ihm aber an den Qadariten mißfiel, bleibt näher zu untersuchen; es ist zugleich die Frage nach der chronologischen Einordnung des Traktats. Sie weitet sich aus zu der nach seiner Echtheit überhaupt; denn im Gegensatz zum *K. al-Irġāʿ* ist diese Schrift in den biographischen Quellen nirgendwo erwähnt. Eine Antwort ergibt sich für uns wohl am ehesten, wenn wir vom Inhalt ausgehen; einige Ergebnisse der unten S. 35 ff. durchgeführten Einzelanalyse seien darum hier noch einmal zusammengefaßt.

Ḥasan schreibt seinen Traktat als Anleitung zur Diskussion; er stellt darum nicht nur seinen eigenen Standpunkt dar, sondern läßt auch die Gegenpartei zu Wort kommen. Natürlich reduziert er ihre Position auf stichwortartiges Referat, und gelegentlich mag er auch um des dialektischen Erfolges willen Möglichkeiten der Verteidigung, die ihr blieben,

<sup>1</sup> Gemeint ist der Hauseesel (*ḥimār ahlī*); der Wildesel ist nicht tabu (vgl. Gräf, *Jagdbeute und Schlachtier* 231, Anm. 202).

„übersehen“; aber im allgemeinen zwingt ihn doch die selbstgewählte Form, auf alles, was ihm bekannt war, einzugehen. Einer der Kernbegriffe qadaritischer Theorie ist, so weiß er, *du<sup>cā</sup>*, der „Aufruf“, den Gott mit seinem Gebot oder der Satan mit seiner „Einflüsterung“ an die Menschen richtet und der sie zur Entscheidung nötigt (vgl. §§ 20, 39 und 38). Gott ruft nur zur „Rechtleitung“ (*hudā*) auf, also zum Guten (vgl. § 13); das Böse kommt dadurch zustande, daß der Mensch sich dem Satan oder seinen eigenen Trieben (*hawā*) überläßt (vgl. § 12e). Freiheit besteht darin, daß man die angebotene „Rechtleitung“ entweder annimmt oder ausschlägt; sie setzt voraus, daß man selber etwas tun „kann“, also ein „Handlungsvermögen“ (*istiṭā<sup>c</sup>a*) besitzt, das einem von Gott „übertragen“ worden ist (*wakala*; vgl. § 17 und 40). Damit dieses Handeln in die rechte Richtung gehe, bedarf es des Verstandes (*‘aql*); er ist allen Menschen vorgegeben, als *fiṭra*, anerschaffene Natur, durch die ihm die Existenz Gottes und seine eigene Geschöpflichkeit von vornherein bewußt ist (vgl. §§ 12 und 6). Natürlich gibt es Menschen, die verständiger sind als andere; aber das kommt sekundär zustande, durch Belehrung und Unterricht (§ 12k).

Es ist nicht gesagt, daß diese theoretischen Grundlagen der qadaritischen Lehre gegenüber der Koranexegese so sehr im Vordergrund standen, wie es aus diesem Résumé den Eindruck hat; wenn wir die zeitgenössische *Risāla* Ḥasan al-Baṣrī’s an ‘Abdalmalik vergleichen, wird dies sogar sehr unwahrscheinlich. Die Gewichte haben sich dadurch verschoben, daß Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya sich immer im Angriff befindet; er bestimmt die Richtung der Diskussion, indem er seine Gegner über die Koranverse ausfragt, die für seine These sprechen. Nach den Gesetzen des dialektischen Gespräches (*kalām* im terminologischen Sinne) dürfen jene nun keine Gegenfragen stellen, sondern müssen sein Argument widerlegen. Das heißt, daß alle die Koranverse, auf die *sie* sich stützten und von denen sie vielleicht sogar ausgingen, gar nicht zur Sprache kommen; wir erfahren nur, wie sie mit prädestinarianischen Koranbelegen fertig wurden. Da ist etwa der Ausweg, daß, wenn Gott Sünde zu verursachen scheint, indem er „die Herzen versiegelt“, er dies nur als Strafe meint, in sekundärer Reaktion auf menschlichen Ungehorsam (vgl. § 14d; auch § 26c), oder die Umdeutung des göttlichen Bewirkens (*ḡa<sup>c</sup>ala*, „machen“) zu bloßer Benennung und Zuschreibung (§ 20). Der „Lebensunterhalt“ (*rizq*), Paradebeispiel



göttlicher Vorherbestimmung, wird nicht zugeteilt, sondern nur bereitgestellt, so daß der Mensch selber ihn auf erlaubte oder verbotene Weise erwirbt (§ 11); *idn*, die „Erlaubnis“ Gottes, mit der er die Dinge geschehen läßt, ist gleichbedeutend mit seinem Gebot (*amr*; vgl. § 18). Mit manchen Argumenten, die Ḥasan vorbringt, scheinen seine qadaritischen Zeitgenossen sich noch gar nicht auseinandergesetzt zu haben.

Er dagegen geht den Koran systematisch durch. Dabei ist interessant, daß er die massivsten Belege gar nicht bringt, die Stellen nämlich, an denen es heißt, daß Gott die Sünder „in die Irre führt“ (vgl. etwa Sure 13/27), oder daß niemand etwas will, wenn nicht Gott will (vgl. Sure 81/29). Wir wissen, daß die Prädestinatianer zu seiner Zeit sich ihrer bedienten; es ist durch Ḥasan al-Baṣrī bezeugt (vgl. *Risāla* 72, 15 f.; 73, 15 f. etc.). Aber er klammert sie offenbar aus; sie sind ihm wohl zu extrem. Auch die pointierte—und unzutreffende—Exegese des *innā kulla šai'in ḥalaqnāhu bi-qadar* von Sure 54/49, die man in Medina auf den Korancommentator Muḥammad b. Ka'ab al-Quraṣī zurückführte (gest. zwischen 108/726 und 120/738; vgl. dazu HT 82 f.), erwähnt er nicht; sie war ihm vermutlich noch unbekannt. Es geht ihm vor allem um den Nachweis, daß nicht alle Einflußnahme Gottes auf den Menschen, die er im Koran bezeugt, sich als bloßes Gebot (*amr*) erklären läßt, also als „Aufruf“, dem sich der Mensch jederzeit entziehen kann, daß vielmehr manches nur als Ausdruck seines unabänderlichen Wollens (*irāda*) zu deuten ist (vgl. §§ 19-21); das gilt auch für zumindest eine der Stellen, an denen von Gottes „Erlaubnis“ die Rede ist (§ 18d). Dabei kümmert ihn nicht, ob Gott von vornherein über den Menschen verfügt, ihm also gar keine Chance läßt, oder ob er dies erst nachträglich tut, als Strafe für vorausgegangene Sünde (vgl. § 14, 21 etc.). Er zielt nicht, wie die Qadariten, auf moralische Rechtfertigung Gottes, sondern auf dessen zeitlose Allmacht; auch wenn Gott in gerechter Strafe jemandem „das Herz versiegelt“, bewirkt er ja immer noch Sünde (vgl. § 14). So kommt es, daß Ḥasan manchmal ganz naiv für seine These die Vorgegebenheit gewisser Dinge notiert: der *fiṭra* (§ 6), der Sprache (§ 7), der „Bewegungen“ (§ 8), und gar nicht zu merken scheint, daß auch die Qadariten nicht alles in die Verfügungsgewalt des Menschen stellten. Soweit diese Dinge das Handeln des Menschen mitberühren, will er darauf hinaus, daß sie, als Voraussetzung zu jenem, auch dessen Mißbrauch mitbedingen: die Sprache die Lüge und die „Bewegungen“ die Missetaten; daß dazwischen

eine Entscheidung des Menschen liegt, interessiert ihn nicht. Gott ist am Bösen beteiligt, indem er die Bedingungen schafft zu dessen Existenz; das genügt ihm als Argument.

Gott ist der Schöpfer aller Dinge; auch die Handlungen des Menschen aber sind „etwas“, also „ein Ding“ (beides = *šai*<sup>2</sup> im Arabischen; vgl. § 9). Gott „macht“ sie; und wenn es den Anschein hat, als „mache“ sie der Mensch, so nur, weil Gott sie aus Gnade an ihn weitergibt (*manna bihī ʿalaih*; § 20 q). Auch die Sprache täuscht hier — und offenbar, weil Gott es so will: schon im Koran heißt es, daß ein Baum Früchte trage, obgleich doch in Wirklichkeit Gott die Früchte schafft (§ 40 i). Ebenda aber verrät auch Gott, wie er es wirklich meint: indem er sich selber Tätigkeiten zuschreibt, die nach unserem Verständnis von den Menschen ausgeführt werden (§ 20 q, 40 h). Dennoch kann Ḥasan an einer Stelle noch naiv davon sprechen, daß der Mensch sein Handeln „schafft“ (§ 8); es ist trotzdem von Gott gewollt.

Dieses Wollen äußert sich vor allem in Gottes „helfender Gnade“ (*taufīq*; § 12); mit ihr bestimmt er, welcher Mensch zu welcher Zeit Gutes tut, und hebt damit von vornherein jene Gleichheit der Chancen auf, auf der die Qadariten bestanden. Während für sie Gott immer nur sekundär auf menschliches Handeln antwortet, greift für ihn Gott primär ein, durch Gnadenwahl. Gott will somit nicht direkt das Böse; es ergibt sich nur daraus, daß er in einem solchen Fall nicht das Gute will (vgl. § 13). Das Verb *adalla* „in die Irre führen“ tritt bei Ḥasan ganz zu Ende seines Traktates auf, als er den Qadariten erlaubt, scharf nachzufragen (§ 40 r); „Zwang“ (*ğabr*) vonseiten Gottes, für sie der Kernpunkt prädestinatianischer Lehre, gibt es für ihn nicht (s.u. S. 107 ff.). Das Böse kommt dadurch zustande, daß der Mensch von Gott alleingelassen wird, mit seinen Trieben oder mit dem Satan (vgl. §§ 26 f. und 38 f.). Der Unterschied zu den Qadariten, von denen er spricht, ist hauchdünn, aber entscheidend: für sie verliert sich der Mensch an seine Triebe oder an den Satan (§ 12 e); für ihn dagegen wird dieses Sichverlieren von Gott ausgelöst. Ebenso wie sie gesteht er dem Satan „Vollmacht“ zu, die Menschen zu verführen (vgl. §§ 38 und 34); aber Satan selber ist unselbständig und damit, als Instrument, doch nur von Gott gewollte Voraussetzung zur Sünde.

Ebenso wie das Wirken Satans ist auch die Sünde Adams von Gott geplant (§ 4); die Hölle hat Gott nur geschaffen, weil er die Sünde der Menschen bereits voraussah (§ 5). Vorherwissen und Vorherbestimmen

gehen für Ḥasan ineinander über (vgl. §§ 2, 4, 17, 35); im Gegensatz zu Ḥasan al-Baṣrī geht er nicht davon aus, daß sich zwischen beidem unterscheiden läßt (s.u. S. 42). Gott verrät sein Vorauswissen im Koran, etwa an den Stellen, wo er etwas verspricht; er muß ja sicher sein, daß er sein Versprechen auch hält (vgl. § 17a-e und § 23). Dieses Versprechen nun impliziert gelegentlich auch Böses; auch dies also ist vorausgewußt und damit vorherbestimmt (vgl. § 23). Unausgesprochen setzt Ḥasan dabei die Präexistenz des Korans voraus (*ib.* S. 85); auch ʿUmar II., der viel stärker mit dieser Prämisse arbeitet, hat sie noch nicht ins Bewußtsein gehoben.

Hiermit ist schon die erste Feststellung zu Chronologie und Echtheit getan. Die Gedanken Ḥasan's, mehr noch seine Ausdrucksweise, weisen manchmal in die Zukunft voraus (vgl. etwa §§ 8 und 26 d); aber nichts spricht dagegen, daß sie bereits im 1. Jh. H. konzipiert worden sind. Den Qadariten, gegen die ʿUmar II. polemisiert, waren sie offenbar bekannt: sie haben aus dem Junktum von Vorherwissen und Vorherbestimmung ihre eigene Konsequenz gezogen. ʿUmar II. dagegen denkt in den Kategorien Ḥasan's weiter (s.u. S. 118). Beziehungen werden außerdem sichtbar zu der Theologie des Ġahm b. Ṣafwān (gest. 128/746), vor allem zu dessen Lehre vom metaphorischen Charakter alles außergöttlichen Handelns und Geschehens (s.u. S. 108 zu § 40; auch S. 49 zu § 9), vielleicht auch zu einem spezifischen Theologoumenon des Ḍirār b. ʿAmr (2. Jh. H.; vgl. S. 43 f. zu § 5 und S. 99 zu § 36). Begriffliche Übereinstimmungen bestehen mit ibāḍitischen Formulierungen aus der ersten Hälfte des 2. Jh's (vgl. §§ 12 und 26) und, im Referat der Gegenseite, zu Ġailān ad-Dimašqī (*fiṭra* in § 6; *ʿaql* in § 12). Viele der behandelten Themen sind typisch für die aufblühende *qadar*-Diskussion und werden auch in den anderen frühen Quellen, der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī, dem Sendschreiben ʿUmar's II. und dem prädestinatianischen Ḥadīṭ genannt: Satan (§§ 2, 38), Adam (§ 4), Pharao (§ 35, jeweils mit einschlägigen Verweisen).

Charakteristischer noch ist vielleicht das, was fehlt. Nirgendwo weitet Ḥasan seine Überlegungen aus zu einer Diskussion über die göttlichen Attribute, wie dies mit Sicherheit in einem muʿtazilitischen Traktat geschehen wäre; dabei hätte, wenn er vom göttlichen Willen (*irāda*) spricht, dieser Schritt nahegelegen. Seine Fragestellung ist noch ganz von dem Problem bestimmt, das die Qadariten aufgeworfen hatten:

ob man Gott „Böses zuschreiben“ dürfe oder nicht; Aussagen über das Wesen Gottes, die sich daraus ergeben, macht er noch nicht. Die Qadariten, gegen die er sich wendet, scheinen noch nicht wie später die zur Zeit ʿUmar’s II. mit dem Gedanken zu spielen, daß menschliches Handeln den von Gott gesetzten Todetermin verschieben könne (s.u. S. 171 ff.); Ḥasan berührt zwar das Thema, aber noch ganz in dem naiven Vertrauen darauf, daß der Tod zu jenen Axiomen gehöre, an deren Unverrückbarkeit sich Vorherbestimmung zweifelsfrei erweise (§ 10). Er scheint also die Reaktion der Qadariten, mit denen ʿUmar II. zu tun hatte, erst provoziert zu haben. Unbekannt sind ihm schließlich gewisse Exegesen Qatāda’s (gest. 117/735 oder 118/736), des qadaritischen Schülers Ḥasan al-Baṣrī’s (vgl. §§ 31 und 34).

Kennzeichnend ist weiterhin sein Wortgebrauch: „gut“ und „böse“ heißen wie in der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī und im Sendschreiben ʿUmar’s II. nicht *ḥasan* bzw. *qabīḥ* wie bei den Muʿtaziliten, sondern *ḥudā* „Rechtleitung“ und *ḍalāla* „Irrtum“; sie sind nicht als absolute ethische Kategorien verstanden, sondern als Ausdruck eines Verhältnisses zu Gott. Vor allem aber sind sie, im Gegensatz zu den beiden anderen, dem Koran abgelesen; auch sonst spürt man auf Schritt und Tritt, wie sehr die Sprache der Schrift auf unseren Autor prägend gewirkt hat. Wie dort wird *ḥalāqa* sowohl vom Handeln des Menschen (§ 8) als auch vom Handeln Gottes und seinem Bewirken menschlichen Handelns gebraucht (§ 40). Auch Ḍirār b. ʿAmr, repräsentativster muʿtazilitischer Theologe des 2. Jh’s, hat dies noch getan; aber nach ihm, vom Ende des 2. Jh’s ab, ist es immer als ein Widerspruch empfunden worden (vgl. *Der Islam* 43/1967/270 und 274). Kennzeichnend endlich das völlige Fehlen des Ḥadīṭ; unser Traktat hat dies mit der Schrift des Ḥasan al-Baṣrī gemeinsam. Ich bin an anderer Stelle näher auf dieses Kriterium eingegangen (vgl. HT 56 ff.).

Störender als zuvor macht sich nun bemerkbar, daß Ḥasan’s Todesdatum nicht mit Sicherheit feststeht. Nach der Chronologie, die wir für sein *K. al-Irḡāʾ* erarbeiteten, kann auch dieses Werk kaum vor 72/692 entstanden sein; jedoch bleibt bis zum Kalifat ʿUmar’s II., dem letzten — und gesichertsten — Todesdatum, immer noch mehr als ein Vierteljahrhundert. Jedoch werden wir vermutlich bis in die siebziger Jahre, also in die Nachbarschaft des *K. al-Irḡāʾ*, hinabgehen dürfen. Wir können nämlich sicher sein, daß unser Autor das Sendschreiben, das Ḥasan

al-Baṣrī auf Ersuchen Ḥaġġāġ's an ʿAbdalmalik schickte, noch nicht kannte (vgl. §§ 27, 32, 36; auch u. S. 73 f. zur Gleichung *idn* = *taḥliya*); umgekehrt referiert dieser bereits ein Argument als unter den Prädestinatianern allgemein üblich, das Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya benutzt (vgl. § 39). Auch die naive Gleichsetzung von Vorherwissen und Vorherbestimmung, deren unser Autor sich immer wieder schuldig macht, wird von Ḥasan al-Baṣrī bereits aufgedeckt und mit einer Distinktion beantwortet (*Risāla* 77, 4 ff.; s.u. S. 116 ff.). Ḥasan al-Baṣrī nun schreibt seine Epistel wahrscheinlich zwischen 75/694, dem Jahr, in dem Ḥaġġāġ Gouverneur des Irak wird, und 80/699, als durch den Aufstand des Ibn al-Aṣʿaṭ sich das politische Klima verschlechterte und man sich kaum noch bemühte, Verständnis für die Lehre jener Qadariten aufzubringen, die sich, mitsamt der übrigen frommen Opposition, gegen die Obrigkeit erhoben hatten. Die Schrift dürfte dank dem Interesse des Kalifen bald über die Grenzen des Irak hinaus bekannt geworden sein; und zumindest wenn Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya mit seinem Traktat ebenso wie mit dem *K. al-Irġāʿ* einem Wink der Umayyaden gefolgt sein sollte, wäre ihm eine Gegendarstellung wie die des Ḥasan al-Baṣrī wohl zugänglich gemacht worden.

Beide Schriften unterscheiden sich in ihrer Intention: die des Ḥasan al-Baṣrī ist eine Verteidigung, die unseres Autors ein Angriff. Beide aber sind sie dialektisch konzipiert; sie gehen auf Argumente ein, sie entwickeln kein System. Der Traktat des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hatte, soweit wir aufgrund der erhaltenen Fragmente urteilen können, keinen tieferen logischen Aufbau; er geht assoziativ vor. Er beginnt mit rational-theologischen Argumenten, die wohl größtenteils bereits von qadaritischen Themen her, also als Gegenbeweis konstruiert sind (§ 1-13); dann folgt eine umfangreiche Serie von Fragen, die vom Koran ausgehen und wohl in der Mehrzahl von Ḥasan zum erstenmal aufgebracht worden sind (§ 14-39); ganz zum Schluß geht er dann auf qadaritische Polemik ein (§ 40 f-r). Die Argumentierpraxis seiner Gegner bezeichnet er dabei einmal (§ 40 g) mit dem Wort *takallama*; es ist unser frühester Beleg für diesen Terminus. Auch sein eigenes Vorgehen aber kommt der Technik des späteren *kalām* sehr nahe; er führt ein imaginäres Streitgespräch mit seinen Gegnern, deren Antworten er vorausszusehen sucht. Dabei stellt er sich nicht selber als deren Dialogpartner vor, wie dies etwa später der Mystiker Muḥāsibī in seinen Werken getan hat

(vgl. *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 19 ff.), sondern er gibt Anweisungen an den Leser bzw. den Schüler, wie er zu fragen habe; seine Schrift hat, wie wir eingangs sagten, Anleitungscharakter. Er geht dabei in auffällig starkem Maße dihairetisch vor; er denkt fast nur in Alternativen. Immer wieder gebraucht er das *argumentum e contrario*; es ist ja auch für den späteren *kalām* sehr charakteristisch gewesen.

\* \* \*

Nicht so sehr vom Inhalt als von der Form her bereitet uns der Traktat des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya somit die größte Überraschung. Während die Gedanken, die in ihm ausgesprochen werden, sich nahezu allesamt in der Welt des 1. Jh's belegen oder zumindest vorstellen lassen, zwingt seine Struktur uns zu völligem Umdenken: wir müssen die Schwelle zur Entwicklung des *kalām*-Stils um ein gehöriges Stück zurückverlegen, dies zudem in einer Gegend, wo wir es am wenigsten erwarten sollten: im Ḥiḡāz. Das zwingt uns nun doch, die Gegenprobe zu machen und nach Indizien für die Unechtheit zu suchen. Drei Fragen sind es im wesentlichen, die sich da stellen. Die erste ist bereits angeschnitten: sind Struktur und stilistische Form, in denen die Schrift sich darbietet, im ersten Jahrhundert H. bereits denkbar? Die zweite geht von der Überlieferungsgeschichte des Werkes aus: warum ist Ḥasan's Traktat von den Prädestinatianern nicht aufgenommen worden, und warum ist er in den biographischen Quellen gar nicht erwähnt; warum schließlich geht auch der spätere Tafsīr, soweit er prädestinatianisch orientiert ist, nicht auf ihn ein? Die dritte ist ganz allgemeiner und grundsätzlicher Art: kann man überhaupt schon im 1. Jh. mit religiösen Prosatexten und mit deren schriftlicher Aufzeichnung rechnen?

Fahren wir zuerst in der Behandlung der anfangs genannten Frage fort! Weder Ḥasan al-Baṣrī noch ʿUmar II. benutzen in den Traktaten, die wir zum Vergleich heranzogen, *kalām*-Stil. Jedoch hatten sie auch keinen Anlaß dazu; sie wollen keine Diskussion führen oder eine Anleitung zu ihr geben, sondern nur eine Ansicht verteidigen. Zu einem *argumentum e silentio* reicht dieser Befund also nicht aus. Positive Belege allerdings, die uns in diese Zeit hinabbringen, sind ebenfalls ausgesprochen selten. Mit einiger Sicherheit voraussetzen läßt sich *kalām*-Stil bei Ḍirār b. ʿAmr; er schrieb ein Buch über *ādāb al-mutakallimīn*, in dem er die Methode theologischer Argumentation behandelte (vgl. Der

Islam 44/1968/20 und *Logic in Classical Islamic Culture* 22). Zwar kommen wir damit allenfalls in die Mitte des 2. Jh's; jedoch setzt ja die systematische Bearbeitung des Phänomens seine Existenz bereits voraus. Etwas weiter zurück könnten uns einige Dialogfragmente führen, die in šī'itischer Literatur erhalten sind, eines davon z.B. im Zusammenhang mit Ġa'far aš-Šādiq (gest. 148/765; vgl. Kulīnī, *Kāfi* VIII 351, 7 f.), ein anderes sogar schon im Zusammenhange mit dessen Vater Muḥammad al-Bāqir (gest. 117/735 ?; vgl. *ib.* VIII 318, 6 ff.); beide benutzen bereits die auch für Ḥasan's Traktat charakteristische alternativistische Denkstruktur. Aber wir sind bei diesem Material nie vor Rückdatierungen sicher. Disputationen scheinen gelegentlich von 'abbāsiden Geheimgentanten veranstaltet worden zu sein, um Anhänger für die Revolution gegen die Umayyaden zu werben (vgl. Ṭabarī II 1501, 14 f.; auch Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats* 116); in diesem Zusammenhang taucht auch der Terminus *mutakallim* auf (vgl. Pines in: *Cambridge History of Islam* II 789, Anm. 1 und in: *Israel Oriental Studies* 1/1971/224 ff.)<sup>1</sup>.

Auch damit aber überschreiten wir noch nicht die Schwelle zum ersten Jahrhundert. Dies gelingt uns vorläufig nur an einer Stelle, mit einem Ausspruch, den man von Ṣuḥār al-'Abdī, dem Lehrer des bekannten Ibāditen Abū 'Ubaida Muslim b. Abī Karīma at-Tamīmī (erste Hälfte

<sup>1</sup> K o r r. — Z u s a t z: Mittlerweile bin ich auf einige weitere einschlägige Stellen gestoßen, ohne daß sich allerdings die Überlegungen zum Problem durch sie hätten entscheidend weiterführen lassen. 'Umar II. betonte nach einem Bericht im *Ta'riḥ al-Mauṣil* des Abū Zakariyā' al-Azdī (S. 5, 5 f.) seine Fähigkeit zum *kalām*, vor allem in der Diskussion mit der Šī'a; aber bei Äußerungen gerade dieses Kalifen ist immer mit späteren Retuschen zu rechnen. Ibn al-Muqaffa' (gest. 139/756) spricht in seiner *Risāla fī š-ṣaḥāba* davon, daß viele „*mutakallimūn*“ unter den Anführern von Maṣṣūr's Armee grenzenloses Vertrauen in die Machtvollkommenheit des Kalifen setzen (vgl. Ibn al-Muqaffa', *al-Maḡmī'a al-kāmila*, Beirut 1964, S. 195, 3 ff.); jedoch ist mir nicht ganz klar, was „*mutakallimūn*“ hier bedeutet. Interessant ist, daß in der gleichen Schrift verlangt wird, die Soldaten sollten sich neben anderem auch mit dem *ta'allum al-Kitāb wat-tafaqquḥ fī s-sunna wal-amāna wal-ʿiṣma wal-mubāyana li-ahl al-hawā* abgeben (*ib.* 201, 5 ff.); das Heer sollte also offenbar auch religiös-erzieherische Funktion haben. Allerdings handelt es sich ja um einen Modellentwurf, dem in der Wirklichkeit wahrscheinlich noch nicht viel entsprach und der auch später nie verwirklicht wurde. Schon aus diesem Grunde scheint mir selbst mit diesen Stellen die These von Pines, daß die *mutakallimūn* „a fundamental political and social institution of Islam“ waren (vgl. seinen obengenannten Aufsatz, S. 228), noch nicht ausreichend dokumentiert.



2. Jh.), überlieferte; er riet zu folgender Behandlung der Qadariten: „Redet mit ihnen (*kallimūhum!*) über das Wissen. Wenn sie es zugestehen, so widersprechen sie (ihrer Lehre); wenn sie aber leugnen, so verfallen sie dem Irrglauben“ (Šammāhī, *Siyar* 81, 2 f.). Hier haben wir beides: den Gebrauch von *kallama* (wiederum als Verb wie bei Ḥasan) und die charakteristische dihairretische Argumentationsweise. Mit dem „Wissen“, wonach die Qadariten gefragt werden sollen, ist zweifellos das göttliche Vorherwissen gemeint, nicht etwa der Koran, wie man vielleicht auch vermuten könnte<sup>1</sup>: Šuḥār al-ʿAbdī setzt ebenso wie Ḥasan Vorherwissen und Vorherbestimmung gleich und zieht daraus prononcierter noch als er den Schluß, daß seine Gegner dies nicht tun. In Form und Inhalt also sind wir unserem Autor hier sehr nahe.

Leider läßt Šuḥār sich chronologisch nicht genau festlegen. Jedoch war er mit Sicherheit älter als Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya. Er wird noch unter die *ṣaḥāba* gezählt; er war Mitglied der Delegation, welche die ʿAbdalqais an den Propheten schickten, und soll zwei oder drei Ḥadīṭe überliefert haben (vgl. Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 339, 11 ff.; Ibn Saʿd, *Ṭab.* VII<sub>1</sub> 61, 25 f.; ein Ḥadīṭ wird genannt bei Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba* II 170 nr. 4041, ein weiteres bei Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 736, 1 f.). Später treffen wir ihn als prominenten Anhänger des Aḥnaf b. Qais (vgl. EI<sup>2</sup> s.n.); dieser machte ihn einmal zum Befehlshaber von Herāt (vgl. Ṭabarī I 2682, 12 f.). Auch bei der Eroberung von Mukrān in Siġistān i.J. 23/644 war er dabei (vgl. *ib.* I 2707, 10 f.). Mit Muʿāwiya hatte er anscheinend näheren Kontakt (vgl. Ğāḥiz, *Bayān* I 96, 6 ff.; Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 261, 3 ff. und IV 31, 14 ff. etc.); bei Šiffīn kämpfte er auf dessen Seite (vgl. Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar* 294, 10 ff.). Die Ermordung ʿUṭmān’s empfand er offenbar als starkes Unrecht (*ib.*); seine Bindung an Muʿāwiya macht sein späteres antiqadaritisches Engagement verständlich. Wie er allerdings bei dieser politischen Einstellung mit der Ibādīya in Beziehung treten konnte, bleibt unklar. Ibn an-Nadīm zwar nennt ihn einen Ḥārīġiten (*Fihrist* 90, 5); jedoch bleibt dies isoliert. Abū ʿUbaida at-Tamīmī hätte auch sonst sich ihm anschließen können; Šuḥār hatte sich in Bašra niedergelassen (vgl. die Einordnung bei Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 435 f. nr. 1444 und bei Ibn Saʿd VII<sub>1</sub> 61). Umstritten bleibt auch der Name seines Vaters. Im allgemeinen schwankt man zwischen ʿAbbās

<sup>1</sup> Zu *ʿilm* = „(im Koran) geoffenbartes Wissen“ vgl. *Erkenntnislehre des Iʿcī* 13.

und °Aiyāš (°Abbās bei Ibn Sa°d, bei Ibn Qutaiba, bei Ibn Ḥabīb und im *Fihrist*; °Aiyāš bei Ġāhiz, *Bayān* I 96, 7 und Ibn Duraid, *Istiḳāq* 333, apu.; beides bei Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* nr. 430 und 1444); jedoch fügt Ibn °Abdalbarr noch die Variante Ṣaḥr hinzu (*Istī°āb* 735, pu.). Die Genealogie des ersteren ist klar (vgl. Ḥalīfa, *Ṭab.* nr. 430); jedoch läßt die Bemerkung bei Ibn °Abdalbarr es 'nicht unmöglich erscheinen, daß es sich bei dem Prophetengenossen und dem späteren Genealogen und Literaten<sup>1</sup> in Wirklichkeit um zwei verschiedene Ṣuḥār handelte.

Ziemlich nahe kommt schließlich ein nichtislamisches Zeugnis: die *Διάλεξις Σαρακηνου̅ και Χριστιανου̅* des Johannes Damascenus. Auch sie gehört ins 2. Jh. H.<sup>2</sup>; jedoch nimmt sie zumindest an einer Stelle ein Problem auf, das bereits im 1. Jh., in der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī behandelt ist (vgl. HT 95 f.). Sie ist genauso wie der hier behandelte Traktat eine Anleitung zum erfolgreichen Diskutieren; dem Adepten werden in Form eines gestellten Dialogs Argumente an die Hand gegeben. Das hatte im Bereich der christlichen Theologie lange

<sup>1</sup> Zu seinem *K. al-Amāl* vgl. *Fihrist* 90, 7 und Sellheim, *Sprichwörter Sammlungen*, Index s.n.; allgemein auch Ziriklī, *A°lām* III 287. Gewiß nicht identisch ist mit Ṣuḥār, dem Lehrer des Abū °Ubaida, der Ḥārīḡit Ṣuḥārī b. Ṣabīb, der Sohn des Ṣabīb b. Yazīd aš-Ṣaibānī (s.u. S. 128 f.), der z.Z. des Ḥalīd al-Qasrī nach dem Vorbilde seines Vaters einen Aufstand machte (vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 327, 9 f.). — Er stand mit seiner *kalām*-Sprache in seinen Kreisen offenbar nicht ganz allein. Ṣammāḥī bezeichnet als ersten *mutakallim* (*auwal man takallama*), wohl innerhalb der Ibāḍīya, einen gewissen Biṣṭām b. °Umar b. al-Musaiyab aḍ-Ḍabbī, der ursprünglich Ṣufrit war und sich dem ebengenannten Ṣabīb b. Yazīd (umgekommen 77/697) angeschlossen hatte (*Siyar* 111, -7 ff.; dazu Lewicki in EI<sup>2</sup> III 658 b und 649 b s.v. *Ibāḍīyya*). Ob er, wie Lewicki an letzterer Stelle erwägt, mit jenem Ḥārīḡiten Biṣṭām identisch war, der später im Aufstand des Ibn al-Aš°aṭ sich gegen Ḥaḡḡāḡ stellte, möchte ich bezweifeln; dieser wird nämlich von Ṭabarī mehrfach mit seinem vollen Namen Biṣṭām b. Maṣqala b. Ḥubaira aš-Ṣaibānī genannt (vgl. etwa II 773, 12 f.). Der Name Biṣṭām war, als guter alter Beduinename, unter den frühen Ḥārīḡiten ohnehin nicht selten; auch Ṣauḍab al-Yaṣkurī hieß ja so (vgl. Ṭabarī II 1348, 8; zu ihm s.u. S. 124, Anm. 2), und auch er scheint wiederum mit unserem Biṣṭām b. °Umar nicht gleichgesetzt werden zu können. In jedem Fall gehört dieser frühe ibāḍitische *mutakallim* ins 1. Jh., und in jedem Fall ist auch er ein Beispiel für die Kombination von *kalām* und militanter Haltung (s.o. S. 20, Anm. 1). Letzteres allerdings ist bei einem Ḥārīḡiten kaum weiter verwunderlich.

<sup>2</sup> Zur Frage der Echtheit vgl. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* 478 und zuletzt D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden 1972) 99 ff. — Zu alternativer Argumentationsstruktur in diesem Text vgl. etwa Sahas 151.

Tradition; es sei hier nur an Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon* erinnert (vgl. auch meine *Erkenntnislehre des Īcī* 58 f.). Dort ist die Technik seit langem auch zu großer Eleganz entwickelt. Genau dies aber fehlt im Traktat des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya. Sowohl die Anleitung zum Dialog als auch die alternativisch aufgebaute Argumentation wirken schwerfällig, sehr mechanisch gehandhabt; sie sind als Stilform übernommen, aber noch nicht frei beherrscht. Die Alternativen sind immer pedantisch ausgeführt, auch da, wo der Fortgang des Gedankens dies gar nicht verlangt; „wenn sie aber behaupten, daß ..., so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre“, heißt es dann — obgleich doch der Partner wohl nie eine solche Behauptung aufgestellt hätte (vgl. etwa §§ 5d, 11b, 26b etc.). Die Anleitung zum Dialog ist stereotyp, auf einige wenige Floskeln beschränkt; immer handelt es sich um eine Konditionalperiode, deren Protasis die mögliche These des Gegners resümiert („wenn sie dann behaupten...“) und deren Apodosis die Antwort darauf, meist eingeleitet mit „so sprich“ oder „dann ist zu sagen“, enthält. Initiiert wird der Dialog mit einer Frage an den Gegner, die ohne Ausnahme mit der Formel *aḥbirūnā °an* (bzw. *ḥabbirūnā °an*, s.u. S. 32), „gebt uns Bescheid über...“ beginnt; mit derselben Vokabel wird auch ein apokryphes Streitgespräch zwischen Auzā°ī (gest. 157/774) und Ġailān ad-Dimašqī, dessen Entstehung wir in die zweite Hälfte des 2. Jh's setzen können, eingeleitet (s.u. S. 207 ff.)<sup>1</sup>. Das gehört zum „Ritus“: *kalām* wurde bald als Frage und Antwort verstanden (*ḡawāb wa-su°āl*; vgl. *Logic in Classical Islamic Culture* 23).

Interessant bleibt, daß *kalām* nun gerade im Ḥiḡāz zum erstenmal bezeugt ist; dort hat doch Ḥasan vermutlich seinen Traktat geschrieben. Jedoch waren, wie wir annehmen konnten, seine Beziehungen zu °Abdalmalik recht eng; in Syrien aber wird man längst, auch unter den dortigen alteingesessenen Arabern, mit der Methode vertraut gewesen sein. Und selbst der Ḥiḡāz war damals für die Theologie nicht so sehr toter Winkel wie später; ein gewisser Ṣāliḥ b. Kaṭīr, Zeitgenosse des Ibāditen Abū °Ubaida at-Tamīmī (erste Hälfte 2. Jh.), der bei Šammāḥī (*Sīyar* 83, apu. f.) zu den „*mutakallimūn* der Muslime“ gerechnet wird, könnte sehr wohl mit dem bei Ibn Ḥaḡar (TT IV 399, 2 f.) genannten

<sup>1</sup> Spätere Beispiele in der *Ibāna* des Aš°arī (*ḥabbirūnā* dort etwa S. 45, 15 und 64, 6; *aḥbirūnā* S. 57, -6); vgl. auch Ṭabarī, *Ta°rīḥ* II 303, 12 (in nichttheologischem Kontext).



Medinenser gleichen Namens identisch sein, der ebenso wie Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya ein guter Bekannter Zuhri's war. Wir haben mit unserem Text ein Indiz mehr dafür, daß dialektische Theologie im Bereich des Islams nicht als autonome Erfindung aufgetreten ist, sondern einer Denkform folgt, die seit langem im Bereich der ehemaligen Alten Welt üblich war und von der islamischen Kultur fraglos übernommen wurde<sup>1</sup>.

Auch die zweite Frage läßt sich nur in ähnlich hypothetischer Weise beantworten. Ḥasan's Schrift gegen die Qadarīya wird in der Tat im Gegensatz zu seinem *K. al-Irġā'* nirgendwo erwähnt. Jedoch besitzen wir von ihm ja kein Werkverzeichnis; erst dann hätte dieses Argument gewisses Gewicht. Wenn das *K. al-Irġā'* immer wieder mit ihm in Verbindung gebracht wird, so deswegen, weil er derjenige war, der das *irġā'*-Prinzip überhaupt aufbrachte; Gleiches läßt sich von seiner Auseinandersetzung mit den Qadariten nicht behaupten. Antīqadariten gab es neben ihm sicherlich genug; daß er aber ein solcher war und darum auch gegen sie geschrieben haben mag, ist durch die Bemerkung bei Ibn Baṭṭa bezeugt (s.o. S. 12).

Auffällig ist, daß seine Schrift von späteren Prädestinatianern anscheinend kaum herangezogen worden ist. Nur an einer Stelle ließ sich erkennen, daß ein Argument nachgewirkt hat (§ 18e); aber auch da ist kein Name genannt, und es mag durchaus von jemand anderem übernommen sein. Der Traktat ist offenbar früh in das Überlieferungsgut der Zaidīya hineingeraten; in ihr hat er noch in der zweiten Hälfte des 3. Jh's, als der Imām al-Hādī ihn widerlegte, Ansehen genossen. Er entsprach sehr gut der ursprünglichen prädestinatianischen Ausrichtung der Sekte; erst unter dem Einfluß des Qāsim b. Ibrāhīm (gest. 246/860) hat diese sich ja, wie Madelung nachgewiesen hat, der mu<sup>c</sup>tazilitischen Lehre zugewandt. Zaid b. <sup>c</sup>Alī, der i. J. 122/740 fiel, hat Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, seinen entfernten Onkel, wohl noch bewußt erlebt; er war z. Z. seines Aufstandes 42 Jahre alt, also um 80/700 geboren (vgl. Abū l-Faraġ al-Iṣfāhānī, *Maqātil at-Ṭālibīyīn* 130, 6 f.). Er teilte Ḥasan's Wertschätzung für Abū Bakr und <sup>c</sup>Umar, könnte sie sogar von ihm gelernt

<sup>1</sup> Man sollte auch nicht ganz unberücksichtigt lassen, daß bereits im Koran verhältnismäßig häufig *kalām*-ähnliche Strukturen auftreten (vgl. Sure 4/77 f., 3/20 f. etc.).

haben. Bei der irakischen Zaidīya allerdings ist die Schrift anscheinend nicht „angekommen“; die frühen prädestinatianischen Texte der Sekte, das *Corpus Iuris* des Zaid b. ʿAlī und vor allem der Korankommentar des Abū l-Ġārūd (vgl. dazu HT 59 f.), sind von ihr nicht beeinflusst. Vielleicht hatten die kufischen Šīʿiten Ḥasan's Kritik (s.o. S. 4 f.) noch nicht verwunden.

Die Aufnahme in das zaiditische Überlieferungsgut und die Ablehnung durch die Iraker könnte dazu beigetragen haben, die Schrift aus dem Blickfeld der „Orthodoxie“ herauszurücken. Dennoch wirkt dies merkwürdig bei einem Autor, von dem wir annahmen, daß er nicht ohne Wissen und vielleicht auf Wunsch der Obrigkeit geschrieben hat. Nicht unmöglich scheint, daß sein Stil ihm später im Wege stand. Die prädestinatianische Polemik entfernte sich mehr und mehr vom *kalām* und bediente sich stattdessen vor allem des Ḥadīṭ; hierfür aber warf sein Traktat nichts ab. Auch damit allerdings scheint noch nicht erklärt, warum der prädestinatianische Tafsīr gar nicht auf ihn zurückgegriffen hat; Ṭabarī hat keinen einzigen Verweis, obwohl er in der Intention grundsätzlich, und häufig auch in der jeweiligen Deutung, übereinstimmt. Hier hätte sich vom *kalām*-Stil viel eher absehen lassen; man brauchte ja nur die Ergebnisse zu übernehmen. Jedoch setzt dies voraus, daß die *mufassirūn* den Traktat überhaupt lasen — bzw. im Kolleg hörten —, und dies ist durchaus nicht selbstverständlich. Es handelt sich um zwei verschiedene Genera, die nicht unbedingt einander zu beeinflussen brauchten. An sich gehen zwar in der Frühzeit die einzelnen religiösen Wissenschaften stark ineinander über; aber es mag doch sein, daß gerade wegen der Abseitsstellung des *kalām* der Kontakt hier früh abgerissen ist. Später war dieses Phänomen wissenschaftlicher Inzucht — das auch uns ja nicht fremd ist — weit verbreitet. D.P. Little hat es sehr überzeugend für die Literatur der Mamlūkenzeit nachgewiesen: biographische und historische Werke behandeln dieselben Fakten, ohne doch aufeinander Rücksicht zu nehmen (*An Introduction to Mamlūk Historiography* 135).

Die dritte und prinzipiellste Frage, wieweit wir nämlich ein religiöses Schrifttum im 1. Jh. überhaupt annehmen können, haben wir implizit bereits dadurch beantwortet, daß wir das *K. al-ʿIrğāʿ*<sup>3</sup> mit Madelung für echt hielten. Auch dort ergab sich dieser Schluß im wesentlichen aus dessen Inhalt, der sich in die geistesgeschichtliche Situation der frühen siebziger Jahre des 1. Jh's nahtlos einordnet; hinzu kam allerdings die



ausdrückliche Bezeugung durch die biographischen Quellen. In beiden Fällen müßte man, wenn man die Echtheit anzweifelt, die Gegenfrage stellen, wer denn später noch auf die Idee kommen konnte, ein Pseud-epigraphon gerade Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya zuzuschreiben. Zu seinen Lebzeiten zwar war er, als Sohn des unumstrittenen Hauptes der medinensischen Šīʿa und als Zeitgenosse des blassen Zainalʿābidīn, gewiß eine einflußreiche Figur. Aber nach seinem Tode verschoben sich die Gewichte ja völlig: er selber starb ohne männliche Nachkommen (vgl. Zubairī, *Nasab Quraiš* 75, 18; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 66, 4); der Name seines Vaters verband sich mehr und mehr mit der in chiliastischen Utopien verkümmerten Kaisāniya. Wielange er noch als theologische Autorität galt, können wir schlecht beurteilen; aber jedenfalls finden sich davon keine Spuren in der šīʿitischen oder sunnitischen Literatur.

Seine beiden Werke stehen ja als literarische Prosazeugnisse des 1. Jh's nicht allein. Da ist etwa der Brief des ʿAbdallāh b. Ibād an ʿAbdalmalik, dessen Echtheit bisher nicht angezweifelt wurde (vgl. etwa Rubinacci in: AIUON 5/1953/99 ff.; zuletzt Schacht in: *Mélanges Massé* 361 ff.), als historisches Werk gleicher Provenienz das „Buch“ des Sālim b. Ḥuṭaiʿa (?) al-Hilālī, das von Barrādī in seinen *Ġawāhir al-muntaqāt* ausgewertet worden ist (vgl. Rubinacci in: AIUON 4/1952/104), die *mağāzī*-Überlieferungen des ʿUrwa b. az-Zubair (gest. um 94/713; vgl. GAS 1/278 f. und Rosenthal, *Historiography* 130 f.)<sup>1</sup> und des Wahb b. Munabbih (gest. 110/728 oder 114/732; vgl. dazu R.G. Khoury, *Wahb b. Munabbih* II 223 ff.)<sup>2</sup>, die oben mehrfach erwähnte *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī, weiterhin wahrscheinlich der *Tafsīr* des Muğāhid (gest. 104/722; vgl. GAS 1/29)<sup>3</sup> und vielleicht auch die kürzlich entdeckten Briefe des Ibāditen Ġābir b. Zaid al-Azdī (gest. um 100/718; vgl. dazu JSS 15/1970/65)<sup>4</sup>. Manches andere wirkt zwar sehr problematisch, so etwa die angebliche

<sup>1</sup> Weiteres zu ʿUrwa vgl. W.M. Watt, *Muhammad at Mecca* 180 ff.

<sup>2</sup> Wahb b. Munabbih wird im Zusammenhang mit einem weiteren Autor des 1. Jh's, ʿAbīd b. Šarya, auch behandelt von R. Blachère in: *Semita* 6/1956/80.

<sup>3</sup> Vgl. dazu jetzt auch G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ġabrs*. Diss. Gießen 1969.

<sup>4</sup> Korr. - Zusatz: Es handelt sich, wie ich durch eigenen Augenschein feststellen konnte, nicht direkt um Briefe, sondern um Responsa (*ğawābāt*) juristischen Inhalts. Die Hs. findet sich auf der Insel Djerba in der Bibliothek der Familie Bārūnī (al-Ḥizāna al-Bārūniya) in einem Landhaus in der Nähe von Houmt Souq.



Korrespondenz des ʿAbdallāh b. ʿAbbās mit dem Ḥārīgiten Nağda b. ʿĀmir (vgl. GAS 1/397; dazu HT 111), die *Risāla fi ʿdamm al-Qadarīya* des Yaḥyā b. Yaʿmar (gest. vor 90/708) und mehr noch die des Abū l-Aswad ad-Duʿalī zum gleichen Thema (gest. 69/688; vgl. dazu HT 55 und *Festschrift Meier* 72 ff.), vielleicht auch das *K. as-Saqīfa* des Sulaim b. Qais al-Hilālī al-ʿĀmirī (gest. während der Herrschaft des Ḥağğāğ), dem man selbst in šīʿitischen Kreisen mit Skepsis begegnete (vgl. Ḥillī, *Riğāl* 83, 13 ff.)<sup>1</sup>. Aber deswegen alle schriftlichen Zeugnisse des 1. Jh's als gefälscht anzusehen, besteht kein Grund.

Vgl. zum Problem auch R. Blachère, *Regards sur la littérature narrative en arabe au I<sup>er</sup> siècle de l'Hégire (VII<sup>e</sup> s. J.C.)* in: *Semítica* 6/1956/75 ff. M. Bravmann macht in *Arabica* 15/1968/87 ff. bereits für die Zeit ʿUṯmān's die Existenz eines Staatsarchivs wahrscheinlich; allerdings läßt sich dies nicht unbedingt mit der von „Privatleuten“ verfaßten Literatur vergleichen.

Nicht unerheblich ist natürlich die Tatsache, daß schriftliche Verbreitung von Texten in einer Zeit, in der man im muslimischen Raum noch kein Papier herzustellen verstand und auf Papyrus angewiesen war, verhältnismäßig kostspielig war. Aber die antike Literatur ist ja auch nicht an diesem Faktum zugrundegegangen; es bedeutete nur, daß mittellose Autoren sich kaum schriftlich äußern konnten. Auf die von uns behandelten Fälle trifft dies kaum zu: Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya war vermögend; Ḥasan al-Baṣrī oder ʿAbdallāh b. Ibād antworteten auf Anfragen der Obrigkeit.

Vielleicht ist es nützlich, im Vorübergehen noch einmal auf die Echtheit der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī an ʿAbdalmalik einzugehen. Sie ist zwar nie in begründeter Weise bestritten worden; alle diejenigen, die sich mit dem Text beschäftigt haben, haben sich von seiner Authentizität überzeugt: Ritter (in: *Der Islam* 21/1933/63 f.), Obermann (in: *JAOS* 55/1935/154 ff.), Schwarz (in: *Oriens* 20/1967/15 f.) und, nach anfänglicher vorsichtiger Zurückhaltung, auch Schacht (in: *Mélanges Massé* 362; vgl. vorher *Origins of Muḥammadan Jurisprudence* 74). Jedoch steht sie bei unserer Argumentation — hier wie im Folgenden bei dem Sendschreiben ʿUmar's II. — in so zentraler Stellung, daß einige der wichtigsten Gründe noch einmal zusammengefaßt seien.

a) Ḥasan war Qadarit. Die muʿtazilitische Tradition hat dies verständlicherweise immer hervorgehoben, so etwa der Šarīf al-Murtaḍā in einem kurzen historischen Abriß der Lehre von der Willensfreiheit (in seiner *Risālat Inqāḍ al-baṣar min al-ğabr wal-qadar* 54, apu. ff.) und später Ibn al-Murtaḍā in seinen *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*

<sup>1</sup> Das Buch ist gedruckt Nağaf 1326; es ist mir jedoch bis jetzt nicht gelungen, ein Exemplar einzusehen. Vgl. dazu *Darīʿa fi taṣānīf aš-Šīʿa* II 152 ff. und *Aʿyān aš-Šīʿa* XXXV 289 ff.

(18 ff., wohl letztlich nach den *Ṭabaqāt* des Qāḍī ʿAbdalğabbār). Der Māturīdī Abū l-Maʿālī zählte in seinem *Bayān al-adyān* (geschrieben 485/1092) zu den Muʿtaziliten auch eine Ḥasanīya, eben die Anhänger des Ḥasan al-Baṣrī (S. 505, apu. RAḌĪ); dasselbe tut, allerdings mit gewisser Distanz, bereits al-Ḥwārizmī in seinen *Mafātīḥ al-ʿulūm* (geschrieben um 367/977; vgl. S. 24, 6 f. VAN VLOTEN). Jedoch hat man auch auf prädestinatianischer Seite, und zwar schon wesentlich früher, qadaritische Einstellung als *raʿy al-Ḥasan* bezeichnet (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 269, 10 ff.). Mālik b. Anas (gest. 179/795) behauptete, Ḥasan sei von den Qadariten verführt worden (vgl. Ṭabarī III 2492, 18 ff.). Auch in ibāḍitischer Tradition wußte man davon, versuchte es allerdings als momentane Verirrung abzutun: Ḥasan habe in einer schwachen Stunde seinem Schüler Wāṣil b. ʿAṭāʾ nachgegeben (vgl. Šammāḥī, *Sūyar* 97, -7 ff.).

Hier wird bereits prädestinatianische Tendenz sichtbar; sie äußert sich in zahlreichen weiteren Überlieferungen, die Ḥasan in der einen oder andern Form von dem Vorwurf qadaritischer Einstellung freizusprechen versuchten. Ḍahabī hat sie in seinem *Taʿrīḥ al-Islām* zusammengestellt (IV 104, 11 ff.); er hat sich dabei u.a. auf Materialien des Baṣriers Sulaimān b. Ḥarb al-Wāḥiṣī gestützt. Dieser starb um 224/839 (vgl. TT IV 178 ff.; TH I 393 nr. 393); damals, ein Jahrhundert nach Ḥasan's Tod, war die Stimmung in Baṣra einer solchen Umpolung bereits günstig. Man wußte, daß die Qadariten sich auf Ḥasan als ihren Imām beriefen, und empfand dies als Verleumdung (vgl. Āğurrī, *Šarīʿa* 216, 4 ff.). Später hat Abū Nuʿaim (gest. 430/1038) noch einmal Ḥasan in einer eigenen Schrift in Schutz zu nehmen versucht (vgl. ʿAinalquḍāt al-Hamaḍānī, *Šakawā l-ğarīb* 20, 6 ʿUSAIRĀN). Wir können nicht ausschließen, daß Ḥasan nach anfänglicher qadaritischer Einstellung später seine Meinung geändert hat; der Brief, den er angeblich an ʿUmar II. zum Thema richtete, weicht einer theologischen Stellungnahme viel stärker aus (vgl. Abū Nuʿaim, *Hilya* VI 312, ult. ff.; identisch mit der bei Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 307, -4 f. genannten *Risāla fī ḍamm al-Qadarīya?*; vgl. auch Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 121, 9 ff.). ʿUmar II. hat ja auch Ḥasan die Pension (ʿaṭāʾ), die allen Baṣriern entzogen worden war, wieder ausgezahlt, und Ḥasan hat dies, im Gegensatz zu seinem Kollegen Ibn Sīrīn, angenommen (vgl. Ibn Saʿd, *Ṭab.* V 256, 20 ff. und unten S. 123). In Kūfa allerdings hat man an eine solche „Bekehrung“ nie geglaubt (vgl. Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa*, Haidarabad 1321, II 103, 10 ff.). Wie dem auch immer sei, es spielt für unser Problem keine Rolle.

b) Seine Lehre wird in den muʿtazilitischen Texten nie mit der der späteren Muʿtazila gleichgesetzt, sondern deutlich von ihr abgehoben: während für die Muʿtazila der Mensch der Autor sowohl seiner guten als auch seiner bösen Handlungen ist, besteht Ḥasan nur auf der „Freiheit zur Sünde“; das Gute geht weiterhin auf die Rechtleitung Gottes zurück. Das ist auch sonst Ansicht der frühen Qadarīya (vgl. Malaṭī, *Tanbīh* 1126, 15 ff. / 1165, ult. ff.); gegen sie richten sich explizit manche prädestinatianischen Ḥadīṭe (vgl. HT 115 ff.). Sie ist später von der der Muʿtazila, in die sie hineinpaßte, mit der sie aber nicht identisch war, aufgesogen worden.

c) Eben diese Lehre wird in der *Risāla* an ʿAbdalmalik verteidigt (vgl. Schwarz in: Oriens 20/1967/23). Die Schrift kann somit nicht von einem Muʿtaziliten gefälscht sein, sondern allenfalls von einem Qadariten des 2. Jh's.

d) Die *Risāla* wird mehrfach zitiert. So etwa in muʿtazilitischer Tradition im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm (54, 11 ff. Fück; Übs. Dodge 383), vor allem aber, mit ausführlichen



Exzerpten, bei Ibn al-Murtaḏā (*Ṭab.* 19, 3 ff.; vgl. auch den Apparat der Ritterschen Edition)<sup>1</sup>. Wenn es sich also um eine Fälschung handelte, hätte die Mu<sup>c</sup>tazila dies entweder nicht gewußt oder sie stillschweigend gutgeheißen. Daneben existiert auch ein orthodoxer Auszug der Schrift, in dem die größten Anstöße gegen die prädestinarianische Lehre beseitigt sind (vgl. Ritter 62); da auch er unter dem Namen Ḥasan's läuft und eindeutig sekundär ist, hätten die Prädestinatianer gleichfalls an die Fälschung geglaubt, obgleich sie doch alles Interesse daran haben mußten, sie aufzudecken. Viel leichter erklärt sich der Befund, wenn der Traktat tatsächlich echt ist. Die Mu<sup>c</sup>tazila zitiert daraus, weil er ihre Ansicht stützt, nur eben nicht ganz wiedergibt; die Orthodoxie dagegen muß ihn, wenn sie ihn bewahren will, zurechtschneiden. Sie hat es im allgemeinen vorgezogen, ihn ganz zu ignorieren; darum tauchen namentlich gekennzeichnete Zitate daraus sonst nicht auf. Ein Referat der Lehre Ḥasan's bei Ibn 'Abdrabbih (*'Iqd* II 377, 1 ff.) kommt der Position und dem Wortgebrauch der *Risāla* sehr nahe; jedoch wird sie selber hier nicht genannt. Der Emesener Artāt b. al-Munḏir (gest. 162/779 oder 163/780; vgl. TT I 189) wandte sich gegen die Lehre, daß die Vorherbestimmung beim Menschen sich auf körperliche Eigenschaften beschränke (vgl. Āḡurrī, *Šarī'a* 226, 5 ff.). Auch das war in der *Risāla* Ḥasan al-Baṣrī's angedeutet (76, 14 f.); aber Artāt erwähnt dies nicht. Noch Šahrastānī hat die Schrift gesehen und gewußt, daß man sie Hasan zuschrieb; jedoch widersprach dies so sehr dem Bild, das er sich von Ḥasan machte, daß er die Hypothese aufstellte, sie könne von Wāṣil b. 'Aṭā' stammen (vgl. *Milal* 32, 13 ff. CURETON).

e) Die Schrift nennt zwar sehr viele Gegenargumente der Prädestinatianer, unter ihnen aber kein einziges Ḥadīṭ. Gerade im Ḥadīṭ nun konzentriert sich seit dem Beginn des 2. Jh's mehr und mehr die prädestinarianische Polemik. Würde es sich also um eine Fälschung durch einen Qadariten des 2. Jh's handeln, so sollte man deutlichere Spuren dieser Propheten Traditionen oder zumindest der ihnen häufig zugrundeliegenden *aḥbār* erwarten. Stattdessen gewinnt man eher den Eindruck, als ob einzelne Ḥadīṭe sich aus exegetischen Argumenten, die in der *Risāla* genannt werden, entwickelt hätten (vgl. HT 30 f., 35, 79 ff.).

Die Unechtheit des von uns edierten Traktates hat sich nicht erweisen lassen. Damit hat sein Autor, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, für uns schärfere Konturen erhalten. Er war nicht nur der erste Murḡi'it, er war auch Prädestinatianer — eine Kombination, die sich in den folgenden Jahrzehnten häufig wiederholt hat; man denke nur an das Beispiel des Abū Ḥanīfa. Die Mu<sup>c</sup>taziliten zwar haben ihn anders eingeordnet; aber sie hatten auch ihre besonderen Gründe. Für sie war auch Ġailān ad-Dimašqī, der zwar in der Lehre vom *qadar* und von der

<sup>1</sup> Vgl. jetzt, als Quelle des Ibn al-Murtaḏā, das *K. Faḏl al-i'tizāl* des Qāḏī 'Abdalḡabbār, ed. Fu'ād Saiyid, Tunis 1974, S. 215, ult. ff. mit wesentlich weitergehenden Exzerpten. Ihre Beziehung zum Original bleibt im Einzelnen noch zu untersuchen; sie stehen ihm zu Beginn sehr nahe, haben jedoch später nicht immer eine Entsprechung.



Gerechtigkeit Gottes mit ihnen übereinstimmte, aber bei der Glaubensdefinition von ihnen abwich, ein Murǧiʿit (vgl. Madelung, *Qāsim* 239), und um nun über ihn Anschluß an die Prophetenfamilie zu bekommen, erklärten sie ihn zu einem Schüler des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (vgl. Ibn al-Murtaḏā, *Ṭab.* 17, 5 f.). Der abgeleitete Charakter dieser Konstruktion ist von Madelung aufgezeigt worden (vgl. *Qāsim* 35). Sie hat sich vor allem dahin ausgewirkt, daß kein späterer Muʿtazilit Anlaß gesehen hat, Ḥasan's Traktat zu widerlegen; er hätte damit ihre Unstimmigkeit ans Licht gebracht.

Mehr noch als die *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī zeigt die Schrift des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, daß wir bereits im 1. Jh. mit Koranexegese und historischer Überlieferung zu rechnen haben (vgl. §§ 17, 20, 24); der Autor ist ja jüngerer Zeitgenosse des Ibn ʿAbbās. Herausgestellt hat sich weiterhin, daß Ṭabarī weitaus mehr Material zum frühen *qadar*-Streit bietet, als man auf den ersten Blick annehmen sollte. Man muß nur zwischen den Zeilen zu lesen verstehen: der Bezugspunkt wird von ihm kaum je hervorgehoben und ergibt sich erst, wenn man die Konsequenzen einer Exegese selber durchdenkt. Schon im 1. Jh. zeigen sich auch Ansätze zur Bedeutungsanalyse gewisser zentraler Vokabeln (vgl. etwa § 20 h-i zur Bedeutung von *ǧaʿala*); die Muʿtazila hat dieses Verfahren bekanntlich zu großer Vollkommenheit entwickelt (vgl. dazu Goldziher, *Koranauslegung* 116 ff.). Diese Bemühungen sind von der Lexikographie notiert worden (vgl. S. 96, und 81 ff., dort vor allem zur Rolle des Philologen Zaǧǧāǧ). Man wird darum bei der Benutzung der Wörterbücher, etwa des *Lisān al-ʿArab*, immer auf die koranischen Belege eines Wortes und deren dogmatische Implikationen zu achten haben; manchmal besteht Gefahr, daß wir auf inexistente, rein hypothetische Bedeutungen stoßen (vgl. § 33 zu *aǧfala*).

Offen bleibt vorläufig die Frage, in welcher Gesellschaft sich Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya mit seiner prädestinatianischen Exegese befand. Manche seiner Argumente mag er zwar als erster vorgetragen haben; aber bei anderen ist durch Ḥasan al-Baṣrī bezeugt, daß er nicht alleine stand (vgl. etwa § 39, auch oben S. 16). Wir können nur Vermutungen anstellen; sie werden dadurch unsicher, daß wir immer mit Rückdatierungen rechnen müssen. Da ist etwa Muḥammad b. Kaʿb al-Quraṣī, den wir bereits an anderer Stelle (HT 59) im Zusammenhang mit einer antiqadaritischen Auslegung von Sure 54/47 ff. kennenlernten; auch zu

Sure 7/16 hat er sich in deterministischem Sinn geäußert, charakteristischerweise im Zusammenhang mit dem Abfall Satans, über den man sich ja auch sonst in dieser Zeit Gedanken gemacht hat (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr*<sup>3</sup> XII 334, 8 ff.; dazu unten S. 39 ff.). Er lebt im Ḥiğāz und wirkt dort in der Zeit um die Jahrhundertwende (vgl. die biographischen Angaben HT 82 f.); mit ihm kämen wir somit unserem Autor sowohl räumlich als auch zeitlich ziemlich nahe. Und da ist weiterhin Abū Idrīs al-Ḥaulānī, der in Damaskus Qāḍī war und von ʿAbdalmalik anscheinend sehr geschätzt wurde (vgl. HT 181 f.); auch von ihm, dessen prädestinationistische Einstellung aus den von ihm überlieferten Ḥadīthen und *aḥbār* deutlich hervorgeht (vgl. HT 76), kennen wir eine Exegese, die in die gleiche Richtung zielt: zu Sure 3/8 und dem in ihr auftauchenden Begriff *azāga* „(vom rechten Weg) abschweifen lassen“. Jedoch fehlt uns bis jetzt das, was diese Vermutungen zum Rang eines Beweises erheben würde: direkte Übereinstimmungen in der Exegese einunddesselben Verses; auch zu den Versen, die ʿUmar II. in seinem Sendschreiben anführt, ergeben sich kaum Beziehungen.

Bereits damals hat man vereinzelt den Eindruck gehabt, der Streit mit Koranversen lohne nicht; Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr, gest. Ende 106/724 oder Anfang 107/725 und Enkel des ersten Kalifen (vgl. Ḥalīfa, *Ṭabaqāt* 609 nr. 2090), verfluchte zwar die Qadariten, vermied aber alle Koranexegese (vgl. Ibn Saʿd V 140, 1 und 139, 16); er meinte, man solle sich von all dem fernhalten, von dem auch Gott sich ferngehalten habe — indem er nämlich die Frage des *qadar* im Koran unentschieden ließ (vgl. HT 154). Ein halbes Jahrhundert später hat dann der Qāḍī ʿUbaidallāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī aus Baṣra endgültig festgestellt, daß sowohl die Entscheidungsfreiheit des Menschen als auch die Allmacht Gottes sich aus dem Koran legitimieren ließen (vgl. dazu Der Islam 44/1968/14).

### c) *Die Handschriften.*

Die Schrift des Imām al-Hādī, in der sich der Traktat des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya in Fragmenten erhalten hat, war seit langem in einer Münchener Handschrift (Glaser 43, fol. 1b - 63b) bekannt; E. Gratzl hat 1918 in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* kurz auf sie aufmerksam gemacht (22/1918/199 = *Orientalische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewid-*

met). Sie ist bei Brockelmann (GAL S 1/316 III 5<sup>1</sup>) ebenso genannt wie bei Sezgin (GAS 1/565 nr. 20 und 1/595). Auf zwei weitere Handschriften hat mich W. Madelung aufmerksam gemacht: Mailand, Ambrosiana E 413, fol. 79b - 113a, und eine jemenitische Handschrift, die in der Mikrofilmsammlung des Dār al-kutub, Kairo, unter der Nummer 192 aufbewahrt wird. Die große Sammlung der Schriften al-Hādī's in der Handschrift British Museum Or. 3798 (= Rieu, *Supplement* nr. 206) enthält diesen Traktat nicht.

Zu meiner Edition standen mir die beiden ersten der genannten Textzeugen zur Verfügung. Beide Handschriften scheinen, wie gemeinsame Lücken (vgl. S. ١٦, Z. 8 oder ٢٢, Z. 18) und gemeinsame Verschreibungen (vgl. § 20r, auch 29a) vermuten lassen, auf einen gemeinsamen Archetyp zurückzugehen. Dabei wirkt der Mailänder Kodex im allgemeinen etwas genauer; jedoch enthält auch er besondere Fehler. Besonderheiten des Kopisten, vor allem gelegentliche Verstöße gegen den richtigen Gebrauch des Alif al-wiqāya, werden im Apparat nicht weiter notiert; auch die regellose Abwechslung von *ahbirūnā* und *habbirūnā* zu Beginn der einzelnen Fragen, die in beiden Handschriften sich findet und sich weder allgemein zugunsten einer der beiden Formen noch auch im jeweiligen Einzelfall klären ließ, wurde stillschweigend zugunsten von *ahbirūnā* egalisiert. Manche Entscheidungen für oder gegen eine Variante sind etwas zufällig getroffen; jedoch sind sie alle für das genauere Textverständnis ohne Belang<sup>2</sup>.

Zusätzliche Hilfe ergab sich gelegentlich aus der Tatsache, daß der Imām al-Hādī innerhalb seiner Widerlegung den behandelten Passus

<sup>1</sup> Dort mit einem rätselhaften Zusatz „Br. Mus. Mağmū<sup>c</sup> II“; die folgende Foliozahl ist die der Münchener Handschrift.

<sup>2</sup> Auch die jemenitische Handschrift (Ṣan<sup>c</sup>ā<sup>2</sup>, Mutawakkilīya, *kalām* 39, fol. 169a ff.) habe ich nachträglich in einem Kairiner Film einsehen können. Jedoch war die Kopie des Films, die ich erhielt, z.T. unleserlich; der Apparat ist also, was die Verweise auf و angeht, unvollständig. — Weitere Verzögerung des Drucks gab mir die Möglichkeit, die Ergebnisse eines Aufenthaltes in Ṣan<sup>c</sup>ā<sup>2</sup> selber zu verwerten. Dort findet sich unter der nr. *kalām* 38 (= Katalog Mutawakkilīya, S. 100) eine weitere Handschrift der gesammelten Werke al-Hādī's, die aus dem Jahre 648/1250 stammt und überaus sauber geschrieben ist. Sie geht auf einen Kodex aus dem Jahre 476/1083 zurück. Diese sowie die vorhergehende Handschrift liegen der Edition von Muḥammad ʿImāra in *Rasāʾil al-ʿAdl wat-tauḥīd* (s.o. S. X) zugrunde.



noch einmal referiert, dann allerdings nicht mehr wörtlich, sondern nur sinngemäß. Unergiebig dagegen war der Vergleich einer zweiten Schrift, die al-Hādī dem *qadar*-Problem gewidmet hat: des *K. ar-Radd ʿalā l-Muğbira wal-Qadariya* (vgl. GAS 1/566, nr. 21). In ihr wird auf den von uns edierten Text gar nicht Bezug genommen.



# DIE SCHRIFT DES ḤASAN B. MUḤAMMAD B. AL-ḤANAFĪYA

## ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR

Von der Einleitung des Werkes ist nichts erhalten. Die Widerlegung des Ḥādī ilā l-ḥaqq bewahrt nur die einzelnen Fragen. Dabei ist die Reihenfolge der Exzerpte zu Anfang wohl umgestellt; an den Beginn gehört, wie die einleitende Bemerkung deutlich macht, folgendes Fragment:

1 „*Gebt uns Bescheid über eure Ansicht in (all) den Dingen, nach denen wir euch fragen! Teilt uns mit, ob die Propheten zwei entgegengesetzte Handlungen in jeweils verschiedenen Lagen tun konnten.*“

Das gibt so isoliert kaum einen Sinn: jeder Mensch verhält sich in verschiedenen Situationen jeweils anders; warum also nicht die Propheten? Dennoch intendiert die Frage eine Verneinung; sie kann also nicht so generell gemeint sein. Unwahrscheinlich ist auch, daß der Akzent auf dem „Können“ liegt derart, daß die Propheten dies zwar taten, es aber nicht selber tun konnten, sondern nur durch den Willen Gottes. Man wird vielmehr davon auszugehen haben, daß an ein bestimmtes Handeln gedacht ist, und zwar an jenes, das für die Propheten spezifisch ist: die Annahme der Offenbarung. Danach nämlich ist in einem Abschnitt gefragt, der in der Widerlegung unmittelbar vorausgeht, im Original aber wohl ziemlich bald, vielleicht ohne jeden Übergang, darauf folgte<sup>1</sup>; hier geht es darum, ob die Propheten imstande gewesen wären, die Offenbarung einmal zu verkünden, ein andermal aber zu verschweigen, je wie die Situation es verlangte:

2 „*a Gebt uns Bescheid über die Gesandten Gottes unter den Menschen: Hat Gott ihnen die Möglichkeit und das Vermögen bereitet, (ihre) Botschaft zu*

---

<sup>1</sup> Korr. - Zusatz: Nach erneuter Prüfung des Textes scheint es mir jetzt ebenso naheliegend, daß wir in 1 nur eine von al-Ḥādī ilā l-ḥaqq vorgenommene Umformulierung der These von 2 vor uns haben: er geht auch sonst gelegentlich so vor (vgl. *Rasā'il al-'adl wat-tauḥīd* [oben S. X] II 140, 3 f. und 9 f. zu § 5a unserer Übersetzung bzw. 202, 5 und 203, apu. f. zu § 16b). Fragment 1 wäre dann zu streichen. Für unsere Interpretation ist dies ohne Belang.



unterlassen, und hätten sie das, was ihnen geboten wurde, die Vermittlung der Offenbarung und des normengerechten Handelns, ändern (können), so sie nur gewollt hätten? Oder wurden sie dazu gezwungen, so daß sie es nicht unterlassen noch etwas hinzufügen oder abstreichen konnten?

b Wenn sie nun sagen: ‚Ja. Gott hatte ihnen die Möglichkeit und das Vermögen bereitet, (ihre) Botschaft zu unterlassen; und hätten sie gewollt, so hätten sie sein (Gottes) Buch und seine Weisheit, die zu ihnen herabgesandt wurden, geändert‘, dann geraten sie in Ärgeres als was sie vermeiden wollten, insofern sie behaupten, die Propheten hätten, wenn sie gewollt hätten, Gott nicht mit dem Einheitsbekenntnis verehrt und kein Gehorsamswerk ihm gegenüber getan. c Sie behaupten nämlich, diese seien imstande gewesen, die Offenbarung und die Gesetzesnormen zu verschweigen. d Es ist ihnen dann zu antworten: ‚Ihr wißt also jetzt nicht, ob die Propheten alle Offenbarung und Gesetzesnormen, die zu ihnen gelangt sind, weitergegeben haben oder nicht?‘ e Wenn sie dann sagen: ‚Ja. Die Propheten können die Offenbarung und die Gesetzesnormen verschweigen, wenn sie so wollen‘, dann läßt sich dies gegen sie wenden. f Wenn sie aber sagen: ‚Die Propheten konnten die Offenbarung nicht verschweigen noch die Gebote abändern und die Botschaft unterlassen, weil Gott sie zu der Botschaft zwang und sie sie also nicht unterlassen noch verschweigen konnten‘, so haben sie zugestimmt, und es steckt darin ein Widerspruch zu ihrer Lehre.“

Daß gerade dieser Beweis für die Prädestination den Anfang bildet, ist vielleicht kein Zufall. Er hat es mit den Propheten zu tun; selbst sie, von denen man doch höchste Verwirklichung menschlicher Fähigkeiten erwarten sollte, waren nicht frei in der Annahme oder Ablehnung der göttlichen Botschaft. Das wird dargelegt in der Form eines *argumentum e contrario*: eine Alternative wird aufgestellt (a), deren erster Teil widerlegt wird; die Widerlegung ergibt sich aus den unmöglichen Konsequenzen einer Annahme. Jedoch wird dies alles etwas umständlich und nicht direkt geradlinig entwickelt. Die allgemeinste Widerlegung steht am Anfang (b); sie wird im Folgenden durch einen unmittelbaren Schluß aus dem Wortlaut der Alternative begründet (c), der seinerseits dann zu einer Neuformulierung der Alternative benutzt wird (d). Diese Neuformulierung wird dann noch einmal auf ihre richtige und ihre falsche Komponente befragt (e-f).

Es mag sein, daß dieser Umweg nicht bloßes Ungeschick ist, sondern einen bestimmten Sinn hat. Die Vokabel nämlich, die von c ab die

Diskussion bestimmt: *katama*, „verschweigen, verbergen“, wird im gleichen Zusammenhang auch in einem Ḥadīṭ benutzt, das in mehreren der kanonischen Sammlungen, u.a. bei Buḥārī und bei Muslim, auftaucht; auch dort wird ausdrücklich betont, daß der Prophet nichts von seiner Offenbarung verschwiegen haben könne (vgl. *Conc.* V 540 b). Jedoch steht die Aussage dort in einem größeren Kontext: abgelehnt wird daneben auch, daß Muḥammad Gott geschaut oder Zukünftiges prophezeit habe (vgl. etwa Muslim, *Īmān* 287). Damit erhält sie einen etwas anderen Akzent, als sie in unserem Text zu haben scheint: während es hier so klingt, als könne man dem Propheten unterstellen, er habe aus Bosheit oder Widerspenstigkeit einen Teil der Offenbarung unterschlagen, geht es dort, wie die beiden übrigen Dinge nahelegen, eher um seine Ausgewähltheit und übernatürliche Fähigkeit. Er soll nicht nur beim *mi<sup>c</sup>rāğ* Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und den zukünftigen Zerfall seiner Gemeinde oder das Ende der Zeiten vorausgesehen, sondern auch Offenbarungen erhalten haben, die er nicht wie den Koran an alle weitergegeben hat. Das läßt die Vermutung zu, daß hier gegen extrem-šī<sup>c</sup>itische Ansichten polemisiert wird; zu Kreisen, die sich auf eine esoterische Doktrin beriefen, würde eine solche Kombination am ehesten passen. Der Isnad führt von <sup>c</sup>Ā<sup>i</sup>ša über den Asketen Masrūq b. al-Ağda<sup>c</sup> (gest. 63/683; vgl. Ibn Sa<sup>c</sup>d, *Ṭabaqāt* VI 50 ff.) zu dem Küfier Ša<sup>c</sup>bī (gest. 103/721; vgl. GAS 1/277); er mündet also in der Tat in einer Gegend, wo man solche Gedanken erwarten sollte. Hat also Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, indem er das Problem auf diese Vokabel hin zuspitzte, dem Leser und Zuhörer insinuieren wollen, daß er mit seiner These in solche extremen Konsequenzen hineingerate, mit denen er sich, auch wenn er Qadarit war, keineswegs identifizieren konnte? Wir müssen die Antwort offen lassen. Allerdings zeigt der Traktat auch an anderen Stellen, daß Ḥasan Assoziationen voraussetzt, auf die er nicht ausführlicher hinzuweisen brauchte (vgl. etwa u. §§ 6, 20, 28).

K o r r. — Z u s a t z: Diese Vermutung, die ich bei der Niederschrift des Manuskriptes noch offenlassen mußte, hat sich mittlerweile dadurch bestätigt, daß Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya extremistischen Šī<sup>c</sup>iten in Kufa, welche nach dem Tode Muḥtār's auf die Wiederkunft <sup>c</sup>Alī's und die große „Wende“ (*daula*) hofften, den Vorwurf macht, sie behaupteten, der Prophet habe neun Zehntel des Korans „verschwiegen“ und nur ihnen sei diese Sonderoffenbarung zugänglich (vgl. meine Edition des Textes in: *Arabica* 21/1974/35). Sie waren keine Qadariten, können also in unserem



Abschnitt nicht direkt gemeint sein. Aber ihre Lehre war so schockierend, daß jeder, der ihr nahekam, diskreditiert war. Noch Ḍirār b. ʿAmr hat sich in der zweiten Hälfte des 2. Jh's mit ihr explizit auseinandergesetzt (vgl. *Der Islam* 44/1968/19, Titel 37). — Allerdings ist die Vokabel *katama*, worauf Wadād al-Qāḏī in ihrer Dissertation zu Recht aufmerksam macht (*al-Kaisāniya fi t-taʿrīḥ wal-adab*, Beirut 1974, S. 145), auch durch den Koran schon genügend belastet: die Juden haben die ihnen geoffenbarte Wahrheit „verschwiegen“ und damit die Tora entstellt (*tahrīf*; vgl. Sure 2/42 und 2/146).

Die Aufgabe der Propheten wird in zwei Dingen gesehen: der Weitergabe der Offenbarung und dem Handeln nach den Gesetzesnormen (*al-ʿamal bis-sunan*). Beides wird allein von Gott bestimmt und scheint, obgleich das zweite nicht an allen Stellen hinzutritt, untrennbar miteinander verknüpft. Darum wäre es wohl überspitzt, einen Gegensatz zwischen beidem zu konstruieren derart, daß es sich bei den Gesetzesnormen um außerkoranische, nicht durch die Offenbarung gesetzte Vorschriften handelte; an einer Stelle (in *f*) ist statt ihrer von *farāʿid* die Rede, und unter diesen hat man wohl immer koranische Gebote verstanden. Der Wortgebrauch besagt also nichts für die eventuelle Existenz von Ḥadīṭen, aus denen man diese *sunan* abgeleitet hätte; die Botschaft, die Muḥammad zuteil wird, ist einfach unter zwei Aspekten gesehen: den geoffenbarten Glaubensinhalten und dem Handeln, das ihm und seinen Anhängern zur Pflicht gemacht wird. Zusammengefaßt wird dies unter dem Begriff *balāḡ*, der im Koran und im Ḥadīṭ eine Rolle spielt, später in der Theologie dagegen kaum aufgenommen worden ist (vgl. Paret, *Der Koran, Kommentar* 63 zu Sure 3/20; Wensinck, *Conc.* I 217 a).

Zur Entwicklung des Wortes *sunna* in der Frühzeit des Islams vgl. jetzt M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden 1972) 123 ff. und Z.T. Ansari in: *Arabica* 19/1972/259 ff. Auch Ansari betont, daß *sunna* damals nicht = Ḥadīṭ ist: *ḥadīṭ* ist eine Mitteilung, die aufgrund einer Autorität — und zwar nicht nur der des Propheten — gemacht wird, *sunna* dagegen die religiöse Norm (S. 273).

\* \* \*

3 „a *Gebt uns Bescheid über Satan: wer brachte ihm die Sünde in den Sinn, oder wer senkte ihm die Überheblichkeit in die Seele?* b *Wenn sie sagen: „Seine Seele befahl ihm die Sünde, und sein Gelüste trieb ihn zur Überheblichkeit“*, c *so antworte: „Wer machte seine Seele denn so, daß sie die Sünde befahl, und sein Gelüste so, daß es ihn zur Überheblichkeit antrieb?“* d *Wenn sie dann sagen:*



‚Gott‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre, e und es ist ihnen zu antworten: ‚Wer gab ihm denn, Trug und List zu wissen? Hat Gott das an seiner Seele gemacht, oder ist das etwas, das er selber mit seiner Seele gemacht hat?‘ f Wenn sie dann sagen: ‚Gott hat ihm das gemacht‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre. g Und wenn sie sagen: ‚Das ist nicht von Gott gegeben oder zugeteilt‘, so beschert ihnen dies Schlimmeres als das, wovor sie flohen, da sie nämlich behaupten, ein anderer als Gott mache etwas an seinen Geschöpfen, was Gott nicht will, daß es an ihnen geschehe. Was für eine unerhörte Behauptung!

h Frag sie auch: ‚Woher wußte Satan, daß Adam Nachkommen haben würde (Sure 17/62), daß über sie der Tod beschlossen sei (vgl. Sure 7/14 und 39/42), daß Gott unter ihnen auserlesene (?) Diener haben werde (über die Satan keine Macht hat; vgl. Sure 38/83), und daß er ihnen, mit wenigen Ausnahmen den Garaus machen (?)‘ werde (Sure 17/62)?‘ i Wenn sie dann sagen: ‚Gott hat ihm dies wissen lassen‘, so widerspricht dies ihrer Lehre. Wenn sie aber sagen: ‚Satan hat sein Wissen aus sich selber‘, so behaupten sie damit, Satan wisse das Verborgene. Nicht auszudenken!“

Es ist kein Wunder, daß Ḥasan nun gleich auf den Satan zu sprechen kommt; das Problem der Sünde war unmittelbar an ihn geknüpft. Er war um diese Zeit auch, mehr als später, Gegenstand theologischen Gesprächs. Ḥasan al-Baṣrī sah keine Schwierigkeiten darin, ihn für die Sünde Moses, den Mord an dem Ägypter, verantwortlich zu machen (vgl. seine *Risāla* an ʿAbdalmalik in: *Der Islam* 21/1933/72, 9 f. nach Sure 28/15); sein Schüler Qatāda verallgemeinerte dies, indem er sich auf Sure 19/83 berief: „Hast du nicht gesehen, daß wir die Satane über die Ungläubigen gesandt haben, damit sie sie aufhetzen?“ (vgl. HT 132). In beiden Fällen war eine gewisse Eigenständigkeit Satans impliziert, aber nicht soweit ausgesprochen, daß es unbedingt Protest hervorrufen mußte. Wesentlich weiter geht die von dem Häresiographen Makḥūl an-Nasafī (gest. 318/930; vgl. GAS 1/601 f.) registrierte Lehrmeinung, daß Gott den Satan nicht geschaffen haben könne, weil er sonst die Sünde der Menschen gutheißen müsse (vgl. *Radd ʿalā ahl al-bidaʿ*, Ms. Pococke 271, fol. 70 b, pu. ff.). Jedoch läßt sich dies chronologisch nicht sicher einordnen und wirkt zudem, in seiner dualistischen Konsequenz, zu extrem; vielleicht ist es nur als Gegenposition konstruiert zu einem prädestinationistischen Argument, das in der ersten Hälfte des 2. Jh’s in Kūfa auftaucht: „Hätte Gott gewollt, daß ihm nicht zuwidergehandelt werde, so hätte er den Satan nicht geschaffen“ (vgl. HT 175 ff.).



Letzteres berührt sich ziemlich eng mit dem hier Gesagten: der Satan verführt die Menschen zwar vielleicht nach eigenem Belieben; aber die Bosheit, die ihn dazu treibt, ist ihm von Gott eingegeben. Zwar mochte man, mit der zeitgenössischen Askese, etwa Ḥasan al-Baṣrī, den Sitz dieser Bosheit in der „Seele“, dem triebhaften Ich, erkennen (vgl. für Ḥasan: *Der Islam* 21/1933/34); schon im Koran wurde von dieser „Seele“ ja ausgesagt, daß sie „gebieterisch nach dem Bösen verlange“ (*inna n-naḥsa la-ammāratun bis-sūʿ*; 12/53). Aber das Problem ist, so sagt Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, auf diese Weise nur um eine Stufe zurückverlegt: Gott hat dies eben so an der Seele „gemacht“ (*e-f*). Das klingt aus zwei Gründen sehr ursprünglich. Die Vokabel *ḡaʿala* „machen“ ist im Koran zur Bezeichnung der göttlichen Schöpfertätigkeit ungemein häufig (s.u. § 20); die spätere Theologie jedoch hat sie, wohl weil sie sich als zu vage erwies, stark zurückgedrängt. Zudem ist zu einer Lösung des Problems noch nichts getan: wenn Ḥasan abschließend feststellt, es sei undenkbar, daß „ein anderer als Gott etwas an seinen (Gottes) Geschöpfen mache, was Gott nicht will, daß es an ihnen geschehe“ (*g*), so bezieht er ohne weiteren Beweis nur eine Gegenposition zu den Qadariten. Ihnen war undenkbar erschienen, daß Gott an seinen Geschöpfen die Sünde schaffe, also an ihnen etwas „mache, von dem er nicht will, daß es an ihnen geschehe“; wie man dem nun ausweichen soll, darauf gibt auch Ḥasan keine Antwort. Er hätte mit einer Distinktion weiterkommen können, die er weiter unten (§ 18 b) einführt: daß nämlich Gott nicht alles „gebiete“ (*amara*, im Sinne eines moralischen Gebotes), was er „wolle“ (*arāda*, im Sinne des In-die-Existenz-Treten-Lassens). Aber sie wird hier nicht ausgesprochen; sie hätte ja auch nur der Gegenseite geholfen, und diese hatte sie sich noch nicht zu eigen gemacht (s.u. S. 74).

Ganz koranisch inspiriert ist auch der zweite Abschnitt (*h*). Gewisse Aussagen Satans, die er tat, als er seinen Pakt mit Gott schloß (vgl. vor allem Sure 7/14-17 und 38/79-83; weitere Parallelen bei Paret, *Kommentar* 157), zeigen, daß er die zukünftige Entwicklung des Menschengeschlechtes vorauswußte; dies ist nur so verständlich, daß Gott ihm jenes Vorauswissen eingegeben hat. Der Gedanke lag nahe, war aber dennoch wohl nicht von vornherein vorgegeben. Im Koran war das Vorauswissen des Satans naiv vorausgesetzt; dasselbe gilt etwa für ein Gedicht über die Schlacht von Badr, das man Ḥamza b. ʿAbdalmuṭṭalib, dem Onkel des

Propheten zuschrieb (vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 516, 16 ff.). Erst als man das Bedürfnis empfand, die Macht des Satans einzuschränken — eben in der Auseinandersetzung mit der Qadariya —, wurde dies zum Problem. Die volle Reichweite der Frage übersah man noch nicht. Der Mystiker und Theologe Muḥāsibī (gest. 243/857) betonte später, daß Satan die Gedanken der Menschen nicht vorauswisse, und berief sich dazu auf Sure 72/26 f.: „(Gott ist es), der das Verborgene weiß. Er klärt niemand darüber auf, außer wenn ihm ein Gesandter genehm ist“ (vgl. *Masāʾil fī z-zuḥd* in: *al-Masāʾil fī aʿmāl al-qulūb wal-ġawāriḥ* 82, 4 f.; dazu *Gedankenwelt* 58). Hätte man diese Stelle schon damals in die Überlegungen miteinbezogen, so wäre auch jene Art vermittelten Vorauswissens, die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya annimmt, ins Zwielflicht geraten. Der herangezogene Koranvers schränkt ja nicht nach dem Modus des Vorauswissens ein, sondern nach dem Kreis seiner Empfänger. Daß Muḥāsibī ihn heranzieht, zeigt, daß für ihn jenes tatsächlich bezeugte Vorauswissen Satans zu Anbeginn der Schöpfung längst nicht mehr Gegenstand der Reflexion ist.

\* \* \*

4 „a *Gebt uns Bescheid über Adam und sein Weib, als Gott ihnen das Paradies zur Wohnung gab: war es Gottes Wunsch und Wille, daß sie ewig darin bleiben und sich dort aufhalten sollten oder vielmehr, daß sie es verlassen sollten?*

b *Wenn sie dann behaupten, es sei Gottes Wunsch und Wille gewesen, daß sie ewig darin blieben, so lügen sie. Denn die Paradiesesbewohner sterben nicht, pflanzen sich nicht fort, werden nicht krank und hungern nicht; Gott aber hat seinen Geschöpfen allesamt den Tod bestimmt, und Adam hat er bestimmt, daß er Nachkommen haben werde, aus denen die Propheten und Gesandten, die Wahrhaftigen (ṣiddīqūn) und die Gläubigen, die Zeugen (šuhadāʾ) und die Heiden hervorgehen sollten (vgl. dazu Sure 19/58, 4/69 etc.). Weiterhin sagte er: ‚Auf ihr werdet ihr leben und auf ihr sterben, und aus ihr werdet ihr (dereinst bei der Auferstehung wieder) hervorgebracht werden‘ (Sure 7/25), und weiterhin: ‚Aus ihr haben wir euch geschaffen, in sie bringen wir euch (beim Tod) zurück und aus ihr (dereinst) ein anderes Mal (nämlich bei der Auferstehung) hervor‘ (Sure 20/55). Wie kann das sein, was sie sagen, wo Gott doch Auferstehung, Abrechnung und Waage, Paradies und Hölle (vorher)bestimmt hat? Nicht auszudenken, wie unerhört ihre Rede ist! c Wenn sie aber sagen: ‚Wunsch und Wille Gottes war es, daß Adam*

*und sein Weib das Paradies verlassen und auf die Erde hinuntergehen sollten (vgl. Sure 20/123)‘, so behaupten sie damit, daß nur der Fehltritt, den sie begingen, und das Essen der verbotenen Frucht sie aus dem Paradies verwiesen; sie haben also Gott seine Allmacht und die Wirksamkeit seines (Vorher) Wissens zugestanden. Das steht im Widerspruch zu ihrer Lehre.“*

Gott hat Adams Sünde eingeplant (*c*); Adam war also nicht frei in seinem Handeln. Derselbe Gedanke findet sich auch in der *Risāla* °Umar’s II. (s.u. S. 156 und 160, § 23 und 29) und im Ḥadīṭ (vgl. HT 161 ff.), an beiden Stellen wohl später als hier. Hätte Adam seine Sünde und damit sein Geschick selber gewählt, so hätte Gott nichts über dessen irdisches Leben und das Gericht, dem er entgegengeht, aussagen können (*b*, mit explizitem und unausgesprochenem Verweis auf einschlägige Koranstellen). Dieses Argument ist auffallend „primitiv“: es geht davon aus, daß Vorherwissen Vorherbestimmen bedeutet (vgl. auch *c*); Ḥasan al-Baṣrī’s Standpunkt, daß Gott sehr wohl den freien Entschluß des Menschen vorauswissen könne, ohne doch in ihn einzugreifen (s.u. S. 97), ist nicht berücksichtigt. Zudem ist angenommen, daß Gott im Koran nicht von der jeweiligen historischen Situation her formuliert, sondern ihn von Anfang an, zumindest schon vor dem Sündenfall, in allen Einzelheiten so festgelegt hat, wie er nachher Muḥammad geoffenbart wurde. Beides stimmt überein mit der Position, die später °Umar II. einnimmt, ist jedoch hier — zumindest im ersten Punkt — noch weniger ins Bewußtsein gehoben als dort. Dies wird somit zu einem Indiz für einen frühen Ansatz der Schrift und damit für ihre Echtheit.

Wie zentral das hier von Ḥasan entwickelte Argument für die Prädestinationaner war, wird daran sichtbar, daß der Baṣrier Ḥālid b. Mihrān al-Ḥaddā° (gest. 141/758-9; vgl. *Mīzān* nr. 2466), Schüler des Ibn Sīrīn, es in mäeutischer Methode auch aus Ḥasan al-Baṣrī herausgefragt zu haben behauptete: Ḥasan gibt zu, daß Adam für die Erde geschaffen wurde und gar nicht anders konnte, als von der verbotenen Frucht zu essen (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḫ* IV 105, 6 ff.).

\* \* \*

5 „a *Gebt uns Bescheid, ob Gott bei ihnen (den Menschen) das Gute gewollt hat und dann sie (die Hölle) für sie einrichtete, oder ob er (von vornherein) bei ihnen das Böse wollte!*



b Wenn sie dann sagen: ‚Er wollte das Gute bei ihnen‘, c so ist ihnen zu antworten: ‚Wie denn das, wo er sie (die Hölle) doch geschaffen hat in dem Wissen, daß sie von ihr keinen Nutzen haben würden und daß sie nur zu ihrem Schaden sei? d Wenn sie aber behaupten, er habe sie für sie geschaffen, um ihnen zu schaden, dann ist ihre Lehre widerlegt.“

Auch hier äußert sich dieselbe unreflektierte Verknüpfung von Vorherwissen und Vorherbestimmen: wenn Gott die Hölle von Anfang an geschaffen hat, dann muß er auch von vornherein Menschen für sie bestimmt haben und kann somit nicht nur das Gute gewollt haben; die Hölle ist ja in keinem Fall etwas, das den Guten zunutze kommen könnte. Außer acht gelassen ist wieder die Möglichkeit, daß Gott die freie Entscheidung des Menschen voraussieht, ohne sie zu beeinflussen, oder — noch einfacher — daß er generell voraussieht, daß es aufgrund der Entscheidungsfreiheit des Menschen Böses geben wird, ohne daß er bestimmte Menschen von vornherein zur Hölle verdammt. Unbekannt ist ferner der Gedanke, daß die Hölle ebenso wie das Paradies erst beim Gericht geschaffen werden könnten. Er findet sich im 2. Jh. H. bei dem Mu<sup>c</sup>taziliten ʿDirār b. ʿAmr (vgl. Baǧdādī, *Uṣūl ad-dīn* 237, -4 f.). Zwar hat ihn bereits Ğahm b. Ṣafwān in allgemeinerer Form ausgesprochen (vgl. *Der Islam* 43/1967/279); aber die Einschränkung, die ʿDirār an dessen Aussage vornimmt, ist vielleicht charakteristisch: während Ğahm Himmel und Hölle schlechterdings für vergänglich hielt, temporäres Entgelt für temporäre Sünden, besteht ʿDirār allein auf der Endlichkeit a parte ante, nicht dagegen a parte post. Ğahm’s Begründung kann damit für ihn kaum noch gegolten haben: die modale Entsprechung von Sünde und Strafe ist ja nicht mehr aufrechterhalten. Prinzipiell scheint er gegen die Ewigkeit von Paradies und Hölle nichts mehr einzuwenden gehabt zu haben; wenn er dennoch davon ausgeht, daß Adam nur in einem irdischen Garten sich aufhielt und das himmlische Paradies erst dann geschaffen wird, wenn es seinen Zweck erfüllen soll, so vielleicht eben aus der Überlegung heraus, daß, wenn Paradies und Hölle von Anfang an existieren, die Handlungen der Menschen prädestiniert sind — zumindest in dem Sinne, daß nicht mehr alle von ihnen sich für das Gute entscheiden können. Immerhin definiert ein späteres prädestinationisches Ḥadīṭ den Glauben an die Vorherbestimmung u.a. damit, daß man „an Paradies und Hölle glaube und sich dessen bewußt sei, daß Gott sie vor den Menschen (*al-ḥalq*) geschaffen und erst

dann die Menschen für sie geschaffen habe“ (vgl. Āğurrī, *Šarīḥa* 192, -5 f.; dazu HT 150). Die Kombination wird nur dadurch etwas in Frage gestellt, daß gerade Dirār, im Gegensatz zu den übrigen Muḥtaziliten, die Willensfreiheit nur in eingeschränktem Sinne zuließ (vgl. *Der Islam* 43/1967/270 ff.); jedoch blieb immer noch genug von dieser übrig, um ihn von den Prädestinatianern abzusetzen. Das Problem stellt sich noch einmal unten § 36<sup>1</sup>.

Dirār hätte dabei seine muḥtazilitische Einstellung dadurch verraten, daß er von Hölle und Paradies spricht, also das Böse und das Gute in das Ermessen des Menschen stellt. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya richtet sich nur gegen die Position, daß Gott das Böse nicht gewollt hat; er legt seinen Gegnern die Meinung in den Mund, daß Gott das Gute bei den Menschen „will“, also wohl auch vorherbestimmt (*b*). Damit ist angespielt auf jene Lehre, die Ḥasan al-Baṣrī in seiner *Risāla* vertritt und die später von der Muḥtazila aufgegeben wurde (s.o. S. 28).

Der Passus ist spürbar verkürzt. Daß von der Hölle die Rede ist, erfahren wir nur aus den Gegenargumenten des Hādī ilā l-ḥaqq; hier ist nur mit einem Pronomen auf sie hingewiesen (*-hā = an-nār*). Da diesem Pronomen in den erhaltenen Exzerpten nichts entspricht, muß zumindest eine Überschrift, wenn nicht ein größeres Textstück verlorengegangen sein.

\* \* \*

6 „a Können sie etwas nicht wissen, was Gott sie hat erkennen lassen, oder können sie das nicht?“ b Wenn sie dann sagen: ‚Nein‘, so ist ihre Lehre widerlegt. c Wenn sie aber sagen: ‚Ja‘, so fahre fort: ‚Können sie wohl die Erkenntnis Gottes nichtwissen, also nicht erkennen, daß er der Schöpfer aller Dinge und der Bildner aller Dinge ist?‘

d Wenn sie dann sagen: ‚Das ist angeboren (fiṭra), und niemand wird dafür belohnt. Alle Menschen erkennen, daß er Gott ist‘, e so antworte: ‚Können sie etwa nichtwissen, daß Gott Tag und Nacht, Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, die Menschen und alle Geschöpfe geschaffen hat, wie und auf welche Art immer er will?‘ f Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so haben sie gelogen, und alle Menschen sind Zeugen, daß sie gelogen haben. Wenn sie aber sagen: ‚Nein‘, so haben sie sich dir angeschlossen.“

<sup>1</sup> Vgl. zur Vorstellung von der Endlichkeit des Paradieses bei Dirār b. Ḥamr auch meinen Aufsatz in *Mélanges d'islamologie* (Festschrift A. Abel), S. 108 ff.

Auch das wirkt sehr früh. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya setzt voraus, daß seine qadaritischen Gegner mit dem Begriff der *fiṭra* arbeiten und unter ihm eine Art vorgegebener, nicht von der Offenbarung abhängiger Gotteserkenntnis verstehen (*c-d*). Das trifft in der Tat zu für das Ende des 1. Jh's und die erste Hälfte des 2. Jh's; Ġailān ad-Dimašqī hat so gedacht. Später entwickeln die Prädestinatianer eigene Interpretationen, von denen hier noch nichts bekannt scheint (vgl. dazu im Einzelnen HT 106 ff. und unten S. 242). Wenn man aber ein solches angeborenes Wissen besitzt, meint Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, dann zeigt dies, daß man auch in seinem Wissen nicht frei ist; man kann es nicht nichtwissen (*a-b*). Das Argument zielt ins Leere: natürlich behielt man auch nach Ansicht der Qadariten eine Erkenntnis, die man einmal hat; aber man hat nicht alle Erkenntnis von Anfang an. Nur wenige Grundwahrheiten sind Bestandteil dieser *fiṭra*; sie zu besitzen, ist kein Verdienst. Die eigentlichen Glaubenserkenntnisse, die erst aus der Offenbarung sich ergeben, gehen über sie hinaus — als *maʿrifatāniya*, wie Ġailān sagte (vgl. HT 106); und sie muß man selber erwerben. Ḥasan versucht darum auch, den Kreis der selbstverständlichen Wissensinhalte, die man nicht nichtwissen kann, zu erweitern (*e*); jedoch nennt er nur Sachverhalte, die für die Qadariten wohl immer noch zur *fiṭra* gehörten oder ihr jedenfalls sehr nahestanden. Für Ġailān bestand die „notwendige“, vorgegebene Erkenntnis, also die *fiṭra* darin, daß man weiß, daß man geschaffen ist und daß der Schöpfer jemand anders ist als man selber (vgl. Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 32, 11 f.); nach einer andern Quelle soll darin für seine Anhänger auch die Einsicht einbezogen gewesen sein, daß „die Dinge kontingent und einer ordnenden Macht unterworfen“ (*muḥdata mudabbara*) sind (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 136, 11; dazu meine *Erkenntnislehre des Īcī* 160 f.). Das kommt Ḥasan's Formulierung (*e*) sehr nahe. Wäre also sein Argument gleichzeitig mit den Gedankengängen Ġailān's, so wäre es rein dialektisch konzipiert und für jeden, der Bescheid wußte, wenig überzeugend. Verständlicher wäre seine Haltung, wenn ihm diese Position noch nicht bekannt war und er sich nur gegen eine wenig durchgebildete Vorform richtet. Genau dies aber ist der Fall, wenn wir den Traktat für echt halten: Ḥasan ist ja wohl um einiges älter als Ġailān; er lebt zudem im Ḥiğāz und nicht in Damaskus.

\* \* \*

7 „a *Gebt uns Bescheid darüber, wer die Menschen hat verständlich reden lassen und wer die Sprache geschaffen hat!*

b *Wenn sie dann sagen: ‚Gott‘, so ist ihre Lehre widerlegt. Denn in der Sprache gibt es Wahrheit und Lüge, Einheitsbekenntnis und Abgötterei, und die schlimmste Lüge ist, Gott andere Götter beizugesellen und ihn zu verleumden.*

c *Wenn sie aber abstreiten, daß Gott Rede und Sprache geschaffen hat, so ist dies Unglaube und Abgötterei und Leugnung der (Botschaft), die von ihm gekommen ist. Fahre dann fort: ‚Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes im Koran: ‚Sie sagen dann zu ihrer Haut: Warum habt ihr gegen uns Zeugnis abgelegt? Sie sagen: Gott, der allem möglichen (was es in der Welt gibt) die Fähigkeit zum Sprechen verliehen hat, hat sie auch uns verliehen. Er hat euch erstmals geschaffen, und zu ihm werdet ihr zurückgebracht‘ (41/21)‘.*

Gott hat dem Menschen die Sprache verliehen (c, gestützt durch Sure 41/21) und damit auch die Möglichkeit des Mißbrauchs; die Lüge geht also auch auf ihn zurück. Das Argument hätte, wenn die Streitfrage bereits länger im Gespräch gewesen wäre, kaum so naiv formuliert werden können. Daß Gott die Möglichkeit des Mißbrauchs geschaffen hatte, stritten auch die Qadariten nicht ab; aber für sie ergab sich eben daraus die Entscheidungsfreiheit des Menschen. Ḥasan scheint mit einer solchen Antwort noch gar nicht zu rechnen. Das erinnert in seiner Undifferenziertheit an das Argument vom Hurenkind, so wie die Prädestinatianer es in dieser Zeit gebrauchten: Gott schafft das Kind im Leibe der Mutter, auch im Falle der Unzucht; also wirkt er bei der Unzucht mit und schafft damit das Böse. Schon Ḥasan al-Baṣrī antwortet hierauf mit einer Distinktion (vgl. Schwarz in: Oriens 20/1967/19 und HT 95).

\* \* \*

8 „a *[die Frage nach den Bewegungen] ... wer sie schafft. Wenn sie sagen: ‚Gott schafft sie‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre; denn jedes Handeln, ob gut oder böse, Gehorsam oder Ungehorsam, geschieht nur durch die Bewegungen.*  
b *Wenn sie aber sagen: ‚Gott hat sie nicht geschaffen‘, dann geben sie Gott einen Partner, und dies ist eine Heimsuchung beim Handeln (?); denn was der Mensch schafft, das kommt zustande nur durch Bewegung.“*

Die Beweisführung verläuft hier ähnlich wie in 7: wenn man zugibt, daß Gott etwas schafft, dann auch, daß er für die Konsequenzen verant-



wortlich ist; wie dort für die Sprache, so gilt dies hier für die Bewegungen. Nun allerdings braucht Ḥasan einen zusätzlichen Schritt: Bewegung heißt Handeln; kein Handeln kommt ohne Bewegung aus. Damit entfernt er sich weiter als bisher vom Koran: dort ist nur einmal von „Bewegen“ die Rede, zwar auch in Bezug auf ein Handeln (Sure 75/16: „Bewege deine Zunge nicht damit [mit dem Vortrag eines Korantextes]“), aber sichtlich nicht in genereller Bedeutung. Auch das Ḥadīṭ gebraucht das Wort so nicht (vgl. *Conc.* I 451 b). Dennoch lag der Gedanke natürlich nahe, und bis zur systematischen Präzision des Naẓẓām, für den gleichfalls „alle Handlungen des Menschen Bewegungen“ sind, ist noch ein weiter Weg (vgl. *Maq.* 346, 13). Der Begriff ist in der frühen Theologie des 2. und 3. Jh's viel diskutiert worden (vgl. etwa *Maq.* 343 ff.); unser Text bietet vorläufig den weitaus ältesten Beleg.

Berührung mit späterem mu<sup>c</sup>tazilitischem Wortgebrauch findet sich noch an einer weiteren Stelle. Ḥasan wiederholt in *b* seine These mit etwas abweichendem Vokabular; das Handeln des Menschen begegnet dort als „das, was der Mensch schafft“ (*ḥalq al-insān*, hier nicht „die Erschaffung des Menschen“!). Ḍirār hat so formuliert (vgl. *Der Islam* 43/1967/270) und später die baṣrische Schule der Mu<sup>c</sup>tazila (vgl. Madelung in: *Le Shī'isme imāmīte* 24). Den Prädestinatianern war dies immer ein Greuel; auch zahlreiche Anhänger der Willensfreiheit haben den Begriff vermieden und stattdessen das neutrale *fa<sup>c</sup>ala* vorgezogen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Ḥasan sich hier auf einen eventuellen Wortgebrauch seiner Gegner einstellt; alles spricht dafür, daß er die Wendung noch naiv gebraucht. Immerhin wurde auch im Koran zumindest an einer Stelle *ḥalāqa* vom Menschen ganz allgemein ausgesagt, zudem noch in Bezug auf etwas Böses: „ihr setzt eine Lüge in die Welt“ (*taḥluqūna ifkan* in Sure 29/17); die baṣrischen Mu<sup>c</sup>taziliten beriefen sich darauf (vgl. Nāšī<sup>?</sup>, *al-Kitāb al-ausaṭ* § 74). Eine zweite Stelle, die sie heranzogen, wirkt nicht ganz so überzeugend; hier ist von Jesus die Rede und zudem von einer Erlaubnis, die Gott ihm zu diesem Schaffen gab: „... als du mit meiner Erlaubnis aus Lehm etwas schufst“ (Sure 5/110). Gegenüber der überwältigenden Zahl von Belegen, in denen der Koran *ḥalāqa* von Gott aussagt, ist dies nur schwache Evidenz. Aber sie reicht aus, um zu zeigen, daß wir es nicht mit einem ausschließlichen Wortgebrauch zu tun haben; mehr wird man bei dem starken Gewicht, das der Koran auf die schöpferische Allmacht Gottes legt, auch kaum

erwarten. Bis zum Ende des 1. Jh's scheint die äquivoke Benutzung des Wortes nicht zum Problem geworden zu sein.

Fraglich bleibt der Sinn von *ibtīlāʿa ʿamalin* in *b*. Vielleicht will Ḥasan sagen, daß die Abgötterei, die aus der Annahme eines autonomen Handelns neben Gott folgt, dieses Handeln selber belastet; in dem Augenblick, wo der Mensch etwas tut, wird er, da er dies nicht durch Gott tut, von der Sünde des *širk* heimgesucht. Jedoch ist die Lesung nicht ganz gesichert<sup>1</sup>.

\* \* \*

9 „a *Gebt uns Bescheid über die Handlungen, welche die Menschen tun: sind sie etwas (ein Ding) oder sind sie nichts?*

b *Wenn sie sagen: ‚Ja, sie sind etwas‘, so antworte: ‚Wer hat denn dieses Etwas geschaffen?‘ Und wenn sie dann sagen: ‚Gott hat es geschaffen‘, dann ist ihre Lehre widerlegt. c Wenn sie aber sagen: ‚Es ist nicht geschaffen‘, so ist dies Abgötterei und Leugnung dessen (,was im) Buche (Gottes steht); denn Gott ist der Schöpfer aller Dinge. d Sprich dann zu ihnen: ‚Wißt ihr denn nicht, daß die Handlungen der Menschen ein Ding (etwas) sind?‘ Und wenn sie dann sagen: ‚Doch‘, so antworte: ‚Dann hat Gott sie doch geschaffen‘. e Wenn sie nun sagen: ‚Sie sind kein Ding (nichts)‘, so erwidere ihnen: ‚Ihr behauptet also, Gott belohne für nichts und bestrafe für nichts, zürne wegen nichts und sei wegen nichts zufrieden, lasse ins Paradies eingehen für nichts und lasse ins Höllenfeuer eingehen für nichts‘.“*

Das ist kaum adäquat zu übersetzen; die Kombinationsmöglichkeiten des Wortes *šaiʿ* („Ding“; „etwas“) sind größer als im Deutschen. Ḥasan nutzt vor allem die Tatsache aus, daß in der Verbindung mit der Negation die Bedeutungen „kein Ding“ und „nichts“ ineinander übergehen; wahrscheinlich ist ihm gar nicht bewußt geworden, daß er dabei zwei ganz verschiedene Inhalte durcheinanderbrachte. Der eigentliche Ausgangspunkt seiner Beweisführung ist das vom Koran bestätigte Dogma, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sei (vgl. Sure 6/102 und die bei Paret, *Kommentar* 149 dazu gegebenen Parallelen; *c*); er muß dann seine Gegner nur noch zu dem Eingeständnis zwingen, daß auch die Handlungen des Menschen ein „Ding“, also „etwas“ sind. Das gelingt ihm mit dem *argumentum e contrario*, daß sie sonst „kein Ding“,

<sup>1</sup> So zumindest in den drei Hss. ʾ, ʿ und ص. In der nachträglich herangezogenen Hs. Ṣanʿāʿ, Mutawakkilīya, Maǧmūʿ 38 (s.o. S. 32, Anm. 2) bleibt kein Zweifel.



nämlich „nichts“ wären. Allerdings ordnet er dann um, wohl damit er, wie auch in den anderen Fällen, mit einer Alternativfrage beginnen kann. Das bringt den logischen Ablauf etwas durcheinander. Nach der positiven Antwort (*b*) behandelt er nicht etwa die negative (*e*), sondern er muß nun statt einer zwei Möglichkeiten berücksichtigen, die es neben der erledigten Alternative „Gott hat die Handlungen, da sie ‚etwas‘ sind, geschaffen“ noch gibt: 1) daß sie nicht geschaffen sind (*c-d*) und 2) daß sie kein „Etwas“ sind (*e*).

Ḥasan's Argument hat noch lange weitergelebt; Faḥraddīn ar-Rāzī benutzt es in seinen *Mafātiḥ al-ḡaib* im Zusammenhang mit Sure 54/49 (Kairo 1308; VII 785, ult. ff.). Allerdings ist schon bald der Begriff *ḡai*<sup>9</sup> problematisch geworden: bei Ḡahm b. Ṣafwān (gest. 128/746); er will ihn nur auf Geschaffenes anwenden, nicht aber auf Gott (vgl. *Maq.* 518, 5 f.). Jedoch wäre das Ḥasan's Beweisführung nur entgegengekommen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß auch Ḡahm wie er Determinist ist.

\* \* \*

10 „a Gebt uns Bescheid, wer die Todesfristen festsetzt; ist ihr Zeitpunkt festgesetzt oder nicht?“

b Wenn sie sagen: ‚Gott setzt ihren Zeitpunkt fest‘, so haben sie dir entsprochen.  
 c Fahr dann (fort): ‚Kann jemand (etwas) zu ihnen hinzufügen oder von ihnen wegnehmen, derart daß er nach Belieben sie eiliger, vor ihrer Zeit stattfinden läßt oder aber aufschiebt?‘ d Wenn sie dann sagen: ‚Nein‘, so ist ihre Lehre widerlegt. e Wenn sie aber sagen: ‚Ja‘, so erwidere ihnen: ‚Ihr behauptet also, die Menschen könnten voranstellen, was Gott hintangesetzt, und hintansetzen, was er vorangestellt hat. Das heißt die Botschaft Gottes leugnen, sein Wort nämlich: ‚Gott wird niemandem Aufschub gewähren, wenn seine Frist kommt. Und er ist wohl darüber unterrichtet, was ihr tut‘ (63/11).“

Ḥasan geht von einem Axiom aus, das auch seine Gegner nicht bestritten: niemand zweifelte daran, daß Gott den Tod bestimmt. Spekulieren ließ sich allenfalls darüber, ob der Mensch den Zeitpunkt des Todes beeinflussen könne — durch einen Mord etwa oder durch ein Heilmittel. Nun formuliert allerdings Ḥasan schon die erste Antwort (*b*) seiner Gegner so, daß der Ausgang der Diskussion damit präjudiziert ist: wenn zugestanden ist, daß Gott „den Zeitpunkt des Todes festsetzt“, so erübrigt sich die nächste Frage (*c*). Das ist vielleicht kein Zufall: es

mag sein, daß Qadariten, gegen die Ḥasan sich wendet, jene weitere Frage noch gar nicht stellten, daß er diese also nur theoretisch durchdenkt, um ihnen auch jenen Weg zu verstellen. Dann würde sich leichter erklären, warum die Konsequenz einer solchen These noch gar nicht gesehen ist: wenn man annimmt, daß der Mensch einen von Gott einmal gesetzten Todetermin verschieben kann, so setzt dies voraus, daß Gott jenes menschliche Handeln, das sich auf den von ihm gesetzten Todetermin auswirkt, nicht vorausweiß. In diesem Kontext steht sie später in der *Risāla* ‘Umar’s II. Unser Autor hätte seinen Protest nicht zurückgehalten, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Auch Ḥasan al-Baṣrī berührt den ganzen Komplex noch nicht (s.u. S. 170 ff., § 40 und Anm. 1 dazu).

\* \* \*

11 „a *Gebt uns Bescheid, wer den Lebensunterhalt bestimmt; ist er (vorher)-bestimmt oder nicht, (von Anfang an) zugeteilt oder nicht?*

b *Wenn sie sagen: ‚Ja, er ist bestimmt und zugeteilt‘, so ist ihre Lehre widerlegt.* c *Wenn sie aber sagen: ‚Nein‘, so erwidere ihnen: ‚Könnte jemand etwas erlangen außer seinem Lebensunterhalt und dem, was Gott ihm zugeteilt hat?’* d *Wenn sie dann sagen: ‚Nein‘, dann ist ihre Lehre widerlegt.* e *Wenn sie aber sagen: ‚Ja‘, so sprich: ‚Wie denn das?’* f *Wenn sie dann sagen: ‚Gott hat Besitztum, Speise und Trank geschaffen; das ist der von ihm (gespendete) Lebensunterhalt. Er hat ihnen (auch) gezeigt, wo sie ihn erlangen können. Wenn sie ihn dann auf erlaubte Weise erlangen, so ist er erlaubt; und wenn auf verbotene Weise, so ist er verboten‘,* g *so antworte ihnen: ‚Erlangen sie denn für sich, was immer sie wollen, so daß, wer von ihnen reich und wohlhabend werden will, es auch wird, und wer von ihnen arm und mittellos werden will, es auch wird?’* h *Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so lügen sie; denn alle Menschen sind darauf aus, reich zu sein, und haben etwas dagegen, arm zu sein. Gott hat zudem sich gegen ihre Rede geäußert (in dem Koranvers): ‚Wir haben ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben unter ihnen verteilt und den einen von ihnen einen höheren Rang verliehen als den anderen, damit die einen von ihnen die anderen sich dienstbar (?) machen würden. Aber die Barmherzigkeit deines Herrn ist besser als (all) das, was sie (an Geld und Gut) zusammenbringen‘ (43/32) und weiterhin: ‚Und Gott hat die einen von euch im Unterhalt vor den anderen ausgezeichnet. Nun geben aber diejenigen, die (auf diese Weise) ausgezeichnet sind, ihren Unterhalt nicht an ihre Sklaven (weiter), so daß sie im Besitzstand gleich wären. Wollen sie denn die Gnade Gottes leugnen?’ (16/71) mit vielen (weiteren) Versen aus der Schrift.“*

Es ist bezeichnend, daß auf den Abschnitt über den *ağal* sofort der über den *rizq* folgt; beide Begriffe assoziieren einander (s.u. S. 176). Hier allerdings referiert Ḥasan ganz explizit, was seine Gegner sich zum Problem dachten (*f*); nun attackiert er keine theoretischen Positionen. Die Qadariten scheinen behauptet zu haben, daß Gott die Existenzgrundlagen bloß bereitstellt, ihren Erwerb aber und die Art des Erwerbs dem Menschen selber überläßt; dadurch daß dieser zwischen verbotenem und erlaubtem Vorgehen wählen kann, ist er auch hierbei in eine Verantwortung hineingestellt. Das ist auf dem Wege zu der durch ein Referat bei Malaṭī bekannten Lehre einer Gruppe von Qadariten, wonach jemand, der sein Leben lang gestohlen hat oder Verbotenes ißt, nicht seinen *rizq* verzehrt, weil Gott nur Erlaubtes zum Lebensunterhalt gewähren könne (*Tanbīh*<sup>1</sup>134, 9 ff./<sup>2</sup>176, 2 ff.). Jedoch wird gerade dieser letzte Schluß hier nicht gezogen; nicht die Substanz des Lebensunterhaltes ist erlaubt oder verboten, sondern die Art seines Erwerbs. Wir haben bei Malaṭī entweder eine radikalere Variante der qadaritischen Lehre vor uns oder aber eine maliziöse Schlußfolgerung prädestinatianischer Opponenten; beides muß jünger sein als das, worauf Ḥasan sich hier bezieht. Aşma<sup>c</sup>ī (gest. 213/828) hat noch dagegen polemisiert (vgl. Āğurrī, *Šarī<sup>c</sup>a* 226, -4 f.), nach ihm auch Aş<sup>c</sup>arī (vgl. *Ibāna* 64, 6 ff.)<sup>1</sup>. Ḥasan's Widerlegung (*h*) ist etwas naiv: er will aus dieser Ansicht herauslesen, daß die Armen, da sie selber ihren Lebensunterhalt erwarben, arm sein wollten. Aber vielleicht hätte er, wenn man ihn auf andere Erklärungen für ihre Armut aufmerksam gemacht hätte, geantwortet, daß alles das, was ihrem Reichwerden im Wege stand, wieder nur von Gott geschickt sein konnte und insofern seine Macht über den *rizq* bestätigt.

\* \* \*

<sup>1</sup> Abū l-Ḥudail soll diese Lehre zum ersten Male aufgebracht haben (vgl. Şafadī, *Wāfī* V 161, 17, wahrscheinlich, wie meist bei diesem Autor, nach dem *K. al-Ibāra fī l-fraq al-islāmīya* des Ibn Abī d-Dam al-Ḥamawī; zu ihm vgl. GAL<sup>2</sup> 1/423 f. S 1/588). Die Grenzen zwischen den beiden Lehrvarianten sind natürlich fließend: beim Schweinefleisch etwa lag es näher, daß es von seiner Substanz her, als daß es von der Art seines Erwerbs her verboten sei. Jedoch mochte die andere Seite darauf verweisen, daß dies so allenfalls für die Muslime gelte; für die Christen und erst recht für Ungläubige, die außerhalb jeder Offenbarung standen, war Schweinefleisch ja von der Substanz her erlaubt. Vgl. auch das Material bei Bayāḍī, *Işārāt al-marām<sup>c</sup> an<sup>c</sup> ibārāt al-Imām* 236 ff.

12 „a Gebt uns Bescheid, ob der Verstand (der Menschen) geschaffen ist oder nicht.

b Wenn sie sagen: ‚Geschaffen‘, so erwidere: ‚Ist er unter die Menschen aufgeteilt oder nicht?‘ c Und wenn sie dann sagen: ‚Er ist aufgeteilt‘, so sprich: ‚Dann gebt uns Bescheid, woher die einen die Rechtleitung erkennen und sie dann annehmen, die anderen aber sie nicht kennen und dann ausschlagen, wo sie doch allesamt auf Rechtleitung aus sind und den Irrtum (ḍalāla) verabscheuen, das Wissen begehren und das Nichtwissen hassen. Ihr habt ja behauptet, Gott habe ihnen (allen) dieselben Mittel, denselben Verstand und dasselbe Können gegeben und dies sei Gottes Argument gegen sie‘.

d Wenn sie dann sagen: ‚Durch Gottes helfende Gnade (taufiq)‘, so haben sie zugestimmt. e Und wenn sie sagen: ‚Es erlangt unter ihnen Rechtleitung von ihm, wer (dies) will, und es schlägt sie aus unter ihnen, wer seinem Gelüsten folgt und Satan gehorcht zu dem, wozu er aufruft‘, so ist ihnen zu sagen: f ‚Wodurch geschieht es denn, daß (nur) einige seiner Rechtleitung folgen, wo doch bei ihnen (allen) der Verstand in gleicher Weise ausgereift ist?‘ g Wenn sie dann sagen: ‚Durch Gottes helfende Gnade; er hilft, wo immer er will‘, so haben sie zugestimmt. h Und wenn sie sagen: ‚Gott hat einige vor anderen bevorzugt‘, so haben sie recht; wenn sie etwas anderes sagen, so lügen sie. i Wären alle Menschen in ihrem Verstande gleich, so gäbe es doch keine Unwissenden und keine Verständigen, keine Dummen und keine Vernünftigen (ḥalīm); der Unwissende hieße dann verständig, und der Verständige unwissend. Die Sache ist sogar noch klarer; aber sie sind ‚unwissendes Volk‘ (vgl. Sure 11/29 etc.). k Wenn sie aber sagen: ‚Das kommt durch Erziehung (adab) und Belehrung‘, l so erwidere: ‚Hätten sie (alle) den gleichen Verstand, so bedürfte der eine des andern zu Erziehung und Belehrung nicht.“

Ein sehr interessanter Abschnitt, in dem ein zentraler Begriff der Qadariya — und später der Mu<sup>c</sup>tazila — bereits auf spekulative Art, ohne Rückgriff auf den Koran, abgehandelt wird. Entgegen seiner sonstigen Art formuliert Ḥasan zu Anfang zwei Alternativen nicht ganz aus: b und c werden jeweils nur in ihrem positiven Teil genannt; Ḥasan setzt voraus, daß keiner seiner Gegner auf den Gedanken käme, zu behaupten, der Intellekt sei ungeschaffen oder nicht unter die Menschen aufgeteilt. Beide Ideen wären an sich keineswegs unvollziehbar und haben später in der Philosophie eine Rolle gespielt; aber sie lagen völlig außerhalb seines Gesichtskreises. Für ihn beginnt die Lehrdifferenz

erst in der Frage, wie der Verstand aufgeteilt ist, ob zu gleichen Teilen an alle Menschen oder ungleichmäßig, indem Gott einige vor anderen bevorzugt. Die Qadariten vertraten die erstere Ansicht: Gott hat jedem dasselbe Maß an Verstand gegeben. Das impliziert gleiches Handlungsvermögen (*istiṭāʿa*); der Mensch ist somit allein dafür verantwortlich, was er nach dieser Chancengleichheit aus sich macht. Darin liegt Gottes „Argument“ gegen ihn; dieser straft ihn somit zu Recht für seine Sünde (*c*). Der Begriff *ḥuḡḡa* „Argument“ und die hinter ihm stehende juristische Vorstellung vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch, natürliches Korrelat zur Idee vom Jüngsten Gericht, findet sich bereits im Koran (vgl. Sure 6/149); sowohl Ḥasan al-Baṣrī als auch die Qadariten der *Risāla* ʿUmar’s II. haben ihn aufgenommen (vgl. Schwarz in: *Oriens* 20/1967/20 und unten S. 168).

Die Entscheidungsfreiheit des Menschen äußert sich dabei im wesentlichen in *malam partem*: er folgt seinem Gelüsten (*hawā*) oder dem Aufruf des Satans und ignoriert damit die Rechtleitung (*hudā*), die Gott ihm anbietet; während er also das Böse selber tut, erlangt er das Gute nur, indem er sich — allerdings aus eigenem Willen — der göttlichen Rechtleitung anschließt (*e*). Das verweist wiederum, wie schon vorher (s.o. S. 44), auf jene gemäßigte Form qadaritischer Lehre, wie sie uns bei Ḥasan begegnet. Schon in *c* hatte sich Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya auf sie eingestellt, wenn er fragt, warum denn die einen Rechtleitung annehmen, die anderen aber nicht. Er fragt bewußt nicht nach der Sünde; darauf hätten die Qadariten eine Antwort gewußt. Die Rechtleitung dagegen ging in der Tat auch für sie letzten Endes von Gott aus; hier also mußte die Frage sie in Verlegenheit setzen.

Ḥasan selber hält nichts von dem intellektuellen Gleichheitsprinzip seiner Gegner; wenn es ihm gelingt, nachzuweisen, daß die Menschen von Anfang an verschieden ausgestattet sind, dann scheint ihm der Schritt zur Lehre von der Prädestination getan. Er geht aus von der Empirie: niemand kann leugnen, daß es Kluge gibt und Dumme (*i*). Das hatten nun auch die Qadariten nicht abgestritten; nur erklärten sie dies als sekundäre Differenzierung, durch Milieueinfluß, nämlich Erziehung hervorgerufen (*k*). Er widerlegt dies mit einem etwas mechanischen dialektischen Argument: wenn alle Menschen von Natur gleich klug oder gleich dumm sind, dann kann niemand dem andern etwas beibringen (*l*). Den Qadariten wird keine Gelegenheit mehr gegeben, darauf

zu antworten; wahrscheinlich hat Ḥasan den Gedanken zum erstenmal im Bereich des Islams vorgebracht. Natürlich ließ sich gegen ihn vorbringen, daß er den Faktor Zeit nicht berücksichtigte; Erziehung kommt ja dadurch zustande, daß jemand aufgrund seines Alters und seiner Erfahrung die vorgegebene Gleichheit des Starts aufhebt. Aber wir wissen nicht, ob man später so geantwortet hat. Man könnte es daraus schließen, daß sich Ḥasan's Argument für die Zukunft nicht mehr belegen läßt; aber das mag auch andere Gründe haben<sup>1</sup>.

Jedoch steht für Ḥasan diese Frage nicht im Vordergrund. Ihm geht es weniger um Gleichheit oder Ungleichheit der menschlichen Anlagen als um den Vorrang Gottes. Der Begriff, an dem ihm gelegen ist, ist *taufīq*, „Erfolgverleihung, helfende Gnade“, durch den Gott die Möglichkeit gelassen wird, den Menschen in die Richtung des Guten zu lenken, ohne daß dieser vorher durch seine Abwendung vom Bösen etwas dazu täte. Wenn dies zugestanden wird, so ist Ḥasan offenbar bereit, auch eine prinzipielle Gleichheit der Anlagen anzunehmen (vgl. *d* als Antwort zu *c* und *g* als Antwort zu *f*). Was ihn von den Qadariten trennt, ist, daß er bei der Deutung des menschlichen Handelns vom Guten ausgeht, sie dagegen vom Bösen: für ihn steht eine Erwählung zum Guten am Anfang, und die Bösen sondern sich dann aus durch ihr Nichterwähltsein; für sie dagegen entscheidet sich die Erwählung des Menschen, seine Rechtleitung daran, ob er sich den Eingebungen seines „Ich“ (*nafs*, s. o. § 3) oder des Satans verschließt oder nicht. Beide haben dabei ein Axiom gemeinsam: daß der Verstand selber gut ist und nicht zum Bösen neigt; Ḥasan fragt ausdrücklich, wie man denn Rechtleitung ablehnen könne, wenn der Verstand ausgereift sei (*f*), und die Antworten, mit denen er rechnet, zeigen, daß man sich dies nur als ein Mehr bzw. Weniger an Verstand deuten konnte (*g*, *h*, *k*). Das entsprach dem psychologischen Modell, von dem man ausging: ein gutes und ein böses Seelenprinzip, *ʿaql* und *nafs* bzw. *hawā*, standen einander gegenüber, das gute zugleich rational, das böse zugleich irrational; für die Qadariten kämpfen beide einen autonomen Kampf, für Ḥasan dagegen ist er durch das helfende Eingreifen Gottes vorausentschieden.

<sup>1</sup> Das Problem ist, wiederum unter dem Aspekt von Determination und Willensfreiheit, ausführlich durchdiskutiert worden von Muḥammad b. Zakarīyā<sup>2</sup> ar-Rāzī und seinem ismāʿīlitischen Gegenspieler Abū Ḥātīm (vgl. das von P. Kraus edierte Fragment aus dessen *Aʿlām an-nubūwa*, in: *Orientalia* 5/1936/40, 1 ff.).

All dies ist, wie schon die vorher analysierten Gedanken, für die Ideenwelt des ausgehenden 1. Jh's H. nicht ungewöhnlich. Das psychologische Modell liegt ebenso den Aussprüchen Ḥasan al-Baṣrī's zugrunde (vgl. Ritter in : Der Islam 21/1933/33 ff.); auch der Begriff *taufiq* findet sich dort (*Risāla* 81, 11). Letzterer ist auch sonst nicht selten bezeugt, immer wieder allerdings, wie schon in diesem Beleg, in baṣrischer Umgebung. Ḥasan al-Baṣrī's Altersgenosse Ibn Sīrīn benutzt ihn (vgl. Āğurrī, *Šarī'a* 219, 3), ebenso die ibādītischen Theologen in der Stadt (vgl. Šammāhī, *Siyar* 85, apu. ff. für Abū °Ubaida at-Tamīmī; 86, pu. ff. für Ḍimām b. as-Sā'ib, beide Anfang 2. Jh.). Der Begriff an sich ist also keineswegs für eine bestimmte Ansicht charakteristisch: über die Herkunft des Guten waren sich ja alle nahezu einig. Der Akzent allerdings mag sich verschieben: Abū °Ubaida at-Tamīmī meinte, daß durch *taufiq* auch der Ungläubige zum Glauben komme; Ḍimām b. as-Sā'ib hielt es für unbewiesen, daß Gott Abū Bakr und °Umar das gleiche *taufiq* habe zukommen lassen wie Abū Ğahl. Zugrunde liegt also auch hier wieder der Gegensatz zwischen dem egalitären Ansatz der Qadariya und dem elitären der Prädestinatianer: entweder erhält jeder Mensch gleichviel „Starthilfe“ von Gott, oder er ist von vornherein schon bevorzugt.

Offen zu Tage tritt die Differenz erst, wenn über den Ursprung des Bösen reflektiert wird. Hier äußerten sich aber nur die Qadariten explizit und ungehemmt; die Prädestinatianer halten sich allesamt, ebenso wie Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya an unserer Stelle, zurück. Ibn Sīrīn sagte nur, daß Gott „demjenigen, bei dem er anderes als dies (das Gute) will, sein Argument vorhält und ihn dann bestraft, ohne ihm Unrecht zu tun“ (Āğurrī 219, 3 f.). Sein älterer Zeitgenosse Muṭarrif b. °Abdallāh (gest. 95/714; vgl. TH 64 f. nr. 54), auch er Baṣrier, meinte, daß Gott, wen er wolle, von Sünden befreie (°*ašama*), daß aber, wenn er ihn seinem Schicksal überlasse (*taraka*), der Satan mit ihm davonziehe (vgl. Āğurrī 220, 2 ff.). Das berührt sich stark mit dem, was auch unser Autor dachte; der Mensch ist nicht aus eigener Kraft zu seiner Rettung imstande. Beide vermeiden es, Gott allzu aktiv am Bösen teilhaben zu lassen. Dabei kennt Ḥasan die Vokabel *aḍalla* (s.u. § 40 r); aber er verwendet sie nur, wenn er direkt nach ihr gefragt wird. Hier redet er neutral von „Irrtum“ (*ḍalāla*, in *c*) und läßt damit offen, wer ihn verursacht; auch °Umar II. hält sich später an diese Wortform (s.u. S. 138). Ähnliche Zurückhaltung übt Ḥasan bei jenem Terminus, der später dem

*taufiq* immer wieder entgegengesetzt wurde: *ḥidlān*, das „Im-Stich-Lassen“ Gottes (ἐγκατάλειψις; vgl. meine *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 188 f.). Das Wort ist ihm geläufig (s.u. § 26); es war ja, ebenso wie *taufiq*, im Koran vorbereitet (vgl. für *taufiq* Sure 11/88 und für *ḥidlān* Sure 3/160). Jedoch stellt er es nicht in den Vordergrund; erst im 2. Jh., bei Ḍirār b. ʿAmr scheint es sich zum Terminus zu entwickeln (vgl. *Der Islam* 43/1967/276). *Taufiq* und *ḥidlān* sind also anscheinend nicht von vornherein so eng aneinander geknüpft gewesen, wie dies später der Fall war. Das wird dadurch gestützt, daß im kanonischen Ḥadīṭ *taufiq* zwar als Verb oder als Nomen sich mehrfach belegen läßt (vgl. *Conc.* VII 266 b), *ḥidlān* dagegen fehlt (vgl. *Conc.* II 15b f.). Ḥasan löst an unserer Stelle das Problem eher durch das Verhalten des Menschen, der die Rechtleitung entweder „annimmt“ (*aḥada*) oder „ausschlägt“ (*taraka*; in *e*); auch dieser Wortgebrauch ist schon bei Ḥasan al-Baṣrī belegt (*Risāla* 77, 5 f.; die Übersetzung bei Schwarz in: *Oriens* 20/1967/29 ist nicht ganz genau).

Daß die Qadarīya damals schon mit dem ʿ*aql*-Begriff gearbeitet haben soll, stößt auf keine Schwierigkeiten. Für Ġailān ad-Dimašqī ist er im Zusammenhang mit der *fiṭra*-Vorstellung belegt (s.o. S. 45 und unten 242); Ḥasan al-Baṣrī's Interesse für ihn ergibt sich aus seiner Psychologie (einschlägige Aussprüche vgl. Ibn Abī d-Dunyā, *al-ʿAql wa-fadluh* 13, 11 ff.; 25, 1 ff.; 28, 13 ff.). Aber auch andere Zeitgenossen, die mit der Qadarīya nicht direkt etwas zu tun hatten, schließen sich an: Šaʿbī etwa (gest. 103/721), der den Zusammenhang zwischen Ratio und Askese (*nusk*) herausstellt, und vor allem Muʿāwiya b. Qurra al-Muzanī, Qādī in Baṣra und erbitterter Gegner der Ḥārīgīten<sup>1</sup>, der behauptete, daß die Menschen Gutes täten und ihren jenseitigen Lohn empfangen nur nach Maßgabe ihres Verstandes (vgl. Ibn Abī d-Dunyā, *ib.* 22, 1 ff. und 13, -4 f.). Daß man unter diesem Gesichtspunkt wenig später in erstem zaghafem Ansatz auch das hellenistische Erbe sich dienstbar zu machen suchte, zeigt die Tatsache, daß Sālim Abū l-ʿAlāʾ, der Sekretär des Kalifen Hišām, ein hermetisches Logion ähnlichen Inhalts ins Arabische übersetzte (vgl. *BEO* 19/1965-6/75, 8: der ʿ*aql* ist die einzige Möglichkeit, Gott zu erreichen; vgl. auch das Lob des ʿ*aql* *ib.* 77, 10 f.).

<sup>1</sup> Er gehört noch ins 1. Jh.; i.J. 65/685 zog er gegen Nāfiʿ b. al-Azraq zu Felde (vgl. Ṭabarī II 581). Sein Sohn Iyās b. Muʿāwiya, dessen Ruhm als Jurist ihn bald überstrahlte (vgl. zur Beziehung etwa Wakiʿ, *Aḥbār al-quḍāt* I 337, 6), stirbt 122/740.

Schließlich ist dann sogar das Ḥadīṭ in die Diskussion hineingezogen worden, mit Dicta, die später großenteils als apokryph angesehen worden sind (vgl. Abū Ḥātim al-Bustī, *Raudat al-ʿuqalāʾ* 4, 6 ff.). Jedoch gehören die Traditionarier, die in diesem Zusammenhang von Bustī genannt werden, alle in eine spätere Zeit. Bemerkenswert ist nur, daß von insgesamt neun Namen drei in den Schülerkreis Ḥasan al-Baṣrī's verweisen (Abān b. Abī ʿAiyāš al-Baṣrī, vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 15; ʿAbbād b. Kaṭīr, wohl der Baṣrier dieses Namens, gest. um 150/767, vgl. *Mizān* nr. 3143; ʿAlī b. Zaid b. Ġudʿān at-Tamīmī, gest. 131/749, vgl. *Mizān* nr. 5844); ein vierter wird direkt als Qadarit bezeichnet (Ḥasan b. Dīnār at-Tamīmī; *Mizān* nr. 1843, auch Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 137, 15), ebenso wie gelegentlich auch ʿAbbād b. Kaṭīr (vgl. Ibn al-Murtaḍā 137, 15 f.). Gesammelt wurde das Material von dem Baṣrier Maisara b. ʿAbdrabbih, einem Schüler Auzāʿī's (vgl. *Mizān* nr. 8958), von dem wiederum sein Landsgenosse Dāwūd b. al-Muḥabbar (gest. 206/822) in seinem *K. al-ʿAql* übernahm; letzterem sagte man darum Beziehung zur Muʿtazila nach (vgl. *Mizān* nr. 2646; auch *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 73). Uns ist es am leichtesten zugänglich in dem oben herangezogenen *K. al-ʿAql wa-faḍlīh* des Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894; ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī, Kairo 1365/1946)<sup>1</sup>. Die Traditionen haben offenbar vor allem in baṣrischen Asketenkreisen eine große Rolle gespielt, sind aber dann im professionellen Ḥadīṭ zunehmend auf Widerstand gestoßen.

Der Begriff ist sehr komplex. Er wurzelt offenbar in vorislamischem Sprachgut; von der Mitte des 3. Jh's ab tritt immer stärker hellenistischer Einfluß hinzu. Wir besitzen zu ihm reichliches, wenn auch z.T. anonymes Material; eine historische Aufarbeitung würde sich lohnen. Vgl. vorläufig Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 240 ff.; Bustī, *Rauḍa* 4 ff.; Ġazzālī, *Iḥyāʾ* I 7: *K. al-ʿIlm*, übs. N. Fāris 221 ff.; Ibn al-Ġauzī, *K. al-Adḳiyāʾ*, zu Anfang (Übs. Rescher 1); Muḥāsibī, *K. Māʾīyat al-ʿāql* (ed. ʿAbdalqādir Aḥmad ʿAṭāʾ, Kairo 1969, und Ḥusain al-Quwatli, Beirut 1391/1971; dazu *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 67 ff.), auch *K. al-Qaṣd war-ruġūʿ ilā llāh* (Hs. Carullah 1728, fol. 21a ff.); Ġāḥiz, *Ḥuġaġ an-nubūwa* (a.R. von Mubarrad, *Kāmīl*, Kairo 1324, II 14, 4 ff.); Marzubānī, *Muqtabas* 123, 5 ff. SELLHEIM; Abū l-Ḥusain al-Kātib, *Burhān fī wuġūh al-bayān* 56 ff. (= Pseudo-Qudāma, *Naqd an-naṭr* 4 ff.); Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* XI 375 ff.; Maqdisī, *al-Baḍʾ wa-taʾrīḥ* I 23, 13 ff. Eine anonyme Schrift über *Māhīyat*

<sup>1</sup> Dort etwa S. 11, 10 ff.; 13, pu. ff.; 27, 6 ff. und 10 ff. Vgl. auch das ʿaql-Ḥadīṭ, das Ḍahabī von Maṣṣūr b. Ṣuqair al-Ḥarrānī, einer der bei Bustī genannten Autoritäten, bewahrte (*Mizān* nr. 8780).

*al-ʿaql* wird registriert Oriens 3/1950/59. Zum hellenistischen Einfluß vgl. zuletzt J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, Leiden 1971.

\* \* \*

13 „a *Gebt uns Bescheid über den Willen: wenn Gott etwas will, geschieht es dann oder geschieht es nicht? Denn er sagt ja: ‚immerfort tuend, was er will‘* (11/107 und 85/16). b *Wenn sie sagen: ‚Ja‘, c so ist ihnen zu antworten: ‚Wollte Gott denn auch, daß seine Geschöpfe allesamt unter seine Rechtleitung treten?‘* d *Wenn sie dann sagen: ‚Ja; er wollte, daß sie allesamt unter seine Rechtleitung treten, ohne daß er (sie dazu) nötigt oder zwingt‘, e so ist ihnen zu antworten: ‚Sind sie denn (allesamt) unter die Rechtleitung getreten, wie er es wollte, ohne daß er (dazu) genötigt oder gezwungen hätte?‘*“

Wieder läßt Ḥasan die negativen Alternativen aus, und wieder können wir daraus sowohl für seine Lehre als auch für die seiner Gegner einige Schlüsse ziehen. Er scheint sich sicher zu sein, die Antworten der Qadariten in drei Stufen voraussehen zu können: sie zweifeln nicht an dem göttlichen Willen (*a-b*), dieser Wille richtet sich für sie nur auf das Gute, das durch seine Rechtleitung zustandekommt (*c-d*), und er hat nichts zu tun mit Zwang (*ikrāh*) und Nötigung (*ḡabr*; *d*). Erst bei dem dritten Punkt meldet Ḥasan Bedenken an: der Glaube, daß Gottes Wille sich durchsetze ohne Zwang, ist nur ein schöner Traum; die Existenz des Bösen zeigt ja, wenn man der qadaritischen Theorie folgt, daß er an Gegenkräften scheitert (*e*). Dieser blasphemischen Konsequenz kann man nur ausweichen, wenn man annimmt, daß Gott von Anfang an das Böse einplante derart, daß er zwar das Gute wollte, aber nur bei einem Teil der Menschen, und es dort auch mit einem gewissen „Zwang“ durchsetzte.

Ḥasan hütet sich, zu behaupten, daß Gott das Böse wolle; wenn er dies geglaubt hätte, so hätte er schon beim zweiten Schritt Einspruch erhoben und hier (in *c*) alternativisch formuliert, etwa: Wollte Gott nur die Rechtleitung oder wollte er auch das Böse? „Zwang“ zum Bösen erkennt er nicht an (s.u. S. 109); für unsere Stelle werden wir, im Lichte des oben (S. 54 f.) bereits Erschlossenen, annehmen dürfen, daß er in diesem Wort sein Prinzip des *taufīq* wiedererkannte. Die Termini *ḡabr* und *ikrāh* gehören eher der gegnerischen Polemik an (s.u. S. 163 für Ḥasan al-Baṣrī und die Qadariten ʿUmar's II.); ihr gleicht er sich hier um des dialektischen Argumentes willen an. Auffällig ist, wie wenig er selber von der Möglich-

keit zur Polemik Gebrauch macht: er denkt gar nicht daran, zu behaupten, daß die Qadariten den göttlichen Willen leugnen, wie dies doch später immer wieder gesagt worden ist. Man wußte noch genau, wovon man redete; noch ist der Gegensatz nicht auf Schlagwörter reduziert. Er ist andererseits auch noch nicht durch Subtilitäten verschleiert: auf Distinktionen verschiedener Aspekte beim *irāda*-Begriff, wie sie etwa Nazzām später vertrat (vgl. Aš<sup>c</sup>arī, *Maq.* 190, 12 ff.: *irāda* = *takwīn* gegen *irāda* = *amr*), wie sie sich aber auch schon im 2. Jh. bei ʿAmr finden (vgl. *Der Islam* 43/1967/275 f.), braucht er noch nicht einzugehen. Daß sie dennoch nicht mehr lange auf sich warten lassen, zeigt eines der wenigen häresiographischen Referate über Ġailān ad-Dimašqī, die wir besitzen (s.u. S. 242 ff.); und im übrigen macht bereits Ḥasan selber einen ersten, noch unausgereiften Versuch, zwischen *irāda* und *amr* zu unterscheiden (unten § 18 ff.).

Koranisch inspiriert ist die Wendung „unter Gottes Rechtleitung treten“, wörtlich: „in die Rechtleitung eingehen“ (*daḥala fī l-hudā*). Zwar findet sich die Verbindung mit *hudā* im Korān nicht, stattdessen jedoch die verwandten Kombinationen *daḥala fī s-silm* „in den Zustand des Heils (?) eintreten“ (Sure 2/208; dazu Paret, *Kommentar* 43) und *adḥala fī raḥmatihī* „in seine Barmherzigkeit eingehen lassen“ (von Gott gesagt; Stellen vgl. Paret, *Kommentar* 343 zu 21/75). Allerdings heißt auch in der späteren Wissenschaftssprache *daḥala fī* immer „in den Bereich von etwas, unter die Kategorie x fallen“.

\* \* \*

14 „a Sagt, gehört wohl derjenige, dem Gott das Herz versiegelt und Auge und Ohren verschlossen hat, zu denen, die zum Glauben aufgerufen werden, so daß er belohnt wird, wenn er ihn erlangt, und bestraft, wenn er ihn ausschlägt?“

b Wenn sie sagen: ‚Ja‘, c so erwidere: ‚Wie (können) sie den Glauben annehmen, wo doch ihre Herzen verschlossen sind? Gott sagt ja: ‚Ihnen ist es gleich, ob du sie warnst oder nicht. Sie glauben (so oder so) nicht‘ (Sure 2/6). Schadet ihnen die Versiegelung und die Verschließung, oder nützt sie ihnen, oder schadet sie ihnen weder noch nützt sie ihnen?‘ d Wenn sie dann sagen: ‚Er hat ihre Herzen nur verschlossen um ihres Unglaubens willen‘, e so erwidere: ‚Hat ihnen die Versiegelung geschadet, als sie ihnen angetan wurde und (derart) zwischen sie und die Buße bzw. das Gläubigwerden trat?‘ f Wenn sie dann sagen: ‚Sie schadet ihnen nicht. Wenn sie wollten, (könnten) sie glauben‘, so straft Gott sie Lügen, und sie erdreisten sich, Gottes Wort zurückzuweisen. g Sprich also: ‚Du siehst doch, wie sie, als ihre Herzen versiegelt wurden, den Glauben nicht annahmen‘. h Wenn sie aber sagen: ‚Sie können nicht glauben, bis Gott ihre



*Herzen öffnet<sup>e</sup>, so haben sie Gott seine Allmacht zuerkannt, und ihre Lehre ist widerlegt; i sie behaupten ja, daß die Verschließung ihnen geschadet habe und daß sie für etwas bestraft werden — das Ausschlagen des Glaubens nämlich und das Ergreifen des Unglaubens —, welches sich ereignete, n a c h d e m (ihre Augen und Ohren) verschlossen waren und sie (nur noch) taten, was sie nicht unterlassen konnten.“*

Ausgangspunkt der Diskussion sind die häufig behandelten Koranverse, in denen der Prophet den Widerstand seiner Gegner, ihren „Unglauben“, resignierend sich durch göttlichen Ratschluß erklärt: Gott hat ihre Herzen „versiegelt“ (*ṭaba<sup>c</sup>a <sup>c</sup>alā qulūbihim*, vgl. Sure 9/93 und 4/155; sonst passivisch: 9/87 und 63/3) und ihnen Augen und Ohr verschlossen (*ḥatama*, wörtlich wiederum „versiegeln“; vgl. Paret, *Kommentar* zu 2/7). Auf diese Weise ist er zwischen sie und jegliches gute Handeln, vor allem die Buße, „getreten“ (*ḥāla baina*, in *e*; auch dies eine koranische Ausdrucksweise, vgl. Paret, *Kommentar* 186 zu Sure 8/24); er hat ihnen den Glauben unmöglich gemacht (*e*; vgl. zu dieser Bedeutung den passivischen Gebrauch von *ḥāla* in Sure 34/54). Die Qadariten versuchten mit diesen Versen fertigzuwerden, indem sie dieses Eingreifen Gottes als eine n a c h t r ä g l i c h e Reaktion auf menschliche Sündhaftigkeit deuteten. Ḥasan al-Baṣrī geht so vor (vgl. *Risāla* 76, 16 f. und 79, 17 ff.); für ihn ist es undenkbar, daß Gott „die Menschen für etwas (die Frömmigkeit) schafft und dann zwischen sie und jenes tritt“ (68, 8)<sup>1</sup>. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya nimmt dieses Argument auf (*d*); es wurde zu seiner Zeit auch von Theologen vorausgesetzt, die nicht unbedingt der Qadariya angehörten (vgl. Ibn al-Ḡauzī, *Quṣṣās* § 101 SWARTZ für Muḡāhid, gest. 104/722). Jedoch ändert sich nach Ḥasan’s Meinung dadurch nichts an der Problemstellung. Es war ihm zuvor darum gegangen, seine Gegner zu dem Eingeständnis zu bringen, daß diese „Versiegelung“ nicht etwa wirkungslos ist, sondern dem Menschen tatsächlich den Weg zum Heil versperrt, ihm „schadet“ (*c*); dafür ist es gleichgültig, w a r u m Gott dies tut und ob er dazu ein „Recht“ hatte oder nicht. Er kann die Frage also wiederholen (*e*), jetzt zugespitzt auf die Tatsache,

<sup>1</sup> Vgl. auch Ḥasan al-Baṣrī’s Exegese von Sure 2/7 bei Māturīdī, *Ta<sup>w</sup>ilāt ahl as-sunna* I 42, pu. ff.: jeder Ungläubige erreicht eine gewisse Grenze, in der Gott erkennt, daß er nicht mehr glauben wird; dann wird sein Herz versiegelt. Die Mu<sup>c</sup>tazila hat an dieser Formulierung Kritik geübt — u.a. deswegen, weil sie das göttliche Vorherwissen einzuschränken schien.



daß durch die „Versiegelung“ es den Ungläubigen unmöglich geworden ist, sich zu bekehren.

Die negative Antwort der Qadariten (*f*) kommt etwas verspätet; sie hätte auch schon zu *c* gegeben werden können. Jedoch zeigt ihre Einordnung, daß erst hier Ḥasan's Interesse beginnt; bis zu *d* war eben die Diskussion zu seiner Zeit schon vorgeschritten. Er akzeptiert sie nicht; sie steht in zu flagrantem Widerspruch zu den Aussagen des Korans. Sie wurde zu seiner Zeit von den Qadariten wohl auch noch nicht vorgebracht; auch die Qadariten zweifelten nicht an der Wirksamkeit der „Versiegelung“ (*h*). Ḥasan's Triumph (*i*) zeigt aber, daß beide Parteien im Grunde aneinander vorbeiredeten: ihm genügt es, daß damit ein göttliches Einwirken in malam partem zugestanden ist; ihnen geht es darum, wer dafür verantwortlich ist. Er denkt an Gottes Allmacht, sie an seine Gerechtigkeit: wenn der Mensch nur durch seine Sünde Gottes Eingreifen heraufbeschwört, dann tut Gott nichts Böses, wenn er sein Herz „versiegelt“; daß durch diese „Versiegelung“ de facto Gutes unmöglich gemacht und Böses perpetuiert wird, verliert damit jede Bedeutung. Damit kündigt sich, fast unbewußt noch, ein Gegensatz an, der in der ganzen späteren Problematik den Kern bilden sollte. Es ist bezeichnend, daß schon Ḥasan al-Baṣrī gerade in diesem Zusammenhang die Vokabel *ʿadl* heranzieht (*Risāla* 74, 17); bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya sucht man sie vergebens.

\* \* \*

15 „a Gebt uns Bescheid über die ‚Hinzufügung‘. Denn Gott sagt ja: ‚Unter den Menschen gibt es auch welche, die sagen: ‚Wir glauben an Gott und an den jüngsten Tag‘, ohne daß sie (wirklich) gläubig sind. Sie möchten Gott und diejenigen, die glauben, betrügen. Aber sie betrügen (in Wirklichkeit) nur sich selber, ohne es zu merken. In ihrem Herzen haben sie (an sich schon) eine Krankheit, und Gott hat ihnen weitere Krankheit h i n z u g e f ü g t (sie noch kränker werden lassen). Für ihre Lügenhaftigkeit haben sie (dereinst) eine schmerzhaftige Strafe zu erwarten‘ (Sure 2/8-10). Und (äußert euch ferner zu) seinem Wort hinsichtlich gewisser Leute<sup>1</sup>: ‚Und unter ihnen gibt es welche, die sich Gott gegenüber verpflichtet hatten: Wenn er uns (etwas) von seiner Huld gibt, werden wir Almosen geben

<sup>1</sup> Zu *qāla li-* im Sinne von „sagen über“ statt „sagen zu“ vgl. etwa Sure 3/156: *qālū li-iḥwānihim* „sie sagen hinsichtlich ihrer Brüder“.



und (dereinst ?) zu den Rechtschaffenen gehören. \* Aber als er ihnen (etwas) von seiner Huld gegeben hatte, geizten sie damit, kehrten den Rücken und wandten sich ab. \* Er ließ ihnen daraufhin Heuchelei ins Herz kommen (, damit sie darin sei) bis zu dem Tag, da sie ihm (beim Gericht) begegnen würden' (Sure 9/75-77). Erkennt ihr nicht, daß Gott ihnen (weitere) Krankheit hinzugefügt und andere in ihrer Widersetzlichkeit bestärkt hat, so daß sie weder ein noch aus wissen (vgl. Sure 2/15), und daß er gewissen Leuten am Ende Heuchelei ins Herz kommen ließ, (damit sie darin sei) bis zu dem Tag, da sie ihm (beim Gericht) begegnen werden?

b Wenn sie sagen: ‚Ja, aber er hat dies an ihnen getan als Strafe für ihre Sünden‘, c so ist ihnen zu antworten: ‚Gut; aber sind sie denn nicht entschuldigt für die Sünde, die sie begehen, wenn er dies an ihnen getan hat?‘ d Wenn sie dann sagen: ‚Nein‘, e so erwidere: ‚So seid ihr in das hineingeraten, was ihr (selber immer) rügt, insofern ihr nämlich behauptet, Gott strafe Leute für etwas, was sie nicht unterlassen können; denn er hat dies ja an ihnen getan.‘

Das berührt sich nahe mit dem Vorhergehenden. Ḥasan spart sich darum hier einige Gedankenschritte; er beginnt gleich mit der qadaritischen These (b; = d in 14). Wieder geht er auf ihre Intention nicht ein; ihm genügt das Eingeständnis (c), daß die Menschen auch nach dem Eingreifen nicht „entschuldigt“ sind (*ma<sup>c</sup>dūr*; zum Terminus vgl. Sure 77/36 und Parallelen bei Paret, *Kommentar* 498). Dies kann er mit Recht als gegeben voraussetzen (d). Wie vorher (14 i), so nutzt er auch hier die Gelegenheit, daraus ein *argumentum ad hominem* abzuleiten: wenn ihr Handeln weiter einen Heilswert hat, sie sich aber de facto nicht mehr anders verhalten können, so straft sie Gott also für etwas, was sie nicht unterlassen konnten; eben das aber hatten die Qadariten den Prädestinatianern vorgeworfen (vgl. etwa Ḥasan al-Baṣrī, *Risāla* 77, 5 ff.). Es ist nichts anderes als eine Rechtfertigung des *taklīf bimā lā yuṭāq* (vgl. dazu Brunschvig in: Stud. Isl. 20/1964/5 ff.).

Diese Argumentation hat offenbar wenig Anhänger gefunden. Bei dem ersten der herangezogenen Koranabschnitte (Sure 2/8-10) hat etwa auch Māturidī sich ohne Vorbehalt der qadaritisch-mu<sup>t</sup>azilitischen Interpretation angeschlossen (vgl. *Ta<sup>w</sup>wilāt ahl as-sunna* I 46, 5 ff.).

Mehr und mehr gehen jetzt Ḥasan's Überlegungen direkt von Koranversen aus. Zwar hatte er immer schon auf den Koran rekurriert, aber bis jetzt doch mehr zum Beleg für allgemeine theologische Probleme, die zu seiner Zeit bereits im Gespräch waren. Dieser Teil ist nunmehr



abgeschlossen. Zwar werden in § 16 noch einmal generelle Überlegungen zu dem hier in 15 behandelten Thema vorgetragen und setzt auch § 18 noch einmal mit einer allgemeinen Frage an; aber sonst scheint Ḥasan von nun ab den Koran systematisch nach Belegen für seine These abzusuchen, wie man dies auch später immer wieder getan hat (vgl. etwa Āğurrī, *Šarīḥ* 152 ff.). In unserem Abschnitt wird zwar ein allgemeines Stichwort vorangestellt (*ziyāda*, die „Hinzufügung“); aber es bezieht sich streng genommen nur auf den ersten der beiden genannten Verse. Der zweite behandelt einen ähnlichen Fall, ohne daß aber dort die Vokabel auftauchte noch auch etwas vorher Genanntes weiter vermehrt würde. Er war in seiner Formulierung an sich ein Paradebeispiel für die qadaritische These („Gott ließ ihnen d a r a u f h i n Heuchelei ins Herz kommen“; vgl. auch Paret, *Kommentar* 208 zu Sure 9/77); kein Wunder, daß die Qadariten ihn ganz unbefangen kommentierten (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* XIV 373, 1 ff. für Qatāda; 374, 12 ff. und apu. ff. für Ḥasan al-Baṣrī). Auf wen er sich bezog, war den Exegeten nicht klar (vgl. Ṭabarī, *ib.* 370 ff. mit verschiedenen Vorschlägen); unser Text spricht bezeichnenderweise ganz vage von „gewissen Leuten“.

\* \* \*

16 „a Gebt uns Bescheid, ob Gott die Menschen für etwas bestraft, was er (selber) an ihnen tut.

b Wenn sie sagen: ‚Nein‘, c so sprich: ‚Gebt uns Bescheid über denjenigen, dem Gott weiteren Unglauben hinzufügt, den er in seiner Widersetzlichkeit bestärkt und dem er nachher Heuchelei ins Herz kommen läßt: wird er ihn deswegen bestrafen?‘ d Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so sind sie in das hineingeraten, was sie (selber) tadelten. e Und wenn sie sagen: ‚Nein‘, f so antworte: ‚Damit habt ihr behauptet, daß Gott den, der im Unglauben lebt, nicht bestrafe noch ihm schade; und dabei behauptet ihr (sonst), Gott habe dies nur getan, um sie zu strafen.‘

g Und frag sie (weiterhin): ‚Konnten diese denn das, was er an ihnen tat, ausschlagen und ihm entgehen?‘ h Wenn sie dann sagen: ‚Nein‘, so haben sie zugestimmt. i Und wenn sie sagen: ‚Ja‘, so leugnen sie die (Aussage der) Schrift und widersprechen dem, was Gott sagt, in dem Vers: ‚Er ließ ihnen daraufhin Heuchelei ins Herz kommen (damit sie darin sei) bis zu dem Tag, da sie ihm (beim Gericht) begegnen würden‘ (9/77). Denn könnten sie ihre Herzen von der



*Heuchelei abwenden, bevor sie ihm begegnen, so ist das Wort Gottes ihrer Behauptung nach 'nichtig — wenn er sagt: ‚Gott hat ihnen das Herz und das Gehör versiegelt, und ihr Gesicht ist verhüllt. Sie haben (dereinst) eine gewaltige Strafe zu erwarten‘ (Sure 2/7)‘.*

Der Abschnitt war bereits im abschließenden Satz von 15a prälu-diert. Er bringt auch kaum etwas Neues, abgesehen vielleicht von einer leichten Akzentverschiebung: die Koranverse, auf die nun angespielt wird, sprechen nicht von einem Akt Gottes, aus dem Sünde erst folgt, wie bei der „Versiegelung“, sondern von einem solchen, mit dem Gott Sünde direkt eingibt. Es heißt somit auch nicht mehr, daß er sie bestrafe für etwas, was sie nicht unterlassen können, sondern nun schärfer, daß er sie bestrafe für etwas, was er selber an ihnen tut (a). Wieder wird (c), wie oben schon, der Vers 9/77 herangezogen und daneben, wiederum nicht explizit zitiert, Sure 2/15: „(Gott) bestärkt sie noch in ihrer Widersetzlichkeit“ (einige leicht abweichende Parallelen vgl. Paret, *Kommentar* 14 zur Stelle). Woran Ḥasan denkt, wenn er darauf verweist, daß „Gott weiteren Unglauben hinzufügt“ (c), ist nicht ganz klar — vielleicht an den oben (15a) behandelten Vers 2/10, in welchem er dann „Krankheit“ als „Unglauben“ interpretiert hätte; vielleicht aber auch an Sure 5/64 bzw. 5/68: „Was von deinem Herrn (als Offenbarung) zu dir herabgesandt worden ist, wird sicher viele von ihnen in ihrer Widersetzlichkeit und ihrem U n g l a u b e n noch bestärken“.

\* \* \*

17 „a <... die Frage nach dem Koranvers: ‚Und (damals) als Gott euch versprach, daß die eine der beiden Gruppen euch zufallen werde‘ (8/7) >. Ist es nicht so, daß Gott da die Karawane und die Beute oder aber die Polytheisten und ihre Überwältigung und den Sieg meinte? <sup>1</sup>

b Wenn sie sagen: ‚Ja‘, c so antworte: ‚Hätten sie dann die Macht gehabt, nicht zu kämpfen und nicht in den Kampf zu ziehen?‘ d Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, e so haben sie behauptet, es hätte in ihrer Macht gelegen, daß Gott sein Versprechen, welches er dem Propheten gegeben hat, nicht einhält. Das ist ein ungeheuerliches

<sup>1</sup> *innamā* blieb unübersetzt. Es hat hier hervorhebende, nicht etwa einschränkende Funktion (vgl. Reckendorf, *Syntax* § 65). Zum koranischen Wortgebrauch in dieser Art vgl. Miquel in: JA 248/1960/490 ff.



Wort, das sie in Ungeheuerlicheres hineingeraten läßt als das, was ihnen mißfiel. f Und wenn sie behaupten, es hätte weder in der Macht der Gläubigen noch der Ungläubigen gelegen, nicht in den Kampf zu ziehen, so bestätigen sie, was sie nicht wollten. Denn Gott wollte, daß die Gläubigen die Ungläubigen bekämpften und umgekehrt, und daß die beiden Parteien sich nicht dem entziehen noch den Kampf unterlassen konnten, so daß er sein Versprechen erfüllen, den Gläubigen Herrschaft verleihen, die Ungläubigen aber demütigen und ihre List entkräften (konnte). So wollte er es mit beiden Parteien zusammen.

g In dem, was Gott an beiden Parteien am Tage von Badr tat, lag für seinen Propheten klares Zeugnis und Beweis. Gott übertrug den Gläubigen nämlich nicht(s von dem,) was (jene) Ignoranten und Lügner behaupten: daß er ein Handlungsvermögen in den Menschen schaffe und dies ihnen dann übertrage. h Er war es nicht zufrieden, bis er sie durch seinen Sieg gestärkt und sie mit seinen Engeln unterstützt hatte (vgl. 8/9). Dann belohnte er sie für ihre Geduld im Ungemach, obwohl er doch selber ihnen Geduld gegeben hatte; er belohnte sie für (ihre) Festigkeit, obwohl er doch selber sie gefestigt hatte (vgl. 8/12); er belohnte sie für ihre Eintracht, obwohl er doch selber zwischen ihnen Eintracht gestiftet hatte (vgl. 8/63); er belohnte sie für ihre Unbeirrbarkeit, obwohl er doch selber ihnen das Herz stark gemacht hatte (vgl. 8/11); er belohnte sie für ihren Triumph, obwohl er doch selber ihren Feinden den Schrecken eingejagt hatte (vgl. 8/12). All dies widerspricht ihrer Rede und widerlegt sie.

i Er ließ die Gläubigen über die Ungläubigen die Oberhand gewinnen, um (ihnen) Sieg und Macht (zu schenken) und sie zu stärken; dagegen ließ er die Ungläubigen die Oberhand gewinnen, damit auch sie einmal an die Reihe kämen (vgl. Sure 3/140), als Prüfung (für die Muslime) und als Strafaufschub (für sie selber; vgl. Sure 3/178 etc.). So offenbarte er damals bezüglich der Schlacht zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen bei Uhud und bezüglich (des Verhältnisses) der Götzendiener zu den Gläubigen (das damals entstand): ‚Da belohnte (Gott) euch mit Kummer für Kummer‘ (Sure 3/153). (Mit dem ersten Kummer sind dabei Niederlage und Tod (gemeint), mit dem andern Kummer dagegen die Tatsache, daß die Reiterei der Ungläubigen auf den Berg stieg und die (Muslime) von oben her bedrohte, so daß sie den Tod vor Augen sahen. Gott spricht (weiterhin an dieser Stelle): ‚... damit ihr weder traurig seid über das, was euch entgangen war‘ an Beute ‚noch über das, was ihr erlitten hattet‘ (3/153), nämlich den Tod eurer Brüder. Und er fährt fort: ‚Gott ist wohl darüber unterrichtet, was ihr tut‘ (3/153).



k Wenn sie nun sagen: ‚Gott hat dies nur getan um ihrer Sünden und ihrer Widersetzlichkeit willen‘, so ist zu antworten: ‚Nur eine kleine Anzahl von ihnen sündigte, die Bogenschützen, ungefähr 50 Leute; dagegen hat diese Heimsuchung alle Muslime erfaßt. Sie traf sogar den Propheten; ihm wurde das Gesicht bis auf den Knochen gespalten, und der äußere Schneidezahn wurde ihm ausgebrochen. 700 Mann waren die Muslime am Tage von Uḥud stark oder mehr, und Gott gibt (uns) Bescheid, daß er dies an ihnen getan und sie mit Kummer für Kummer belohnt habe. Wollte nun Gott etwa nicht, daß sie dies durch die Hand der Ungläubigen treffe, damit sie eine Niederlage erlitten, und daß der, den es traf unter ihnen, getötet werde?‘

m Dann gibt er weiter Bescheid darüber, was er an ihnen tat nach jenem Kummer, der von ihm über sie kam; er sagt: ‚Dann, nach dem Kummer, sandte er (das Gefühl der) Sicherheit auf euch herab, (erquickende) Schläfrigkeit, die eine Gruppe von euch überkam. Jedoch (die Leute) eine(r andern) Gruppe waren (sorgenvoll) mit sich selbst beschäftigt (?), indem sie über Gott entgegen der Wahrheit Mutmaßungen anstellten, wie man das im Heidentum zu tun pflegte. Sie sagen: ‚Steht uns (denn) etwas von der Angelegenheit (zur Entscheidung) zu?‘ (Sure 3/154). Gott spricht (dann) zu seinem Propheten: ‚Sag: Die ganze Angelegenheit steht Gott (zur Entscheidung) zu. — Sie halten in sich geheim, was sie dir nicht kundtun‘ (3/154). Sodann gibt er Bescheid darüber, was sie in sich geheimhalten und spricht: ‚Sie sagen: Wenn uns etwas von der Angelegenheit (zur Entscheidung) zugekommen wäre, wären nicht welche von uns hier (im freien Gelände) getötet worden‘ (3/154), m. a. W.: Wären wir in unseren Häusern gewesen, hätte uns nicht der Tod getroffen. Gott (aber) sagt, sie Lügen strafend: ‚Sag: Wenn ihr (noch) in euren Häusern gewesen wäret, wären diejenigen (von euch), über die die (Vorher)Bestimmung ergangen ist, (trotzdem) zu der Stätte, an der sie (jetzt) liegen, herausgekommen (um hier zu kämpfen und zu sterben)‘ (3/154). Da gibt er also Bescheid, daß er Leuten den Tod bestimmt hat, bevor sie getötet wurden, und daß er ihnen die Stätte, zu der sie (im Tode) gelangen werden, bereitet hat. Dann verbietet er den Gläubigen, zu sein wie sie und über Gott Mutmaßungen anzustellen wie sie; er spricht: ‚Ihr Gläubigen! Seid nicht wie diejenigen, die ungläubig sind und hinsichtlich ihrer Brüder sagen, wenn diese im Land (draußen) unterwegs waren oder sich auf einem Raubzug befanden (und dabei umgekommen sind): ‚Wenn sie bei uns (zu Hause) geblieben wären, wären sie nicht gestorben und nicht getötet worden‘. Gott wollte, daß dies in ihren Herzen Anlaß zu (schmerzlichem) Bedauern sei. (Nein!) Gott (allein) macht lebendig und läßt sterben. Er durchschaut wohl, was ihr tut‘ (3/156). Zum Sieg der Ungläubigen über die Gläubigen und

zur Niederlage der Gläubigen sagt Gott: „So ist (eben) das Kriegsglück. Wir lassen es zwischen den Menschen wechseln. Auch wollte Gott (auf diese Weise) diejenigen, die gläubig sind, (als solche) erkennen und sich (welche) von euch (zu) Zeugen nehmen. Gott liebt die Frevler nicht“ (3/140). Und er spricht (weiter): „Und was euch am Tage, da die beiden Haufen aufeinanderstießen, (als Unglück) traf, geschah mit Gottes Erlaubnis. Auch wollte er (auf diese Weise) die Gläubigen (als solche) erkennen. \* Und er wollte (auf diese Weise) diejenigen erkennen, die heucheln“ (3/166 f.) — mit vielen (weiteren) Versen, in denen er Bescheid gibt, daß die Sache ganz ihm (zur Entscheidung) zusteht, daß er die Angelegenheiten seiner Geschöpfe regelt und nach Belieben sie einsetzt<sup>1</sup>.

n Er gibt Bescheid darüber, daß das, was die Gläubigen am Tage von Uḥud traf: daß die Ungläubigen sie töteten und sie eine Niederlage erlitten, so daß 70 Mann von ihnen getötet wurden, nur durch göttliche Erlaubnis geschah — und ihr behauptet (noch), daß er die Sünden nicht erlaube! o Sie geschehen nur aufgrund seiner Erlaubnis. Jedoch hat ‚Erlaubnis‘ zwei Bedeutungen: 1) ein Gebot, das Gott gibt, und 2) eine ‚Erlaubnis‘ im Sinne des Wollens, daß er also will, daß es sei, da er ,(immer) tut, was er will‘ (11/107).

p Er hat somit diejenigen getadelt, die hinsichtlich ihrer Brüder sagen, wenn diese im Land unterwegs waren oder sich auf einem Raubzug befanden: ‚Wenn sie bei uns geblieben wären, wären sie nicht gestorben und nicht getötet worden‘; er hat sie Lügen gestraft und darüber Bescheid gegeben, was er ihnen vorherbestimmt und aufgeschrieben hatte. Und er tadelt die, welche sagten: ‚Wenn uns etwas von der Angelegenheit zugekommen wäre, wären nicht (welche von uns) hier getötet worden‘; Gott hat sie in dem, was sie da sagten, Lügen gestraft. q Dächtet ihr nach über die Schrift und glaubtet ihr an ihren Inhalt, so würdet ihr nicht gegen die Angelegenheiten Gottes opponieren und seinen Ratschlag rügen, indem ihr nach eurem Gutdünken seinen Beschluß zurückweist, seinen Urteilspruch tadelt und seine Gerechtigkeit für Unrecht erklärt, mit den Worten: ‚Er hat etwas an seinen Geschöpfen getan; dann hat er sie gestraft für das, was er an ihnen getan hat. Also

<sup>1</sup> *yusarrifuhum*. Ich bin mir dieser Übersetzung nicht ganz sicher: *šarafa* heißt eigentlich „jdm. ein Amt geben, in dem er frei schalten kann“; das würde aber der qadaritischen Theorie gefährlich nahekommen. Soll man *šarafa* lesen, „(vom rechten Weg) abbringen“? So wird es in Sure 10/32 und 40/69 gebraucht, jedoch passivisch; Gott ist dort höchstens logisches Subjekt. *šarafa* steht auch in direkter Nachbarschaft des hier behandelten Passus in 3/152: *šarafakum* <sup>anhum</sup> „er wandte euch (Muslime) von ihnen (den Mekkanern) ab“. Aber das hat hiermit wohl nichts zu tun.



hat er ihnen Unrecht getan'. Erhabener Gott, was für ungeheuerliche Rede und was für eine unhaltbare Ansicht!'

Dieses umfangreiche Exzerpt zerfällt in zwei Abschnitte (*a-h* und *i-p*), von denen jeder eine Exegese zum Inhalt hat; beide sind inhaltlich eng miteinander verknüpft und antithetisch aufeinander bezogen. In der ersten Hälfte ist von der Schlacht bei Badr die Rede: Gott hat, nach Sure 8/7, den Muslimen versprochen, daß „eine der beiden Gruppen“, d.h. entweder die von Syrien heimkehrende Karawane unter Abū Sufyān oder das zu ihrem Schutz aus Mekka herangeführte Aufgebot der Quraiš, ihnen dort zufallen werde. Sie hatten an sich, wie der gleiche Vers weiter sagt, nur mit ersterem gerechnet: sie waren ausgezogen, um die Karawane abzufangen; von dem Heer der Mekkaner wußten sie nichts. Als sie dann unvermutet bei Badr auf das Schutzaufgebot stießen, kam es statt zum Beutemachen zum Kampf. Der Sieg zeigt, daß Gott dennoch recht versprochen hatte; nur war ihnen etwas anderes „zugefallen“, als sie dachten (vgl. dazu Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>XIII 398 ff.; Paret, *Kommentar* 183 f.; Buhl, *Leben Muhammads* 239 ff.). Für Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya erweist sich hieran Gottes Vorherbestimmung: sie hätten, da die Karawane ihnen nun einmal entgangen war und somit diese „Gruppe“ ihnen nicht mehr „zufallen“ konnte, gar keine andere Wahl gehabt, als zu kämpfen; sonst hätte Gott sein Versprechen nicht gehalten (*e*).

Auch aus dem weiteren Kontext liest Ḥasan heraus, daß Gott selber zielsicher auf den Sieg hinarbeitete (*h*): er greift immer wieder in den Kampf ein (Sure 8/9 und 8/12) Auch einen entfernten Vers zieht Ḥasan heran: Sure 8/63, in dem es heißt, daß Gott zwischen den Herzen der Gläubigen Freundschaft gestiftet habe. Man bezog dies nämlich auf den von Muḥammad initiierten Bund zwischen Aus und Ḥazrağ (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>XIV 45 ff.); sie aber kämpfen bei Badr einträchtig zusammen. Allerdings gibt Ḥasan all dem hier eine besondere Spitze: obgleich Gott selber dies alles verursacht hat, belohnt er doch die Gläubigen dafür — mit dem Sieg wahrscheinlich; Gott hat also auch hier sich nicht an die Theorie der Qadariten gehalten. Sie meinen, daß er dem Mensch ein Handlungsvermögen (*istiṭā'a*) gegeben habe und sie dann frei damit schalten lasse (*g*); hier aber erweist sich, daß er sie dirigiert und dann für das, zu dem sie selber nichts hinzugetan haben, grundlos belohnt. Der Passus zeigt, daß die Qadariten damals das Wort

*istiṭāʿa* bereits terminologisch gebrauchten und mit ihm nicht nur den Infinitiv des Verbs „können“ bezeichnen, sondern eine selbständige Entität, über deren Charakter sich weiter spekulieren läßt; auch die Vokabel *wakala* „übertragen“ ist bereits belastet. Der Gedankengang wird zu Ende des Traktates noch einmal aufgenommen (§ 40 b; s.u. S. 106); er kommt der Lehre vom *tafwīd*, die von den qadaritischen Gegnern ʿUmar’s II. vorgebracht wird, schon ziemlich nahe (s.u. S. 119). Weiter allerdings sind diese Spekulationen noch nicht gediehen: nichts deutet daraufhin, daß man sich etwa bereits fragte, wann diese *istiṭāʿa* dem Menschen gegeben wird, ob schon vor seinem Handeln oder erst während des Handelns. Dieses Problem, mit dem sich der ursprüngliche ethische Ansatz mehr und mehr scholastisch verfloskelt, ist erst später, vor allem in der Muʿtazila, in den Mittelpunkt getreten.

Dasselbe Ergebnis arbeitet Ḥasan nun noch einmal, ins Negative gewendet, an der Schlacht von Uḥud heraus. Er wählt dazu die Verse Sure 3/153 ff., in denen er bestätigt fand, daß Gott den Ausgang des Kampfes gewollt hatte und daß niemand seinem Los dabei entrinne konnte (*i*, *m*). Drei Gründe findet er, warum es nach Gottes eigenem Zeugnis und nach seinem Willen zu dieser Niederlage kam (*i*): das Kriegsglück kann nicht immer demselben hold sein (in *m* bestätigt durch Sure 3/140); die Muslime sollten in ihrer Verlässlichkeit getestet werden (in *m* bestätigt durch Sure 3/140 und 3/166 f.); und den Ungläubigen sollte bis zu ihrer endgültigen Bestrafung noch einmal ein täuschender Aufschub gewährt werden (erst in § 32 wieder aufgenommen). Das entsprach in der Tat der Intention dieser Verse; es war dem Propheten darum gegangen, daß seine Anhänger das Vertrauen in das Wirken jenes Gottes, der ihnen bei Badr so sehr beigestanden, jetzt dagegen ihnen den Sieg versagt hatte, nicht verloren (vgl. Buhl, *Leben Muhammads* 259). Allerdings verschweigt Ḥasan wohlweislich, daß im Umkreis dieses Passus auch anderes zu finden war. Nur einen Vers zuvor (3/152) wird die Schuld dem Fehlverhalten der Muslime zugeschrieben, ihrer „Widerspenstigkeit“ (*ʿaṣaitum*) — oder ihrer „Sünde“ (*maʿṣiya*), wie man auch verstehen konnte; in Vers 3/155 dagegen wird der Satan bemüht, der einige von ihnen „sich abwenden“ (fliehen ?) läßt — und zwar „wegen etwas von dem, was sie (vorher) begangen hatten“. Beides paßte hervorragend in die Theorie der Qadariten, und zumindest das erstere scheinen sie in der Tat genutzt zu haben (*k*). Ḥasan leugnet es

nicht unbedingt ab; jedoch notiert er die ungenügende Proportion: nur ungefähr 50 Bogenschützen „sündigten“, indem sie ihren Posten verließen, um sich an der Plünderung des feindlichen Lagers zu beteiligen (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>VII 281 ff.; Ibn Hišām, *Sīra* 570, 4 ff.; Buhl 255). Sie haben die Peripetie verursacht; „gestraft“ dagegen werden die Gläubigen insgesamt, sogar der Prophet (*l*). Von „Gerechtigkeit“ Gottes kann also auch bei dieser Annahme nicht die Rede sein; es bleibt dabei, daß er ohne vorherige Veranlassung die Niederlage gewollt hat.

Gott hat dabei die Muslime „mit Kummer für Kummer belohnt“ (3/153). Das hat seit jeher den Interpreten Schwierigkeiten bereitet (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>VII 305 ff.). Ḥasan sieht in dem Kummer, der ihnen zum Schluß als „Lohn“ zuteil wird, ihre Niederlage und den Tod vieler ihrer Mitstreiter; den vorausgehenden Kummer dagegen bringt er zusammen mit einer besonders kritischen Phase der Schlacht, als die mekkanische Reiterei vom Berge Uḥud her die Muslime bedrohte (*i*). Das findet sich so nirgendwo in unseren sonstigen Quellen; offenbar handelt es sich um eine frühe Exegese, die später aufgegeben wurde. Am nächsten kommt die Interpretation des Mekkaners Ibn Ğuraiġ (80/699-150/767 oder 151/768; vgl. GAS 1/91); er ist ja ebenso im Ḥiġāz zuhause wie Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (vgl. zu ihr Ṭabarī <sup>3</sup>VII 311, -4 ff. nr. 8068). Die beiden Anlässe zum Kummer identifiziert er genauso; jedoch ist bei ihm nicht — und auch nirgendwo sonst in diesem Zusammenhang — von Reiterei die Rede. Wer da auf den Berg steigt, ist Abū Sufyān, oder einige andere Mekkaner (vgl. *ib.*, auch 306, -5 ff. und 309, 8 ff.); die Reiterei dagegen wurde von Ḥālīd b. al-Walīd befehligt, und sie hatte die Bogenschützen — die wenigen, die noch in ihrer Stellung geblieben waren — überrannt (vgl. Ṭabarī <sup>3</sup>VII 281 ff.; Buhl 255). Die spätere Exegese muß, zu Recht oder zu Unrecht, den Eindruck gewonnen haben, daß beides nicht zusammengehörte.

So wie Badr Ḥasan ein Beweis dafür war, daß Gott die Menschen zu ihrem Vorteil lenkt und sie dann noch dafür belohnt (*g*; s.o. S. 68), so zeigt der koranische Bericht über die Niederlage von Uḥud, daß Gott die Muslime falsch handeln ließ und sie dann dafür auch noch mit der Niederlage bestrafte. Dennoch war dies alles sinnvoll; die Qadariten dagegen müßten hier, so meint Ḥasan, von Unrecht sprechen (*q*) — und dies wollten sie ja Gott nicht zuschreiben. Die Prämisse stimmt, wie wir sahen, nicht ganz; aber der dialektische Effekt, den nur wir uns

erst wieder bewußt machen müssen, gibt dem umfangreichen Passus einen schwungvollen Abschluß. Kurz zuvor schon hatte Ḥasan seine Gegner attackiert, im Zusammenhang mit der koranischen Wendung „Erlaubnis Gottes“ (nach Sure 3/166). Das hatte ihn zu einem kurzen Exkurs veranlaßt, da sie zwei verschiedene Interpretationen zuließ (o). Dort blieb dies verhältnismäßig unklar; jedoch wird es nun, im folgenden Abschnitt, wieder aufgenommen.

\* \* \*

18 „a Gebt uns Bescheid über die ‚Erlaubnis‘ und warum ihr es mißbilligt, daß Gott zu den Sünden (seine) Erlaubnis gegeben hätte! b Sprich: Die Erlaubnis vonseiten Gottes (läßt sich) unter zwei Gesichtspunkten (verstehen): eine (Art) Erlaubnis, die er gibt, ist (gleichbedeutend mit einem) Gebot, das er erläßt; eine (andere Art) ist ein Willensakt seinerseits, daß das, was er von seinem Gebot (geschehen lassen) will, (auch wirklich) geschehe. Jegliche Sünde ereignet sich nur aufgrund seiner Erlaubnis. Ebenso die Gnade<sup>1</sup> — auch das ist ein Willensakt seinerseits.“ c Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so haben sie die Wirksamkeit seines Gebotes und seines Willens anerkannt.

d Und wenn sie es ableugnen und bestreiten, so hat doch Gott sie in seiner Schrift Lügen gestraft. Er sagt ja zu den Gläubigen: ‚Und was euch am Tag, da die beiden Haufen aufeinanderstießen, traf, geschah mit Gottes Erlaubnis‘ (Sure 3/166), womit er meint: Tod und Niederlage, die euch trafen. Dies war eine Stärkung der Ungläubigen: Gott hat den Ungläubigen erlaubt, ihnen durch Tod, Verwundung und Niederlage, die sie trafen, Abbruch zu tun. e Wenn sie nun behaupten, die Erlaubnis Gottes sei sein Gebot, so behaupten sie zugleich, daß er die Sünden geboten habe und daß er den Polytheisten geboten habe, die Gläubigen zu töten. Jeder Befehlsempfänger nun ist, wenn er tut, was ihm geboten wird, gehorsam und verdient dafür Lohn (; so also nach dieser Theorie auch die Polytheisten). Die Schrift aber straft sie Lügen. f Wenn sie nun behaupten, seine Erlaubnis sei unter zwei Gesichtspunkten (zu verstehen), einmal als Gebot und ein andermal als Willensakt, so haben sie die Wahrheit anerkannt; es steht im Widerspruch zu ihrer Lehre und widerlegt sie. Denn sie behaupten damit, Gott wolle, daß etwas sei, was er nicht geboten hat und was er nicht gutheißt.“

<sup>1</sup> *al-minna*; der Begriff findet sich anscheinend noch an zwei weiteren Stellen (s.u. S. 74).



Zwei Interpretationen von *idn* „Erlaubnis“ werden hier gegeneinandergestellt: *idn* = *amr* (e) und *idn* = *amr* oder *irāda* (b, f). Die zweite wirkt wie eine Erweiterung der ersten — oder wie eine Modifizierung, weil die erstere nicht allen Fällen gerecht wird. Das paßt gut zu ihrer historischen Einordnung: die zweite wird von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya vertreten; die erste dagegen scheint die der Qadariten gewesen zu sein. Ḥasan hätte somit gegen eine Definition protestiert, die er vorfand; er hätte sie dabei nicht völlig aufgegeben, sondern nur ausgeweitet, um ihren Konsequenzen zu entgehen.

Was aber haben sich die Qadariten bei ihrer Exegese gedacht? „Erlaubnis“ = „Gebot“, das wirkt etwas widersprüchlich. Eine Bemerkung in Ṭabarī's *Tafsīr* hilft weiter: *idn* habe, so sagt er, drei Bedeutungen: 1) Gebot ohne Zwang (*al-amr ʿalā ġairi waġhi l-ilzām*), 2) jdm. freie Hand lassen hinsichtlich eines bestimmten Objektes (*at-taḥliya* ...) und 3) von einer Sache wissen (*al-ʿilm biš-šaiʿ*<sup>3</sup>). Bleiben wir zuerst bei der letzten Bedeutung. Sie gestattet Ṭabarī den Übergang zu jenem Sinn, den er für die von ihm behandelte Stelle erreichen will: wenn „Erlaubnis Gottes“ = „Wissen Gottes“ ist, dann ist das, was er erlaubt, auch von ihm vorhergewußt und damit vorherbestimmt. Das Fragment aus Sure 2/102, um das es ihm hier geht: „Und sie schädigen damit niemanden, es sei denn mit Gottes Erlaubnis“, erhält damit für ihn den Sinn, daß diese Schädigung (nämlich der Zauber der beiden Engel Hārūt und Mārūt) dadurch, daß Gott sie erlaubt, nun nicht etwa in das Ermessen des Menschen gestellt wird, sondern von Gott selber dirigiert wird (*Tafsīr* <sup>3</sup>II 449, 9 ff.).

Wie weit wir hier auf echte Sprachwirklichkeit stoßen, bliebe im Einzelnen noch zu untersuchen; jedoch dürfte feststehen, daß es nicht ganz ohne dogmatische Wunschvorstellungen zugegangen ist. *Ađina bi-* heißt weniger „wissen“ als „erfahren“, wie sich aus seiner Grundbedeutung „hinhören auf, sein Ohr leihen“ ergibt; der Unterschied ließ sich im Arabischen leicht überspielen, da beides, der durative und der inchoative Aspekt, gleichermaßen mit dem Verb *ʿalima* ausgedrückt wurde. Für das theologische Verständnis aber ist dies entscheidend: wenn man etwas „erfährt“, dann ist damit ausgeschlossen, daß man es „vorherweiß“. Es ist somit sehr bezeichnend, daß Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya auf diesen Ausweg noch nicht kommt; zwar wird auch im Koran *ađina bi-* gebraucht, aber eben in jenem inchoativen Sinn (vgl. Sure 2/279:

*fa-<sup>3</sup>danū bi-ḥarbin mina llāhi wa-rasūlikī*). Der erste, der nach dieser Lösung vorgegangen ist, scheint Sufyān aṭ-Ṭaurī (gest. 161/778) gewesen zu sein; er wird zweimal von Ṭabarī in diesem Zusammenhang zitiert (<sup>3</sup>II 450, 3 ff. und <sup>3</sup>XV 214, 2 f. zu Sure 10/100, allerdings beide Male ohne die philologische Ableitung). Von ihm übernimmt dies ʿAbdallāh b. al-Mubārak (118/736 - 181/797), der uns auch sonst als Prädestinatianer entgegentritt (vgl. HT 107 f.); Ṭabarī hat sich dann an allen Stellen, wo dogmatische Konsequenzen involviert waren, so entschieden (vgl. etwa noch <sup>3</sup>V 355, 5 zu Sure 2/251 und <sup>3</sup>VII 377, 6 zu Sure 3/166)<sup>1</sup>.

Die erste von Ṭabarī genannte Interpretation ist sicherlich die der von Ḥasan zitierten Qadariten: wenn Gott etwas „erlaubt“, dann gebietet er es; aber er übt keinen Zwang aus, daß der Mensch sich daran hält. Das wird in der zweiten Definition weiter zugespitzt: Gott läßt dem Menschen freie Hand, „gibt ihm den Weg frei“, ohne überhaupt ein Gebot auszusprechen; so findet es sich bei Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 73, 10 ff.). Beide Sinnbestimmungen wären demnach ungefähr gleichzeitig und vielleicht nur regional verschieden. Nur die zweite aber hat sich in der Qadariya und später in der Mu<sup>c</sup>tazila gehalten; noch Zamaḥ-šārī billigt sie (*Kaššāf* I 360, 7 f. zu Sure 3/166). Die erste wird von dem Šaiḥ aṭ-ṭāʿifa Muḥammad aṭ-Ṭūsī, der selber in mu<sup>c</sup>tazilitischer Tradition steht, ausdrücklich verworfen: man könne doch nicht sagen, daß Gott den Polytheisten befehle, die Gläubigen umzubringen (*Tibyān* III 42, 1 ff.). Das aber ist genau das Argument des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya (e); wir haben eine der ganz wenigen Stellen vor uns, wo sein Nachwirken unmittelbar greifbar wird.

Hier, im Original, wird es noch sehr sorgfältig entwickelt. Ḥasan erkennt, daß die Gleichung *idn = amr* nur so lange zu halten ist, als sich nicht nachweisen läßt, daß *idn Allāh* irgendwo im Zusammenhang mit einer Sünde gebraucht wurde: darum mißbilligten die Qadariten ja, daß „Gott zu den Sünden (seine) Erlaubnis gegeben“ habe (a). Nun kann auch er nichts direkt Einschlägiges finden; er bleibt bei dem Vers 3/166, an den er schon oben (17 o) angeknüpft hatte. Dort ist an sich nicht von Bösem die Rede, sondern von Üblem, nämlich der Niederlage bei Uḥud, zu der Gott seine Erlaubnis gibt. Ḥasan übersetzt dies nun zuerst ins Aktiv:

<sup>1</sup> Vgl. auch Ḥaiyāt, *Intiṣār* 89, 12 NADER, wo ausdrücklich noch das Vorherwissen Gottes miteinbezogen wird.



Gott hat den Ungläubigen erlaubt, Muḥammad und seine Anhänger zu besiegen (*d*). Und dann verwandelt er das Übel in etwas Böses; denn wenn die Mekkaner Gläubige töteten, so war das eine Sünde (*e*). Die qadaritische Definition ist also nicht ausreichend; hätten die Mekkaner hier wirklich einem Befehl Gottes gehorcht, so hätten sie sich damit ja wie Gläubige verhalten — gläubige Ungläubige, ein Widerspruch in sich (*e*).

Ähnlich verhält es sich, wenn die „Erlaubnis“ sich auf eine Gnade bezieht; auch sie kann Gott nur wollen, nicht aber gebieten (*b*). Jedoch wird dies hier nicht weiter ausgeführt; der Begriff spielt auch sonst in Ḥasan's Überlegungen kaum eine Rolle. Dennoch ist er nicht ganz isoliert; er taucht an zwei weiteren Stellen auf, in 20 q und in 40 h. Zwar ist er in 20 q nur aufgrund einer Konjektur gegen beide Handschriften in den Text genommen, und auch an unserer Stelle weicht ja zumindest eine der beiden Handschriften ab; aber 40 h ist eindeutig, und die Aussage, die in 20 q unmittelbar folgt, enthält eben den Gedanken, den Ḥasan auch hier anzudeuten scheint: Gott hat dem Menschen aus Gnade etwas verliehen, „d.h.: er hat es gewollt. So geschah, was er wollte, ohne daß er es geboten hätte“. Die Verschreibungen mögen damit zusammenhängen, daß die Wortform *minna* für späteren Sprachgebrauch ungewöhnlich war; man redete später von *fadl* oder *lutf*. Jedoch hat der Ibādīt Dimām b. as-Sā'ib (erste Hälfte 2. Jh.) in einem Katalog von Synonymen neben *tasdīd*, *fadl* und *ihsān* auch den Begriff *mann* (vgl. Šammāḥī, *Siyar* 86, pu. ff.).

Daraus leitet Ḥasan die Berechtigung ab, die Definition um einen zusätzlichen Begriff zu erweitern: *irāda*. Da er die Exegese der Qadariten nicht ganz zurückweist, kann er sich vorstellen, daß manche von ihnen während einer Diskussion sich versucht fühlen, diesen Schritt zuzugestehen. Jedoch weiß er genau, daß sie sich damit aufgeben: wenn Gott etwas wollen kann, ohne es zu gebieten, ist die Vorherbestimmung des Bösen sanktioniert (*f*). Der Anleitungskarakter seiner Schrift wird hier besonders deutlich: er rät seinem Adepten, auf eine solche Konzession aufzupassen, um dann gleich zuzuschlagen; im Grunde ist es nur eine Doublette zu einer früheren Äußerung (*c*).

Ḥasan's Argumentation steht deutlich am Anfang einer Entwicklung: die Prädestination ist eingeführt; aber sie wird noch nicht allein behauptet, mag sie auch schon als das Entscheidende empfunden werden. Die Polarisation muß sich noch vollziehen: die Qadariten geben — soweit wir die Entwicklung noch zu fassen vermögen — den Begriff *amr* auf; die Prädestinatianer aber gehen über Ḥasan's Vorschlag hinweg und wenden sich stattdessen jenem philologischen Taschenspielertrick zu, der sich anscheinend zum erstenmal zwei Generationen später, bei Sufyān

at-Taurī belegen läßt. Er begegnet schließlich sogar in Quellen, denen mu<sup>c</sup>tazilitische Tradition noch durchaus geläufig war, etwa im *Mağma<sup>c</sup> al-bayān* des Imāmiten Ṭabarsī (II 176, 8 f. und 533, 15, wo *idn* = *taḥliya* nur noch als zweite Möglichkeit genannt wird). Mit ihm wurde deutlich, daß Ḥasan's Formel, abgesehen von ihrer Kompromißhaftigkeit, eine zweite Schwäche hatte: *idn* = *irāda* ließ sich zwar theologisch halten, aber nicht philologisch. Zu seiner Zeit machte das wohl noch nichts aus; er spricht gar nicht von lexikalischen *ṣawāhid* und braucht ein Interesse daran wohl auch bei seinen Zeitgenossen noch nicht vorauszusetzen. Die Definitionen, die er bringt (*b*), sind ohne direkten Bezug zur Philologie konzipiert; sie sind im übrigen so schwerfällig formuliert, daß man auch darin ersten Anfang zu spüren glaubt.

\* \* \*

19 „a Gebt uns Bescheid über (die Stellen, wo Gott etwas) aufgrund seines Willens im schönsten Lichte erscheinen läßt, es aber nicht gebietet! b Wenn sie abstreiten, daß Gott dem Menschen etwas im schönsten Lichte erscheinen läßt, ohne daß es (darum) ein Gebot seinerseits sei, so hat Gott doch ihnen ihre Lehre widerlegt. c Er sagt nämlich in (der Sure) ‚Das Vieh‘: ‚Und schmäht nicht diejenigen, zu denen sie (die Heiden) beten, statt zu Gott, damit sie in (ihrem) Unverstand, nicht (ihrerseits) in Übertretung (der göttlichen Gebote ?) Gott schmähen! So (wie den heidnischen Mekkanern ?) haben wir jeder Gemeinschaft ihr Tun im schönsten Licht erscheinen lassen‘ (6/108) und in (der Sure) ‚Ḥā-Mīm. Die Anbetung‘: ‚Wir haben für sie (gewisse) Gesellen bestellt. Diese ließen ihnen im schönsten Licht erscheinen, was sie vor sich hatten...‘ (41/25) und in (der Sure) ‚Die Ameisen‘: ‚Denen (aber), die nicht an das Jenseits glauben, haben wir ihre Handlungen im schönsten Lichte erscheinen lassen (um sie durch Selbstsicherheit zu betören), so daß sie (schließlich) weder aus noch ein wissen‘ (27/4). All dies läßt er willentlich im schönsten Lichte erscheinen. Oder etwa nicht?“

Der Prophet hatte sich die Tatsache, daß seine Gegner sich in ihrem Unglauben geradezu wohlzufühlen schienen, damit erklärt, daß Gott sie verblendet. Ḥasan nutzt dies, um seinen Gedanken von vorhin weiterzuführen: wenn Gott ihnen ihre Sünde schön erscheinen läßt (*tazyīn*), dann muß er diese wollen; dennoch steht fest, daß er sie nicht befohlen hat. Mochte also beim *idn*-Begriff sich die These, daß in der Interpretation Gottes Gebot gelegentlich durch seinen Willen ersetzt werden

müsse, nur schwach belegen lassen, so kamen doch jetzt von einer andern Vokabel her mehrere überzeugende Beispiele hinzu. Ḥasan übersah dabei bewußt oder unbewußt, daß die Qadariten nur bei *idn* Wert darauf legten, es durch *amr* zu erklären; hier dagegen wären sie wohl anders vorgegangen. Der zweite der von Ḥasan herangezogenen Belege (41/25) sprach ohnehin mehr für ihre These: hier geht die Verführung ja von den „Gesellen“ aus; sie aber sind Teufel und Dämonen (vgl. Eichler, *Die Dschinn, Engel und Teufel im Koran* 62 f.). Sonst wird im Koran meist das Passiv gewählt (*zuyyina*), das die Frage nach dem Autor offenläßt (vgl. Belege bei Paret, *Kommentar* 44).

In den beiden Beispielen für aktivische Form, die Ḥasan noch zitiert (6/108 und 27/4), konnten die Qadariten davon profitieren, daß nicht deutlich gesagt wurde, ob Böses gemeint war. Zwar mochte der Kontext dies nahelegen (vgl. die beiden Klammern in der Paret'schen Übersetzung); aber in Vers 6/108 sollen schon Ḥasan al-Baṣrī und in seiner Nachfolge etwa auch Ğubbā'ī herausgehört haben, daß Gott „die Wahrheit in den Herzen der zu ihr Aufgerufenen im schönsten Licht erscheinen läßt“ (vgl. Ṭūsī, *Tibyān* IV 251, apu. f.), und auch in 27/4, wo der Sachverhalt noch eindeutiger zu liegen schien, interpretierten dieselben beiden Autoritäten: „wir haben ihnen jene Handlungen im schönsten Licht erscheinen lassen, die wir ihnen geboten haben“ (*ib.* VIII 74, ult.) — in beiden Fällen also eben jene Übereinstimmung von *amr* und *tazyīn*, die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya bestritt. Bei Ṭabarī findet sich von alledem nichts; er hat allein die prädestinationische Deutung bewahrt und längst auch auf die weniger eindeutigen Stellen übertragen: *tazyīn* ist ein Aspekt des *hidlān* (*Tafsīr* <sup>3</sup>XII 37, 4). Selbst in einem passivischen Beleg (6/122) sieht er den „klarsten Beweis“ gegen die Anhänger des *tafwīd*, die Mu<sup>c</sup>taziliten und Qadariten.

Zum Begriff *tazyīn* vgl. allgemein Paret, *Kommentar* 44 f. zu Sure 2/212. Parallelen zu 6/108 vgl. *Komm.* 149; zu 41/25 vgl. *Komm.* 140 zu 6/43. — Wie in dem frühen Papyrusfragment von Muqātil b. Sulaimān's (gest. 150/767) *al-Wuḡūh wan-nazā'ir*, auf das Paret, *Kommentar* 547, verweist, werden auch hier die Suren unmittelbar mit ihrem Kennwort bezeichnet (*fī l-An'ām* statt *fī sūrat al-An'ām*). Später allerdings findet sich in unserem Text ein Gegenbeispiel (26 a: *fī sūrat al-Ḥašr*).

*b* ist, wie schon vorher 18 d, ein Beispiel für einen Bedingungsatz „mit Verschiebung“ bzw. „mit logischem Bruch“; vgl. dazu R. Jacobi in ZDMG 117/1967/78 ff., B. Lewin in ZDMG 120/1970/264 ff. und A. Denz in ZDMG 121/1971/37 ff. Wir haben damit einen frühen Beleg für den Gebrauch dieser Konstruktion im nachkoranischen Prosaстил,

bezeichnenderweise in polemischen Zusammenhang, wo schon R. Jacobi die Stilform an ehesten vermutete (*ib.* 86). Auch hier handelt es sich, wie in den von B. Lewin herangezogenen Beispielen, um ein sinngemäß „nicht-konditionales ‚Wenn‘“; die Aussage der Protasis kommt nicht unvorbereitet, sondern ist durch Ḥasan's ganze vorherige Argumentation präludiert.

\* \* \*

20 „a Gebt uns Bescheid über (die Stellen, wo Gott etwas) ‚macht‘ aufgrund seines Wollens, ohne (daß es sich um ein) Gebot (handelt)!

b Wenn sie abstreiten (, daß es so etwas gibt), so gib ihnen Bescheid, daß Gott spricht: ‚Wer aber ist frevelhafter, als wer mit den Zeichen seines Herrn gemahnt worden ist und sich dann von ihnen abwendet und die früheren Werke seiner Hände vergißt? Wir haben auf ihrem Herzen eine Hülle und in ihren Ohren Schwerhörigkeit gemacht, so daß sie es nicht verstehen. Auch wenn du sie zur Rechtleitung rufst, werden sie sich niemals rechtleiten lassen‘ (18/57). Und weiterhin: ‚Vielleicht wird Gott m a c h e n, daß sich zwischen euch und denjenigen von ihnen, mit denen ihr (bisher) verfeindet wart, (gegenseitige) Zuneigung einstellt. Gott kann (alles). Er ist barmherzig und bereit zu vergeben‘ (60/7) — mit vielen (weiteren) Versen aus der Schrift. c Dann ist ihnen zu sagen: ‚Was ist das, was Gott da macht und was dann geschieht, wie er (es) gemacht hat?‘ d Wenn sie sagen: ‚Das ist nur der Aufruf‘, e so antworte: ‚Der Aufruf ist vorher. Aufgerufen hat er alle Menschen; das aber ist etwas, womit er nur diejenigen von seinen Geschöpfen bedenkt, die er will, nicht etwa sie ganz allgemein. Denn rechtgeleitet wird nur der, in dessen Herzen Gott Rechtleitung macht; er hat sie nicht allgemein mit Rechtleitung bedacht‘.

f Wenn sie aber sagen: ‚Wir wissen, daß Gott a l l e Menschen zu Rechtgeleiteten macht; wir vertreten nicht die Ansicht, daß er sie zu Ungläubigen macht‘, g so antworte: ‚Gott widerlegt eure Rede in seiner Schrift. Denn er spricht: ‚Sag: Soll ich euch von etwas Schlimmerem Kunde geben im Hinblick auf eine (gewisse) Belohnung (,die Freveler aus euren eigenen Reihen) bei Gott (erhalten haben)? (Leute) die Gott verflucht hat und auf die er zornig ist (?) und aus denen er Affen und Schweine g e m a c h t hat und (solche, die) den Götzen dienen<sup>1</sup>. Die sind schlimmer daran (?) und weiter vom rechten Weg abgeirrt‘ (5/60). h Da macht Gott doch aus ihnen Affen und Schweine. Wenn sie also behaupten, Gott nenne sie nur so (nämlich Götzendiener) und bringe sie damit zusammen, i so sprich: ‚Ebenso

<sup>1</sup> Zu dieser Abweichung von der Paret'schen Übersetzung s.u. S. 80 f.



hätte er sie also nicht zu Affen und Schweinen gemacht und sie nur so genannt und damit zusammengebracht'. k Wenn sie dagegen anerkennen, daß Gott sie zu Götzendienern macht, so ist dies eine Widerlegung ihrer Lehre. l Und wenn sie sagen: ‚Gott hat sie nicht zu Götzendienern gemacht‘, so heißt dies, daß sie (die Schrift) Lügen strafen. m Denn Gott sagt auch: ‚Und so (wie hier in Mekka) haben wir in jeder Stadt die größten Sünder (dazu) g e m a c h t, daß sie in ihr Ränke schmieden. Aber sie schmieden (in Wirklichkeit) nur gegen sich selber Ränke, ohne es zu merken‘ (6/123). Da gibt doch Gott Bescheid, daß er in jeder Stadt die größten Sünder (dazu) macht, daß sie in ihr Ränke schmieden! n Wenn sie dann sagen: ‚Er hat sie nicht (dazu) gemacht, daß sie in ihr Ränke schmieden‘, so heißt dies, daß sie (die Schrift) Lügen strafen; und wenn sie es anerkennen, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre. o Gott sagt (auch) hinsichtlich des Volkes des Pharao: ‚Und wir m a c h t e n sie zu Vorbildern (des Unglaubens), die (die Menschen) zum Höllenfeuer rufen. Und am Tag der Auferstehung wird ihnen nicht geholfen werden‘ (28/41). p Wenn sie (hier) sagen: ‚Ja‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre; sagen sie aber: ‚Nein‘, so haben sie (die Schrift) Lügen gestraft.

q Und Gott spricht: ‚Und Gott hat euch aus euren Häusern eine Stätte der Ruhe gemacht. Und aus der Haut der Herdentiere hat er euch Zelte gemacht, die ihr, wenn ihr (von einem Lagerplatz) aufbrecht und wenn ihr haltmacht, leicht handhaben könnt, und aus ihrer Wolle, ihrem Fell und ihrem Haar Gegenstände für den täglichen Gebrauch, und (das alles hat er euch) zur Nutznießung auf eine (beschränkte) Zeit (überlassen). \* Und Gott hat gemacht, daß das, was er (an Dingen) geschaffen hat, euch Schatten spendet (so daß ihr euch unterstellen könnt). Und in den Bergen hat er euch Schlupfwinkel gemacht. Und er hat euch Hemden gemacht, die euch vor der Hitze, und andere, die euch (durch Panzerung) vor eurer (gegenseitigen) Gewalt(anwendung) schützen‘ (16/80 f.). Da spinnen doch die M e n s c h e n und weben und verfertigen Panzer und bauen Wohnungen und Häuser; dann aber schreibt er dies als Gnade<sup>1</sup> sich selber zu und gibt Bescheid, daß er es geschaffen hat. Er hat es ihnen also aus Gnade verliehen, d.h.: er hat es gewollt. So geschah, was er wollte, ohne daß er es geboten hätte.“

Ḥasan verfolgt seine Fragestellung weiter; auch hier redet er darum meist an seinen Gegnern vorbei. Gottes Einwirken auf die Schöpfung wird im Koran häufig als ein „Machen“ bezeichnet; diesen Stellen wendet

<sup>1</sup> *minnatana*, als Konjekture gegen beide Handschriften. Sie scheint gerechtfertigt durch das folgende *fa-manna bih* (s. auch oben S. 74).

er sich nun zu und untersucht, wieweit in ihnen ein Gebot nicht involviert ist. Wieder kümmert ihn dabei nicht, daß die Qadariten ja durchaus nicht alles Tun Gottes als bloßes „Gebot“ interpretierten; problematisch war für sie nur jenes Tun, das auf das Verhalten des Menschen Einfluß nimmt, und auch da nur ein solches, das dies zu Anfang tut, nicht etwa als nachträgliche Reaktion. So scheint sich die erste, allzu knappe Antwort der Qadariten (*d*) zu erklären. Ḥasan hatte zwei Verse (*b*) zitiert, von denen nur der erste wirklich relevant war (Sure 18/57; zu Parallelen vgl. Paret, *Kommentar* 137 zu Sure 6/25); in ihm „macht“ Gott die Voraussetzung zur Sünde, im zweiten (Sure 60/7) dagegen „Zuneigung“, etwas Gutes also — und beim Guten schlossen auch die Qadariten göttliches Einwirken nicht so strikt aus. Nur auf den ersten Vers läßt Ḥasan sie darum charakteristischerweise auch eingehen; das Wort „Aufruf“, mit dem sie operieren, ist nämlich von dorthier entnommen. Es ist für sie, wie weitere Stellen nahelegen (s.u. §§ 38 d und 39 d), schon Terminus; in ihm kristallisiert sich die theologische Einsicht, daß die Botschaft der Propheten die Menschen vor die Entscheidung stellte und damit Willensfreiheit begründet — oder umgekehrt: daß die Botschaft der Propheten unnützlich gewesen wäre, wenn alles Handeln der Menschen der Vorherbestimmung unterläge. Das klingt schon bei Ḥasan al-Baṣrī an (vgl. *Risāla* 68, 8; 70, 7 f.; 73, 13 f.), spiegelt sich aber auch im polemischen Reflex des prädestinationistischen Ḥadīṭ (vgl. HT 52). Moses fragt Gabriel, welchen Sinn denn sein „Aufruf“ noch habe, wenn alles vorherbestimmt sei, und der Engel schneidet ihm die Frage damit ab, daß dies ein „Geheimnis Gottes“ sei (vgl. Āğurrī, *Šarīḥa* 236, pu. ff.; dazu HT 153).

Die Qadariten scheinen somit in den von Ḥasan genannten Vers 18/57 eine Stufenfolge hineininterpretiert zu haben: Gott „ruft“ zur Rechtleitung; die genannten „Frevler“ aber lassen sich nicht rechtleiten, und dann „macht“ Gott in ihren Ohren Schwerhörigkeit. Dieses letzte „Machen“ nun ist theologisch nicht wesentlich; was Gott eigentlich „macht“, ist der „Aufruf“ — hiermit leitet er die ganze Entwicklung ein. Wie schon vorher, so sagt auch hier Ḥasan dies so deutlich nicht; auch in seiner Antwort (*e*) nimmt er darauf nicht Rücksicht. Entweder ist ihm also die Pointe entgangen, oder er will sie bewußt überspielen. Er insistiert nur darauf, daß der „Aufruf“ sich an alle Menschen richtet, während jenes Schwerhörigmachen einige von ihnen von einer positiven Antwort ausschließt (*e*). Für ihn stellt sich dies alles nicht als ein drei-



stufiger Vorgang dar wie bei den Qadariten, sondern nur als ein solcher mit zwei Stufen: auf den allgemeinen Aufruf folgt die Prädestination durch Gott; er „macht“ in dem einen Rechtleitung und in dem andern Schwerhörigkeit. Die Antwort des Menschen bleibt aus dem Spiel.

Der Anleitungscharakter seiner Schrift zwingt Ḥasan dazu, zuzugestehen, daß die Qadariten von dieser Argumentation sich nicht beeindruckt zeigen; für sie „macht“ Gott nur die Rechtleitung (*f*) — auch dies wieder ganz in Übereinstimmung mit der Lehre des Ḥasan al-Baṣrī (s.o. S. 28). Er reagiert darauf erneut mit einem Koranvers (*g*). Interessanterweise kommt er auf den, um den es bis jetzt ging, nicht mehr zurück, obgleich dies doch, wenn er weiter auf seiner Interpretation bestand, naheliegen mußte; wieder gewinnt man den Eindruck, daß er das entscheidende Argument der Qadariten, das ihn davon abhielt, dies zu tun — eben die „Dreistufigkeit“ —, unterschlagen oder aber nicht verstanden hat. Allerdings geht es jetzt darum, einen Beleg dafür zu finden, daß Gott gewisse Menschen zu Ungläubigen macht, und vielleicht mochte ihm dies aus dem neuen Vers (5/60) deutlicher herausklingen.

Auch bei diesem Beleg war man sich über die Exegese nicht einig, diesmal aus rein philologischen Gründen. Es ging um die Wendung *wa-ʿabada t-tāġūtā*. Nach dem nächstliegenden Verständnis des Passus war in ihr eine weitere Spezifikation jener Leute vollzogen, „die Gott verflucht hat“; so übersetzt auch Paret: „(Leute) die Gott verflucht hat ... und die den Götzen (?) dienten“. Bei Ṭabarī aber bleibt diese Möglichkeit gänzlich unerwähnt; er geht davon aus, daß diese Wörter ebenso wie die „Affen und Schweine“ von *ġaʿala* „machen“ abhängig sind (*Tafsīr* ³X 439 ff.). Das führte zu großen grammatikalischen Schwierigkeiten; denn man sollte dann vor *ʿabada* ein *man* erwarten. Man half sich mit der Annahme einer Ellipse (*ḥadf*), mußte sich aber eingestehen, daß es dafür keine Parallele gab, zumal die Rektion von *ġaʿala* sich gerade auf das nichtvorhandene Relativpronomen richtete (*ib.* 442, 13 ff.). So versuchte man statt des Verbs *ʿabada* eine Nominalform zu lesen: *ʿabud* oder *ʿubud* oder *ʿābid* (mit defektiver Schreibung) usw., jeweils dann natürlich mit dem Genitiv *at-tāġūti* verbunden statt mit dem Akkusativ; hier ergab sich die Beziehung zu *ġaʿala* von selbst. Größere Anhängerschaft gewann dabei die Lesung *ʿabud*; sie wurde in Kūfa vertreten, von Ḥamza b. Ḥabīb (80/699 - 156/772), einem der

kanonischen sieben „Leser“, und von Sulaimān b. Mihrān al-A<sup>c</sup>maš (gest. 148/765; vgl. Ṭabarī 439, -6 ff.). Man verstand dies als Plural, stieß aber damit auf Widerstand. Die allgemeine Ratlosigkeit spiegelt sich in der Zahl weiterer Vorschläge.

Der *ih̄tilāf* ist früh; zahlreiches Material findet sich bereits unter den Fragmenten der von der <sup>c</sup>uṭmānischen Redaktion abweichenden Koranexemplare der *ṣahāba* (vgl. Jeffery, *Materials* 39, 129, 198, 216, 237). Er wird an manchen Stellen, so z.B. im *Lisān al-<sup>c</sup>Arab* (III 272, pu. ff.), ausführlich referiert; wir brauchen hier nicht weiter auf ihn einzugehen. Wichtig ist nur, wie es überhaupt zu ihm kam und warum er sich so einseitig entwickelte. Da ist nun interessant, daß die qadaritische Exegese häufig die erstere Lösung beibehalten hat; Ğubbā<sup>2</sup>i etwa dachte so, und der Šī<sup>c</sup>it Muḥammad aṭ-Ṭūsī, der ihn zitiert, betont gleichfalls, daß <sup>c</sup>*abada* als Verb abhängig sei von dem vorausgehenden *man* (in *man la<sup>c</sup> anahū llāh*; vgl. *Tibyān* III 563, 12 ff. und 561, 6 ff.)<sup>1</sup>. Auch der Philologe Zaġġāġ, gest. 311/923 (?) und damit Zeitgenosse des Ğubbā<sup>2</sup>i, hat sich, wie wir im *Lisān al-<sup>c</sup>Arab* erfahren, für sie eingesetzt (III 273, 5 ff.). Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya dagegen, der Prädestinatianer, steuert von vornherein auf das andere Textverständnis zu; er will ja mit dem Vers beweisen, daß Gott manche Menschen zu Ungläubigen macht (*f*). Dabei wird er kaum schon sich für die kūfische Lösung (Nomen mit Genitiv) entschieden haben; er ist älter als Ḥamza b. Ḥabīb, und wenn er mit einer Textvariante arbeiten wollte, so hätte er wohl darauf hingewiesen. Vielmehr wird er die Stelle gelesen haben, als ob ein Relativpronomen dastünde; das war ja auch später die gängige Interpretation. Die exegetische Entscheidung ist also offenbar von dogmatischen Rücksichten mitdirigiert worden; Ṭabarī hätte sonst die „qadaritische“ Lösung kaum ganz unter den Tisch fallen lassen.

Allerdings heißt dies nun nicht, daß die Prädestinatianer die zahlreichen Varianten aufgebracht hätten; dazu sind letztere zu früh. Sie haben ihnen allenfalls größere Publizität verliehen, als sie sonst, ohne diesen dogmatischen Rückenwind, bekommen hätten. Denn mag auch erst mit ihnen der Passus grammatikalische Schwierigkeiten bieten, so lag doch diese Auffassung vom Inhalt her sehr nahe. Die „qadaritische“

<sup>1</sup> Vgl. für Ğubbā<sup>2</sup>i auch Qāḍī <sup>c</sup>Abdalġabbār, *Mutašābih al-Qur<sup>2</sup>ān* 230, 2 ff. ZARZÜR.

Interpretation stellte die logische Reihenfolge der Gedanken auf den Kopf; das, was Gottes Fluch und Zorn auslöst, der Götzendienst nämlich, ist erst gegen Schluß genannt. Mit der andern Deutung dagegen reihte sich die — vorerst unreflektierte — Überzeugung, daß Gott den Götzendienern selber ihren Götzendienst eingegeben habe, neben die gängige volkstümliche Vorstellung, daß er sie in Affen und Schweine verwandeln könne (sog. *mash*); das war im Koran auch an anderer Stelle noch ausgesagt (vgl. Sure 7/166 und 2/65; dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 313 f.)<sup>1</sup>. Auffällig ist vor allem, daß die Qadariten in Ḥasan's Text von der „qadaritischen“ Lösung anscheinend noch gar nichts wissen; wir können also noch nicht einmal die Möglichkeit ausschließen, daß diese erst später entdeckt worden ist, für die damalige Vorstellungswelt also sogar die fernerliegende war.

Natürlich ließe sich denken, daß Ḥasan sie verschweigt. Aber es ist doch unwahrscheinlich; denn er geht sonst alle sich bietenden Einwände durch. Am wichtigsten ist ihm der, daß „machen“ hier als bloßes „benennen“ oder „zuschreiben“ zu verstehen sei (*h*). Das ist später offenbar in allgemeinerer Form von dem Nazzām-Schüler Šāliḥ Qubba (erste Hälfte 3. Jh.) übernommen worden (vgl. Aš'arī, *Maq.* 227, 11 f. und Nāšī<sup>2</sup>, *al-Kitāb al-ausaṭ* § 69); Ḥaiyāt hat sich auf diese Weise die Stelle gefügig gemacht (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu<sup>c</sup>tazila* 86, 7 ff. DIWALD). Zağğāğ hat, wie schon die andere „qadaritische“ Lösung, so auch dies registriert: er sammelt Beispiele für die Gleichungen  $\dot{g}a^c ala = nasaba ilā$  bzw.  $\dot{g}a^c ala = qāla wa-ḥakama^c alā š-šai^c$  (dafür in unserem Text *sammā*; vgl. *Lisān al-<sup>c</sup>Arab* XI 111a, 8 und 14 ff.)<sup>2</sup>; in seinen *Ma<sup>c</sup>ānī al-Qur<sup>ʿ</sup>ān* (zu ihnen GAL<sup>2</sup> 1/111) scheint also mu<sup>c</sup>tazilitische Tradition bewahrt<sup>3</sup>. Sie läßt sich durch unseren

<sup>1</sup> Mit Belegen aus rabbinischen Quellen. Zu einer volkstümlichen Überlieferung dieses Inhalts aus dem Jemen vgl. Hamdānī, *Iklīl* VIII, ed. Anastās M. al-Kirmīlī (Bağdād 1931), S. 140, 4 f. Sie läßt sich, worauf mich W.W. Müller aufmerksam macht, auch für das 19. Jh. noch belegen (vgl. J.P. Malcolmson, *Account of Aden*, in: *JRAS* 8/1845/283).

<sup>2</sup> So auch Ğubbā<sup>ʿ</sup>i; vgl. Qāḍī <sup>c</sup>Abdalğabbār, *Muğnī* VIII 312, 2 ff.

<sup>3</sup> Bezeichnend ist allerdings, daß die Gegenseite sich das Argument sofort aneignete, wenn es, in anderem Zusammenhang, sich für ihre Belange ausnutzen ließ: Aḥmad b. Ḥanbal benutzt die Gleichung  $\dot{g}a^c ala = sammā$ , um mu<sup>c</sup>tazilitische und ğahmitische Belege für das *ḥalq al-Qur<sup>ʿ</sup>ān* (vor allem Sure 43/3) aus der Welt zu schaffen (vgl. sein *Radd <sup>c</sup>alā l-Ġahmīya* bei Seale, *Muslim Theology* 99 ff.).

Text nun bis in das 1. Jh. zurückverfolgen. Jedoch ist interessant, daß — wenn der Passus in Ordnung ist — Ḥasan diesen Ausweg sich nur für das „zu Götzendienern machen“ vorstellen kann, nicht etwa für die Affen und Schweine; *i* ist ja anscheinend als *argumentum ab impossibile* gemeint: Gott kann sie Affen und Schweine nicht bloß genannt haben. Das zeigt, wie tief diese Vorstellung damals verwurzelt war, und macht damit noch einmal klar, wie nahe die „prädestinarianische“ Exegese des Passus lag.

Hiermit war die eigentliche Schlacht geschlagen. Die Alternative, die den Qadariten jetzt noch übrig bleibt (*k-l*), ist nur um der Vollständigkeit willen hinzugefügt; sie ist von ihnen nicht ernsthaft in Betracht gezogen worden. Natürlich hätte *l* von ihnen vertreten werden können, wenn sie die Götzendiener entsprechend der erstgenannten grammatikalischen Lösung gar nicht von *ġa<sup>c</sup>ala* abhängig sein ließen; aber eben dies war ihnen ja anscheinend noch unbekannt. Ḥasan geht darum auch hier gar nicht darauf ein, sondern benutzt es nur als Überleitung zu einem weiteren Koranvers (*m*). In ihm war ähnlich wie vorher ausgesagt, daß Gott jemanden zu Sündern „macht“; aber nun ließ sich die Gleichung „machen“ = „benennen“ erst recht nicht mehr anwenden. Wie sich die Qadariten hier aus der Affaire zogen und ob sie es überhaupt schon zu Ḥasan's Zeit taten, erfahren wir nicht. Später wußte man Rat: die Ränke der Sünder erklären sich, so sagt der Qāḍī ʿAbdalġabbār, durch ihren vorhergehenden Unglauben; „machen“ heißt hier nur „offenbar-machen“, so wie ein Richter ein Beweisstück zu einer Fälschung „macht“, wenn er es für ʿeine solche erklärt (*Tanzih al-Qurʿān* 136, -6 ff.). Ṭabarī hat nichts dergleichen (<sup>3</sup>XII 93 f.); aber Zaġġāġ notiert auch diesen Sprachgebrauch: „Wir haben sie (die Schrift) zu einem arabischen Koran gemacht“ (Sure 43/3) heißt: Wir haben erklärt, daß sie dies ist (*Lisān* XI 111a, 10 f.).

Ähnliches gilt für das nächste Beispiel (Sure 28/41; *o*); hier ist eine entsprechende qadaritische Exegese bei Muḥammad aṭ-Ṭūsī bezeugt (*Tibyān* VIII 155, 2 ff.). Die Bemerkung Ḥasan's (*p*) schließt nicht recht an. Das liegt vermutlich daran, daß sie den vorhergehenden (*k-l* und *n*) schematisch nachgebildet ist; wir werden keine Lücke anzunehmen brauchen.

Der letzte Beleg (*q*) geht noch einmal von einer andern Seite an das Problem heran. Nach Sure 16/80 f. „macht“ Gott Dinge, welche

eigentlich die Menschen „machen“. Es handelt sich aber nicht um etwas, das er geböte: nicht um moralisch bewertbare Handlungen, sondern um materielle Gegenstände. Nach der von Ḥasan aufgestellten Alternative kann er sie also nur „wollen“, ihre Existenz bewirken. Wenn diese Gleichung nun hier gilt, dann kann man sie auch sonstwo, inbezug auf ethisch Böses, anwenden. Damit scheint an sich nur erreicht, daß die Qadariten sie nicht rundweg ablehnen können; daß sie wirklich auch für moralisch bewertbare Handlungen gälte, ist keineswegs gesagt. Jedoch will Ḥasan genau darauf hinaus; zu Ende seines Traktates spricht er es deutlich aus (s.u. § 40 h-i und S. 108 f.).

\* \* \*

21 „a *Gebt uns Bescheid über (die Stellen, wo Gott etwas) ‚erregt‘ aufgrund seines Wollens, ohne es zu gebieten! Denn Gott spricht: ‚Und (auch) von denen, die sagen: Wir sind Naṣārā, haben wir ihre Verpflichtung entgegengenommen. Aber dann vergaßen sie (ihrerseits) einen Teil von dem, womit sie erinnert worden waren. Und da erregten wir unter ihnen Feindschaft und Haß (ein Zustand, der) bis zum Tag der Auferstehung (andauern wird)‘ (5/14). b Frag sie: ‚Konnten diese sich dem, was Gott an ihnen tat, entziehen und die Feindschaft unter ihnen bleibenlassen?‘ e Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so strafen sie die Schrift Lügen; und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre‘.*

Zu Sure 5/14 vgl. Paret, *Kommentar* 118. Die — spätere — qadaritische Exegese findet sich etwa bei Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736): „als die Menschen sich nicht mehr an die Schrift hielten, sich seinen Gesandten widersetzen, seine Gebote vernachlässigten und seine Vorschriften mißachteten, da warf er Feindschaft und Haß zwischen sie bis zum Tag der Auferstehung, aufgrund ihrer bösen Taten. Hätte das Volk sich an die Schrift und an Gottes Gebot gehalten, so hätten sie sich nicht zerstritten und sich nicht gehaßt“ (Ṭabarī <sup>3</sup>X 137, -6, ff.). Ähnlich, nur etwas weiterentwickelt, auch Qāḍī <sup>c</sup>Abdalḡabbār, *Tanzih al-Qurʿān* 112, 12 ff.; recht kompliziert Ṭūsī, *Tibyān* III 472 ff.

\* \* \*

22 „a *Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes: ‚Und er ist es, der im Talgrund von Mekka ihre Hand von euch und eure Hand von ihnen zurückgehalten hat (so daß es nicht zum Kampf kam), nachdem er euch (früher) über sie hatte*

siegen lassen' (48/24). Das war am Tage von Hudaibiya. b Frag sie: ‚Hätte irgendjemand aus beiden Parteien seine Hand wider seinen Bruder erheben können, wo Gott doch Bescheid gibt, daß er sie voneinander zurückhielt — (und zwar) aufgrund eines Willensaktes, nicht aufgrund eines Gebotes?‘ c Wenn sie dann sagen: ‚Ja. Sie hätten einander bekämpfen können,‘ so strafen sie die Schrift Lügen; und wenn sie sagen: ‚Nein,‘ so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre.“

Streitigkeiten über die deterministischen Implikationen dieses Verses sind bezeugt noch bei Qādī ʿAbdalğabbār, *Tanzih al-Qurʿān* 394, 5 ff. Nach dem Qādī bedeutet „jdn. zurückhalten“ nur, ihn dazu zu veranlassen, sich selber zurückzuhalten.

\* \* \*

23 „a ... die Frage nach der großen Beute, die Gott seinem Gesandten und den Gläubigen versprochen hat und von der er sagt, daß sie sie erlangen werden: hätte diese Beute, die er ihnen versprochen hat, von jemandem anders kommen können als von den Ungläubigen? b Wenn sie sagen: ‚Nein,‘ so erwidere: ‚Hätten diese Ungläubigen glauben können, so daß ihre Beute, ihr Leben und ihre Habe nicht (mehr den Gläubigen) erlaubt waren?‘ c Wenn sie dann sagen: ‚Ja,‘ so strafen sie das Wort Gottes Lügen; und wenn sie sagen: ‚Nein,‘ so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre.“

Zugrunde liegt Sure 48/20: „Gott hat euch versprochen, daß ihr viel Beute machen würdet“. Die Beweisführung Ḥasan's ist ähnlich wie in 17a-e: wenn Gott sein Versprechen halten soll, muß es Ungläubige geben; ihre Existenz ist also vorherbestimmt. Das Argument setzt, ähnlich wie später der Gedankengang ʿUmar's II. (s.u. S. 118), unausgesprochen die Präexistenz des Korans voraus: Gott macht dieses Versprechen nicht erst, wenn es schon Ungläubige gibt, in dem historischen Augenblick, für den es gilt, sondern von Anbeginn an, als er sich entscheidet, ob es überhaupt Ungläubige geben soll oder nicht.

Der Übergang zwischen § 22 und § 23 vollzog sich vielleicht über die Fortsetzung von Sure 48/20: „er hat die Menschen von euch zurückgehalten“; das entspricht der Aussage von 48/24.

\* \* \*

24 „a ... die Frage nach dem Wort Gottes: ‚Ihr Gläubigen! Gedenket der Gnade, die Gott euch erwiesen hat, (damals) als (gewisse) Leute im Sinn hatten, ihre Hand nach euch auszustrecken (um euch etwas anzutun), worauf er ihre

*Hand von euch zurückhielt!* (5/11). Da wollten nämlich gewisse Juden den Gesandten Gottes und eine Anzahl seiner Genossen töten. Gott gibt seinem Gesandten Bescheid, daß er ihre Hand von ihm und von seinen Genossen zurückgehalten habe. b *Frag sie: „Hätten sie ihre Hand nach ihnen ausstrecken können, obwohl Gott sie doch von ihnen zurückhielt, oder nicht?“* c *Wenn sie dann sagen: „Ja“, so strafen sie das Wort Gottes Lügen; und wenn sie sagen: „Nein“, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre.“*

Vgl. oben § 22. Zum Hintergrund des zitierten Koranverses vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 3X 101 ff.: mit drei stark voneinander abweichenden Interpretationen. Häufig begründete man damit die Aktion Muḥammad's gegen den jüdischen Stamm der Banū n-Naḍīr (vgl. Buhl, *Leben Muhammads* 265): der Prophet soll die Banū n-Naḍīr in Begleitung einiger *ṣahāba* aufgesucht haben, um sie in der Angelegenheit eines Blutgeldes, das er für zwei Angehörige der Banū ʿĀmir zu zahlen hatte, um Unterstützung zu bitten; sie sollen dabei einen Anschlag auf ihn geplant haben, den er rechtzeitig entdeckte. Die Vorgeschichte wird wiederum verschieden erzählt; in der ausführlichsten Fassung, die man auf ʿIkrima (gest. 105/723), den *maulā* des ʿAbdallāh b. ʿAbbās, zurückführte, wird sie mit dem Überfall zusammengebracht, den der Häuptling der Banū ʿĀmir, der Dichter ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail, beim Brunnen Maʿūna östlich von Medina auf eine größere Gruppe von Prophetenanhängern unternahm (vgl. Ṭabarī 103, 13 ff. nr. 11562; dazu, etwas abweichend, Buhl 262). Eine andere Version wurde von Ibn Isḥāq verbreitet (*ib.* 101, 9 ff. nr. 11557 = *Sīra* 648, 9 ff.), eine dritte von Muḡāhid (gest. 104/722; vgl. *ib.* 102, 1 ff. nr. 11558 f.); wir haben es offenbar mit ḥiḡāzenischer Tradition zu tun.

Daneben aber steht ein Bericht, wonach der Prophet von gewissen Juden, deren Identität unbestimmt bleibt, zu einem Essen eingeladen wurde und aufgrund der Offenbarung von Sure 5/11 diese Einladung ausschlug (Ṭabarī 105, 3 ff. nr. 11564). Quelle hierfür ist der Korancommentar des ʿAṭīya b. Saʿd al-ʿAufī al-Kūfī (gest. 111/729; vgl. GAS 1/30 f.); wir stoßen also wohl auf kūfisches Überlieferungsgut. Und schließlich gibt es Erklärungen des Verses, die gar nicht von Juden reden, sondern an einen Zwischenfall mit einem Beduinen anknüpfen, der den Propheten ermorden wollte (Ṭabarī 105, 8 ff.); hierfür hat sich Qatāda entschieden, auch Zuhrī (gest. 124/742).

Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hat, wie unser Text zeigt (a),

diese letztere Deutung nicht gekannt oder zumindest nicht akzeptiert; auch von den Banū n-Naḍīr redet er nicht. Dennoch ist nicht gesagt, daß er der kūfischen Tradition folgt; man sollte eher erwarten, daß er sich der ḥiḡāzenischen anschließt. Auch dort blieb manchmal unbestimmt, welche Juden gemeint waren, so etwa in den beiden Berichten nach Muḡāhid. Die beiden ʿĀmiriten sind in ihnen gleichfalls nicht genannt; es wird nur ganz vage auf eine Anleihe wegen eines Blutgeldes angespielt. Das kommt also der Unbestimmtheit von Ḥasan's Formulierung noch sehr nahe; die Einzelheiten sind wohl Ergebnis späterer „Forschung“.

\* \* \*

25 „a ... die Frage nach dem Worte Gottes zu Jesus, dem Sohn der Maria, als dieser der Gnade gedenken (sollte) <sup>1</sup>, die Gott ihm erwiesen hatte: ‚... und (damals) als ich die Kinder Israel von dir zurückhielt (so daß sie dir nichts anhaben konnten), als du mit den klaren Beweisen zu ihnen kamst, worauf diejenigen von ihnen, die ungläubig waren, sagten: Das ist ganz offensichtlich Zauberei‘ (5/110). Stand es den Kindern Israel frei, ihre Hand wider Jesus zu erheben? b Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so strafen sie die Schrift Lügen; und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre“.

Vgl. §§ 22 und 24.

\* \* \*

26 „a ... die Frage nach dem Worte Gottes: ‚Wir werden denen, die ungläubig sind, Schrecken einjagen (zur Strafe) dafür, daß sie (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt haben, wozu er keine Vollmacht herabgesandt hat‘ (3/151). Und in der Sure ‚Die Versammlung‘ sagt er: ‚Und sie meinten, ihre Befestigungen würden sie vor Gott schützen. Da kam Gott (mit seiner Gewalt) über sie, ohne daß sie damit rechneten, und jagte ihnen Schrecken ein...‘ (59/2), und weiterhin sagt er: ‚Und er ließ diejenigen von den Leuten der Schrift, die sie unterstützt hatten, aus ihren Burgen herunterkommen und jagte ihnen Schrecken ein, so daß ihr sie (in eure Gewalt bekam und) zum Teil töten, zum Teil gefangennehmen konntet‘ (33/26). Gebt uns Bescheid über den Schrecken, den Gott den Ungläubigen

<sup>1</sup> Vgl. dazu den vorhergehenden Teil von Sure 5/110: ‚(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Gedenke meiner Gnade, die ich dir und deiner Mutter erwiesen habe...‘“.



da einjagte: hätten sie sich vor ihm schützen und ihn von ihren Herzen abwenden können? b Wenn sie sagen: ‚Nein‘ so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre; und wenn sie sagen: ‚Ja‘, so strafen sie die Schrift Lügen. Sie haben damit ja behauptet, die Menschen (könnten) sich vor Gott schützen.

c Wenn sie aber sagen: ‚Gott hat dies an ihnen getan um ihres Unglaubens willen‘, d so sprich: ‚Wißt ihr denn nicht, daß der Schrecken ein feiner Stoff ist, den die Menschen nicht sehen und den sie nicht abwehren noch vor dem sie sich schützen (können), wenn er in ihr Herz eindringt, so daß Gott (alle) ihre List (mit der sie ihm entgehen wollen) zuschanden werden läßt?‘, und ihre Lehre ist widerlegt. e Denn wenn sie sagen: ‚Ja‘, f so erwidere: ‚Ebenso ist auch die helfende Gnade ein feiner Stoff, den die Menschen nicht sehen und den Gott in die Herzen der Gläubigen senkt; alle Dinge (die von) Gott (ausgehen,) sind so. Wem er Gutes will, dem ist er behülflich, den leitet er und führt ihn auf den rechten Weg; das ist Unterstützung für sie vonseiten Gottes. Und wem er Übles will, den hemmt er und hindert er, läßt er im Stich und mit seinen Gelüsten allein; er gibt ihn sich selber anheim, also der Schwäche und der Erniedrigung. ‚Gott hat in dem, was er sich vornimmt (?), die Oberhand‘ (Sure 12/21)“.

Das beginnt wie die anderen Abschnitte. Ḥasan kennt den Einwand der Qadariten (c), empfiehlt aber wie immer, erst einmal abzuwarten, ob sie ihn bringen (b). Das geschieht wohl nur um des logischen Aufbaus willen; sie konnten ihn kaum vergessen: er war in dem ersten der zitierten Verse (3/151) bereits angelegt. Gott jagt den Ungläubigen einen Schrecken ein wegen ihres *širk*; Ibn Ishāq, selber wohl der Qadariya nahestehend<sup>1</sup>, präzisiert: ... solange er diese Sünde nicht zu einem „Argument“ gegen sie macht, d.h. sich die Abrechnung dafür nicht bis zum Jüngsten Gericht aufspart — eine zeitliche Sündenstrafe also (Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>VII 279, pu.). Die beiden anderen Verse (59/2 und 33/26) bezogen sich, wie man wußte, auf die jüdischen Stämme in Medina, der erste auf die Vertreibung der Banū n-Naḍīr (vgl. Paret, *Kommentar* 399 zu 33/26) und der zweite auf die Ausrottung der Banū Quraiza (vgl. Paret 185 zu 8/12); auch hier war der abgeleitete Charakter des göttlichen Verhaltens jedem klar.

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Nachrichten bei Dahabī, *Mizān* III 472, pu. f. (nr. 7197) und *Taʿrīḥ* III 384, 7 f.; auch *Tadkīrat al-ḥuffāz* nr. 167; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 14 f. °UḲKĀŠA; Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb at-Tahdīb* IX 42, 12 f.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* 134, 9.



Wie immer, so nimmt auch hier Ḥasan den Einwand nicht recht ernst: es bleibt ja dabei, daß die Betroffenen sich gegen den Schrecken nicht wehren können, also keine Gelegenheit zum eigenen Handeln haben (*d*). Das aber wird auf interessante Weise abgestützt: der Schrecken ist ein feiner unsichtbarer Stoff (*šai<sup>2</sup> laṭīf*), der unbemerkt in den Menschen eindringt. Im Grunde ist von Stofflichkeit nicht direkt die Rede; *šai<sup>2</sup> laṭīf* heißt ja nur: „etwas Subtiles“. Dennoch denkt Ḥasan wohl an etwas in gewissem Sinne Materielles; noch für Naẓẓām war ja die Seele ein „feiner Körper“ (*ḡism laṭīf*; vgl. dazu *Der Islam* 43/1967/267 und Nāṣī<sup>2</sup> in: *Frühe mu<sup>c</sup>tazilitische Häresiographie* 134). Die Immaterialität seelischer Regungen ist wie die Unsterblichkeit der Seele für muslimisches Denken alles andere als selbstverständlich; der Mystiker Naḡmaddīn al-Kubrā (gest. 618/1221) behandelt selbst den Heiligen Geist als „Feinstoffwesen“ (*laṭīfa*; vgl. *Fawā<sup>2</sup>ih* 73 MEIER; auch Index s.v. *Feinstoffwesen*). Ḥasan's Text zeigt, daß die Vorstellung damals überhaupt nicht kontrovers war; er kann davon ausgehen, daß die Qadariten ihr zustimmen (*e*). Er dehnt sie dann aus auf das *taufīq*, die helfende Gnade Gottes (*f*). Leider können wir nicht kontrollieren, wieweit man das akzeptierte; hier handelt es sich ja nicht mehr um eine Seelenregung.

Die Synonyme, die er für diesen letzteren Begriff bringt, zeigen, daß er sich allmählich von dem Vokabular des Korans löst: *ʿaun* und *iršād* finden sich dort nur im Ansatz (12/18: *wa-llāhu l-mustaʿān*, ähnlich 21/112; 72/10: *arāda llāhu bihim rašadan*), *tasdīd* überhaupt nicht; dabei hat gerade das letztere Wort auch sonst Verbreitung gefunden (vgl. etwa Šammāhī, *Siyar* 86, pu. ff. für den frühen Ibāditen Ḍimām b. as-Sā'ib, gest. erste Hälfte 2. Jh.). Zum erstenmal begegnen dann hier daneben die negativen Gegenstücke: *taḡbīt*, *ta<sup>c</sup>wīq*, *ḥidlān*. Die erste Vokabel stammt aus Sure 9/46, hat aber später in der Theologie, wohl wegen ihrer recht speziellen Anwendung an dieser Stelle, keine Rolle gespielt. Die zweite kommt zwar im Koran vor (Sure 33/18), aber nicht in Bezug auf Gott; auch sie ist später nicht aufgenommen worden. Die dritte hatte Zukunft (s.o. S. 56); aber ihre unauffällige Stelle in unserem Text und ihre Vergesellschaftung mit den anderen, erfolglosen Ausdrücken zeigt, daß sie sich noch nicht zum Terminus entwickelt hat. Wenn Ḥasan das Böse zum Schluß so erklärt, daß Gott den Menschen „sich selber“ überläßt, so kommt er damit der Auffassung der Qadariten scheinbar ziemlich nahe (s.o. S. 52 f.; auch etwa Ṭūsī, *Tibyān* I 81, apu. ff.). Jedoch

bleibt hier immer vorausgesetzt, daß Gott diesen Vorgang einleitet; er entzieht dem Menschen seine Rechtleitung und „läßt ihn schuldig werden“ (s.o. S. 55 f.).

Zu Sure 12/21 vgl. Paret, *Kommentar* 249.

\* \* \*

27 „a *Gebt uns Bescheid über das ‚Schaffen‘ aufgrund seines Wollens! Gott spricht: ‚Wir haben ja viele von den Dschinn und Menschen für die Hölle geschaffen. Sie haben ein Herz, mit dem sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen, und Ohren, mit denen sie nicht hören. Sie sind (stumpfsinnig) wie Vieh. Nein, sie irren noch eher (vom Weg) ab und geben (überhaupt) nicht acht‘* (7/179). b *Frag sie: ‚Könnten diese sich in etwas anderes verwandeln als das, wozu Gott sie geschaffen hat?‘* c *Wenn sie sagen ‚Ja‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen; sie behaupten ja, sie könnten ihre anerschaffene Natur ändern und das, was Gott an ihnen will.* d *Wenn sie sagen: ‚Nein‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre“.*

Der Beleg wirkt sehr überzeugend. Jedoch war er es für Ḥasan anscheinend nicht mehr als die anderen: er hätte ihn sonst an auffälligerer Stelle gebracht. Eine qadaritische Replik verzeichnet er nicht; auch Ṭabarī erwähnt nur, daß Ḥasan al-Baṣrī ebenso wie manche andere das Verb *daraʿa* mit *ḥalāqa* „schaffen“ gleichsetzt (*Tafsīr* ʿXIII 277, 1 ff.). Zumindest bei Ṭabarī aber liegt der Verdacht nahe, daß er bewußt etwas unterschlagen hat. Ḥasan al-Baṣrī hat nämlich zu dem Vers in seiner *Risāla* an ʿAbdalmalik Stellung genommen (76, 10 ff.); dabei wird deutlich, daß es ihm gar nicht um die Vokabel *daraʿa* ging, sondern um die Bedeutung der Präposition „für“ (*li-*) in „für die Hölle“. Er deutet sie — ohne diesen Begriff schon zu gebrauchen — als *lām al-ʿāqiba*, „*li-* in konsekutivem Sinn“, nutzt also einen Wortgebrauch, wie er sich in ähnlicher Doppeldeutigkeit in der deutschen Konjunktion „um“ findet: wer „für die Hölle geschaffen“ ist, ist „geschaffen, um dann schließlich in der Hölle zu enden“ (vgl. dazu Aḥmad b. Fāris, *K. al-Lāmāt*, ed. Bergsträsser in: *Islamica* 1/1924-5/86, 7 ff. und weitere Angaben dazu S. 93 f.; auch Schwarz in: *Oriens* 20/1967/26 f.). Diese Lösung ist von der Muʿtazila aufgegriffen worden; der Šaiḥ aṭ-ṭāʿifa Muḥammad aṭ-Ṭūsī hat reichliches Material dazu gesammelt (*Tibyān* V 42, 9 ff.; weitere Belege bei Schwarz, *ib.*). Ob Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya schon von ihr gewußt hat, muß offen bleiben; nach unseren bisherigen

Erfahrungen mit dem Text ist es nicht sehr wahrscheinlich. Andererseits ist nunmehr belegt, daß er mit seinem Argument zu seiner Zeit schon nicht mehr alleine stand: Ḥasan al-Baṣrī läßt keinen Zweifel daran, daß er selber sich gegen eine ganze Gruppe wendet — einer der wenigen Punkte, in denen sich die beiden *Rasāʿil* direkt berühren.

Parallelen zu dem behandelten Koranvers vgl. Paret, *Kommentar* 179. Eine eingehende Interpretation aus muʿtazilitischer Sicht findet sich in dem fälschlich Qāsim b. Ibrāhīm zugeschriebenen *Radd ʿalā l-Muḡbira* (ed. Muḥammad ʿImāra in: *Rasāʿil al-ʿadl wat-tauḥīd*, Kairo 1971) I 152, -7 ff. — Zum *lām al-ʿāqiba* vgl. jetzt auch die Beispiele in Ullmann, *WKAS* II 16 b f.

\* \* \*

28 „a ... die Frage nach dem Worte Gottes: ‚Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie sind immer noch uneins, ausgenommen diejenigen, derer dein Herr sich erbarmt hat. Dazu hat er sie geschaffen‘ (Sure 11/118 f.). Da ist ihnen zu sagen: ‚Gebt uns Bescheid über diejenigen, von denen Gott sagt: ‚Aber sie sind immer noch uneins, ausgenommen diejenigen, derer dein Herr sich erbarmt hat. Dazu hat er sie geschaffen‘! Hätten sie anders sein können, als er sie charakterisiert, und das aufgeben können, als was er sie geschaffen hat?‘ b Wenn sie sagen: ‚Nein‘, so stimmen sie zu und haben recht; und wenn sie sagen: ‚Ja, sie hätten anders sein können, als er sie geschaffen hat‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen und widersprechen (ihr). c Wenn sie aber behaupten, Gott schaffe die zum Glauben Berufenen (ahl al-īmān), um (ihnen) Barmherzigkeit zu erweisen, d so sind wir mit euch einverstanden und geben euch recht insofern, als Gott gewisse Geschöpfe mit besonderer Barmherzigkeit geschaffen hat und sie gar nicht anders sein könnten, als er sie geschaffen hat, da er mit ihnen eine Ausnahme gemacht hat.“

Ḥasan greift einen Koranvers auf, der bereits im Gespräch war: er weiß von einer qadaritischen Antwort (c). Sie aber zeigt, wo die Schwierigkeit lag: in dem unklaren Bezug des Wortes „dazu“. Wenn man der nächstliegenden Möglichkeit folgte und es auf die zuvor erwähnte Uneinigkeit (*iḥtilāf*) bezog, so ergab sich der prädestinationische Sinn, auf dem Ḥasan insistierte: Gott hat die Menschen zur Uneinigkeit geschaffen, und Uneinigkeit in Sachen des Glaubens ist Sünde. Zwar war nicht unbedingt gesagt, daß es um religiöse Zwietracht ging, und Ḥasan al-Baṣrī hatte in der Tat mit dem Gedanken gespielt, daß stattdessen Uneinigkeit über den Lebensunterhalt (*rizq*), also — modern



gesprochen — der Existenzkampf gemeint sei (vgl. Ṭabarī ³XV 534, 12 f. nr. 18719); aber die überwältigende Mehrheit hatte sich doch der ersteren Interpretation angeschlossen (*ib.* 531, -7 ff.).

Wenn man dagegen das Wort „dazu“ auf das göttliche Erbarmen bezog, an das unmittelbar zuvor erinnert war, so ergab sich das, was die Qadariten vertraten: Gott schafft die Menschen, um ihnen Barmherzigkeit zu erweisen, also zum Guten (*c*). Gewisse Schwierigkeit lag darin, daß *rahma* „Barmherzigkeit“ Femininum war und *li-dālika* „dazu“ nicht genau dazu paßte; aber darüber ließ sich hinwegkommen (vgl. Ṭūsī, *Tibyān* VI 84, 12 ff.). Diese Interpretation wurde in Mekka von Muğāhid (gest. 104/722) vertreten, in Medina anscheinend von dem Ḥārīgiten ʿIkrima (gest. 107/725), in Baṣra von dem Qadariten Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736) und in Ḥorāsān von Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (gest. 105/723; zu ihm vgl. HT 113); sie ging also weit über den Kreis der Qadariya hinaus und war keine reine Zweckinterpretation (vgl. Ṭabarī ³XV 536, -5 ff.). Die Muʿtazila hat sie natürlich aufgenommen (vgl. Qādī ʿAbdalğabbār, *Tanzīh al-Qurʿān* 185, 11 ff.).

Von Ḥasan al-Baṣrī allerdings meinte man die erstere Ansicht gehört zu haben (vgl. Ṭabarī 535, 9 ff.; auch Āğurrī, *Šariʿa* 216, apu. f.); aber er hatte ja die „Uneinigkeit“ anders verstanden und mißachtete insofern nicht seine qadaritischen Grundsätze. Vielleicht hat er auch hier wie schon vorher ein *lām al-ʿāqiba* angenommen (vgl. dazu Ṭūsī, *Tibyān* VI 84, -4 ff., wo sein Name allerdings nicht genannt wird). Im übrigen wichen die Überlieferungen von ihm stark ab; aus einigen scheint der Wunsch zu sprechen, ihn für die Prädestinatianer zu gewinnen (Ṭabarī nr. 18721 ff.). Letztere gingen in der Deutung meist noch einen Schritt weiter und bezogen das umstrittene Wort auf beides, die Uneinigkeit und die Barmherzigkeit: Gott hat von vornherein Heil und Verderben aufgeteilt. So äußerten sich der Mekkaner ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (gest. 114/732), der Medinenser Mālik b. Anas (gest. 179/795) und der Kūfier Aʿmaš (gest. 148/765; vgl. Ṭabarī 536, 7 ff.), alle drei auch sonst als kompromißlose Anhänger der Vorherbestimmung bekannt (vgl. HT 167 f., 110 und 9).

Ḥasan setzt diesen Exegetenstreit als bekannt voraus; wahrscheinlich kommen wir mit diesem Beleg über die bisher genannten Autoritäten, die alle einige Zeit nach Ḥasan sterben, weiter in die Vergangenheit zurück. Er scheint gewußt zu haben, daß nicht nur Qadariten sich für

die „Barmherzigkeit“ entschieden. Denn er hält ihn bei seinem Problem für eigentlich irrelevant; nicht nur wenn man der ersten Deutung folgt, läßt sich die qadaritische These nicht halten (*b*), sondern ebensowenig auch bei der zweiten: Barmherzigkeit bedeutet Gnadenwahl (*d*). Dieser Beweis allerdings gelingt ihm nur mit einem dialektischen Trick: er versteht die „zum Glauben Berufenen“ (*ahl al-īmān*) anders, als die Qadariten dies getan hätten. Für sie waren alle Menschen zum Glauben berufen, für ihn dagegen nur die dazu Prädestinierten. Wieder läßt sich nicht entscheiden, ob er bewußt „mogelt“ oder ob er nicht imstande war, zu seinem eigenen Axiom Distanz zu gewinnen.

\* \* \*

29 „a *Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes: ‚Der Mensch ist kleinmütig geschaffen. Wenn Unheil über ihn kommt, ist er ängstlich; wenn er zu Vermögen kommt, enthält er (es den anderen) vor‘ (70/19-21). Dann macht er wieder eine Ausnahme und sagt: ‚Ausgenommen diejenigen, die das Gebet verrichten und dabei Ausdauer haben‘ (70/22 f.).* b *Es ist ihnen zu sagen: ‚Da hat Gott sie doch in zwei Arten geteilt; die einen hat er kleinmütig, ängstlich und geizig (manū<sup>c</sup>) geschaffen, die anderen nicht. Nun gebt uns Bescheid, ob derjenige, den er kleinmütig, ängstlich und geizig geschaffen hat, anders hätte sein können als so, wie er ihn geschaffen hat?‘* c *Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so behaupten sie, die Menschen vermöchten die Natur, nach der Gott sie geschaffen hat, zu ändern; und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre.“*

Ein schwer zu entkräftender Beleg; allerdings sind die genannten Attribute: Kleinmut, Ängstlichkeit und Geiz, nicht unbedingt für die Heilserwartung entscheidend. Zur späteren mu<sup>c</sup>tazilitischen Interpretation vgl. Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Tanzīh al-Qurʿān* 434, -6 ff. und Ṭūsī, *Tibyān* X 121, 4 ff.: das Handeln Gottes ist hierbei gut im Sinne seines Schöpfungsplanes; der Mensch muß lernen, sich zu überwinden. Ḥasan scheint noch keine qadaritische Replik zu kennen.

\* \* \*

30 „a ... *die Frage nach dem Worte Gottes, wenn er zu den Gläubigen spricht: ‚Und seid nicht wie diejenigen, die sagen: Wir hören, während sie (in Wirklichkeit) nicht hören! Als die schlimmsten Tiere gelten bei Gott die tauben und stummen, die keinen Verstand haben‘ (8/21 f.). Hätten die, von denen er da spricht, die Rechtleitung annehmen und auf das hören können, was ihnen in ihrer*

*Religion nützt? b Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen und streiten sie ab; wenn sie sagen: ‚Nein‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre.“*

Ḥasan hat diesen Vers gewählt, weil in ihm vorausgesetzt ist, daß die Taubheit derer, die da nicht hören, von Gott verursacht ist. Das geht eindeutig erst aus dem Folgenden hervor: „Wenn Gott an ihnen etwas Gutes gefunden hätte, hätte er ihnen Gehör verliehen. Aber wenn er ihnen Gehör verliehen hätte, hätten sie (doch) den Rücken gekehrt und sich abgewandt“ (8/23). Zugleich aber wird klar, daß der Passus nur schwer im *qadar*-Streit zu gebrauchen war. Die Qadariten werden immer darauf verwiesen haben, daß Gott sie erst mit Taubheit schlug, als er nichts Gutes an ihnen gefunden hatte; die Prädestinatianer lasen aus ihm heraus, daß Gott das ganze Verhalten der Ungläubigen vorauswußte und ihnen darum von vornherein kein Gehör verlieh (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>XIII 462, 12 ff. nr. 15864 f.). Der Qādī ‘Abdalğabbār geht darum unter diesem Gesichtspunkt gar nicht auf ihn ein (*Tanzih al-Qurʿān* 159, 5 ff.).

\* \* \*

31 „a ...die Frage nach dem Gleichnis, das Gott für die Heuchler geprägt hat, wenn er sagt: ‚Bei ihnen ist es wie bei dem, der ein Feuer anzündete. Nachdem es um ihn herum Helligkeit verbreitet hatte, nahm Gott ihr Licht weg und ließ sie in Finsternis zurück, so daß sie nichts sahen. Taub (sind sie), stumm und blind. Und sie bekehren sich nicht‘ (2/17 f.). Da sagen wir: ‚Gott hat doch ihr Licht weggenommen und sie in Finsternis zurückgelassen, so daß sie nichts sahen. Nun gebt uns Bescheid, ob diese die Rechtleitung hätten vernehmen können, obgleich Gott sie als taub charakterisiert, und ob es ihnen freistand, die Rechtleitung anzunehmen, obgleich er sie als blind charakterisiert hat, und ob sie von dem Licht der Rechtleitung Nutzen hätten haben (können), obgleich er es weggenommen hatte! b Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so strafen sie die Schrift Lügen und bestreiten ihre Verse; und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre.“

Fortführung des Vorhergehenden. Das koranische Gleichnis ist nicht vollständig ausgeführt (vgl. Paret, *Kommentar* 14). Ḥasan setzt das Licht mit der Rechtleitung gleich; ähnlich haben sich die meisten von Ṭabarī zitierten frühen Exegeten geäußert (*Tafsīr* <sup>3</sup>I 321, 10 ff. nr. 386 ff.). Der Qadarit Qatāda allerdings weicht auf bezeichnende Weise ab: das Licht besteht in der Glaubensformel „Es gibt keinen Gott außer dem Gott“;

die *munāfiqūn* besitzen es bis zu ihrem Tode — sie bekennen ja äußerlich den Islam —, dann wird es ihnen genommen, und sie versinken in Finsternis (Ṭabarī <sup>3</sup>I 323, 4 ff. nr. 391). Hier wirkt sich der Entzug des Lichtes also nicht auf ihr Handeln aus. Jedoch bleibt dies, zumindest bei Ṭabarī, isoliert; Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya scheint noch nicht davon zu wissen. Auch sonst bleiben die Qadariten bei ihm stumm. Vielleicht haben sie später den Akzent auf die vorhergehenden Verse verlagert: „(Gott) bestärkt sie noch in ihrer Widersetzlichkeit, so daß sie (zuletzt) weder aus noch ein wissen“ (2/15, s.o. § 15-16) und nachher: „Das sind die, die den Irrtum um die Rechtleitung erkaufte haben“ (2/16). Hier hat etwa später der Qāḍī ʿAbdalḡabbār angesetzt (*Tanzīh al-Qurʿān* 16, 5 ff.).

\* \* \*

32 „a *Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes: ‚Und diejenigen, die ungläubig sind, sollen ja nicht meinen, (der Umstand) daß wir ihnen Aufschub gewähren, sei für sie selber gut. Wir gewähren ihnen nur (darum) Aufschub, damit sie der Sünde immer mehr verfallen. Eine erniedrigende Strafe haben sie (dereinst) zu erwarten‘* (3/178). *Gebt uns Bescheid, ob Gott, als er ihnen Aufschub gewährte, (wirklich) wollte, daß sie der Sünde immer mehr verfallen, so wie er sagte!* b *Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so widerspricht dies ihrer Lehre; und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen“.*

Ḥasan al-Baṣrī hat auch in diesem Vers, wie schon in Sure 7/176 (oben § 27), ein *tām al-ʿāqiba* diagnostiziert: Gott gewährt den Ungläubigen Aufschub, damit sie am Ende doch nur immer mehr der Sünde verfallen; „w ä h r e n d des Aufschubs verfallen sie immer mehr der Sünde, da sie keinen Gehorsam zeigen“ (*Risāla* 76, 19 f.). Die spätere muʿtazilitische Tradition folgt ihm (vgl. etwa Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Tanzīh al-Qurʿān* 83, -7 ff.; Ṭūsī, *Tibyān* III 59, pu. ff.). Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya geht wiederum mit keinem Wort auf diese Interpretation ein.

\* \* \*

33 „a *Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes bezüglich der ‚Ablenkung‘: ‚Und gehorche nicht jemandem, dessen Herz wir vom Gedenken an uns abgelenkt haben und der seiner persönlichen Neigung folgt und kein Maß und Ziel kennt (?‘* (18/28). *Gebt uns Bescheid über den, dessen Herz Gott vom Gedenken an ihn*

ablenkte: wollte Gott, daß er ihm gehorche? b Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen und bestreiten sie; wenn sie sagen: ‚Nein‘, so widerspricht dies ihrer Lehre“.

Indeterministisch eingestellte Exegeten zogen sich später aus der Affaire, indem sie *ağ fala* nicht als „(jdn.) ablenken“ verstanden, sondern als „(jdn.) nachlässig finden“. Sie fühlten sich zu dieser ungewöhnlichen Interpretation berechtigt, weil das folgende „und der seiner persönlichen Neigung folgt“ deutlich dem Menschen die Schuld gibt; wäre vorher tatsächlich Gott als Urheber der „Ablenkung“ gemeint, so sollte man, nach ihrer Ansicht, vor *ittaba‘a hawāhu* ein *fa-* erwarten statt des *wa-*: „dessen Herz wir vom Gedenken an uns abgelenkt haben und der dann (dadurch) seiner persönlichen Neigung folgte“ (vgl. Qāḍī ‘Abdalğabbār, *Tanzih al-Qur‘ān* 236, ult. ff.; Ṭūsī, *Tibyān* VII 35, -4 ff.; *Lisān al-‘Arab* <sup>2</sup>XI 498, 1 ff.). Hinzu kam, daß gleich der folgende Vers einen Kronzeugen für die qadaritische Auffassung brachte: „Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben“ (18/29). Schon Ḥasan al-Baṣrī hatte sich auf ihn berufen (*Risāla* 70, 1 ff.).

\* \* \*

34 „a Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes: ‚Hast du nicht gesehen, daß wir die Satane über die Ungläubigen gesandt haben, damit sie sie aufhetzen ?‘ (19/83). b Da ist ihnen zu sagen: ‚Wollte Gott, daß diejenigen glauben, über die er die Satane gesandt hat ?‘ c Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen und bestreiten (sie); und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so widerspricht dies ihrer Lehre“.

Ein weiteres Indiz für die Echtheit des Traktates: Ḥasan scheint noch nicht zu wissen, daß Qatāda später eben diesen Vers als Beleg dafür nahm, daß die Sünde nicht von Gott kommt, sondern von Satan dem Menschen insinuiert wird (vgl. HT 132)<sup>1</sup>; bei Ḥasan al-Baṣrī, dem Zeitgenossen unseres Autors, findet sich diese Argumentation noch nicht. Daß die Prädestinatianer weiter auf ihrem Verständnis des Verses beharrten, verrät der Qāḍī ‘Abdalğabbār (*Tanzih al-Qur‘ān* 250, -10 ff.); sie hoben hervor, daß Gott ja den Satan losgelassen habe, also letzten

<sup>1</sup> Dies wird an zahlreichen Stellen als charakteristisch qadaritische Lehre genannt (vgl. z. B. Kulīnī, *Kāfī* I 404, 12 f.).



Endes verantwortlich sei. Der Qādī betonte demgegenüber, daß er ihn nur mit den Menschen „alleingelassen“ habe (*taḥliya*); ob diese auf ihn eingehen, steht ihnen weiterhin frei<sup>1</sup>. Der Dissens wird, wie schon in einem früheren Fall (oben § 20), von dem Philologen Zağğāğ notiert, wohl in seinen *Ma<sup>c</sup>ānī al-Qur<sup>ʿ</sup>ān*; durch ihn ist er in die Lexikographie eingedrungen (vgl. *Lisān al-<sup>c</sup>Arab* <sup>2</sup>XI 285 a, 13 ff.).

\* \* \*

35 „a *Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes: ‚Und wir gaben der Mutter Moses (die Weisung) ein: Stille ihn! Und wenn du für ihn fürchtest (daß er umgebracht werden könnte), dann setz ihn im Meer aus und hab keine Angst (für sein Leben) und sei nicht traurig (darüber, daß du ihn nicht mehr bei dir hast)! Wir werden ihn dir zurückgeben und (später) zu einem Gesandten machen‘ (28/7). b Hätte Pharao Moses töten können, so daß Gott ihn nicht seiner Mutter zurückgegeben und ihn nicht zu einem Gesandten gemacht hätte? c Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so strafen sie (die Schrift) Lügen und bestreiten (sie); und wenn sie sagen: ‚Nein‘, so widerspricht dies ihrer Lehre‘.*

Dieselbe Problemstellung wie in § 17 und § 23: Gott hat mit einer Vorhersage die Zukunft bereits vorausgenommen; selbst Pharao, obgleich Inbegriff alles Bösen und darum, nach qadaritischer Ansicht, auch Inbegriff aller Freiheit, ist somit nicht frei. Stärker als zuvor wird hier deutlich, daß Ḥasan zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung nicht differenziert; schon Ḥasan al-Baṣrī hätte erwidert, daß Gott sehr wohl Moses zukünftiges Schicksal vorauswissen kann, ohne deswegen seine freie Entscheidung noch die des Pharao zu determinieren (vgl. *Risāla* 77, 4 ff. und unten S. 99). Die Diskussion wird in der *Risāla* <sup>c</sup>Umar’s II. weitergeführt (s.u. S.155 f.). Für den Qādī <sup>c</sup>Abdalğabbār spielt das Problem im Zusammenhang mit diesem Vers gar keine Rolle (vgl. *Tanzīh al-Qur<sup>ʿ</sup>ān* 307, -5 ff.).

\* \* \*

<sup>1</sup> Ähnlich auch schon Ibn Sīrīn (gest. 110/728), der Zeitgenosse Ḥasan al-Baṣrī’s: Satan hat über niemanden Gewalt; aber wer ihm gehorcht, den richtet er zugrunde (vgl. Ibn Sa<sup>c</sup>d, *Ṭab.* VII, 143, 20 ff.). Dennoch ist Ibn Sīrīn deswegen nicht Qadarit; er ist ja älter als Qatāda und äußert sich somit in einer Zeit, in der die Fronten in diesem Punkt noch nicht abgesteckt waren.

36 „a ... die Frage nach dem Worte Gottes: ‚So ist an denen, die ungläubig waren, das Wort deines Herrn in Erfüllung gegangen, (nämlich) daß sie Insassen des Höllenfeuers sein sollen‘ (40/6), nach seinem Wort: ‚Und das Wort deines Herrn ist in Erfüllung gegangen (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen‘ (11/119) und nach seinem Wort: ‚Wenn wir gewollt hätten, hätten wir einem jeden seine Rechtleitung gegeben. Aber das Wort von mir ist in Erfüllung gegangen (das besagt): Ich werde wahrlich die Hölle mit lauter Dschinn und Menschen anfüllen‘ (32/13). Da ist ihnen zu sagen: ‚Gebt uns Bescheid über die Menschen allesamt: hätten sie insgesamt Gott gehorchen können, so daß sie ihm nicht zuwiderhandelten, und hätten sie allesamt ihn verehren können<sup>1</sup> und niemanden sonst, so daß er ihnen das Paradies zuspräche und die Hölle verschlösse, niemand also von ihnen in sie einginge? b Wenn sie sagen: ‚Ja‘, so strafen sie die Schrift Lügen; sie behaupten ja, es stünde in ihrer Macht, das Wort Gottes zunichte zu machen. c Und wenn sie sagen: ‚Nein; sie hätten ihm nicht gehorchen noch ihn verehren können‘, so steht dies im Widerspruch zu ihrer Lehre und macht ihr Argument zunichte“.

Den ersten der herangezogenen Koranverse bzw. eine nur ganz leicht abweichende Parallele dazu (10/33) behandelt auch Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 73, 8 ff.), aber mit gerade entgegengesetztem Resultat: wenn Gott die Ungläubigen in die Hölle verbannt, so eben um ihres Unglaubens willen. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya konnte sich darauf berufen, daß das so nicht dastand. Aber selbst dann war die Offenbarung, daß Gott die Hölle geschaffen habe und sie auch zu bevölkern gedenke, noch kein Beweis dafür, daß er gewisse Menschen nun auch zur Sünde veranlasse. Bezeichnenderweise geht der Qāḍī ʿAbdalḡabbār in seinem *Tanzīh al-Qurʿān*, in dem er nur dogmatisch strittige Koranstellen behandelt, auf diese Verse gar nicht ein; sie sind der Muʿtazila offenbar nicht zum Problem geworden.

Ḥasan versucht sich darum an einem *argumentum e contrario*: wenn alle Menschen aufgrund ihrer angeblichen Freiheit sich von der Sünde abkehrten, so wäre Gott *desavouiert* (*b*). Das kann die Qadariten kaum beeindruckt haben; es ging von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß,

<sup>1</sup> Die Übersetzung geht davon aus, daß *yaʿbudūhu* parallel zu *yuʿīzū* von *an* abhängig ist und nicht etwa zu *fā-lā yaʿsūhu* gehört. Dies wird nahegelegt durch die Wiederholung der Phrase in S. ۳۲, 2.

ebenso wie für einen Prädestinatianer Vorherbestimmung und Vorherwissen ineinander übergangen, nun ein Qadarit mit der Vorherbestimmung auch das Vorherwissen leugne; Gott soll ja hiernach nicht nur nicht wissen, wer sich für die Sünde entscheidet, sondern nicht einmal, daß überhaupt sich jemand für sie entscheiden werde. Für einen Qadariten war von der Möglichkeit eines jeden, sich vor der Hölle zu retten, bis zu der Annahme, daß er dies auch tun werde, ein weiter Schritt. Dennoch bietet sich auch hier wieder die Vermutung an, daß *Ḍirār* b. *ʿAmr* eben deswegen darauf bestand, daß die Hölle nicht jetzt schon existiere, sondern erst beim Jüngsten Gericht geschaffen werde — wenn also feststeht, ob sie „sich lohnt“ (s.o. S. 43 f. zu § 5).

Zu *Sure* 11/109 s. auch o. § 28: dort wurde die Exegese vor dem hier zitierten Passus abgebrochen.

\* \* \*

37 „a ... die Frage nach dem Worte Gottes: ‚Schau, wie wir die einen von ihnen vor den anderen ausgezeichnet haben! Aber im Jenseits gibt es höhere Einstufungen und Auszeichnungen‘ (17/21). Da ist ihnen zu sagen: ‚Bestätigt ihr nicht, daß Gott die einen von seinen Geschöpfen in dieser Welt und im Jenseits vor den anderen ausgezeichnet und damit die einen unter seinen Geschöpfen mehr bedacht hat als die anderen?‘ b Wenn sie dann sagen: ‚Ja‘, so ist ihre Lehre widerlegt; Gehorsam und Glaube gehören ja zu den Dingen, mit denen Gott die Menschen auszeichnet und in seiner Barmherzigkeit bedenkt. c Wenn sie aber sagen: ‚Nein‘, so bestreiten sie die Zeichen Gottes (= die Aussagen des Korans) und strafen die Schrift Lügen“.

Der Vers hat in der späteren Diskussion offenbar kaum eine Rolle gespielt. Das liegt wohl daran, daß *Ḥasan* zuviel aus ihm herausholt: daß das, womit Gott manche Menschen auf Erden auszeichne, Gehorsam und Glauben seien (*b*), ist nur eine von mehreren möglichen Interpretationen; sie mochte sich dadurch empfehlen, daß auf diese Weise am ehesten die Verbindung zu den „höheren Einstufungen“ im Jenseits geschaffen war. Aber zumindest in einer der zahlreichen Parallelen im Koran (16/71) war ausdrücklich von *rizq*, also dem irdischen Wohlstand, die Rede; das lag auch hier am nächsten. Dort aber akzeptierten auch die Qadariten klaglos die göttliche Vorherbestimmung und die damit verbundene „Ungerechtigkeit“ (s.u. S. 149 f. für die *Risāla* *ʿUmar*’s

II.). Und daß es im Jenseits verschiedene „Einstufungen“ gebe, hatten sie keinen Grund zu leugnen; man konnte sie sich ja selber verdienen.

\* \* \*

38 „a Gebt uns Bescheid über das Wort Gottes zu Satan : ‚Über meine Diener hast du keine Vollmacht, abgesehen von denen, die abirren und dir folgen‘ (15/42) und über sein Wort: ‚Wenn du nun den Koran vorträgst, dann such (zuvor) bei Gott Zuflucht vor dem gesteinigten Satan! Er hat (ja) keine Vollmacht über diejenigen, die glauben und auf ihren Herrn vertrauen. Seine Vollmacht erstreckt sich nur über diejenigen, die sich ihm anschließen, und die ihm (andere Götter) beige-sellen‘ (16/98-100). Und Satan sagt: ‚... Ich werde sie allesamt abirren lassen mit Ausnahme deiner auserlesenen (?) Diener (, die es) unter ihnen (gibt)‘ (15/39 f.). Gebt uns Bescheid, was diese Vollmacht ist!‘ b Wenn sie dann sagen: ‚Sie (bedeutet) die falsche Vorspiegelung‘, c so erwidere: ‚Wie häufig passiert das doch (auch) den Gläubigen und ihren Kindern!‘ d Und wenn sie sagen: ‚Sie (bedeutet) Aufruf‘, e so erwidere: ‚Damit ruft (Satan) doch den Gläubigen wie den Ungläubigen auf, (überhaupt) alle Geschöpfe. Er machte sich sogar an die Propheten heran und rief sie auf (zur Sünde) und suchte sie zu verführen. Alle hat er sie also zur Sünde aufgerufen.‘ f Und wenn sie sagen: ‚Sie (bedeutet) Irreführung. (Aber) er wird mit ihr nicht an die gläubigen Menschen herankommen; denn Gott schützt sie und ist ihr Sachwalter‘, so haben sie zugestimmt, und es widerspricht ihrer Lehre“.

Schon einmal hatte Ḥasan darauf verwiesen, daß der Satan, in dem die Qadariten einen der Verursacher der Sünde sahen, nicht frei sei (oben § 3). Hier nun wird aus dem Koran belegt, daß ihm „Vollmacht“ (*sulṭān*) nur über die Bösen gegeben ist. Damit werden gewisse Deutungen seines Tuns offenbar hinfällig: es kann nicht gemeint sein, daß er den Menschen etwas vormachen wolle (*taḥyīl*; b) oder sie zur Sünde aufrufen wolle (d); denn beides betrifft auch die Guten (c, e). Wenn seine Tätigkeit im Hinblick auf diejenigen, die er wirklich zu verführen vermag, umschrieben werden soll, dann bleibt nur der Terminus *taḍlīl* „Irreführung“; an ihr zeigt sich, daß ihm jene „Vollmacht“ gegeben worden ist (f). Genau dies aber ist die These der Prädestinatianer; auch Farrāḅ brachte *sulṭān* mit *taḍlīl* zusammen (vgl. das Zitat *Lisān al-ʿArab* <sup>2</sup>VII 321, -6 ff.). Die Qadariten dagegen arbeiteten mit dem Begriff *duʿā* (s.o. S. 79 zu § 20); um ihnen entgetreten zu können, nimmt Ḥasan

sogar eine gewisse Selbständigkeit des Satans, wie sie sich in der Form des *tadlil* äußert, in Kauf. Viel wird das nicht eingebracht haben; denn sein Argument war etwas gar zu sophistisch. Daß der Satan keine Macht über die Frommen habe, hieß ja nicht, daß er sich gar nicht an sie heranmachen dürfe; es hieß nur — und so interpretierten es später auch Ġubbā'ī und der Qāḍī 'Abdalġabbār (*Tanzih al-Qur'ān* 214, apu. ff. und 220, apu. ff.; Ṭūsī, *Tibyān* VI 425, 10 ff.) —, daß seiner "Einflüsterung" (*waswasa*) kein Erfolg beschieden sei und er den Menschen nicht „niederzuwerfen“ (*sara<sup>c</sup>a*) vermöge.

Interessanterweise ist Ḥasan's These aber auch von zwei Mu<sup>t</sup>aziliten übernommen worden: von Abū l-Huḍail und von Ibn al-Iḥšīd (gest. 320/932; vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 100, 1 ff.); auch für sie war Vollmacht nur Vollmacht zur Irreführung (*sultān al-idlāl*; vgl. Ṭūsī, *Tibyān* VI 425, 10 ff.). Man konnte ja auch um der menschlichen Willensfreiheit willen den Wirkungsbereich Satans einengen.

\* \* \*

39 „a *Gebt uns Bescheid, ob Gott wen er will unter seinen Geschöpfen mit seinem Erbarmen bedenkt oder ob er keine besonderen Lieblinge hat, dies also nur etwas ist, das jeden betrifft, und dann, wer will, (das Heil) erlangt und, wer will, es ausschlägt!*

b *Wenn sie dies (= Letzteres) sagen, so strafen sie (die Schrift) Lügen; denn Gott gibt uns Bescheid, daß es sich (genau) umgekehrt verhält, wie sie sagen, da er zu seinen Propheten spricht: ‚Haben wir dir nicht die Brust geweitet, dir deine Last abgenommen?‘ (94/1 f.). Er sagt weiterhin hinsichtlich derer von seinen Geschöpfen, die er besonders mit der Rechtleitung bedachte: ‚Und wenn Gott einen rechtleiten will, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen irreführen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt, (so daß es ihm ist,) wie wenn er in den Himmel hochsteigen würde (und keine Luft bekommt?). So legt Gott die Unreinheit auf diejenigen, die nicht glauben (so daß sie verstockt bleiben).‘ (6/125). Und er sagt weiterhin: ‚Ist denn einer, dem Gott die Brust für den Islam geweitet hat, so daß er (nunmehr) von seinem Herrn erleuchtet ist (gleich einem, der verstockt ist und im Finstern tappt)? Wehe denen, die ein verhärtetes Herz haben und sich vor der Mahnung Gottes verschließen (?)! Die befinden sich offensichtlich im Irrtum‘ (39/22). c *Da ist (ihnen) zu sagen: ‚Gebt uns Bescheid, was (dieses) Weiten (der Brust bedeutet): ist es Rechtleitung oder Aufruf? d Wenn sie dann**



sagen: ‚Es ist Aufruf‘, so behaupten sie, jedem Ungläubigen sei die Brust für den Islam geweitet worden und allen Menschen insgesamt sei die Brust geweitet worden; denn sie sind ja alle aufgerufen. e Und wenn sie sagen: ‚Es ist Rechtleitung; er erweist damit Gunst, wem immer er will‘, so haben sie zugestimmt“.

Wieder geht es, wie in § 20 und § 38, um den Nachweis, daß die Qadariten nicht alles mit ihrem Schlüsselwort *du<sup>c</sup>ā* „Aufruf“ zu erklären vermögen, und wieder ist das Argument das gleiche: der „Aufruf“ ist universal, manches im Koran dagegen deutet auf individuelle Gnadenwahl (*d*). Von den jetzt herangezogenen Versen ist vor allem der zweite (6/125) sehr überzeugend; Ṭabarī nutzt ihn zu einem Exkurs über die Hinfälligkeit der qadaritischen Theorie vom „gleichen Start“ aller Menschen: Abū Ġahl ist eben nicht die Brust zum Islam geweitet worden wie dem Propheten (*Tafsīr* <sup>3</sup>XII 108, 3 ff.). Schon Ḥasan al-Baṣrī geht darum ausführlich auf ihn ein: Gott weitet nur dem die Brust, der ihm gehorcht — also nachträglich, nicht in vorausnehmender Gnadenwahl; der Vers ist ja nicht geoffenbart, um Verzweiflung zu säen, sondern um zum rechten Handeln anzuhalten (*Risāla* 79, 10 ff.; vgl. Schwarz in: *Oriens* 20/1967/26). Das wird von den Qadariten, die ʿUmar II. kritisiert, übernommen, nur mit leicht abweichender Vorstellung von der Art menschlichen Handelns (§ 36 und Anm. 2 dazu; s.u. S. 168). Ḥasan’s Schüler Qatāda verstand das *ṣarḥ aṣ-ṣudūr* als Vergebung der Sünden (vgl. Ṭabarī <sup>2</sup>XXX 234, pu. f.); auch er also stellt es nicht an den Anfang. Der Qāḍī ʿAbdalġabbār meint später das gleiche, nur setzt er etwas anders an: Gott weitet einem die Brust, „wenn er einen rechtleiten will“, will sagen, wenn er einen z u s ä t z l i c h rechtleiten will (*Tanzīh al-Qurʿān* 137, 6 ff.; ebenso 363, 1 ff. für Sure 39/22). Vgl. auch Ṭūsī, *Tibyān* IV 288, -4 ff. zu den Ansichten des Ġubbāʿī (gest. 303/915-6) und des Balḥī (gest. 317/929 oder 319/931) bzw. des Rummānī (gest. 386/996).

Ḥasan al-Baṣrī referiert dabei bereits ausführlich die Beweisführung der Prädestinatianer; Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya’s Darlegungen sind also für seine Zeit nichts Neues. Wie man sich die Weitung der Brust vorstellte, erfahren wir dort nicht. Offenbar aber ebenso problemlos wie unser Autor: als Rechtleitung (*c* und *e*); die metaphorische Bedeutung scheint von Anfang an vorausgesetzt. Erst später wird sie durch einsetzende Reflexion konkretisiert; in irakischer Umgebung verbindet sie sich mit illuminationistischen Ideen: ein Licht wird dem Gläubigen ins Herz gegossen, dessen Wirkung sich durch asketisches und weltverneinendes

Verhalten äußert (vgl. die Traditionen bei Ṭabarī ʿXII 98, 8 ff. nr. 13852 ff., alle mit irakischen, vorwiegend küfischen Isnaden)<sup>1</sup>. Auch wird Sure 94/1 f., obgleich sie doch vom Propheten redet, offenbar noch nicht von den anderen Beispielen abgesetzt; Ḥasan sieht in ihr nur den Hinweis, daß der Prophet wie alle anderen Gläubigen zum Islam auserwählt wurde, nicht etwa darauf, daß sein Herz zur Aufnahme der Offenbarung bereitet wurde.

Vgl. zu dieser Entwicklung H. Birkeland, *The Lord Guideth* 38 ff.; *The Legend of the Opening of Muḥammad's Breast*, passim, vor allem S. 40 ff. Dazu Paret in: *OLZ* 52/1957/248 ff.

\* \* \*

40 „a ... die Frage nach dem Worte Gottes über die ‚Stärkung‘, nämlich seinem Wort über Jesus, den Sohn der Maria: ‚...und wir haben Jesus, dem Sohn der Maria, die klaren Beweise gegeben und ihn mit dem Heiligen Geist gestärkt‘ (2/87) und über die Gläubigen: ‚Da stärkten wir diejenigen, die gläubig waren, gegen ihre Feinde, so daß sie die Oberhand (über sie) bekamen‘ (61/14) — mit vielen (weiteren) Versen. Gott hat also diejenigen von seinen Geschöpfen, bei denen er es wollte, die Propheten und die Gläubigen, besonders bedacht. b *Ihr seht doch, daß Gott ihnen nicht jenes Handlungsvermögen (istiṭāʿa) übertragen hat, von dem ihr behauptet, er habe es ihnen eingepflanzt, und das — so behauptet ihr — (sein) ‚Argument‘ gegen alle seine Geschöpfe sei. Es ist ihnen sogar etwas anderes (stattdessen) von ihm aus zuteilgeworden; er hat sie damit gestärkt, und sie bekamen durch seine Stärkung die Oberhand. Er hat ihre Feinde in Schrecken versetzt, und sie setzten sich durch aufgrund des Schreckens, den er (verbreitete); er verlieh ihnen Sieg, und sie hatten die Macht durch seinen Sieg.*

c *Dann spricht er über das, was er den Gläubigen als Gunst gewährte, und läßt sie wissen, was er an ihnen getan hat und an niemandem sonst, mit den Worten: ‚Er ist es, der die sakīna den Gläubigen ins Herz herabgesandt hat, damit sie sich in ihrem Glauben noch mehr bestärken lassen würden‘ (48/4); und weiterhin sagt er: ‚... worauf Gott seine sakīna auf seinen Gesandten und die Gläubigen herabsandte und sie auf das Wort der (Gottes)Furcht verwies! Sie verdienten es*

<sup>1</sup> Etwas weiter konkretisiert in šīʿitischer Überlieferung, als Ausspruch des Ġaʿfar aṣ-Šādiq: *šarḥ aṣ-sudūr* bedeutet, daß Gott einen lichthaften oder schwarzen Punkt im Herzen schafft, der dann das Handeln des Menschen zum Guten bzw. zum Bösen determiniert (vgl. Kulīnī, *Kāfī* II 214, 8 ff.). Leicht abweichend auch *Maq.* 259, 5 ff.



wirklich und waren seiner würdig<sup>d</sup> (48/26). Er hat ihnen also das Handlungsvermögen, von dem ihr behauptet, er habe es (ihnen) eingepflanzt, so wenig zugestanden, daß ihnen von ihm aus und von seiner Hilfe etwas anderes zuteil geworden ist. *d* Und (da ist) sein Wort zu seinem Gesandten: ‚Wenn wir dich nicht g e f e s t i g t hätten, hättest du bei ihnen fast ein wenig Anlehnung gesucht. (Aber) dann hätten wir dich sowohl im Leben als auch im Tod das Doppelte (an Strafe ?) fühlen lassen. Und dereinst findest du keinen, der dir gegen uns helfen würde‘ (17/74 f.) und sein Wort über die ‚Leute der Höhle‘ (die Siebenschläfer): ‚Sie waren Männer, die an ihren Herrn glaubten. Und wir b e s t ä r k t e n sie noch in ihrer Rechtleitung. Und wir machten ihnen das Herz stark. (Damals) als sie dastanden und sagten: Unser Herr ist der Herr von Himmel und Erde. Wir werden zu keinem anderen Gott als ihm beten. Sonst würden wir etwas behaupten, was (von der Wahrheit) weit abliegt‘ (18/13 f.). (Auch) diesen hat er also das Handlungsvermögen nicht zugestanden, das er ihnen eingepflanzt haben (soll) und von dem ihr behauptet, es sei ein Argument gegen seine Geschöpfe und er argumentiere damit gegen sie, insofern sie sein Gebot annehmen bzw. Sünden wider ihn begehen. (Im Gegenteil) es ist ihnen von ihm aus sogar etwas zuteilgeworden, durch das sie jenes Erbarmen und jene Rechtleitung von ihm erreichen, die er (ihnen schenken) will. *e* So tut er (immer) nach seinem Willen; er führt in die Irre, wen er will, und ‚er wird nicht zur Rechenschaft gezogen über das, was er tut‘. Seine Geschöpfe aber ‚werden zur Rechenschaft gezogen‘ (vgl. Sure 21/23).

*f* Wenn sie nun sagen: ‚Gebt uns Bescheid, ob die Handlungen geschaffen sind oder nicht! Ihr behauptet ja, Gott habe sie geschaffen‘ *g* und wenn sie weiterhin sagen: ‚Wie kann Gott sie dann seinen Geschöpfen zuschreiben und diese zu den Handelnden machen ?‘ und dialektisch daherreden, *h* so erwidert: ‚Gott hat doch gesagt: ‚Und Gott hat euch aus euren Häusern eine Stätte der Ruhe gemacht. Und aus der Haut der Herdentiere hat er euch Zelte gemacht...‘ (16/80) und: ‚Und er hat euch Hemden gemacht, die euch vor der Hitze, und andere, die euch (durch Panzerung) vor eurer (gegenseitigen) Gewalt(anwendung) schützen‘ (16/81). Dabei wißt ihr, daß es die Menschen sind, die spinnen und Hemden weben und Panzer verfertigen und Häuser bauen und Schattendächer aufsuchen (vgl. 16/81); er hat es uns als Gunst gewährt und uns Bescheid gegeben, daß er es gemacht hat. Durch seine Gunst nämlich hat er uns eingegeben, daß w i r spinnen, obgleich er es uns gelehrt hat, und daß wir weben, obgleich er uns gelehrt hat, was wir (davon) tun; und (dann) hat er uns Bescheid gegeben, daß er das gemacht hat. Ebenso nun hat er die von uns getanen Gehorsamswerke und Sünden geschaffen, obgleich wir sie (scheinbar) alle beide tun. *i* So sagt er auch: ‚Hast du nicht



*gesehen, wie Gott ein Gleichnis von einem guten Wort geprägt hat? Es ist gleichsam wie ein guter Baum, dessen Wurzel fest (in der Erde) sitzt und dessen Krone in den Himmel ragt, und der mit der Erlaubnis seines Herrn zu jeder Zeit Früchte trägt. Gott prägt den Menschen die Gleichnisse. Vielleicht würden sie sich mahnen lassen<sup>1</sup> (14|24 f.). Da schafft doch Gott die Frucht an dem Baum und läßt sie aus ihm hervorgehen, schreibt aber dann (dieses) Hervorgehen(lassen) dem letzteren zu, wenn er sagt: ‚der mit der Erlaubnis seines Herrn zu jeder Zeit Früchte trägt‘. Ebenso die Handlungen der Menschen: er schafft sie und schreibt sie dann ihnen zu und äußert sich dahin, daß sie sie getan haben.*

*k Wenn sie nun sagen: ‚Gebt uns Bescheid, ob die Menschen zu ihren Handlungen, nämlich Glauben und Unglauben, Gehorsam und Sünde, gezwungen sind oder nicht!‘, l so erwidere: ‚Manche sind dazu gezwungen, andere nicht. Zu denen, die zum Gehorsam gezwungen wurden, gehören etwa die Mekkaner, welche der Gesandte Gottes gewaltsam eroberte und die gegen ihren Willen den Islam annahmen — denn hätten sie den Islam nicht angenommen, so hätte er sie töten lassen und ihr Leben und ihre Habe für vogelfrei erklärt; unter diesem Gesichtspunkt (kann man von) Gewalt und Zwang (dabei sprechen). Unter einem andern Gesichtspunkt aber (kann man nur sagen, daß) Gott Rechtleitung in ihre Herzen gesenkt und ihnen Liebe zum Glauben erweckt bzw. ihnen ‚Unglauben, Sündhaftigkeit und Auflehnung zuwider gemacht‘ hat (vgl. 49|7); daraufhin spricht er: ‚Die befinden sich auf dem rechten Weg‘ (49|7). Und er hat (auch) in seiner Schrift gesagt: ‚... wo sich doch ihm — sei es freiwillig, sei es widerwillig — (alle) ergeben haben, die im Himmel und auf Erden sind‘ (3|83).*

*m Wenn sie nun sagen: ‚Gebt uns Bescheid, ob die Polytheisten, die nicht den Islam annahmen, zu ihrer Vielgötterei gezwungen wurden?‘, n so ist ihnen zu antworten: ‚(Es ist ja) nicht (so, daß) die Polytheisten den Islam annehmen w o l l t e n, so daß sie dann zur Vielgötterei gezwungen worden wären. M.a.W.: (nur) wenn sie hätten glauben wollen, wären sie wider ihren Willen zur Vielgötterei genötigt worden<sup>1</sup> — ebenso wie (in dem umgekehrten Fall, wenn) die Polytheisten die Vielgötterei wollten und guthießen, Gott aber sie rechtleiten wollte; (auch) dann zwänge er sie wider ihren Willen zur Rechtleitung.‘ o Wenn sie dann sagen: ‚Wenn sie nun nicht gezwungen noch genötigt sind, können sie dann die Vielgötterei unterlassen und die Rechtleitung annehmen?‘, p so erwidere: ‚Nein, außer wenn*

<sup>1</sup> Das *fa-* vor dem Hauptsatz erklärt sich aus dem präteritalen Charakter des dort gebrauchten Perfekts (vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax* § 260. 2).



Gott will!‘ q Und wenn sie dann sagen: ‚Wie (ist das zu verstehen, daß) sie nicht gezwungen sind und dennoch nicht ihre Vielgötterei unterlassen können ?‘, r so erwidere: ‚So tut Gott, was er will: er leitet recht, wen er will, und er führt in die Irre, wen er will; niemand kann in die Irre führen, wen er rechtleitet, und niemand kann rechtleiten, wen er in die Irre führt‘.“

Dieser Schlußabschnitt bringt noch einmal eine neue und höchst interessante Wendung: Ḥasan erlaubt den Qadariten, zum Gegenangriff überzugehen; zum erstenmal stellen auch sie Fragen. Er hat also seinen Vorsatz, eine Diskussionsanleitung zu schreiben, ernstgenommen; wenn man mit den Qadariten fertigwerden wollte, konnte man nicht immer nur selber polemisieren, sondern mußte auf ihre eigene Polemik eingehen. Ḥasan sieht sich dadurch gezwungen, seine Position, die er bisher fast immer nur als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, zu verteidigen; wir erhalten auf diese Weise hier ein Exposé seiner eigenen Lehre, das er in dieser Ausführlichkeit nirgendwo zuvor gegeben hat.

Doch gehen wir der Reihe nach vor. Noch einmal belegt er zu Anfang (a-e), daß Gott von sich aus die Gewichte verteilt, und zwar nicht durch ein Handlungsvermögen (*istiṭāʿa*), das er jedem gleichermaßen überträgt (*wakala*) und das jeder in eigener freier Entscheidung nutzt, sondern durch bewußte Unterstützung gewisser Menschen und Gruppen, die er „stärkt“ (*taʿyīd*) oder „festigt“ (*taḥbīt*); auch Ḥasan al-Baṣrī geht kurz auf das Argument ein (*Risāla* 72, ult. ff.). In unserem Text wird nun auch gesagt, wie Gott das tut: durch seine *sakīna* (c); allerdings schweigt Ḥasan sich darüber aus, was er unter dieser *sakīna* verstand (vgl. zum Problem Paret, *Kommentar* 52 zu 2/248). Und ebenso wie Gott die Geschieke zum Guten lenkt, lenkt er sie auch — so schließt Ḥasan (e) — zum Bösen; und während er vorher ziemlich wahllos unter dem Guten weltlichen Erfolg (vgl. 61/14; b) und Stärkung in Glaubensdingen (vgl. 2/87, 48/4 etc.) verstand, sagt er hier deutlich, was er meint: er „führt“ die Menschen „in die Irre“. Zum erstenmal begegnet damit explizit die massive Vokabel *aḍalla*; zwar könnte man immer noch erwägen, ob man nicht den I. Stamm lesen soll („in dem in die Irre geht derjenige, bei dem er es will“ in e), jedoch läßt eine Parallele in r mit dem Partizip *muḍill* keinen Zweifel. Interessanterweise bringt er hier keine Belege aus dem Koran, obwohl ihm doch mehrere zur Verfügung gestanden hätten (etwa 13/27 oder 16/93); daß sie von seinen Gesinnungsgenossen herangezogen wurden, bezeugt zur selben



Zeit Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 72, 15 ff.; vgl. Schwarz in: *Oriens* 20/1967/24). Das Theodizeeproblem, an das er hiermit rührt, stört ihn nicht; er schiebt es beiseite mit dem Verweis auf Sure 21/23, in der deutlich gesagt war, daß Gott niemandem Rechenschaft schuldig sei. So ist man auch später immer wieder verfahren; schon im prädestinatianischen Ḥadīṭ ist das Argument verzeichnet (vgl. HT 52).

Zwei Kernbegriffe der Qadariya sind in diesem einleitenden Passus bereits aufgegriffen: *istiṭāʿa* „Handlungsvermögen“ und *wakala* „übertragen“ (*b*). Der erstere war schon im Vorhergehenden immer wieder angeklungen, wenngleich meist als Verb, nicht als Nomen; auch der zweite fand sich einmal (in 17 g) und weist im übrigen auf das *tafwīd* der Qadariten ʿUmar’s II. voraus (s.u. S. 119 f.). Jetzt aber erfahren wir zugleich, woran die Qadariten vor allem Anstoß nahmen: an der Erschaffenheit (*ḥalq*) der menschlichen Handlungen (*f*) und dem Zwang (*ḡabr*), den Gott damit ausübt (*k*). In der Tat sind dies die beiden Begriffe, die immer im Zentrum der Polemik gestanden haben: *ḥalq al-afʿāl* ist der Terminus, unter dem man seit dem 2. Jh. die Diskussionen über die Willensfreiheit zusammenfaßte (vgl. *Der Islam* 43/1967/274), und von *ḡabr* wird jener Schimpfname Ḡabrīya abgeleitet, mit dem die Qadariten und Muʿtaziliten immer auf die Prädestinatianer reagierten (vgl. zu seiner Entstehung HT 183). Die Art, wie die Qadariten hier argumentieren, bezeichnet Ḥasan mit dem Verb *takallama* (*g*); damit taucht zum erstenmal in einem muslimischen Text jene Vokabel auf, die von nun ab in der Theologie eine große Rolle spielen sollte. Schon hier scheint sie auf dem Wege zum Terminus; zwar steht sie noch vereinzelt da, aber sie wird bereits absolut gebraucht, ohne weitere adverbelle Bestimmung. Und schon hier hat sie negative Bedeutung; man gewinnt den Eindruck, daß der Begriff erst nachträglich ins Positive gewandt worden ist. Letztere Entwicklung dürfte wohl weniger von dem Verb *takallama* ausgegangen sein als von dem Nomen *kalām*; wieweit letzteres in dieser Konnotation Ḥasan bereits geläufig war, läßt sich nicht entscheiden (s.o. S. 19 ff.).

Von den beiden Begriffen, auf denen die Qadariten insistieren: *ḥalq* und *ḡabr*, akzeptiert Ḥasan den ersten ganz, den zweiten dagegen nur in überaus eingeschränktem Sinne. Er weiß, daß auch im Koran das Handeln im allgemeinen ganz naiv von den Menschen ausgesagt wird; die Qadariten pflegten sich darauf zu berufen (*g*). Aber für ihn ist das nur eine *façon de dire*; zumindest an einer Stelle hat Gott deutlich ge-



macht, daß er in Wirklichkeit durch die Menschen handelt (Sure 16/80 f.). Schon einmal hatte Ḥasan sich auf diesen Passus berufen (oben § 20 q); dort wirkte er etwas isoliert und nicht ganz am Platze. Hier aber wird klar, was er meint: wenn Gott sagt, daß er den Menschen Häuser und Hemden gemacht habe, so heißt dies, daß der Augenschein uns trägt, wenn wir sie selber solches tun sehen; er hat sie dies gelehrt, und und damit „schafft“ er es durch sie.

Diese Exegese war durchaus nicht die einzig mögliche; sie wirkt im Gegenteil recht willkürlich. Ḥasan stützt sie darum ab mit einem Gegenbeispiel: von dem Baum heißt es im Koran, daß er Früchte trage; dabei schafft nur Gott die Frucht (*i*). Hier ist die sprachliche Lizenz für ihn ganz offenkundig; niemand konnte sich anscheinend zu seiner Zeit vorstellen, daß der Baum aus eigener Kraft die Frucht „mache“. Das erinnert an einen bekannten Passus in ʿAbdalqāhir al-Ġurġānī's *Asrār al-balāġa*, wo dieser Koranvers zusammen mit einigen anderen in der gleichen Art interpretiert wird: „da Gott die Gewohnheit eingesetzt und die Verfügung geschaffen hat, daß die Bäume zur Zeit des Frühlings Blätter treiben, die Blüten erscheinen, und die Erde das Kleid ihrer Jugend anzieht, glaubt man aufgrund des Augenscheins und dieser Gewohnheit, daß das Ins-Dasein-Treten dieser Dinge des Frühlings bedürfe, und schreibt ihm diese Wirkung zu, indem man eine Umdeutung und Substituierung vornimmt“ (vgl. Ritter, *Die Geheimnisse der Wortkunst* 414 f.). Das Phänomen gehört also in den Bereich der Rhetorik; wir haben es mit einer tropischen Ausdrucksweise (*maġāz*) zu tun. Dieses Stichwort aber bringt uns darauf, wo der Gedanke Ḥasan's weitergeführt worden ist: bei Ġahm b. Ṣafwān, nur eine Generation nach ihm. Ġahm lehrte, nach dem doxographischen Referat des Ašʿarī (*Maqālāt* 279, 3 ff.), daß „niemand realiter handle außer Gott allein. Er sei das Agens; den Menschen dagegen würden ihre Handlungen nur tropisch zugeschrieben, so wie man sagt: ‚Der Baum bewegt sich‘, ‚Die Sphäre dreht sich‘, ‚Die Sonne geht unter‘ und (in Wirklichkeit) nur Gott dies an dem Baum, der Sphäre und der Sonne bewirkt“. Auch da also wieder der Baum als Beispiel<sup>1</sup>; auch da die Vorstellung, daß die Handlungen den Menschen

<sup>1</sup> Allerdings nicht mehr als einziges. Ġahm hat sich von den koranischen Belegen offenbar gelöst; der Verweis auf die Abhängigkeit der Sphäre vom göttlichen Handeln richtet sich gegen antike Vorstellungen (vgl. zum Problem meine *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* 152 ff.).

nur „zugeschrieben werden“ (*tunsabu ilaihim*; vgl. *g* und *i* Ende). Die Vokabel „tropisch“ (*bil-mağāz*) ist neu; aber sie ist, wie wir sahen, inhaltlich bei Ḥasan vorbereitet<sup>1</sup>.

Dennoch weigert sich Ḥasan, hierin einen „Zwang“ zu sehen. Menschen werden nur durch äußere Umstände, durch Gewalt anderer Menschen, zum Handeln gezwungen; so wurden die Mekkaner bei der Eroberung ihrer Stadt durch den Propheten gezwungen, den Islam anzunehmen. Gott aber „zwingt“ nicht; er spendet nur Rechtleitung. Ihr kann man sich nicht entziehen; man gibt sich ihr entweder freiwillig anheim oder muß ihr widerwillig folgen (*l*, mit Kombination aus Sure 49/7 und 3/83). Wieder hat Ḥasan, wie so häufig schon, die Sünde ausgeklammert (vgl. etwa oben S. 58); wenn ihm einmal die Vokabel „Zwang“ unterläuft, so immer als „Zwang“ zum Guten (s.o. § 2 f und § 13 e). Aber er erlaubt den Qadariten, nachzufragen: wie steht es denn mit dem Unglauben, kommt er nicht durch „Zwang“ zustande? (*m*) Seine Antwort ist sehr interessant: die Ungläubigen wollten ja gar nicht anders; also kann von Zwang keine Rede sein (*n*). Damit erübrigt sich im Grunde die Frage, ob sie sich hätten bekehren können (*o*); das liegt völlig außerhalb ihres Gesichtskreises, ist also solange ein theoretisches Problem, als Gott eine solche Bekehrung nicht will (*p*). Wenn er sie will, so kommt sie zustande wie jede andere gute Tat auch: er schenkt Rechtleitung oder, wie es oben § 12 einmal hieß, helfende Gnade (*taufiq*). Noch einmal also bestätigt sich das Ergebnis, das wir oben (S. 55) bereits gewannen: ebenso wie die Qadariten vermeidet auch Ḥasan es, Gott direkt für das Böse verantwortlich zu machen. Aber während sie immer ihn nur im nachhinein handeln ließen, auf vorhergehende menschliche Unbotmäßigkeit reagierend, wahrt er Gottes primäres Entscheidungsrecht: durch sein *taufiq* trifft er seine Gnadenwahl und bestimmt damit indirekt die Nichterwählten zum Bösen. Das stimmt genau überein mit dem, was wir an anderer Stelle von dem Ibāditen Abū ʿUbaida at-Tamīmī (erste Hälfte 2. Jh.) erfahren: auch er vertritt das *taufiq*, lehnt aber den „Zwang“ ab (vgl. Šammāhī, *Siyar* 86, 8 ff.)

<sup>1</sup> Vgl. zur Lehre Ḡahm's auch Ibn Qutaiba, *Ihtilāf al-lafz* in: Ṭālibī-Naššār, *ʿAqā'id as-salaf* 231, 9 ff. Daß Ḡahm ganz mit Ḥasan übereingestimmt habe, sei hier keineswegs behauptet; manches spricht dafür, daß er das göttliche Vorherwissen leugnete (s.u. S. 128).



Alles endet dann mit einem Kernsatz des prädestinatianischen Dogmas: „Niemand kann in die Irre führen, wen er rechtleitet; und niemand kann rechtleiten, wen er in die Irre führt“. Das legitimiert sich aus dem Koran, obwohl es direkt wörtlich so dort nicht steht; am nächsten kommt Sure 39/37 (vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Verse bei Āğurrī, *Šarīḥ* 155 ff.). Später begegnet es auch als Ausspruch ʿUmar’s I. in einem fingierten Gespräch mit dem Katholikos (vgl. Āğurrī 200, apu. ff.; dazu HT 118) und in Erinnerungen der Allerweltstraditionarier Ġābir b. ʿAbdallāh al-Anšārī und ʿAbdallāh b. Masʿūd an eine Predigt des Propheten (vgl. Āğurrī 196, 15 ff. und 45, -4 ff.). Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya weiß davon anscheinend noch nichts; jedoch erkennen wir aus der wirkungsvollen Stellung des Wortes, daß er es bereits als Slogan benutzt.

Hinter diesen letzten Äußerungen steht ein pessimistisches Menschenbild: aus eigener Kraft ist der Mensch nicht zum Guten fähig; wenn Gott ihn alleinläßt, so verfällt er seinen Trieben (s.o. § 26 f.). Man mag sich fragen, wie sich dies zum Vorhergehenden (*h-i*) verhält. Offenbar handelt der Mensch gar nicht im echten Sinne, wenn er Böses tut, sondern ist nur „getrieben“. Denn würde er handeln, so täte er dies ja nur tropisch und Gott „machte“ dieses Handeln — oder dessen Ergebnisse — durch ihn; Gott „macht“ aber die Sünde nicht. Ḥasan hat dies wahrscheinlich noch nicht zu Ende gedacht — wenn wir nicht annehmen wollen, daß er von einem neuplatonischen Hintergrund her argumentierte und das Böse als bloße Negation ansah; dafür aber besteht vorläufig kein Grund. Auch wie es sich mit dem „Wollen“ der Ungläubigen verhält (*n*), hat er nicht ausgeführt. Ġahm b. Šafwān ist später näher darauf eingegangen: zwischen der Bewegung eines Baumes und der Bewegung eines Menschen besteht nur der Unterschied, daß Gott „dem Menschen ein Handlungsvermögen (*qūwa*) schafft, durch das die Handlung zustandekommt, und einen Willen zu (dieser) Handlung schafft...“ (Ašʿarī, *Maqālāt* 279, 7 f.). Ḥasan wäre vermutlich so weit nicht gegangen: das „Wollen“ der Ungläubigen wurde nach seiner Ansicht wohl nicht direkt geschaffen, sondern entstand in dem Vakuum, das Gottes nicht geleistete helfende Gnade zurückläßt.

## A n h a n g

Mit diesem Abschnitt schließt al-Hādī seine eindeutig als solche gekennzeichneten Exzerpte ab; er bekräftigt dies mit dem Vermerk: „(Hiermit) sind die Fragen des Ḥasan b. Muḥammad insgesamt zu Ende“ (fol. 57 b, 5). Dennoch zitiert er im Folgenden, sobald er die Punkte des § 40 im Einzelnen durchgesprochen hat, im Rahmen der Widerlegung noch einmal einige Sätze, von denen er nicht verrät, ob sie nun unmittelbar anschlossen oder auf Früheres zurückgreifen. Sie berühren sich in ihrem Inhalt eng mit zuvor Behandeltem. Dennoch bin ich mir nicht ganz sicher, ob sie nicht erst in der späteren Überlieferung ergänzt worden sind; immerhin macht § 40 nicht nur aus den genannten formalen Gründen, sondern auch von seinem Inhalt und seiner Textgestalt her (vgl. die Schlußfloskel in 40 r) den Eindruck, am Ende zu stehen, und immerhin hatte al-Hādī sich bisher offenbar meist an die Abfolge des von ihm widerlegten Textes gehalten. Ich bringe diese Passagen darum hier nur in einem Anhang.

„a Gebt uns Bescheid über das Handlungsvermögen, von dem ihr behauptet, Gott habe es den Menschen eingepflanzt als ‚Argument‘ gegen sie und es in sie gelegt, damit sie (etwas) tun oder unterlassen (können) : hat er es auch den (Gott) nahestehenden Engeln eingepflanzt oder nicht? b Wenn sie dann sagen : ‚Ja. Er hat es ihnen eingepflanzt und es ihnen in seiner Gnade geschenkt‘, c so antwortet ihnen : ‚So wißt ihr also nicht, ob die Engel (die Offenbarung) weitergegeben haben oder nicht, und ob sie (jene Mission) erfüllt haben, die ihnen befohlen war, oder ob sie einen Befehl, der ihnen gegeben war, versäumten ; ihr behauptet ja, sie seien fähig zu (allem), was sie begehren, und (könnten) unterlassen, was sie wollen‘.“

„d Woher wißt ihr denn, ob die Engel ein Handlungsvermögen besitzen und sich nach freier Wahl entscheiden, das zu tun, was sie wollen, und ob sie fähig sind, (etwas) zu tun oder zu unterlassen? e Vielleicht haben sie (also) schon manches unterlassen, was ihnen befohlen war, oder es versäumt, gewisse Offenbarungen zu vermitteln, oder sich zuwenig Mühe gegeben darin, dem Propheten und den Gläubigen zu helfen, bzw. in anderen Dingen, die ihnen der Herr der Menschen in aller Welt befohlen hat.“

„f Wer den Menschen ein Handlungsvermögen zuschreibt, den möge man fragen: Wird Gott seine Geschöpfe auch für jene Gehorsamswerke belohnen, bei denen er ihnen keine Möglichkeit gegeben hat, sie zu unterlassen, und wird er sie für ihre Sünden bestrafen?“

Zu a vgl. § 40 b und d mit ähnlicher Formulierung. Die Frage nach den Engeln leitet zurück auf ein Problem, das in § 2 behandelt wurde, dort allerdings am Beispiel der Propheten. Es ist etwas verwunderlich, daß der Autor es hier nachgereicht haben sollte. Die Durchführung bringt gegenüber dort kaum Neues; jedoch fällt auf, daß die Termini stärker hervorgehoben werden: *istiṭā'a* (in b, d und f), *mutaḥaiyir* (in d)



und *qādir* (in *c* und *d*). Dabei bewirkt *istiṭā'a* die Verbindung zum Vorhergehenden (vgl. 40 b, c, d); die beiden anderen Begriffe dagegen gehen darüber hinaus. *Qādir* war in früheren Abschnitten zumindest in verbalem Gebrauch vorbereitet (vgl. 16 i, 17 c und e, 29 c); *mutahaiyir* aber ist völlig neu. Man hat Mühe, sich damit abzufinden; der Terminus ist doch zu gewichtig, um erst hier, en passant und gewissermaßen nach Schluß, vom Autor gebracht worden zu sein.

Der letzte Abschnitt (*f*) geht die Frage des Handlungsvermögens dann noch einmal grundsätzlich an: Gott belohnt doch offensichtlich auch gute Werke, die er den Menschen selber hat tun lassen, und er bestraft Böses selbst dann, wenn es auf ähnliche Weise zustande gekommen ist; also ist *istiṭā'a* für Lohn und Strafe nicht entscheidend. Das berührt sich mit der Argumentation in 17 g-i, ist aber hier allgemeiner gesagt. Bezeichnenderweise ist dabei die Analogie zwischen Gut und Böse nicht zuendegeführt; der Autor schreckt vor der Aussage zurück, daß Gott auch bei der Sünde dem Menschen keine Möglichkeit geben könnte, sie zu unterlassen. al-Hādī ilā l-ḥaqq hat in seiner Widerlegung diese Schwäche sofort ausgenutzt.

## II: DAS SENDSCHREIBEN ʿUMAR'S II.

### EINFÜHRUNG

#### a) *Autor und Werk.*

Auch die zweite von uns behandelte Schrift ist schlecht bezeugt. Der Text ist vollständig nur bei Abū Nuʿaim erhalten (*Ḥilyat al-auliyāʾ* V 346 ff.). Frühe biographische und historische Quellen wissen nichts von ihm: weder Ibn Saʿd noch Ṭabarī oder Balāḍurī spielen auf ihn an; auch die *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* des ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam (gest. 214/825), erhalten in der Überarbeitung durch seinen Sohn Muḥammad b. ʿAbdallāh (182/799 - 268/882; vgl. GAS 1/474), geht nicht auf ihn ein. Wo er aber auftaucht, da scheint letzten Endes Abū Nuʿaim wieder Quelle gewesen zu sein. So etwa in einer Istanbuler Handschrift der soeben genannten *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz*, wo er in lockerer Verbindung dem üblichen Bestand des Werkes, wie er uns aus den Drucken bekannt ist (ed. Aḥmad ʿUbaid, <sup>2</sup>Kairo 1373/1954 etc.), angeschlossen wird; der Isnad, der ihm dort vorausgeht, mündet keineswegs bei Ibn ʿAbdalḥakam, sondern ist mit dem bei Abū Nuʿaim identisch (vgl. Hs. Ahmet III 2906, fol. 99b - 105a). Ähnliches dürfte für einige Exzerpte gelten, die Ibn al-Ġauzī (gest. 597/1200) in seine *Manāqib ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* aufgenommen hat (37, 6 ff. BECKER/68, apu. ff. ḤAṬĪB; dazu unten S. 134); er hat ja die *Hilya* sehr gut gekannt (vgl. seine Kritik des Buches in seiner *Ṣīfat aṣ-ṣafwa* I 2 ff.) und sie auch für seine *Manāqib* herangezogen (vgl. Beckers Einleitung zu seiner Edition, S. 21 f.). Wir stützen uns also im Grunde auf ein Unicum: Abū Nuʿaim (gest. 430/1038) hat die Schrift — offenbar in recht verderbter Form



(s.u. S. 134 ff.) — vorgefunden und in seine *Ḥilya* einbezogen; von dort ist sie dann weiteren Kreisen bekannt und gelegentlich auch von diesen ausgewertet worden.

An Belegen dafür allerdings, daß °Umar II. sich mit der Qadarīya auseinandersetzte und dies auch in schriftlicher Form tat, fehlt es nicht. Ğāḥiz notiert in seinem *K. Faḍl Ḥāšim °alā °Abdšams*: „(°Umar II.) äußerte sich am stärksten von allen Menschen im Sinne des Determinismus (*ğabr*), so sehr, daß er sogar die Ğahmiya hinter sich ließ<sup>1</sup> ... Er pflegte darüber Schriften (*kutub*<sup>2</sup>) zu verfassen, obgleich er doch nichts von Theologie (*kalām*) verstand und kaum mit spekulativen Denkern (*ahl an-nazar*) verkehrte“ (*Rasāʿil*, ed. Sandūbī, Kairo 1352/1933, S. 90, -4 ff.). °Abdalqāhir al-Bağdādī (gest. 429/1037) nennt den Kalifen den ersten Theologen der *ahl as-sunna*, weil er eine wirkungsvolle Widerlegung der Qadarīya verfaßt habe (vgl. *Uṣūl ad-dīn* 307, 11 f.); der Ḥaṭīb al-Bağdādī hat für eine solche Schrift in Damaskus das Überlieferungsrecht erhalten (vgl. GAS 1/594)<sup>3</sup>. Jedoch ist nicht gesagt, daß hier jeweils der bei Abū Nu°aim erhaltene Text gemeint war; zur *qadar*-Frage soll °Umar etwa auch in einem gelegentlich zitierten Brief an °Adī b. Artāt, seinen Statthalter in Baṣra, Stellung genommen haben (s.u. S. 120). Und selbst wenn es keine anderen Äußerungen des Kalifen zum Thema gäbe als den Text bei Abū Nu°aim, so wäre mit diesen Belegen immer noch nichts über dessen Echtheit gesagt; über sie läßt sich nur vom Inhalt her eine Entscheidung fällen.

Abū Nu°aim selber belegt die Authentizität des von ihm zitierten Dokumentes mit einem Isnad, der bis auf °Umar II. selber zurückgeht:

<sup>1</sup> Dies natürlich aus der Sicht des Ğāḥiz. Zur Zeit °Umar's II. kann von einer Ğahmiya noch nicht die Rede sein; Ğahm b. Šafwān wird erst mehr als ein Vierteljahrhundert später (128/746) hingerichtet.

<sup>2</sup> Oder „Briefe“. Auch die von uns behandelte Epistel wird als *kitāb* bezeichnet.

<sup>3</sup> Nach dem Bücherverzeichnis des Ḥaṭīb in der Hs. Zāhirīya, Mağmū' 18 (das übrigens im Kolophon korrekt als *fahrasa* bezeichnet wird, nicht als *mašyāḥa*, wie bei Sezgin angegeben); dort fol. 127 b, 5. Ein weiterer Verweis auf eine antiqadaritische Schrift des Kalifen findet sich in den *Išārāt al-marām min °ibārāt al-Imām* des späten Aḥmad b. Ḥasan al-Bayāḍī, ed. Yūsuf °Abdarrazzāq (Kairo 1368/1949), S. 34, 5 (vgl. zu ihm GAL<sup>2</sup> 2/575 S 2/525 und 647; auch Rescher, *Beiträge zur arabischen Poesie* VII<sub>2</sub> 120).

Abū Nu<sup>c</sup>aim (336/948 - 430/1038)  
 |  
 Abū Ḥāmid b. Ġabala  
 |  
 Muḥammad b. Iṣḥāq as-Sarrāġ (216/831 - 313/925<sup>1</sup>)  
 |  
 Abū l-Aš<sup>c</sup>at̄ Aḥmad b. al-Miqdām al-<sup>c</sup>Iġlī (gest. 253/867<sup>2</sup>)  
 |  
 Abū <sup>c</sup>Uṭmān Muḥammad b. Bakr b. <sup>c</sup>Uṭmān al-Bursānī al-Baṣrī  
 (gest. 203/819<sup>3</sup>)  
 |  
 Sulaim b. Nufai<sup>c4</sup> al-Qurašī  
 |  
 Abū l-Faḍl < b. > Ḥalaf al-Qurašī<sup>5</sup>

An zwei Stellen stoßen wir hier auf Schwierigkeiten: bei dem Gewährsmann des Abū Nu<sup>c</sup>aim und bei dem vorletzten Glied der Kette; der erstere läßt sich nur vage identifizieren<sup>6</sup>, Sulaim b. Nufai<sup>c</sup> dagegen —

<sup>1</sup> Vgl. zu ihm meine *Traditionistische Polemik* 47 f.

<sup>2</sup> Vgl. *Ta<sup>r</sup>rīḥ Baġdād* V 162 ff.; Dahabī, *Mizān* nr. 629. Er ist auch Quelle Buḥārī's (vgl. Sezgin, *Kaynaklar* 221, nr. 47).

<sup>3</sup> Vgl. Ibn Sa<sup>c</sup>d VII, 49; *Ta<sup>r</sup>rīḥ Baġdād* II 92 ff.; *Mizān* nr. 7277; *Tahdīb* IX 77 etc.

<sup>4</sup> Nach einer Variante Sulaimān b. Baqī<sup>c</sup> (vgl. *Ḥilya* V 346, Anm.).

<sup>5</sup> Wohl identisch mit Abū l-Faḍl (bzw. Mufaḍḍal oder Fuḍail) b. Ḥalaf al-Anṣārī, der von Dahabī in seinem *Mizān* (nr. 10509) und von Ibn Ḥaġar in seinem *Tahdīb at-Tahdīb* (XII 202) und in seinem *Lisān al-Mizān* (VII 478 f.) genannt wird. Man wußte nicht viel über ihn, nur daß er von Muslim b. Abī Bakra Nufai<sup>c</sup> b. al-Ḥārīt at-Taqaḥfī al-Baṣrī (gest. zwischen 80 und 90 H. nach Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta<sup>r</sup>rīḥ* 401, 10), dem Adoptivsohn des bekannten Ḥārīt b. Kalada, überlieferte und daß von ihm wiederum Nūḥ b. Rabī<sup>c</sup>a al-Anṣārī al-Baṣrī (gest. 153/770; vgl. TT X 484 f.) übernahm.

<sup>6</sup> Ich bin etwas überrascht, daß es nicht gelingt, diesen Abū Ḥāmid b. Ġabala näher zu fassen; er lebt in einer Zeit, die im hellen Licht unserer biographischen Information liegt, und wurde zudem von Abū Nu<sup>c</sup>aim in seiner *Ḥilya* nicht nur an dieser Stelle, sondern auch sonst sehr häufig zitiert (vgl. etwa I 8,2; II 125, 9; 128, 6 etc.). Jedoch wird die Namensform nie weiter ergänzt; in den biographischen Nachrichten über Abū Nu<sup>c</sup>aim, die z.T. ausführliche Listen seiner *ṣuyūḥ* bringen (vgl. etwa Ṣafadī, *Wāfi* VII 81 ff. nr. 3024), wird er nie erwähnt. Ebenso unergiebig sind die Biographien seines eigenen Lehrers, des Sarrāġ. Dort allerdings wird an einer Stelle (Ibn al-Ġauzi, *Muntazam* VI 199, 9) ein gewisser Abū Ḥāmid Aḥmad b. Muḥammad al-Faqīh genannt, der von Sarrāġ überlieferte; er könnte mit unserem Abū Ḥāmid b. Ġabala identisch



oder wie auch immer er geheißen hat — bleibt vorläufig völlig ungreifbar<sup>1</sup>. Das ist nicht unbedingt ein Indiz für Unechtheit; ein Fälscher wäre geschickter vorgegangen. Es zeigt nur, daß der Text im 2. Jh. nicht von professionellen *muhadditūn* weitergegeben wurde. Die Nisbe al-Qurašī, welche die beiden ältesten Tradenten tragen, zeigt wohl an, daß es sich um *mawālī* der Quraš handelt; hätten wir echte Angehörige des Stammes vor uns, so sollte man erwarten, daß Zubairī sie in seinem *K. Nasab Quraiš* erwähnt.

\* \* \*

Die Initiative zu der Auseinandersetzung ist nicht vom Kalifen ausgegangen. Die Qadariten haben ihn angegriffen; man hatte ihnen seine Einstellung so geschildert, daß sie sich zu einem Protest veranlaßt sahen (§ 4). Er seinerseits zeigt sich überrascht; was sie jetzt vertreten, haben sie, so scheint ihm, bisher verborgen gehalten (§ 2). In der Tat geht der Kern ihrer These über das, was wir etwa von Ḥasan al-Baṣrī wissen, entscheidend hinaus. Einig sind sie mit Ḥasan darin, daß Gott niemanden von vornherein „in die Irre führe“, sondern erst nachträglich mit solchem Entscheid auf widersetzliches Handeln des Menschen reagiere (§ 26); auch Gottes positives Eingreifen, sein „Öffnen der Herzen“, kommt nur so zustande (§ 36). Charakteristisch ist jedoch der Schluß, den sie daraus ziehen: nicht nur b e s t i m m t Gott nicht das Tun der Menschen voraus, e r w e i ß es auch nicht voraus. Das war bisher gewissermaßen nur im Negativ sichtbar geworden: die Prädestinatianer, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya etwa, hatten naiv Vorherwissen und Vorherbestimmung gleichgesetzt (s.o. S. 42); es mußte nahe liegen, im Gegenzug diese Gleichung umzukehren.

Die Qadariten haben dies offenbar behutsamer getan, als °Umar II. es wahrhaben will. Es geht ihnen nur darum, daß das Wissen keine prädestinierende Kraft habe, vor allem nicht beim Bösen (§ 8); sie wollen

---

sein. Jedoch liegt die Vermutung nahe, daß es sich bei ihm um Abū Ḥāmid Aḥmad b. Muḥammad al-Isfarāʿīnī handelt, der i. J. 406/1015-6 starb (vgl. *Taʿrīḥ Baḡdād* IV 368 ff.; Ibn al-Ǧauzī, *Muntaẓam* VIII 277 f.); in dessen Namen taucht der Bestandteil *b. Ğabala* nicht auf.

<sup>1</sup> Er wirkt fast wie eine Verschreibung für jenen Muslim b. (Abī Bakra) Nufai°, von dem Abū l-Faḍl b. Ḥalaf übernahm. Aber dieser stirbt ja schon vor 90 H. und kommt damit gar nicht in Frage.



es nicht ganz leugnen. Gott weiß, daß die Menschen sündigen werden, aber auch, daß sie dies unterlassen könnten (§ 8). Während sich hierin aber für Ḥasan al-Baṣrī nur eine theoretische Möglichkeit ausdrückte (s.o. S. 97), bedeutet es für sie eine reale Chance: man kann sich, wie ʿUmar immer wieder an ihrer Lehre hervorhebt, dem göttlichen Vorherwissen — vor allem wenn es eine jenseitige Strafe impliziert — entziehen (§§ 12, 36, 42). Bevor der Mensch also handelt, ist Gottes Wissen über sein Handeln variabel; fest wird es erst nachher. Es hat nur Gedächtnisfunktion (*ḥāfiẓ*, § 30), „dringt“ dagegen nicht „durch“, d.h. es hat keine unmittelbare Effizienz (§ 24). Damit ist natürlich Gottes Allmacht eingeschränkt; aber Gott hat, wie ʿUmar's Gegner betonten, bewußt und willentlich etwas von ihr abgegeben (§ 38).

Die Position des Menschen erscheint damit gleichfalls in einem andern Licht; stärker als zuvor ist er in die Freiheit entlassen. Scheinbar zwar haben sich nur gewisse Aspekte verschoben; aber sie waren doch, wie ʿUmar in einer leicht vergrößernden Antithese feststellte (§ 33-34), entscheidend. Für Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya lag das auslösende Moment für das Spiel von Lohn und Strafe in der „helfenden Gnade“ Gottes; die Gnadenwahl ließ die Nicht-Erwählten schuldig werden. Ḥasan al-Baṣrī sah den Anstoß in der Entscheidung des Menschen für das Böse; die Guten sind nicht so sehr diejenigen, die sich für das Gute entscheiden, sondern diejenigen, die bei der Entscheidung für das Böse nicht mitmachen und darum „rechtgeleitet“ werden. Jetzt aber, wo Gott die Entscheidung des Menschen nicht mehr vorausweiß, liegt auch der „Ansatz“ (*badʿ*) zum Guten beim Menschen (§ 34). Sein „Vermögen“ (*qudra*) erstreckt sich auf beides; Gott übt auch im Guten, durch sein „Erbarmen“, keinen Einfluß (§ 14). Lohn und Strafe richten sich danach, was der Mensch will (§ 6 nach Sure 18/29; auch § 30); ihm ist „Macht gegeben“ (*mullika* in §§ 18 und 24; vgl. auch §§ 7 und 13), durch „Übertragung“ (*tafwīd*; §§ 7 und 36). Selbst in geheiligte Bezirke göttlicher Vorherbestimmung vermag er vorzustoßen: durch einen Mord kann er die von Gott gesetzte Lebensfrist verkürzen (§ 40). Determiniert wird er nur da, wo sein Handeln nicht oder noch nicht wirksam wird: in dem Wohlstand, in den er hineingeboren oder der ihm ohne eigenes Zutun zuteil wird (§ 15).

Der Kalif reagiert darauf mit Schärfe; für ihn ist dies „Neuerung“

(*bid‘a*; §§ 13 und 44), „Übertreibung“ (*ġulūw*; §§ 17 und 21) und subjektive Marotte (*ra‘y*; § 43). Er sieht die herkömmliche Meinung, die *sunna* des Propheten, die in seiner Gemeinde fortbesteht, verletzt (§§ 1, 3, 30). Er spürt den Dualismus, der hier vertreten wird, genau; wenn der Mensch Selbständigkeit neben Gott erlangt, so ist dies *širk*, „Vielgötterei“ (§ 17). Für ihn ist das Wollen des Menschen nur abgeleiteter Natur; selbst die Propheten, die doch alle Menschen bekehren wollten, konnten ihren Willen nicht durchsetzen (§ 7). Gott übt Gnadenwahl mit seiner „Rechtleitung“; der Satan ist machtlos (§ 13). Dabei sind seine Entscheide irrational; dies läßt sich mit Beispielen leicht belegen (§§ 28 f.). Die Menschen sind zur Ohnmacht verurteilt; Gott hat es den Israeliten handgreiflich demonstriert (§ 39). Und mochten die Qadariten dies da auch zugestehen, so hat es doch selbst in Glaubensdingen, wo der Mensch ihrer These nach frei sein müßte, „Zwang“ gegeben; nicht jeder nimmt den Islam aus freien Stücken an — genau das Beispiel, das auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya gewählt hatte (*ib.*). Und natürlich hat das Vorherwissen Gottes vorherbestimmende Kraft; die Initiative ginge ja sonst an den Menschen über (§ 9). Bewiesen wird dies aus dem Koran: dort sind viele Dinge genannt, als Inhalt seines Wissens, die erst später geschahen und gar nicht anders hätten geschehen können (vgl. §§ 5, 11, 13, 17, 19, 21, 23, 24, 41). Dies ist, wie aus der Frequenz der Erwähnung ersichtlich, für ‘Umar ein zentraler Gedanke. Er ist nicht neu; auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya war schon von ihm ausgegangen. Aber er scheint doch stärker ins Bewußtsein getreten zu sein; zudem wird aus manchen Beispielen — etwa dem von den Namen Abrahams, Isaaks und Jakobs, die im Koran erwähnt sind und darum der Verfügungswalt der Väter dieser Patriarchen entzogen waren (§ 13) — über allen Zweifel hinaus deutlich, daß ‘Umar von einer Präexistenz der Schrift ausgeht, nicht etwa von ihrer „Erschaffung“ zur Zeit der Offenbarung an Muḥammad.

Wiederum scheint vom Inhalt her nichts gegen die Echtheit zu sprechen; der Traktat ‘Umar’s fügt sich mit denen des Ḥasan al-Baṣrī und des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya ziemlich problemlos zu einer chronologischen Sequenz. Der Gedanke z.B., daß der Mensch den Todetermin „beschleunigen“ könne, ist Ḥasan al-Baṣrī und offenbar auch den Qadariten, gegen die Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya polemisiert, noch unbekannt, wird jedoch durch die Argumentation des

Letzteren, der ihnen gegenüber die Unverrückbarkeit der gesetzten Frist (*ağal*) betont, geradezu provoziert (s.o. S. 66 zu 17m und u. S. 171 ff.). Ebenso verhält es sich bei der These von der vorherbestimmenden Kraft des göttlichen Vorherwissens; auch hier ist die Prämisse der Prädestinatianer älter (vgl. oben S. 42, § 4c) und wird dann bei Ḥasan al-Baṣrī zuerst und in radikalerer Weise schließlich in unserem Traktat in Frage gestellt.

Dieser dialektische Prozeß ist aber durchaus noch nicht abgeschlossen: an einer andern Stelle sind die Qadariten offenbar auch in dem hier behandelten Text noch nicht bis ans Ende ihrer Möglichkeiten gegangen. Es hätte nämlich, da ʿUmar die Präexistenz des Korans voraussetzt, nahegelegen, daß sie ihrerseits auf der These vom *ḥalq al-Qurʿān* aufbauen. Das jedoch ist anscheinend nicht der Fall; ʿUmar hätte gewiß offen dagegen protestiert. Ebenso wie er noch nicht von der U n e r s c h a f f e n h e i t des Korans spricht, ist auch die qadaritische Reaktion noch nicht ausformuliert; beides ist vorausgesetzt, aber nicht ins Bewußtsein gehoben. Nun wissen wir aber, daß bereits ʿAmr b. ʿUbaid (gest. 144/761) das Problem stärker zugespitzt hat; er deutet den Anfang von Sure 111 und eine Aussage in Sure 74 um, weil sonst das jenseitige Geschick eines Menschen, der seine Entscheidungen noch vor sich hat, determiniert würde (vgl. *Tradit. Polemik* 17 und HT 167). Damit scheint, neben dem soeben angedeuteten terminus post quem, auch ein terminus ante quem gewonnen, der der Zeit ʿUmar's II. ziemlich nahe kommt. Hinzu tritt, daß ʿUmar's Gedankengang sich sehr gut zu Vorstellungen fügt, die um die gleiche Zeit oder schon vorher im medinensischen Ḥadīṭ ihren Ausdruck finden (vgl. HT 165); er war ja selber bis 93/711-2 Statthalter des Ḥiğāz gewesen<sup>1</sup>.

Auch die Terminologie des Traktates hat nichts Anachronistisches. Die meisten Begriffe lassen sich bereits bei Ḥasan al-Baṣrī nachweisen: *istiṭāʿa* (vgl. § 29), *qudra* (§ 14), *ğabr* (§ 30). Neu ist die Vokabel *tafwīḍ*, und sie ist in der Tat wohl als charakteristisch empfunden worden.

<sup>1</sup> Es sei hier nicht behauptet, daß die Lehre von der Willensfreiheit das *ḥalq al-Qurʿān* notwendig nach sich ziehen müsse; sie war gesichert, sobald man dem Vorherwissen keine determinierende Kraft mehr zusprach. Auch umgekehrt ist das Junktim nicht unauflöslich: die Ḥārīğiten, die doch größtenteils Prädestinatianer waren, sollen allesamt das *ḥalq al-Qurʿān* vertreten haben (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 124, 5). Die Diskussion um den Koran hat sich auf wesentlich komplexere Weise entwickelt.

Bei dem Häresiographen Ḥuṣaiš b. Aṣram nämlich (gest. 253/867), dessen Ausführungen im *Tanbih* des Malaṭī uns erhalten sind, heißt es: „Zur Qadarīya gehört eine Gruppe (*ṣinf*) mit Namen Mufauwiḍa. Sie behaupten, sie seien sich selber überlassen; sie hätten Macht über das Gute insgesamt durch die ‚Übertragung‘ (*tafwīḍ*), von der sie reden, nicht etwa durch die helfende Gnade Gottes (*taufīq*) oder durch seine Rechtleitung (*hudā*). Gott ist über ihre Ansicht weit erhaben; denn er spricht ja: ‚Aber ihr wollt nicht, es sei denn Gott will es, der Herr der Menschen in aller Welt‘ (Sure 81/29)...“ (1133, 1 ff. / 2174, 7 ff.). Damit ist genau das hervorgehoben, was für die Gegner °Umar’s II. charakteristisch ist: *tafwīḍ* bedeutet, daß — im Gegensatz zu der Vorstellung Ḥasan al-Baṣrī’s — auch das Gute dem Menschen verfügbar wird; die Begriffe *taufīq* und *hudā*, die Ḥasan beide noch benutzte, passen nicht mehr ins System. Charakteristischerweise wird Ḥasan’s Lehre bei Ḥuṣaiš getrennt aufgeführt (1126, 15 f. / 2165, ult. ff.). Und was Ḥuṣaiš danach als erstes zur Widerlegung anführt, der Vers Sure 81/29, ist auch von °Umar II. schon zitiert worden (§ 7).

\* \* \*

Aufschlußreich ist vor allem die Haltung des Kalifen. Sie tritt besser ins Licht, wenn wir einen andern Text vergleichen, ebenfalls angeblich ein Sendschreiben °Umar’s zur *qadar*-Frage, diesmal an °Adī b. Arṭāt al-Fazārī, den Gouverneur von Baṣra, auf dessen Anfrage gerichtet (zu ihm vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 256, 7). Es wird vollständig zitiert bei Āğurrī, in dem antiqadaritischen Kapitel von dessen *K. aš-Šarī°a* (233, 4 ff.); Ibn al-Ġauzī bewahrt ein kurzes Exzerpt (*Manāqib °Umar b. °Abdal°azīz* 37, 3 ff. BECKER). Bei ihm liegt der Verdacht einer Fälschung oder zumindest eines geschickten späteren Remaniements wesentlich näher. Schon der Adressat scheint mit Bedacht gewählt: der Statthalter von Baṣra; die Stadt war später lange Zeit die Hochburg der Qadariten (vgl. HT 61 ff.). Ob sie dagegen schon z.Z. °Umar’s II., wo auch Syrien voll von Qadariten war, diesen Ruf besaß, ist nicht unbedingt gesagt. Auch in diesem Text ist, in einer im übrigen sehr verwaschenen und stark paränetischen Stellungnahme, vornehmlich die Lehre angegriffen, daß „das Wissen Gottes irgendetwas nicht umfassen und seine Schrift es nicht aufzählen noch seine Vorherbestimmung in ihm wirksam werden

könne“ (Āğurrī 234, 5 f.). Aber zum Schluß heißt es dann: „Du hast an mich in deinem Brief die Frage gerichtet, wie über sie (die Qadariten) zu urteilen sei. Nun, wenn einer von ihnen vor dich gebracht wird, so verhänge über ihn schmerzhaftige Prügelstrafe und steck ihn ins Gefängnis. Wenn er sich dann von seiner üblen Ansicht bekehrt, so gut; sonst laß ihm den Kopf abschlagen“ (234, 12 f.). So haben sich fromme Zeloten später immer vorgestellt, wie man mit den qadaritischen Ketzern kurzen Prozeß machen könne; bereits Mālik b. Anas nimmt eine entsprechende Tradition, die wahrscheinlich nur um wenige Jahrzehnte jünger ist als die Zeit ʿUmar’s II., in sein *Muwattaʿ* auf (s.u. S. 214). Auch Dārimī stellt es so dar (vgl. *Radd ʿalā Biṣr al-Marīsī* 207, pu.), ebenso Ibn al-Ġauzī (*Manāqib* 35, 16 ff.). Bezeichnendstes Beispiel für diese Tendenz ist die Legende vom Disput zwischen ʿUmar und Ġailān ad-Dimašqī (s.u. S. 185 ff., besonders S. 213 f.). Aber es ist doch nicht viel mehr als idealisierende Träumerei; so ist die Obrigkeit damals — und auch lange Zeit danach — mit den Qadariten nicht verfahren, es sei denn sie hätten sich politisch exponiert wie vielleicht Ġailān unter dem Kalifat des Hišām und seine Anhänger unter dem Yazīd’s III. (s.u. S. 239 ff. und S. 232 f.)<sup>1</sup>.

In der Tat nun zieht der Kalif in unserem Schreiben gerade diese Konsequenz nicht. Immer wieder zwar zeiht er seine Gegner der „Unwissenheit“; aber nirgendwo redet er von Strafe für ihre Neuerungssucht und ihren Extremismus. Er ist verblüfft, daß man überhaupt auf solche ungewohnten Ideen kommen kann; aber nie geht er soweit, diese als Unglauben zu bezeichnen — wie er es eigentlich hätte tun müssen, wenn er ein Todesurteil hätte rechtfertigen wollen. Im Gegenteil: er ist selber von den Qadariten kritisiert worden; nur so ist es überhaupt zu seiner Replik gekommen (§ 4). Seine Gegner aber scheinen ihre Gedanken ebenso wie er als völlig selbstverständlich, keineswegs als extrem oder gar ketzerisch angesehen zu haben; der Kalif vertritt für sie eine theologische Meinung neben anderen, er ist nicht Repräsentant einer über die „Orthodoxie“ wachenden Obrigkeit. Noch steht keineswegs fest, was wahr ist und was falsch.

Ein entscheidendes Element allerdings, aus dem später das Pathos

<sup>1</sup> Das gilt auch für den Fall des Maʿbad al-Ġuhanī, der unter ʿAbdalmalik hingerichtet wurde (vgl. *Festschrift Meier* 49 ff.).

der Rechtgläubigkeit seine sicherste Legitimation bezog, ist auch bei ‘Umar schon ausgesprochen: die Verpflichtung gegenüber der „*sunna* des Propheten, so wie sie in seiner Gemeinde fortbesteht“ (§ 1). Das ist in der Tat für ihn charakteristisch gewesen; es ist durch zahlreiche Parallelen — von denen allerdings manche einer idealisierenden Deutung entspringen werden — belegt (vgl. Abbott, *Papyri* II 24 und 27). Er soll Briefe „zur Wiederbelebung der *sunna* und Abtötung der Neuerungen“ geschrieben haben (vgl. Ibn Sa‘d, *Ṭab.* V 227, pu. f.); Beispiele werden gelegentlich zitiert (vgl. Ibn ‘Abdalḥakam, *Sīra* 35, 10 ff.). Auch das angebliche Sendschreiben an ‘Adī b. Arṭāt insistiert auf diesem Programm (vgl. Āğurrī 233, 12 ff.). „In der Verbundenheit mit der *sunna* liegt Heil; (denn) das ‚Wissen‘ wird schnell geringer werden“, so sagt ‘Umar in unserem Text, sich hierfür wieder auf ältere „*ahl as-sunna*“ berufend (§ 3). Seine Zeit wurde geängstigt durch den Gedanken an das *tahrīf*, die Verfälschung der Schrift; alle früheren Offenbarungen waren auf diese Weise zerstört worden. Ḥasan al-Baṣrī spielt darauf an (*Risāla* 69, 19 und 70, ult.), und das prädestinatianische Ḥadīṭ wendet den Gedanken auf ihn und seine qadaritischen Gesinnungsgenossen zurück (vgl. HT 159 f.). Daraus erwuchs die Furcht vor der „Neuerung“, wie sie bei ‘Umar zum Ausdruck kommt.

Im Gegensatz zu den früheren Texten äußert sich *sunna* nun auch darin, daß Traditionen früherer Autoritäten zur Bestätigung mithangezogen werden. Während Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya und Ḥasan al-Baṣrī gar kein Ḥadīṭ zitieren, finden sich hier immerhin deren zwei (vgl. §§ 30 und 44). Etwas häufiger sind die *aḥbār*: von Ibn ‘Abbās (§§ 9 und 35), von ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (§ 3), von Sahl b. Ḥunaif (§ 32), von den *ahl as-sunna* (§ 3) oder ganz anonym (§ 32). Gegenüber dem Koran ist dies alles deutlich in der Minderzahl: siebenunddreißigmal zitiert ihn der Kalif. Der Traktat steht deutlich in einem Übergang. Von dem starken Wuchern antiqadaritischer Tradition, wie wir es etwa bei Ḥuṣaiš notieren, findet sich hier noch keine Spur. Um *sunna* zu beschwören, genügt die Autorität der *ṣaḥāba*, und natürlich nur einiger von ihnen, die dem Bewußtsein der Zeit besonders präsent sind; der Prophet tritt erst allmählich an ihre Stelle. Selbst Anonymität ist kein Makel und das namentlich Zugeschriebene noch nicht von der Tradition verfestigt: zwei der *aḥbār* sind von der späteren Überlieferung anscheinend vergessen worden, jedenfalls vorläufig nicht weiter zu belegen (das ‘Umar’s I. in

§ 3 und das des Ibn ʿAbbās in § 9). Zwei andere dagegen haben sich in eklatanter Weise zum Ḥadīṭ weiterentwickelt; wir haben sie hier eindeutig in einem Frühstadium vor uns (vgl. HT 35 zu dem anonymen *ḥabar* in § 32 und HT 116 f. zu dem Ausspruch des Ibn ʿAbbās in § 35; auch Abr Nahrain 12/1971/24). Keines der beiden Ḥadīṭe hat einen Isnad, und eines von ihnen wird von den Qadariten für falsch erklärt (§ 30).

Besonders auffällig ist endlich, daß an einer Stelle (§ 33) auch die Lehre der gemäßigten Qadariten, etwa des Ḥasan al-Baṣrī, der *sunna* zugeschlagen wird. ʿUmar II. lehnt also gar nicht alle Qadariten ab noch leugnet er, daß *ahl as-sunna* Qadariten sein könnten. Zwar weiß er, daß in ihrer Lehre eine gewisse Gefahr liegt (vgl. § 35), und er sieht sich durch die Entwicklung auch in seinen Befürchtungen bestätigt (§ 34); aber der Mantel der *sunna* ist doch noch sehr weit, und die Meinungen haben sich noch nicht allzu stark polarisiert. Auch Ḥasan al-Baṣrī hatte sich ja zu Beginn seines Briefes an ʿAbdalmalik auf die *sunna* des Propheten berufen: niemand sei ihm bekannt unter den Alten (*salaf*), der ihr gefolgt sei und zugleich etwas gegen die Ansicht einzuwenden gehabt hätte, daß Gott nie einen Menschen am Guten hindern und ungerecht sein könne (*Risāla* 68, 3 ff.). Ḥasan's Verhältnis zu ʿUmar war offenbar gut, von gegenseitiger Achtung geprägt: Briefe wurden anscheinend zwischen ihnen gewechselt<sup>1</sup>, und Ḥasan erhielt das Jahresgehalt (ʿ*aṭāʿ*), das den Baṣriern — wahrscheinlich nach dem Aufstand des Ibn al-Aṣʿaṭ — pauschal entzogen worden war, von dem Kalifen wieder zugesprochen<sup>2</sup>. Sogar zum *qadar* soll Ḥasan sich auf Ersuchen ʿUmar's geäußert haben, und zwar in seiner typischen vermittelnden Weise: „Wer nicht an

<sup>1</sup> Vgl. den Brief ʿUmar's an Ḥasan und an Muṭarrif b. ʿAbdallāh b. aš-Šiḥḥir (gest. 95/714, also vor ʿUmar's Kalifat!) zusammen mit den entsprechenden Antworten bei Ibn ʿAbdalḥakam, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* 123, 9 ff.; den Brief Ḥasan's an ʿUmar, als dieser die Juristen des Irak zu sich ruft, bei Ibn al-Ġauzī, *Manāqib* 84, 15 ff.; weiterhin eine längere paränetische *Risāla* an den Kalifen bei Abū Nuʿaim, *Ḥilya* II 134-140 (stark abweichend und kürzer auch in der vita des *rāwī*, ʿAbdallāh b. Abī l-Aswad, *ib.* VI 312, ult. ff.). Die Echtheit bliebe im Einzelnen noch zu untersuchen.

<sup>2</sup> Vgl. Ibn Saʿd, *Ṭab.* V 256, 20 ff. Zum ʿ*aṭāʿ* vgl. EI<sup>2</sup> s.v.; weiterhin Šāliḥ al-ʿAlī, *Tanzīmāt iġtimāʿiyya* 125 ff. mit zahlreichen Einzelheiten, Ashtor, *Prix et salaires* 70, und Puin, *Diwān des ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb* 78 f. Daß Ḥasan trotz seiner Zurückhaltung beim Aufstand des Ibn al-Aṣʿaṭ nicht ganz unkompromittiert davongekommen war, verrät eine Bemerkung bei Dahabī, *Taʾrīḥ* IV 78, 2 f. Nach Ibn an-Nadīm soll er sogar Ibn al-Aṣʿaṭ den Treueid geleistet haben (vgl. *Fihrist*, übers. Dodge 382).



(Gottes) Vorherbestimmung glaubt, ist ungläubig; wer aber seine Sünde Gott zuschreibt, ist ein Frevler (*fasaqa*)“ (Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 121, 9 ff.). Letzteres klingt durchaus glaubwürdig; es stimmt mit der Grundthese seiner *Risāla* überein. Weniger überzeugend wirkt die Angabe Baḡdādī's (*Uṣūl ad-dīn* 307, -4 f.), er habe an °Umar eine *Risāla* g e g e n die Qadarīya geschrieben; da ist vielleicht der bei Ibn al-Murtaḍā zitierte Brief im Sinne späterer Frontstellung als antiqadaritisch verstanden.

Daß °Umar den gemäßigten Qadariten nicht übelwollte, geht auch aus anderen Nachrichten hervor. °Umair b. Hānī<sup>2</sup> ad-Dārānī, der sich später dem qadaritischen Kalifen Yazīd III. anschloß und i. J. 127/744 auf Veranlassung Marwān's II. umgebracht wurde, war von ihm als Gouverneur über die Batanaea und den Ḥaurān gesetzt worden (vgl. Stud. Isl. 31/1970/273 f.). Yazīd b. Abān ar-Raqāšī, zwischen 110/728 und 120/738 gestorben und Schüler des Ḥasan al-Baṣrī, volkstümlicher Prediger (*qāṣṣ*) im Stile der Zeit, hat Zugang zu seinem Hof (vgl. Ibn °Abdalḥakam, *Sīra* 90, 6 ff.); auch er galt als Qadarit (vgl. Ibn Sa°d, *Ṭab.* VII, 13; Ġāḥiz, *Buḥalā°*, ed. Ḥāḡirī, Anm. S. 266 f.). In Medina hatte °Umar seine Kinder von Šālīḥ b. Kaisān erziehen lassen (vgl. TH 148, pu. nr. 142), der in manchen Quellen als Qadarit bezeichnet wird<sup>1</sup> und es vermutlich auch war: als Historiker verherrlicht er die Tapferkeit der Anhänger des Ibn al-Aš°aṭ bei Dair al-Ġamāḡim, obgleich er als Medinenser an sich kaum besondere Sympathien für die Iraker zu haben brauchte (vgl. Ṭabarī II 1092 f.). Über °Umar's — offenbar von Respekt getragenes — Verhältnis zu Ġailān ad-Dimašqī wird unten (S. 179 ff.) näher zu handeln sein.

Diese konziliante Haltung fügt sich zu dem, was wir sonst über seine Religionspolitik wissen. Er suchte das Gespräch mit Dissidenten: eine Delegation der küfischen Murġī<sup>2</sup>iten hat er empfangen (vgl. Ibn Sa°d, *Ṭab.* VI 218, 18 ff.; auch HT 177) und ebenso eine oder mehrere Gruppen von Ḥārīḡiten<sup>2</sup>; mit letzteren hat er auch korrespondiert (vgl. Ibn °Abdalḥakam, *Sīra* 75, 5 ff.). Er selber betonte angeblich vor allem

<sup>1</sup> Vgl. Suyūṭī, *Tadrīb ar-rāwī* I 329, 1 und Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 134, 8; auch Dahabī, *Mizān* 3823 mit nachträglichem Dementi. Nach Ibn al-Ġauzī, *Manāqib* 10, 1 ff. soll er schon °Umar II. selber erzogen haben; jedoch ist dies wohl ein Irrtum.

<sup>2</sup> Wir erfahren einiges über eine Diskussion mit zwei Abgesandten des Šaudab al-Yaškurī, der sich im Irak gegen °Umar erhob (vgl. Ibn °Abdalḥakam 108, 3 ff.; auch Ṭabarī II 1349, 2 ff. und Mas°ūdī, *Murūġ* V 434 ff.). Daneben scheinen auch die

seine Fähigkeit, im Gespräch mit Šīciten sich zu messen; der šīcitischer Theologe Zurāra b. A<sup>c</sup>yan soll im Auftrage des Muḥammad al-Bāqir mit ihm diskutiert haben (vgl. Azdī, *Ta<sup>3</sup>riḥ Mauṣil* 5, 5 ff.). Die Nachrichten bleiben im Einzelnen zu untersuchen; es mag sein, daß in ihnen gelegentlich noch die Vorstellung nachwirkt, <sup>c</sup>Umar II. werde als der Mahdī des Jahres 100 die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen und allem Zwist ein Ende machen<sup>1</sup>. Jedoch ist wahrscheinlicher, daß <sup>c</sup>Umar sich wirklich bemühte, diesem Ideal nahezukommen; selbst wenn er den Anlaß dazu, die chiliastischen Erwartungen des ausgehenden ersten Jahrhunderts, nicht ganz ernstnahm, konnte er doch den darin verborgenen Impetus nicht ignorieren. Viel Zeit blieb ihm ja, in seiner kurzen Regierung, nicht; wir brauchen uns nicht zu wundern, daß es zu durchgreifenden Reformen nicht kam — auch wenn vielleicht sein Vorgänger Sulaimān b. <sup>c</sup>Abdalmalik den Kurs bereits initiierte (vgl. dazu Shaban, *Abbasid Revolution* 76 f. und 86 ff.)<sup>2</sup>. Es blieb bei einigen demonstrativen

Ibāditen eine Delegation an ihn geschickt zu haben; Sālim b. Ḥuṭai'a (?) al-Hilālī, Historiker dieser Sekte (s.o. S. 26), soll ihr angehört haben (vgl. Šammāḥī, *Siyar* 79, apu.). Vgl. auch Ibn al-Ġauzī, *Manāqib* 31, ult. ff.

<sup>1</sup> Vgl. dazu vorläufig *Uyūn wal-ḥadā<sup>3</sup>iq* 39, -5 f. DE JONG; auch Gibb, *Arab Conquests in Transoxania* 35 (der sogdische Prinz Gūrak beruft sich auf <sup>c</sup>Umar's Gerechtigkeit, die der bisherigen Tyrannei ein Ende gemacht habe); eine entsprechende angebliche Prophezeiung Muḥammad's wird genannt bei Azdī, *Ta<sup>3</sup>riḥ Mauṣil* 5, 4 f. Zu chiliastischen Erwartungen bei der Jahrhundertwende und der Überlieferung vom „Jahr des Esels“ vgl. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats* 57 ff. Es ist auffällig, daß <sup>c</sup>Umar II. keine weltlichen Prunkbauten hat errichten lassen, sondern nur Moscheen (vgl. die Chronologie bei Creswell, *Early Muslim Architecture* 2I 656); er hat also nicht „Stein auf Stein gesetzt“, wie die religiöse Opposition seit Hišām es immer wieder moniert hat (vgl. Stud. Isl. 31/1970/280 und *ib.* 285, Anm. 2 zur Übernahme des Programms bei den frühen <sup>c</sup>Abbāsiden). Der Aufsatz von W. W. Barthold über <sup>c</sup>Umar II. in: Christjanskij Vostok 6/1922/203 ff. (= *Sočinenija* VI, Moskau 1966, 504 ff.; jetzt übersetzt in: *Islamic Quarterly* 15/1971/69 ff.) geht, entgegen der Angabe von Belyaev (in: *Arabs, Islam and the Arab Caliphate* 183), auf die Frage nicht ein. Dagegen finden sich Bemerkungen dazu in Barthold's Aufsatz *K istorii arabskikh zavoevanij v Srednej Azii* (vgl. *Sočinenija* II, 380 ff.).

<sup>2</sup> Auch ders., *Islamic History A.D. 600-750*, S. 127 ff. Farazdaq hat Sulaimān als Mahdī begrüßt (vgl. Šarīf Qāsim, *Ši<sup>c</sup>r al-Baṣra fi l-<sup>c</sup>aṣr al-Umawī* 165); man erwartete wohl, daß er zum Jahre 100 noch regieren werde. Er scheint in der Tat eine Änderung der Verhältnisse angestrebt zu haben. Noch auf Hišām ist von Farazdaq später die Mahdī-Floskel angewandt worden, daß er die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde; wie sehr aber mittlerweile die Rolle <sup>c</sup>Umar's II. sich im Bewußtsein verankert hatte, zeigt sich in der weiteren Eloge, daß Hišām die *sunna* der beiden <sup>c</sup>Umar habe wiederaufleben lassen (vgl. Šarīf Qāsim, *Ši<sup>c</sup>r al-Baṣra* 167).



Gesten und Versuchen des religiösen Gesprächs; aber wir können annehmen, daß sein Sendschreiben an die radikalen Qadariten dazu gehörte.

\* \* \*

Auch hier scheint somit, wie bei dem Traktat des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, mehr für die Echtheit als für die Unechtheit zu sprechen. Wenn wir darauf aber uns einigen, so sind drei weitere Fragen zu stellen: a) wer waren die Mufawwiḍa, gegen die °Umar polemisiert, und wo sind sie aufgetreten? b) wann ist das Sendschreiben verfaßt? und c) warum ist es nicht weiter bekannt geworden? Alle drei Fragen sind bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu beantworten; jedoch sei das Material, das wir dazu vorläufig besitzen, hier kurz zusammengestellt.

Von *aṣḥāb at-tafwīd* spricht Ṭabarī in seinem *Tafsīr*: sie hielten Gottes Hilfe (*ma°ūna*) beim Handeln des Menschen für nicht notwendig und nicht erwünscht (<sup>3</sup>I 162, apu. ff.; dazu auch <sup>3</sup>XI 340, 11 ff., XII 334, 1 ff. etc.). Sie waren es wahrscheinlich auch, die das „Führe uns den geraden Weg“ der ersten Sure nicht als Bitte um Rechtleitung verstanden, sondern auf den Weg zum Paradies bezogen, den man beim Jüngsten Gericht einzuschlagen hat (*ib.* <sup>3</sup>I 168, -5 ff.); nur so schien ihnen offenbar gesichert, daß man nicht durch die göttliche Hilfe, die einem aufgrund der Bitte zuteil wird, den eigenen Anteil am Guten verringert und damit den Anspruch auf Lohn verliert. Jedoch ist diese Gruppe chronologisch nicht genauer zu fassen. Wahrscheinlich meint Ṭabarī zumeist einfach die Mu°taziliten; jedoch findet sich ähnliche Lehre auch in einem Ḥadīṭ, das ein gewisser Ḥālid b. °Abdarrahmān al-°Abdī um die Mitte des 2. Jh's in Kūfa verbreitete (vgl. HT 121).

Um die gleiche Zeit vertrat eine Gruppe imāmitischer Theologen, denen u.a., als einer ihrer Jüngsten, auch Hišām b. al-Ḥakam (gest. 179/795-6) nahestand, die Ansicht, daß Gott nicht von Ewigkeit her um das Handeln der Menschen wisse, sondern erst mit dessen Entstehung; wüßte er voraus, was die Menschen tun werden, so gäbe es keine Prüfung. Er stellt sich auf die Ereignisse ein; sein Wille ist nicht vorgegeben, sondern wandelbar, den Entscheidungen der Menschen nachgeordnet (*badā°*). W. Madelung hat diese Zusammenhänge zum erstenmal in scharfsinniger Weise rekonstruiert (in seinem Vortrag *The Shi°ite and Khārijite contribution to pre-Ash°arite kalām*, Harvard 1971, zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge,

Albany 1975). Das erinnert stark an die Vorstellung vom Gedächtnischarakter des göttlichen Wissens, wie unsere Mufauwiḍa sie hegten. Jedoch scheint gerade der Terminus *tafwīd* von diesen Imāmīten nicht geschätzt worden zu sein; in der gleichen Umgebung begegnet, als angebliches Dictum des Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq, der Slogan *lā ġabr wa-lā tafwīd*, „weder Zwang noch Übertragung“ (vgl. HT 152). Zwar können wir nicht ausschließen, daß dieses Wort von einer rivalisierenden Faktion gegen sie lanciert wurde; jedoch ist dies, solange wir den Begriff nicht bei ihnen selber belegen und damit den Angriffspunkt unmittelbar fassen können, unwahrscheinlich. Madelung hat gezeigt, daß die Ablehnung des *tafwīd* sehr wohl mit ihrer eigenen Position harmoniert. Hier sind also allenfalls Systemelemente von jener frühen Mufauwiḍa, nach der wir suchen, übernommen worden; um Identität handelt es sich nicht. Das stimmt auch mit der Zeitstellung dieser Gruppe überein; wir können sie kaum schon vor dem zweiten Drittel des 2. Jh's ansetzen. Mit ihnen hat ʿUmar II. noch nichts zu tun gehabt.

Eines ergibt sich daraus mit Deutlichkeit: Leugnung des göttlichen Vorherwissens und qadaritische Einstellung im Sinne des *tafwīd* gehören nicht unbedingt zusammen. Nichts beweist, daß die *aṣḥāb at-tafwīd*, die bei Ṭabarī genannt werden, auch das göttliche Wissen begrenzten; sie mußten diesem nur seine Effizienz (*naḥād*) absprechen. Wenn mit ihnen Muʿtaziliten gemeint waren, so ist gewiß nicht an mehr als dies gedacht; schon ʿAmr b. ʿUbad, der doch um der Willensfreiheit willen den Koran umzudeuten bereit war (s.o. S. 119), ließ, ebenso wie vorher Ḥasan al-Baṣrī, das göttliche Allwissen unangetastet. „Das Wissen Gottes ist kein Satan“, so sagte er, „es schadet nicht und es nützt nicht“ (vgl. *Taʿrīḥ Baġdād* XII 171, ult. f.)<sup>1</sup>. Daß aber auch die Imāmīten, die zwar Gottes Wissen einschränkten, aber deswegen doch die menschliche Entscheidungsfreiheit nicht zu sehr ausdehnten, nicht alleinstanden, beweist Dārimī's Polemik gegen die Ġahmīya: letztere soll gleichfalls der Auffassung gewesen sein, daß Gott erst nach der Existenz der Dinge von diesen auch wisse (*Radd* 59, 8 ff.). Gleichgültig nun, wie die Lehre in Wirklichkeit motiviert wurde, und gleichgültig auch, wer im Einzelnen

<sup>1</sup> Die Frage wäre natürlich bei jedem einzelnen Muʿtaziliten von neuem zu untersuchen. Dārimī behauptet von „einigen“ unter ihnen, daß sie das Vorherwissen Gottes leugneten; aber er nennt leider keine Namen (vgl. *Radd ʿalā l-Ġahmīya* 64, 19 VITESTAM). Vgl. auch Ḥaiyāt, *Intiṣār* 126, 3 f. NYBERG / 92, -9 f. NADER.

mit dieser nur schwer greifbaren Sektenbezeichnung gemeint war — fest steht, daß man von einem „Ġahmiten“ nicht erwartete, er werde die Willensfreiheit des Menschen vertreten; gerade das empfand man als den entscheidenden Unterschied zur Mu<sup>c</sup>tazila (vgl. *Der Islam* 44/1968/22 f., auch nachher passim). Ġahm b. Šafwān selber hatte ja den Prädestinatianern sehr nahe gestanden (s.o. S. 108) — aber eben nur, soweit es um das Handeln des Menschen ging, nicht in der Frage des Vorherwissens; hier konnte man ihm dieselbe Meinung zuschreiben wie Hišām b. al-Ḥakam (vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 126, 3 ff. NYBERG / 92, -9 f. NADER)<sup>1</sup>. Auf lange Zeit ist das göttliche Vorherwissen ebensowenig Lehre einer Majorität oder gar „Dogma“ gewesen wie die göttliche Vorherbestimmung. Aber beides hat auch — entgegen dem, was wir anzunehmen geneigt sind und was auch unsere späteren Quellen immer wieder vorausgesetzt haben — nicht notwendig einander bedingt; es gab hier nicht nur zwei rivalisierende Denksysteme, sondern zumindest deren drei, die aber gewiß im Einzelnen sich noch weiter abstufen.

Die Kombination aus beidem ist also charakteristischer, als es zu Anfang schien; hier wird unser Versuch einer Identifikation ansetzen müssen. Da ist nun interessant, daß Aš<sup>c</sup>arī, wenn er in seiner *Ibāna* auf die Einschränkung des göttlichen Vorherwissens zu sprechen kommt, neben den Mu<sup>c</sup>taziliten und den Ġahmiten auch die „Ḥarūrīya“ apostrophiert (S. 48, 1); vielleicht lohnt es sich, diese ḥarīğitische Spur weiterzuverfolgen. Ḥuṣaiš führt die Lehre, daß Gott weder das Handeln der Menschen noch ihr jenseitiges Geschick vorherwisse, auf eine Šabībīya zurück, über deren Identität er sich nicht näher ausläßt (vgl. Malaṭī 1133, 22 f. / 1175, 10 f.). W.M. Watt hat sie mit den Anhängern des Ḥarīğiten Šabīb b. Yazīd aš-Šaibānī gleichgesetzt, der i.J. 77/697 auf der Flucht vor einem Heeresaufgebot des Ḥağğāğ im Tigris ertrank (vgl. *Free Will* 53)<sup>2</sup>. Jedoch beruht dies, wie Madelung mit Recht betont

<sup>1</sup> Auf die Frage, welchen Stellenwert dies innerhalb seines Systems hat, möchte ich hier nicht eingehen. R.M. Frank hat sich dazu geäußert (in: *Muséon* 78/1965/408 ff.); seine Thesen sind von W. Madelung in Zweifel gezogen worden (vgl. seinen Aufsatz in: *Islamic Philosophical Theology* [s.o. S. 126], Anm. 45).

<sup>2</sup> Zu ihm und seinem Aufstand vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Taʿrīḥ* 351 ff.; Ṭabarī, *Index* s.n.; Aš<sup>c</sup>arī, *Mağ.* 122, 13 ff. und 123, 5 ff.; Bağdādī, *Farq* 109, pu. ff.; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 327, 5 ff.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-aʿyān* II 163 ff. nr. 272; Laoust, *Schismes* 40 f.



(in: *Islamic Philosophical Theology*, s. o., Anm. 66), auf einem Irrtum. Es gibt einen zweiten Šabīb, Šabīb an-Nağrānī, auch er Ḥārīgīt, aber einer andern Gruppe zugehörig und von Ašʿarī auch an anderer Stelle genannt (*Maq.* 115, 9 ff.); Ritter hat ihn zu Unrecht in seinen Indices mit dem Šabībāniten Šabīb identifiziert und damit auch Watt irregeleitet. Über jenen nun hören wir bei Ašʿarī, daß er zur *qadar*-Frage ebenso stand wie die Muʿtaziliten (*Maq.* 116, 2 f.). Das war ungewöhnlich: die Ḥārīgīten waren im allgemeinen Prädestinatianer. Was Ašʿarī darunter versteht, erfahren wir an anderer Stelle im Zusammenhang mit der Maimūnīya, die ebenfalls den Ḥārīgīten zugehörte: „Das was sie (von den übrigen Ḥārīgīten) absondert, ist, daß sie über das *qadar*(-Problem) nach muʿtazilitischer Lehre reden. Sie behaupten nämlich, daß Gott die Handlungen den Menschen übertragen habe und ihnen Handlungsfähigkeit (*istiṭāʿa*) verliehen habe zu allem, wozu sie verpflichtet sind. Sie sind also zum Unglauben sowohl als auch zum Glauben imstande, und Gott hat bezüglich der Handlungen der Menschen keinen Willen; die Handlungen der Menschen sind nicht von Gott geschaffen“ (*Maq.* 93, 7 ff.).

Da wundert dann nicht, daß bei Šahrastānī der Bericht über Šabīb, ohne daß sein Name hier genannt wäre — es ist nur von seinen Anhängern die Rede, den sogenannten *aṣḥāb as-suʿāl* —, in eben dieser Weise ergänzt wird: „Gott hat den Menschen (die Macht) übertragen; Gott hat also keinen Willen bezüglich der Handlungen der Menschen“ (94, -5 f. CURETON). Diese Šabībīya also ist gemeint, und in ihr kommen nun wirklich die Komponenten der für die Gegner ʿUmar’s II. charakteristischen Lehre zusammen. Mit ihnen aber sind wir auch der Zeit ʿUmar’s II. unmittelbar nahe: Šabīb an-Nağrānī wird zur Baihasīya gezählt, den Gesinnungsgenossen jenes Abū Baihas, der i.J. 94/713 hingerichtet wurde (vgl. EI<sup>2</sup> s.n.). Seine Ansicht über das jenseitige Geschick der unmündig verstorbenen Kinder stimmt, wie Ašʿarī sagt, überein mit der Lehre der Ṭaʿlabīya (*Maq.* 116, 1); der Ḥārīgīt Ṭaʿlaba aber, um den diese sich scharte, war, wie aus anderen Nachrichten hervorgeht (*Maq.* 97, 9 f. und 112, 7 ff.), Zeitgenosse des ʿAbdalkarīm b. ʿAğarrad, der von Ḥālīd al-Qasrī (105/724 - 120/738) eingekerkert wurde. Auch die Maimūnīya gehört in diese Zeit (vgl. *Maq.* 94, 6 ff. und Watt, *Free Will* 33).

Sollen wir also annehmen, daß ʿUmar II. sein Sendschreiben an



Šabīb an-Nağrānī richtete? Es ist möglich, aber nicht unbedingt notwendig. Bewiesen ist nur, daß die Gedanken, die er als neu empfand, zu seiner Zeit tatsächlich existierten — ein letztes Argument für die Echtheit der Schrift, und vielleicht das überzeugendste. Anspielung auf ħārīgitisches Verhalten könnte im Schlußabschnitt des Sendschreibens geäußert sein (§ 44); wir sind dort näher darauf eingegangen (vgl. S. 175 f., Anm. 3). Auch die Tatsache, daß die angeredeten Qadariten den Kalifen wissen ließen, daß sie seine Ansicht mißbilligten (§ 4), würde dann in ein anderes Licht gerückt; mehr als zuvor wäre verständlich, warum sie auf die Obrigkeit so wenig Rücksicht nahmen<sup>1</sup>. Jedoch kommen wir über eine Hypothese nicht hinaus; es bliebe erstaunlich, daß °Umar nicht deutlicher sagt, an wen er sich wendet. Nichts spricht dagegen, daß die von der Šabībīya vertretenen Gedanken auch außerhalb ihrer in qadaritischen Kreisen Aufnahme fanden; Šāfi°ī (gest. 204/820) bezieht ein bekanntes antiqadaritisches Ḥadīṭ auf diejenigen, welche „behaupten, Gott wisse nicht von den Sünden, solange sie nicht geschehen sind“ (vgl. Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi°īya* <sup>2</sup>II 99, pu. f.).

Das Spektrum der Meinungen zur Frage war sehr breit. Aber meist versuchte man doch bald, irgendwie einen Mittelweg zu finden. „Sagt nicht: ‚Gott zwingt zu den Sünden‘ und sagt nicht: ‚Gott weiß nicht, was die Menschen tun werden‘“, so ließ man Ibn °Abbās mahndend aussprechen und wiederholte damit nahezu das *lā ġabr wa-lā tafwīd*, das die Šī°iten von Ġa°far aš-Šādiq gehört haben wollten (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 13, 9 f.). Ebenso wie schon die Mu°tazila das göttliche Vorherwissen im allgemeinen nicht mehr leugnete, haben auch die

<sup>1</sup> °Umar kehrt seinerseits an keiner Stelle den Kalifen heraus. Die Ĥārīgiten ignorierten den Titel bekanntlich; sie redeten ihn mit *yā insān* an (vgl. Ibn °Abdalḥakam, *Sīra* 142, -8). Jedoch mag °Umar ganz allgemein sich gescheut haben, bei religiösen Differenzen seine Macht zu demonstrieren. — Man fühlt sich sogar versucht, mit der Hypothese zu spielen, daß Abū l-Faḍl (b.) Ḥalaf al-Qurašī, der das Sendschreiben °Umar's tradierte, mit dem Begründer jener Ḥalafīya identisch ist, die sich von der Maimūniya bezüglich der *qadar*-Frage lossagte und bei dem traditionellen Prädestinationismus der Ĥārīgiten blieb (vgl. Aš°arī, *Maq.* 93, 12 f.). Er hätte dann besonderen Grund gehabt, das Dokument aufzubewahren, und man verstünde besser noch als sonst, daß dies gerade in Bašra geschah; auch die Ibāḍiten von Bašra waren Prädestinatianer. Aber dieser Ḥalaf ist wohl identisch mit Ḥalaf b. Samḥ, der gegen Ende des 2/8. Jh's in Nordafrika auftaucht (vgl. Lewicki in: *Stud. Isl.* 9/1958/79); das ist für unseren Isnad zu spät.

Prädestinatianer bald kaum noch so naiv, wie Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya es tat, dem Vorherwissen vorherbestimmende Kraft beigegeben. ʿAbdallāh b. ʿUmar, dem man so häufig antiqadaritische Propaganda in den Mund legte (vgl. HT 140), sollte zugleich sich dagegen verwahrt haben, daß das göttliche Vorherwissen den Menschen der Verantwortung für die Sünde enthebe (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 12, 1 ff.). Muḥammad b. Sīrīn, Zeitgenosse des Ḥasan al-Baṣrī und kurz nach ihm (110/729) gestorben, meinte, ein Magier sei ungläubig in Übereinstimmung mit Gottes Wissen, nicht mit Gottes Willen. „Sag (da) nicht: ‚wie Gott es will‘, sondern ‚wie Gott es weiß‘; denn wäre er, wie Gott es will, so wäre er ein frommer Mann“ (vgl. Ibn al-Murtaḍā 136, 14 ff.). Sein ibāḍitischer Zeitgenosse Abū ʿUbaida at-Tamīmī äußerte sich noch vorsichtiger: das göttliche Vorherwissen führt niemanden zu seinem Tun; vielmehr wird man von seinem „Ich“ oder vom Satan verführt, und es geschieht dann, was Gott weiß (vgl. Šammāḥī, *Siyar* 86, 8 ff.). Und selbst wenn der ʿAbbāsīde Maṣṣūr meinte, er habe Marwān II. töten müssen „wegen dessen (*lil-amr*, auch: wegen des Gebotes!), was im göttlichen Wissen bereits impliziert war“ (vgl. Dahabī, *Taʿrīḥ* V 299, pu.), so ist dies zwar de facto dieselbe zuversichtliche Gleichsetzung von Machtpolitik und Vorhersehung, welche bereits die Umayyaden beseelt hatte (vgl. dazu die Beispiele HT 181 ff.); aber die Formulierung hat sich doch dem neuen Geiste angepaßt. Die Unterscheidung zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung ist also zwar in qadaritischem Milieu, bei Ḥasan al-Baṣrī, zum erstenmal zu belegen, aber schon bald nicht mehr — oder nie — darauf beschränkt geblieben. Ein Extremismus im Stile der Šabībīya mußte darum schnell als „primitiv“ erscheinen; wenn er später, bei dem Muʿtaziliten Hišām b. ʿAmr al-Fuwaṭī etwa, noch einmal auftaucht, so offenbar in viel reflektierterer und abgesicherterer Form (vgl. Ašʿarī, *Maqālāt* 488, 8 ff. bzw. 158, 4 ff.; dazu Šahrastānī, *Milal* 50, -4 ff. CURETON<sup>1</sup>).

ʿUmar II. hatte also wohl recht, hier aufzumerken. Das veranlaßt uns nun, Frage *b* anzugehen, die nach dem Zeitpunkt der Abfassung seines Schreibens. Besonders gravierend ist sie nicht; es bleibt uns ja nur die Zeit zwischen 99 und 101 H. — daß ʿUmar schon als Gouverneur des Ḥiǧāz einen solchen Brief geschrieben hätte, ist, obwohl er nirgendwo

<sup>1</sup> Die Vokabel *tafiwīd* taucht dort nicht auf.



sich ausdrücklich als Kalif zu erkennen gibt, ziemlich unwahrscheinlich<sup>1</sup>. Wenn wir allerdings weiter einzugrenzen versuchen, finden wir kaum Anhaltspunkte. Die Legende, die sich um Ġailān ad-Dimašqī und sein Religionsgespräch mit °Umar rankte, enthält manchmal den Zug, daß der Kalif kurz vor seinem Tod den Entschluß faßte, die einzelnen Heeresprovinzen (*aġnād*) über die bedrohliche Entwicklung der *qadar*-Frage zu unterrichten, und den Brief dann nicht mehr abgeschickt habe; auch hier soll es um das Problem des göttlichen Vorherwissens gegangen sein (s.u. S. 199). Darin könnte sich vage Erinnerung an unsere *Risāla* äußern; sie wäre dann i.J. 101/720 verfaßt. Zugleich wäre Frage *c* beantwortet, die nämlich, warum das Schreiben nicht weiter bekannt wurde: es wäre nie recht an die Öffentlichkeit gelangt.

Jedoch wagen wir uns hiermit wohl zu weit vor. Das Motiv von dem nichtabgeschickten Brief hat in erster Linie literarischen Stellenwert und vielleicht gar kein fundamentum in re; es ist nur Beweis für gewisse historische Erinnerung daran, daß man z.Z. °Umar's II. das Problem des göttlichen Vorherwissens besonders diskutierte. Sie aber ist auch sonstwo belegt, etwa in einem Ausspruch °Umar's, den Dārimī bewahrt (*Radd °alā l-Ġahmīya* 65, 1). Zumindest für die Datierung der *Risāla* wirft dies also kaum etwas ab. Die geringe Breitenwirkung der Schrift aber hängt wohl damit zusammen, daß sie schon bald nicht mehr das bot, was man von einer Widerlegung der Qadariya erwartete. Nur ein Teilaspekt war in ihr ja aufgegriffen — ein extremer zudem, der später von den meisten gar nicht mehr vertreten wurde; die Ansicht des Ḥasan al-Baṣrī dagegen, auf die noch lange die Mehrzahl der baṣrischen Qadariten sich berief, wurde ausdrücklich als mit der *sunna* vereinbar bezeichnet. Allein °Uṭmān b. Sa°id ad-Dārimī (gest. 282/895) scheint den Text benutzt zu haben, aber auch er nur im Auszug; er griff die Passagen heraus, die sich gegen die Ġahmīya wenden ließen (s. u. § 21, Anm. 8, und § 25, Anm. 5). Wahrscheinlich hat er ihn im Irak kennengelernt, wo er sich zu Studien aufhielt (vgl. dazu Vitestam in der Einleitung zu seiner

<sup>1</sup> Es sei denn, Šabīb an-Naġrānī wäre in seiner Heimat aufgetreten; Naġrān unterstand dem Statthalter des Ḥiġāz. Die Grundthese seiner Schrift, die Präexistenz des Korans, mag °Umar ohnehin von dorthier mitgebracht haben; sie zeichnet sich um diese Zeit gerade im ḥiġāzenischen Ḥadīṭ ab (vgl. HT 165 f.). Auch Ḥasaṇ b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, bei dem der Gedanke schon angedeutet wird, ist ja dort zuhause.



Edition des *Radd ʿalā l-Ġahmīya* 47); dorthin, speziell nach Baṣra, verweist ja der Isnad bei Abū Nuʿaim<sup>1</sup>. Das aber ist vorläufig das einzige Zeugnis, das uns über diesen zurückführt. Zu sehr war der Traktat Zeitdokument; sobald die Meinungen sich polarisierten, war für ʿUmar’s Konzilianz die Stunde vorbei.

b) *Die Handschriften.*

Zur Edition haben neben dem Kairiner Druck der *Hilya* sechs handschriftliche Textzeugen zur Verfügung gestanden, die ich in Istanbul Bibliotheken einsehen konnte: die fünf *Hilya*-Handschriften

د = Damad İbrahim Paşa 289 (dort fol. 15a, 3 ff.), ein alter Codex mit einem *samāʿ*-Vermerk aus den Jahren 591-592 H. (vgl. dazu Ritter in: *Der Islam* 18/1929/56),

ك = Köprülü 282/1 (dort fol. 263b, 1 ff.), undatiert, aber aufgrund seines altertümlichen, sehr steifen Duktus gewiß ebenso alt wie die vorherige Handschrift,

ف = Fatih 4333 (dort fol. 52a ff.), undatiert, sehr ausgeschriebenes Nashī,

ن = Nuru Osmaniye 795, neue Zählung 612/2 (dort fol. 548b ff.), eine junge Handschrift, vollendet 1025/1616,

ر = Ragıp Paşa 1004, neue Zählung 857/1 (dort fol. 435a ff.), eine sehr schöne Handschrift, aber wohl noch jünger als die vorhergehende,

und schließlich die Handschrift س = Saray, Ahmet III 2906, aus dem Jahre 564 H. (vgl. GAS 1/474), in der der Text im Anschluß an die *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* des Ibn ʿAbdalḥakam erscheint (fol. 99b ff.; s.o. S. 113). Der Kairiner Druck stützt sich auf zwei nicht weiter gekennzeichnete Handschriften aus Aleppo (Madrasa Aḥmadiya) bzw. Kairo (Azhar); sie wurden von mir nicht erneut verglichen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Daß wir es bei unserem Text nicht etwa mit einer antiġahmitischen Fälschung aus dieser Zeit zu tun haben, bedarf kaum eines Beweises; die Ġahmiten waren ja Deterministen (s.o. S. 128). Eine Tradition, die bei ʿUmar II. noch anonym bleibt, wird bei Dārimī, dem veränderten Stand des „Wissens“ entsprechend, als Predigt ʿUmar’s I. eingeführt (s.u. § 32, Anm. 1).

<sup>2</sup> Die Aleppiner Handschrift (heute Maktābat al-Auqāf 991) habe ich nach Abschluß des Manuskriptes einsehen können; sie ist undatiert, trägt jedoch einen Besitzvermerk aus dem Jahre 1013 H. Sie ist unter der Sigel ح in den Apparat aufgenommen.

Trotz dieser verhältnismäßig breiten Arbeitsbasis bot die Edition unerwartete Schwierigkeiten. Die Handschriften ٥ und ٦ sind verhältnismäßig unbrauchbar; sie sind vermutlich von ٣ abhängig. Ihre Abweichungen sind sekundär; sie wurden darum, vor allem wenn es sich um Lücken handelte, nicht alle im Apparat notiert. Von den übrigen Textzeugen haben ٧, ٨, ٩ und der Druck zahlreiche Fehler gemeinsam. ٩ bringt gelegentlich Konjekturen; dasselbe gilt für den Druck bzw. die ihm zugrundeliegenden beiden Handschriften. Eine separate Tradition repräsentiert nur ١٠; durch diesen Textzeugen ließ sich eine gewisse Zahl von Problemen lösen. Dennoch bleibt ein unverhältnismäßig großer Bestand an Cruces; manche Stellen scheinen endgültig verderbt.

Ob weitere Handschriften an dieser Situation Wesentliches ändern, wird man bezweifeln müssen; die Korruptelen gehen ja in die Zeit zurück, in der sich ١١ (bzw. dessen Vorlage) von dem übrigen Überlieferungszweig noch nicht getrennt hatte, vermutlich also ins sechste Jahrhundert<sup>1</sup>. Dies wird durch ein Testimonium von anderer Seite gestützt. Ibn al-Ğauzī (gest. 597/1200), der den Text für seine *Manāqib °Umar b. °Abdal°azīz* exzerpiert hat, äußert sich zu ihm dort folgendermaßen: „Das ist ein Sendschreiben, das in den *uṣūl* von °Umar überliefert wird. Ich habe feststellen müssen, daß die Abschreiber die meisten Passagen (*kalimāt*) nicht richtig wiedergegeben haben. Ich habe darum (nur) Passagen ausgewählt, die in Ordnung sind“ (37, 6 ff. BECKER). Schon er also, der kaum mehr als anderthalb Jahrhunderte nach Abū Nu°aim starb, zu einer Zeit, in der unsere ältesten Handschriften bereits vorlagen, hat mit dem Text nichts Rechtes mehr anfangen können. Er hat nur einige Sätze exzerpiert, und sie sind auch für uns noch unproblematisch<sup>2</sup>;

men, jedoch nur da, wo der Kairiner Druck von ihr abweicht. Eine sehr schöne alte *Ḥilya*-Handschrift, die zu einer kritischen Edition unbedingt herangezogen werden sollte, befindet sich in Damaskus (Zāhirīya 1432, taṣawwuf 114). Sie trägt auf fol. 264 b einen *samā°*-Vermerk aus Aleppo aus dem Jahre 619 H., scheint jedoch um einiges älter.

<sup>1</sup> Immer vorausgesetzt, daß es sich in ١١ wirklich um ursprüngliche Lesungen handelt und nicht etwa um spätere intelligente Konjekturen; dies wird sich erst im Zusammenhang mit einer kritischen Edition der *Ḥilya* entscheiden lassen. Jedoch würde dies bedeuten, daß umso zahlreichere Korruptelen in älteste Zeit zurückgehen.

<sup>2</sup> Sie weichen übrigens in beiden Editionen der *Sīra* etwas ab: Becker hat 37, 10 - 38, 7 (= *Ḥilya* 346, 10 - 347, 3, mit Auslassungen), 38, 7 - 14 (= *Ḥilya* 348, 14-19) und 37, 14-17 (= *Ḥilya* 351, 8-10); Ḥaṭīb dagegen 68, 17 - 69, 7 (= *Ḥilya* 346, 10-22), 69, 8-9 (= *Ḥilya* 347, 1-3), 69, 10-14 (= *Ḥilya* 348, 14-19) und 69, 15-17 (= *Ḥilya* 351, 8-10).

was aber uns dunkel bleibt, ist vermutlich schon in den ihm vorliegenden *uṣūl* verderbt gewesen.

Leider wissen wir nicht genau, was er unter diesen *uṣūl* verstand; fast gewinnt man den Eindruck, daß er nicht etwa verschiedene Handschriften des Traktates selber meint — die doch irgendeine Spur in der späteren Tradition hätten hinterlassen müssen —, sondern mehrere Exemplare der *Ḥilya* des Abū Nu<sup>c</sup>aim, die er auch sonst als Quelle benutzt (s.o. S. 113). Das würde bedeuten, daß vermutlich die gesamte Überlieferung des Textes auf letztere zurückgeht und daß damit bereits der von Abū Nu<sup>c</sup>aim autorisierte Wortlaut jene Cruces enthielt, die in den gesamten Handschriften mitgeschleppt werden. Solange die Textgeschichte der *Ḥilya* nicht näher untersucht ist, muß offen bleiben, ob wir mit einem einzigen Archetyp des Werkes, dem „Autorenexemplar“ gewissemaßen, rechnen dürfen und die Fehler somit Abū Nu<sup>c</sup>aim's nachlässiger Gelehrtenhand zuzuschreiben sind, oder ob ihm selbst nur ein Unicum des Sendschreibens vorlag, das diese Fehler bereits enthielt oder das er nicht besser zu lesen imstande war. Zwar mag man zugunsten der letzteren Möglichkeit mit der Annahme spielen, daß er seine Kompilation den Schülern diktierte, die Unleserlichkeit des Autorenexemplars sich also gar nicht so sehr auswirken konnte; aber die Fehler sind z.T. so gravierend, daß man sich schlecht vorstellen kann, wie er sie hätte diktieren können (vgl. etwa § 30, Anm. 2). Andererseits fällt auf, daß er dem Text eine *riwāya* voranstellt; hätte er mehrere Vorlagen miteinander kollationiert und somit selber noch einen verlässlichen Wortlaut herstellen können, so hätte er vermutlich auch mehrere Überliefererketten genannt.

Wir haben aus diesem Befund das Recht abgeleitet, dort, wo es unabdingbar notwendig schien, auch gegen die Aussage aller Handschriften den Text zu ändern oder zu ergänzen. Das erschien einleuchtend in ε 9, 14 (= § 25, Anm. 5), unumgänglich in ε λ, 2 (= § 19, Anm. 5) und wohl auch in ε ο, 3 (= § 9, Anm. 3) und ε ο, 6 (= § 9, Anm. 5). In § 17, Anm. 14 haben wir uns entschlossen, eine Zeilenverschiebung, entstanden aus einem nachträglich korrigierten Zeilensprung, anzunehmen. Problematisch bleiben die Verbesserungen in § 30, Anm. 5 und vor allem in § 10. Manches andere bleibt merkwürdig und nicht ganz befriedigend, ließ sich aber so hinreichend erklären, daß von Verbesserungen abgesehen wurde; nur einiges Wenige wurde in den Kommentar aufgenommen. Eine gewisse Schwerfälligkeit der Sprache ist



ja nicht unbedingt überraschend; wir haben es mit einem sehr frühen Dokument arabischer Prosa zu tun. Über den Duktus von Abū Nu°aim's Vorlage ließ sich nichts mehr ausmachen; die Annahme, daß sie in Kūfī geschrieben gewesen sein könnte und auf diese Weise mißverstanden wurde, scheint sich nicht zu bestätigen.

## DAS SENDSCHREIBEN ʿUMAR'S II.

### ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR \*

1 „An die Leute, welche mir Dinge schrieben, zu denen sie kein Recht haben: Ablehnung der Schrift, Leugnung der göttlichen Beschlüsse, insofern sie bereits in seinem Vorherwissen Wirksamkeit besitzen, das doch keine Grenze hat außer Gott selber und dem nichts entgeht, schließlich Kritik an der Religion Gottes und an der sunna seines Propheten, so wie sie in seiner Gemeinde fordbesteht.“

„Ablehnung der Schrift“: gemeint ist natürlich nicht, daß die Angegriffenen den Koran als Ganzes verwerfen, sondern daß sie sich über gewisse Aussagen darin hinwegsetzen, d.h. sie anders interpretieren als ʿUmar. — „sunna des Propheten“ wird weder hier noch an der zweiten Stelle, wo es begegnet (s.u. § 33), weiter erläutert. Zur Bedeutung des Begriffs s.o. S. 38.

2 „Zur Sache! Ihr habt mir etwas geschrieben, das ihr bis jetzt verborgen zu halten pflegtet: daß ihr nämlich das (Vorher)Wissen Gottes ablehnt und stattdessen zur Leugnung der Vorherbestimmung<sup>1</sup> übergeht, wie sie der Gesandte Gottes für seine Gemeinde befürchtet hat<sup>2</sup>.“

3 Dabei wißt ihr doch, daß die ahl as-sunna immer sagten: „In der Verbundenheit mit der sunna liegt Heil; das Wissen wird schnell geringer werden“<sup>3</sup>. Und (ihr kennt) den Ausspruch des ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, den er tat, als er das Volk ermahnte: „Nachdem nun der klare Beweis gegeben ist, hat niemand mehr vor Gott eine Entschuldigung für einen Irrtum<sup>4</sup>, den er beging, (weil) er ihn für ein gottgewolltes Werk<sup>4</sup> hielt, noch für ein gottgewolltes Werk<sup>4</sup>, das er unterließ, (weil) er es für einen Irrtum<sup>4</sup> hielt. Die Dinge sind klar, das Argument steht fest, und die Entschuldigung ist abgeschnitten<sup>5c</sup>. Wer also die Botschaft der Prophetie und den Inhalt der Schrift verschmäht, dem werden die Mittel zur

---

\* Die Anmerkungszahlen im Text verweisen hier auf die einzelnen Punkte des Kommentars.



*Rechtleitung abgeschnitten, und er findet für sich nicht mehr jenen Schutz<sup>6</sup>, durch den er sich vor dem Verderben zu retten vermag.“*

1) *at-takdīb bil-qadar*; zu dieser Ausdrucksweise vgl. HT 122 f. Sie findet sich auch in einem antiqadaritischen Ḥadīṭ syrischen Ursprungs, in dessen Isnad ‘Umar II. genannt wird (vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 6251).

2) Angespielt ist vielleicht auf ein Ḥadīṭ, das Ibn Ḥanbal bewahrt hat (*Musnad* <sup>IV</sup> 90, 1 f.); „Dreierlei fürchte ich für meine Gemeinde: das Regengebet aufgrund der Gestirne (*anwā*<sup>7</sup>), die Ungerechtigkeit der Obrigkeit und die Leugnung der Vorherbestimmung“. Es hat dort den Isnad: Ġābir b. Samura (gest. zwischen 73/692 und 76/695) > Abū Ḥālid al-Wālibī (al-Kūfī; vgl. TT XII 83 f.) > Fiṭr (b. Ḥalīfa al-Quraṣī al-Kūfī, gest. 153/770 oder 155/772; vgl. TT VIII 300 ff.) > Muḥammad b. al-Qāsim al-Asadī al-Kūfī (gest. 207/822; vgl. TT IX 407 f.). Kūfische Überliefererketten sind für antiqadaritische Ḥadīṭe charakteristisch (vgl. HT 189). Wie ‘Umar von dem Prophetenwort Kenntnis erhielt, wissen wir nicht.

3) Vgl. zu dieser Maxime *Conc.* IV 250a und V 237a. Bei Dārimī, *Sunan* I 44, 4 f. bezieht Zuhri (gest. 124/742), von dem ‘Umar angeblich auch Ḥadīṭ übernahm (vgl. TT IX 447, 4), sie auf die ‘ulamā<sup>8</sup> vor seiner Zeit. — Die Lesung *sa-yanquṣu naqṣan sarī‘an* findet sich in allen herangezogenen Handschriften. Dārimī hat stattdessen *sa-yuqbaḍu qabḍan sarī‘an* „wird rasch hinweggenommen werden“. Das könnte die lectio difficilior sein.

4) *ḍalāla* und *hudā*. Die beiden Begriffe bezeichnen eigentlich den „Irrtum“ und die göttliche „Rechtleitung“, hier aber die aus beidem sich ergebenden bösen und guten Handlungen des Menschen (s.o. S. 17). Sie sind dabei unter verschiedenem Aspekt gesehen. Nur *hudā* impliziert, daß Gott mitwirkt, *ḍalāla* dagegen nicht; wollte man ausdrücklich sagen, daß Gott den „Irrtum“, d.h. das böse Tun des Menschen veranlaßt, so müßte man *idḷāl* gebrauchen. Ähnliche Zurückhaltung zeigte Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (vgl. etwa § 12b; *idḷāl* nur zum Schluß des Traktates § 40 *e* und *r*). Wir haben es mit einem allgemeinen Sprachgebrauch zu tun (vgl. etwa noch Barrādī, *Ġawāhir al-muntaqāt* 119, -5 für die Diskussion zwischen Ibn ‘Abbās und den Ḥārīḡiten); selbst wenn man gegen die Prädestinatianer polemisierte und also Grund gehabt hätte, pointierte Ausdrücke zu wählen, sprach man von

*dalāla* und nicht von *idlāl* (vgl. das Ḥadīṭ des Ḥālid b. ʿAbdarrahmān al-ʿAbdī bei Dahabī, *Mizān* nr. 2441; dazu HT 121). Die Prädestinatianer standen der Qadariya damals noch nicht ganz so fern, richteten sich vielleicht auch ein wenig nach deren Polemik; Ḥasan al-Baṣrī betonte ja, daß Rechtleitung von Gott komme, Irrtum aber vom Menschen (s.o. S. 28; dazu *Risāla* 71, ult. und 69, 16 f. unter Berufung auf Sure 34/50).

5) Es ist nicht sicher auszumachen, wo die Aussage ʿUmar's I. abschließt. Sie mag schon mit dem vorhergehenden Satz enden; sie mag auch noch den folgenden miteinbeziehen. Leider ist es mir nicht gelungen, sie anderswo zu belegen.

6) *ʿiṣma*. Das Wort ist anscheinend noch nicht auf seine spätere theologische Spezialbedeutung, „Unfehlbarkeit“ des Propheten, festgelegt.

4 „Ihr verweist auf eine euch zugegangene Nachricht, wonach ich die Ansicht verrete, daß Gott wisse, was die Menschen tun werden und wohin sie gelangen (ob in die Hölle oder in das Paradies), und ihr werft mir das vor<sup>1</sup> und sagt: ‚Das gibt es solange nicht bei Gott als Wissen, bis es dies bei den Menschen (al-ḥalq) als Handeln gibt.‘

5 Wie kann es sich so verhalten, wie ihr sagt, wo Gott doch spricht: ‚Wir wollen die Strafe eine Weile aufheben. (Aber) ihr werdet (gleich wieder) rückfällig werden‘ (Sure 44/15), d.h. rückfällig inbezug auf den Unglauben, und: ‚Und wenn sie (ins Leben) zurückgebracht würden, würden sie das, was ihnen verboten ist, (genau wie früher) wieder tun. Sie sind (eben) Lügner‘ (Sure 6/28)<sup>2</sup>.

1) S.o. S. 116 und 121.

2) ʿUmar beweist mit beiden Belegen, daß Gott das zukünftige Handeln der Menschen vorherweiß. Aus dem ersteren geht zudem hervor, daß er ihr jenseitiges Geschick bereits vorausplant. Der zweite wirkt seines hypothetischen Charakters wegen nicht unbedingt überzeugend. Beide Verse werden, in umgekehrter Reihenfolge und ohne Kommentar, auch von Dārīmī in entsprechendem Zusammenhang zitiert (*Radd ʿalā l-Ġahmīya* 63, 17 ff.).

6 „In eurer Unwissenheit behauptet ihr inbezug auf das Wort Gottes ‚Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben‘ (Sure 18/29), daß (somit) euch freistehe, zu wollen was immer euch beliebt, Irrtum oder gottgewolltes Werk<sup>1</sup>.



7 Dabei spricht Gott doch: „Aber ihr wollt nicht, es sei denn Gott will es, der Herr der Menschen in aller Welt“ (Sure 81|29). Also wollen sie dadurch, daß Gott für sie will; würde er nicht wollen, so würden sie durch ihren Willen nichts erlangen, mit dem sie ihm Gehorsam erweisen<sup>2</sup>, weder im Reden noch im Tun. Denn Gott hat den Menschen keine Macht gegeben<sup>3</sup> über das, was er in Händen hält, und er hat ihnen nicht übertragen<sup>4</sup>, was er (sogar) seinen Gesandten verwehrt hat. Die Gesandten beehrten alle Menschen rechtzuleiten; aber es ließen nur die von ihnen sich rechtleiten, die Gott (selber) rechtleitete. Und Satan begehrte ihrer aller Irrtum<sup>5</sup>; aber es irrte nur der unter ihnen, der (schon) im göttlichen (Vorher-) Wissen ein Irrender war.“

1) Auf Sure 18/29 beruft sich auch Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 70, 1 f.).

2) *min tā°atihī šai°an*. *tā°a* ist hier abstrakt der „Gehorsam“, nicht das konkrete „Gehorsams w e r k“; sonst würde man den Plural erwarten. Interessant ist, daß wiederum nur die positive Seite des menschlichen Handelns genannt ist; ob auch die Sünde (*ma°ṣiya*) auf den Willen Gottes zurückgeht, wird offengelassen.

3) *lam yumallik. mallaka* wird terminologisch gebraucht (so auch § 13, Anm. 1; im Passiv vermutlich § 18, Anm. 1, und § 24, Anm. 1). Ihm entspricht *malaka* „Macht haben über“ (unten § 36, Anm. 1 und 4); diesen Begriff benutzt °Umar II. in ähnlichem Zusammenhang in seinem angeblichen Schreiben an °Adī b. Arṭāt (vgl. Āğurrī, *Šarī°a* 234, 11). Bei Ḥasan al-Baṣrī und bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya finden sich die beiden Vokabeln nicht.

4) *lam yufawwid*. Der gleiche Begriff auch unten § 36 (vgl. Anm. 3). Vgl. dazu oben S. 119 f.

5) Auch hier *ḡalāla* und nicht *idllāl*, obgleich doch gar nicht von Gott die Rede ist, sondern vom Satan. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya spricht in diesem Zusammenhang einmal von *taḡlīl* (§ 38 f.). Zum Satan s.o. 100 f. und u. S. 157.

8 „Ihr behauptet in eurer Unwissenheit, Gottes Wissen sei nicht etwas, das die Menschen zur Sünde gegen (Gott) nötige, wenn sie derlei tun, noch auch sie vom Gehorsam ihm gegenüber abhalte, wenn sie ihn unterlassen; vielmehr gilt nach eurer Behauptung, daß er, ebenso wie er weiß, daß sie die Sünde tun werden, auch weiß, daß sie sie unterlassen könnten<sup>1</sup>.“

9 So macht ihr das göttliche Wissen zu einem Geschwätz. Ihr sagt ja: Der

*Mensch könnte, wenn er wollte, Gott seinen Gehorsam erweisen, obgleich im göttlichen Wissen steht, daß er das nicht tun wird; und er könnte, wenn er wollte, die Sünde unterlassen, obgleich im göttlichen Wissen steht, daß er sie nicht unterlassen wird<sup>2</sup>. Wenn ihr also wollt, dann trifft ihr das (was Gott intendierte), und es wird ein (Fall von Vorher)Wissen; und wenn ihr wollt, dann weist ihr es zurück, und es wird (ein Fall von) Unwissenheit; und wenn ihr wollt, so schafft ihr selber ein(en) Wissen(sinhalt), der nicht schon im Wissen Gottes vorhanden war, und schneidet damit Gottes Wissen von euch ab. Das hat Ibn ʿAbbās als Verstoß gegen das Einheitsbekenntnis gerechnet, als er sagte: ‚Gott gibt seiner Gnade und Barmherzigkeit nicht unkontrolliert ihren Lauf, ohne Einteilung und Eingrenzung<sup>3</sup>, und er hat nicht seine Gesandten ausgeschiedt, damit sie zunichtemachen, was er (schon) im voraus weiß<sup>4</sup>. Ihr aber gesteht das Wissen in einem Falle zu und hebt es in einem andern wieder auf, obwohl Gott doch sagt: ‚Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon — außer was er will‘ (Sure 2/255). Die Menschen gelangen also zu dem, was Gott (im voraus) weiß, und sie bleiben dabei; dies ist für sie der einzige Zufluchtsort<sup>5</sup>, und ihm können sie nicht entgehen. Zwischen dem göttlichen Wissen und einer zukünftigen Sache<sup>6</sup> gibt es keine Scheidewand<sup>7</sup>, die dazwischen bestünde und beides trennte. Er ist allwissend und weise.“*

1) Zu beachten ist, daß dieser Abschnitt nur von der Sünde spricht: wenn Gott vorherweiß, daß ein Mensch sündigen wird, so darf dies nicht bedeuten, daß jener sich nicht mehr anders verhalten kann. Gottes Wissen muß also auch die Möglichkeit implizieren, daß der Mensch sich in anderm Sinne entscheidet; es hat keine vorherbestimmende Kraft. Damit wird die Aussage in § 4 etwas modifiziert: es gibt offenbar ein gewisses Vorherwissen bei Gott; aber es ist noch nicht festgelegt. Eindeutig und unverrückbar ist es erst, wenn der Mensch gehandelt hat. Schon Ḥasan al-Baṣrī diskutiert das Problem, löst es dann aber etwas anders: „Gott hat die(jenigen, welche dem göttlichen Vorherwissen vorherbestimmende Kraft zusprechen) Lügen gestraft mit dem Wort: ‚Gott verlangt von niemandem mehr, als er (zu leisten) vermag‘ (2/286). Vielmehr (verhält es sich so, daß) Gott wußte, daß der Unglaube zustandekommen werde, weil sie selber ihn wählen und weil sie ihren Trieben folgen“ (*Risāla* 77, 6 ff.; zum Kontext vgl. Schwarz in: *Oriens* 20/1967/29 f.).

2) ʿUmar hält sich genau an die These seiner Gegner; auch er redet



nur von der Sünde, und wieder in ihren beiden Spielarten: der aktiven Widersetzlichkeit gegen Gott und dem passiven Unterlassen der guten Werke.

3) Einem Vorschlag von Iḥsān ‘Abbās folgend, konjiziere ich *ih̄tizār*, im Sinne von „Eingrenzung“. Die ursprüngliche Bedeutung „Vieh in einen Pferch (*ḥazīra*) einschließen“ harmoniert sehr gut mit dem voraufgehenden *hamal*, „unbeaufsichtigtes Vieh, das man frei herumlaufen läßt“. Fünf der sechs herangezogenen Handschriften haben stattdessen *ih̄tiṣār*; jedoch scheint das Wort in diesem Kontext kaum einen Sinn zu geben. ۾ hat *ih̄tiṣār*, das sich vielleicht mit „Beschränkung“ übersetzen ließe; jedoch ist die Handschrift unselbständig (s.o. S. 134) und zudem der VIII. Stamm in dieser Bedeutung nicht zu belegen. Der Druck hat *ih̄tiyār*, was passen würde, jedoch vielleicht nur einer privaten Korrektur seine Existenz verdankt.

4) Dieses Dictum des ‘Abdallāh b. al-‘Abbās (gest. 68/687-8) kann ich leider sonstwo nicht nachweisen. Mit ‘Umar’s Argument ist es anscheinend nur ganz locker verknüpft, aufgrund seines letzten Teils, in dem das göttliche Vorherwissen bestätigt wird. Das Dictum ist ohne seinen Kontext nicht ganz eindeutig. Gemeint ist vielleicht Folgendes: Gott hat von vornherein festgelegt, wem er seine Gnade schenken will. Daran ändert auch die Prophetie nichts: wer einmal zum Unglauben bestimmt ist, wird sich auch dadurch nicht bekehren.

5) Ich lese *mu‘aṣṣar* „Zufluchtsort“ (vgl. Lane s.v.). Die Handschriften haben allesamt den Konsonantenbestand *m-q-ṣ-r*, und ڤ und ڤ vokalisieren ausdrücklich *maṣṣar*. Jedoch vermag ich nicht einzusehen, warum es nichts „Geringeres“ geben soll als das, was Gott dem Menschen bestimmt hat. Zwar findet sich das Wort auch in dem angeblichen Schreiben ‘Umar’s II. an ‘Adī b. Arṭāt, dort aber in sinnvollerem Zusammenhang (vgl. Āḡurrī, *Šarī‘a* 233, -5). Ich habe darum eine Konjektur vorgezogen. Auch an *mafarr* ließe sich denken; es würde sehr gut zu dem folgenden *maḥiṣ* passen. Jedoch ist dies von dem Schriftbild der Handschriften schon weiter entfernt.

6) *wa-baina šai‘in huwa kā’in*, eine auffällige Formulierung, die aber noch einmal an späterer Stelle wiederkehrt (§ 25, Anm. 3) und damals durchaus geläufig war. *huwa kā’in* ist asyndetischer Relativsatz (vgl. Reckendorf, *Arabische Syntax* § 201. 2); das Partizip hat futurischen

Sinn. Eine direkte Parallele bietet Muqātil b. Sulaimān (gest. 150/767) in seinem *Tafsīr: li-amrin huwa kā'in*, „für etwas Zukünftiges“ (vgl. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* 41). Vgl. auch *mā huwa kā'in*, „Zukunft“, in einem angeblichen Ausspruch des Ibn ʿAbbās bei Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>XIII 228, 10 und Ḥasan al-Baṣrī, *Risāla* 77,7: *anna l-kufra kā'inun minhum*, „daß der Unglaube bei ihnen auftreten werde...“. Die Vokabel *mustaqbal* wird in theologischen Texten dieser Zeit und wohl auch später nur selten gebraucht (vgl. aber das Ḥadīṭ bei Bayāḍī, *Iṣārāt al-marām* 281, -8).

7) Zu *hiḡāb* „Scheidewand“ vgl. etwa Sure 17/45 und 41/5.

10 „Und ihr sagt ja (auch): ‚(Der Mensch) würde, wenn er wollte, gar nicht wegen einer Handlung bestraft‘ —

11 *abweichend von dem, was Gott in seiner Schrift über gewisse Leute aussagt, (daß nämlich) ‚sie Handlungen ausführen, die nicht so sind (wie die der Gläubigen)‘ (Sure 23/63) und daß er ihnen ein wenig (Zeit zum) Genuß geben wird; ‚hierauf (aber) wird sie eine schmerzhaftige Strafe von uns treffen‘ (Sure 11/48). Da sagt er also aus, daß sie handeln werden, bevor sie handeln, und er sagt aus, er werde sie strafen — (dies aber) bevor sie geschaffen sind“.*

Der Text, von dem diese Übersetzung ausgeht, ist Ergebnis einer etwas gewagten Konjektur. Sie beruht auf der oben (S. 135) begründeten Annahme, daß bereits der Archetyp unserer Handschriften verderbt war. Er enthielt statt des von uns eingesetzten *lam yuʿaddab* wohl eine Form *لم يفرض*, die in der Köprülü-Handschrift zu *لم يقرض* „verbessert“ wurde. Die Interpretation des Passus wird dadurch weiter verwirrt, daß das Subjekt der beiden Verben in dem einleitenden Konditionalgefüge (§ 10) nicht ausgesprochen wird<sup>1</sup> und zudem die Zäsur zwischen Referat (§ 10) und Antwort (§ 11) nicht ganz so deutlich ist wie sonst. Bei Erwägung aller hiermit denkbaren Möglichkeiten scheint die Form *lam yafriḍ* ganz auszuschneiden; sie ergibt, vor allem im Zusammenhang mit dem folgenden *bi-ʿamal*, gar keinen Sinn. Aus demselben Grunde ist eine Verbesserung in *يفوض*, die an sich wegen der Bedeutung des Terminus für unseren Text (s.o. § 7, Anm. 4) naheläge, von vornherein auszuschließen.

<sup>1</sup> *Allāh* im Kairiner Druck scheint ein Zusatz des Herausgebers.



Die Lesung *lam yuqriḏ* in der Köprülü-Handschrift ist wohl Frucht der Kombinationsgabe eines verzweiferten Kopisten. Sie greift auf einen koranischen Gedanken zurück, der sich etwa in Sure 2/245, 57/11 und 64/17, aber auch in 73/20 findet: der Mensch soll Gott eine gute Tat „leihen“, damit dieser sie ihm im Jenseits vergelten muß (vgl. Torrey, *Commercial-Theological Terms* 44 f.). Jedoch paßt dies, so originell es sein mag, kaum zu den folgenden Koranzitaten; es ließe sich nur dann halten, wenn wir den ersten Vers etwas anders auffaßten, als dies in der Regel geschieht, und insgesamt etwa folgendermaßen übersetzten:

10 „Ihr sagt: ‚Hätte (Gott) gewollt, so hätte (der Mensch) nicht mittels einer (guten) Handlung (Gott) ein Darlehen geben (können, um sich so aus freien Stücken sein jenseitiges Heil zu sichern)‘—

11 abweichend von dem, was Gott in seiner Schrift über gewisse Leute aussagt, (daß es nämlich) ‚bei ihnen außerdem noch (*min dūni ḏālika*) Handlungen gibt, die sie tun‘ (Sure (23/63) und daß er ihnen ein wenig (Zeit zum) Genuß geben wird; ‚hierauf (aber) wird sie eine schmerzhaftige Strafe von uns treffen‘ ...“

Das wäre dann so zu verstehen: Gott hätte im Koran nicht von einem Darlehen zu sprechen brauchen; er hätte es sogar verbieten können. Da er es nun aber ausdrücklich erwähnt, gewinnt dies den Charakter einer Aufforderung; um ihr nachzukommen, muß der Mensch sich frei entscheiden können. So die Argumentation der Qadariten. °Umar hielte dem entgegen, daß laut Sure 23/63 die Ungläubigen neben dem, wofür sie bestraft werden, auch noch andere Handlungen tun, die vielleicht gut sein mögen, ihnen aber dennoch nichts helfen. Ihr „Darlehen“ zahlt sich also nicht aus — weil nämlich Gott sie laut Sure 11/48 noch einige Zeit genießen läßt, ohne ihnen doch noch eine Chance zu geben.

Das ist wohl allein schon vom Gedankengang her zu kompliziert, um richtig zu sein. Aber es gibt noch anderes, was dagegen spricht. Störend ist der Subjektwechsel in dem einleitenden Konditionalgefüge (§ 10); er wäre nur so zu erklären, daß wir bloß Exzerpte vor uns haben und der Zusammenhang aus einem jetzt ausgefallenen Passus klar wurde. Hinzu kommt, daß die Vorstellung vom „Darlehen“ kaum Eingang in die theologische Diskussion gefunden hat; nur in šīʿitischen Kreisen scheint man, wie aus einer vereinzelt Tradition bei Kulīnī (*Kāfi* VIII 302, 8 ff.) hervorgeht, das Wort in die Überlegungen miteinbezogen zu haben, jedoch nicht in dem Sinne, den es hier hätte. Und

schließlich wird das *min dūni dālika* aus Sure 23/63, an sich in seiner Bedeutung dunkel genug, im allgemeinen anders verstanden, als wir es hier versuchsweise einmal taten — eben so, wie wir oben in unserer ersten Übersetzung annahmen. Diese entspricht der von Paret; aber auch andere entscheiden sich so, in Übereinstimmung mit den einheimischen Kommentaren (vgl. Bell: „and they have works s h o r t of that which they continue doing“; Blachère: „ils sont acteurs d’actes v i l e s qu’ils accomplissent“; dazu Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>2</sup>XVIII 35, -7 ff.). Sie wird offenbar auch an einer der ganz wenigen Stellen, wo der Vers sonst noch in prädestinationischem Zusammenhang zitiert wird, vorausgesetzt: in einem Ḥadīṭ über den *alast*-Bund, das Dārimī zitiert (*Radd °alā l-Ġahmīya* 67, 10; dazu HT 32 ff.). Die zweite Übersetzung wäre allenfalls von Sure 21/82 als einer möglichen Parallele zu rechtfertigen; dort aber fehlt *min* vor *dūna dālika*. In den Kommentaren wird sie vielleicht durch eine auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeführte Auslegung gestützt: „Handlungen, die sie noch nicht getan haben, aber tun werden“ (Ṭabarī <sup>2</sup>XVIII 36, 13 ff.); °Umar hätte gerade an sie anknüpfen können. Aber alles in allem bleibt doch der Eindruck extrem großer Unwahrscheinlichkeit.

Wir haben uns darum entschlossen, *lam yu°aḏḏab* zu konjizieren. Das geht davon aus, daß in dem zweiten der zitierten Koranverse von °aḏḏab die Rede ist und dies auch nachher in der Exegese noch einmal aufgenommen wird. Die Kongruenz der Subjekte in Haupt- und Nebensatz ist damit hergestellt; die Aussage schließt sich eng an das an, was zu Anfang in § 9 den Qadariten als Konsequenz ihrer Lehre (in § 8) unterschoben wird. Es folgt also kein neuer Gedanke, sondern die Schlußfolgerungen aus § 9 werden nur nach einer längeren Widerlegung um eine weitere ergänzt.

Der Vers 11/48, der an zweiter Stelle zitiert wird, war übrigens gleichfalls etwas kontrovers. Ḥasan al-Baṣrī kommentiert ihn in dem Sinne, daß diejenigen, welche dem Propheten nicht glauben, nach einiger Zeit die gerechte Strafe trifft (Ṭabarī <sup>2</sup>XII 56, 4 ff. und 10 ff.); von anderer Seite hob man dagegen ebenso wie °Umar II. weniger die menschliche Eigenschuld als vielmehr das göttliche Vorherwissen ihrer Verdammnis hervor (*ib.* 55, 16 ff.). So interpretiert ihn später auch Dārimī, wenn er sich gegen die Leugnung des göttlichen Vorherwissens in der Ġahmīya wendet — mit Worten übrigens, die der Formulierung in unserem Text überraschend nahe kommen (vgl. *Radd °alā l-Ġahmīya* 63, 10 ff.).

12 „Und ihr sagt: ‚Wenn sie wollten, so träten sie aus dem, was Gott weiß, nämlich daß er sie strafen wird, hinaus in das, was er nicht weiß, nämlich daß er ihnen Barmherzigkeit erweisen wird.

13 Wer das behauptet, der behandelt das Buch Gottes mit feindlicher Zurückweisung. Gott hat doch in seinem Vorherwissen gewisse Propheten mit ihren Namen und Taten (im Koran) angeführt; da konnten dann auch ihre Väter ihnen keine anderen Namen geben, noch konnte Satan an der Gnade etwas ändern, die ihnen im voraus in seinem Wissen (bestimmt) war<sup>1</sup>. Er sagte nämlich: ‚Und gedenke unserer (unermüdlich) tätigen (?) und einsichtigen Diener Abraham, Isaak und Jakob! Wir haben sie in Sonderheit mit der Mahnung an die (jenseitige) Behausung ausgezeichnet‘ (38/45 f.). Gott ist zu mächtig und zu abweisend, um jemandem bei irgendetwas Derartigem die Macht zu geben<sup>2</sup>, sein Wissen zunichtezumachen — er hat ihnen diese Namen ja gegeben durch seine Offenbarung, ‚an die weder von vorne noch von hinten herankommt, was unwahr ist‘ (41/42) — oder um jemandem bei seiner Schöpfung Partnerschaft zu leisten<sup>3</sup> oder jemanden in sein Erbarmen aufzunehmen, den er (schon) davon ausgeschlossen hatte, oder aber jemanden davon auszuschließen, den er darin aufgenommen hatte. Es verrät große Unwissenheit über Gott, wer behauptet, das Wissen komme erst nach der Erschaffung<sup>4</sup>. Vielmehr weiß Gott als einziger seit jeher über alles Bescheid und ‚ist über alles Zeuge‘ (Sure 58/6 etc.), bevor er etwas erschaffen hat; und nachdem er (es) geschaffen hat, ist sein Wissen nicht mangelhaft bezüglich dessen, was sie ‚anfangen‘ (werden)<sup>5</sup>, noch nimmt es zu, nachdem sie (etwas) getan haben, oder ändert es sich durch die Katastrophen<sup>6</sup>, mit denen er ihren ungerechten Wandel ausrottet. Dem Satan hat er keine Macht zu eigener Rechtleitung und zum Irrtum<sup>7</sup> anderer gegeben. Indem ihr eure verleumderische Lehre verbreitet, wollt ihr das Wissen Gottes über seine Schöpfung zunichtemachen und seine Verehrung verabsäumen; dabei steht das Buch Gottes dafür ein, eure Neuerung<sup>8</sup> zu widerlegen und eure Verleumdung als ungebührlich zu erweisen. Ihr wißt, daß Gott seinen Propheten aussandte, während die Menschen damals noch Polytheisten waren. Wen er dann rechtleiten wollte, dem ‚kam‘ der Irrtum, in dem er befangen gewesen war, nicht (mehr) ‚dazwischen‘, solange Gott dies bei ihm nicht wollte; und wen er nicht rechtleiten wollte, den ließ er irrend im Unglauben<sup>9</sup>. Der Irrtum stand diesem dann besser an als die Rechtleitung.“

1) Zu dem Argument s.o. S. 118. Es wird auf verblüffend ähnliche Weise, wiederum mit dem doppelten Hinweis auf die Ohnmacht der

Väter und Satans, aber ohne explizites Koranzitat, aufgenommen von Dārimī in seinem *Radd ʿalā l-Ġahmīya* (69, 7 ff.).

2) *yumallika*, s.o. § 7, Anm. 3.

3) *yašraka*, so in 𐤀 ausdrücklich vokalisiert. Man ist versucht, stattdessen *yušrika* zu lesen: „um jemanden ... zum Partner zu machen“; aber das wird ja immer nur vom Menschen ausgesagt, der die Sünde des *širk* begeht.

4) S. o. § 4.

5) *fī badʿihim*; *badaʿa* im Sinne von „spontan tun“. Das Wort spielte in der *qadar*-Diskussion eine gewisse Rolle; die Prädestinatianer sahen einen Gegensatz zwischen dem, was „neu anfangen“ wird, und dem, was bereits „erledigt ist“, dem Vorherbestimmten also, und versuchten nachzuweisen, daß auch das Handeln, in dem noch am ehesten etwas „neu anfing“, bereits „erledigt“ sei (s.u. § 30; dazu HT 48 f.). Das Verb erhält einen etwas andern Aspekt, wenn es nicht, wie hier, die Handelnden zum Subjekt hat (*fī badʿi h i m*), sondern die Handlung; dann ist mit deren „Anfang“ ihr Ursprung und „Ansatz“ gemeint. Es geht dann nicht mehr darum, wann sie verursacht wird, sondern von wem, ob ihr Ursprung bei Gott liegt oder beim Menschen (vgl. dazu Ḥasan al-Baṣrī, *Risāla* 72, 4 und 13; auch unten § 34, Anm. 3). Vgl. zur Vokabel auch meine *Erkenntnislehre des Iḥī* 119 und 168.

6) *wa-lā taḡaiyara bil-ḡawāʿih*, so nur in 𐤆, das sich damit wieder als unabhängige und vermutlich auch verlässliche Handschrift erweist. Die Lesung *ḡawāʿih* wird in 𐤀 ausdrücklich als richtig bezeichnet. Gemeint ist, daß Gott von den Sünden der Menschen nicht überrascht wird und deshalb sich sein Vorherwissen auch durch die Strafgerichte, die er über einzelne Völker aufgrund ihrer Sünden verhängte, nicht geändert hat.

7) *ḡalāla*, s.o. § 3, Anm. 4, und § 7, Anm. 5. Wie an der letztgenannten Stelle, so fällt auch hier der Wortgebrauch deswegen auf, weil Satan Subjekt ist und nicht etwa Gott. ʿUmar scheint den Einfluß Satans noch stärker einzuschränken als Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya; daß der Koran ihm ausdrücklich eine gewisse Vollmacht zusprach (s.o. S. 100 f.), läßt er außer Betracht. Man gewinnt den Eindruck, daß diese extreme Position und der dauernde Hinweis auf sie aus der Polemik

entsteht; die Qadariten, gegen die er sich wendet, dürften, wie schon Ḥasan al-Baṣrī und später vor allem Qatāda, Satan eine aktivere Rolle zuerkannt haben (s.o. S. 96; dazu HT 132).

8) *bid°a*; der Terminus begegnet unten § 44, Anm. 4 noch einmal. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hatte ihn nicht gebraucht; für °Umar II. dagegen scheint er auch sonst — soweit wir durch den Wust von Zuschreibungen schon hindurchzuschauen vermögen — charakteristisch (s.o. S. 122).

9) Das Böse wird hier genauso erklärt wie bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya (s.o. S. 55 f.): Gott verursacht es nicht aktiv, sondern läßt den Menschen allein (*taraka*).

14 *„Ihr behauptet, Gott habe Gehorsam und Sünde in euren Herzen angelegt<sup>1</sup>; ihr erwieset ihm also aufgrund eigenen Vermögens<sup>2</sup> Gehorsam, und aufgrund eigenen Vermögens unterließet ihr die Sünde. Gott sei frei davon, jemanden besonders mit seinem Erbarmen auszuzeichnen<sup>3</sup> oder jemanden von der Sünde fernzuhalten.*  
15 *Weiterhin behauptet ihr, die Sache, die vorherbestimmt werde, sei eurer Ansicht nach nur: Wohlstand, sorgenfreies Leben und Glück<sup>4</sup>; die Handlungen schließt ihr davon aus.* 16 *Und ihr lehnt es ab, daß Irrtum und Rechtleitung jemandem von vornherein von Gott zukämen; (vielmehr) wäret ihr<sup>5</sup> diejenigen, die ihr euch rechtleitet, nicht etwa Gott, und ihr diejenigen, die ihr euch von der Sünde fernhaltet, ohne daß Gott dazu Macht hätte<sup>6</sup> oder seine Erlaubnis gäbe<sup>7</sup>.*

17 *Wer dies behauptet, der übertreibt<sup>8</sup>; denn gäbe es etwas, das Gott weder vorhergewußt noch vorherbestimmt hat, so hätte Gott in seiner Herrschaft<sup>9</sup> einen Partner, der seinen Willen in der Schöpfung ohne Gott durchführt<sup>10</sup>. Dabei sagt doch Gott: ‚Gott hat euch den Glauben lieb (und wert) gemacht und bewirkt, daß er euch schön dünkt‘ (49/7), obgleich er ihnen vorher zuwider war, ‚und er hat (umgekehrt) bewirkt, daß der Unglaube, die Sündhaftigkeit und die Auflehnung (gegen seine Gebote) euch zuwider sind‘, obgleich ihnen dies vorher lieb war<sup>11</sup>; nichts davon vermochten sie aus sich selbst. Weiterhin berichtet er uns über das Gebet und die Verzeihung, die Muḥammad und seinen Genossen von vornherein zuteil wurden, und sagt: ‚den Ungläubigen gegenüber heftig, unter sich aber mitfühlend‘ (48/29)<sup>12</sup> und: ‚(Gott) wollte dir deine frühere und deine spätere Schuld vergeben‘ (48/2). Aus Güte hat Gott sie ihm also vergeben, bevor er sie tat. Dann berichtet er uns, schon bevor sie (überhaupt) handeln, was sie tun werden<sup>13</sup>, und sagt: ‚Du siehst, daß sie sich verneigen und niederwerfen im Verlangen*

danach, daß Gott ihnen Gunst erweisen und Wohlgefallen (an ihnen) haben möge<sup>c</sup> (48/29), d.h. ‚Gunst‘, die ihnen von Gott bereits zuteil wird, bevor sie noch geschaffen sind, und ‚Wohlwollen‘ an ihnen, bevor sie glauben<sup>14</sup>.

1) *atbata fī qulūbikum at-tā<sup>c</sup>ata wal-ma<sup>c</sup>siya*. Ist gemeint, daß Gott die Erkenntnis von Gut und Böse im Menschen angelegt hat und aus ihr sich die Handlungsfreiheit notwendig ergibt? Der Gedanke liegt nahe: wenn schon die Gegner ʿUmar’s II. den Menschen alleine über das Böse bestimmen lassen, dann muß dieser auch wissen, was böse ist. Jedoch ist damit noch nicht gesagt, daß er es aus sich selber weiß; er kann es auch aus der Offenbarung erfahren. Wahrscheinlich ist mit dieser Interpretation zuviel in den Text hineingelesen; man war damals noch nicht soweit, über eine natürliche Ethik zu diskutieren. Im übrigen sollte man dann auch erwarten, daß sie an weiteren Stellen vorausgesetzt würde; das aber ist nicht der Fall. Auch Ğailān ad-Dimašqī, qadaritischer Zeitgenosse dieses Sendschreibens, nimmt nur eine primäre, „natürliche“ Gotteserkenntnis an, nicht aber eine vorgegebene Ethik (vgl. etwa Seale, *Muslim Theology* 18 ff.). Dann aber wird dieser Passus wie alle anderen nur besagen, daß Gott die Fähigkeit zu Gut und Böse in die Herzen der Menschen gelegt hat. Man mag sogar mit dem Gedanken spielen, in *fī qulūbikum* einen Fehler des Archetypus (s.o. S. 135) anzunehmen und stattdessen *fī qudratikum* zu lesen; allerdings ist dann die Aussage mit der des nächstfolgenden Satzes nahezu identisch.

2) *bi-qudratikum*. Der Begriff wird hier in unserem Text zum erstenmal inbezug auf den Menschen angewandt. Er findet sich in diesem Gebrauch auch schon bei Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 73, 12; 77, 10; in diesem Umkreis auch als Verb oder als Adjektiv, *qadara* bzw. *qādir*).

3) Dem Kontext zufolge ist offenbar gemeint, daß Gott jemanden zum Guten hinführt; dadurch erweist er ihm sein Erbarmen. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya hat darauf sein ganzes „System“ aufgebaut (nur daß er von *taufīq* spricht statt von *raḥma*, s.o. S. 54); die Gegner ʿUmar’s aber hörten daraus unzulässige Bevorzugung heraus.

4) *al-yusr war-raḥā<sup>c</sup> wan-na<sup>c</sup>ma*, wohl alle drei synonym gebraucht. Trotz ihres Indeterminismus sind also diese Qadariten bereit, den Reichtum als etwas Gottgegebenes zu akzeptieren. Man mochte dies aus Sure 108/1 heraushören: „Wir haben dir die Fülle gegeben“; Ibn ʿAbbās soll den Vers so verstanden haben (vgl. Birkeland, *The Lord*

*Guideth* 58 f.). Es entsprach zudem einer aus vorislamischer Zeit überkommenen Vorstellung, die im Ḥadīṭ gelegentlich noch anklingt (vgl. HT 25 f.). Allerdings wirkt es weniger differenziert als die Lehre, die schon Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya bei den Qadariten voraussetzte: daß nämlich Gott den *rizq* bereitstellt und die Menschen dann die Freiheit haben, ihn auf erlaubte oder verbotene Weise zu erwerben. Jedoch ist in beiden Fällen vermutlich nicht ganz das Gleiche gemeint. Unser Text will wohl weniger sagen, daß man nicht auch mit seiner Hände Arbeit, also durch eigenes Handeln, reich werden könne, sondern eher, daß man nicht bestimmen kann, ob man in eine reiche oder in eine arme Familie hineingeboren wird. Der soziale Unterschied wird noch ganz statisch gesehen; von der späteren Diskussion über die Zulässigkeit des Erwerbs (*kasb*) und seine Vereinbarkeit mit dem Gottvertrauen ist noch nichts zu spüren (vgl. dazu etwa Reinert, *Tawakkul* 170 ff.). Das Stichwort *rizq* fällt hier nicht, stattdessen aber unten einmal (vgl. § 44, Anm. 5).

Natürlich gab es noch andere Dinge, die diese Qadariten als vorherbestimmt angesehen haben werden: das Geschlecht des Kindes etwa (vgl. dazu HT 25 f.), auch wohl Krankheiten und Heimsuchungen aller Art. Hier ist nur das hervorgehoben, was am ehesten unter dem Einfluß des menschlichen Handelns zu stehen scheint.

5) *wa-annakum* steht etwas isoliert; man wird es von dem *wa-za°amtum* zu Anfang von § 15 (Z. 3) abhängig machen müssen.

6) *bi-ḡairi qūwatin min Allāh*. Das könnte auch heißen: „ohne daß Gott (dazu) Handlungsvermögen schenkte“; *qūwa* kann von Gott und vom Menschen ausgesagt werden. Aber wahrscheinlich hätten die Gegner °Umar's II. gar nicht geleugnet, daß Gott dem Menschen Handlungsvermögen schenkt; sie hätten nur darauf bestanden, daß dieser es dann in freier Entscheidung benutzen kann. Im übrigen paßt die von uns angenommene Bedeutung auch besser zu dem Folgenden.

7) *wa-lā idnin minhu*. Nicht nur, daß Gott keine Macht hat, das Handeln des Menschen zu beeinflussen; er kann nicht einmal seine Erlaubnis dazu geben. Wahrscheinlich ist vor allem an das Böse gedacht; in diesem Zusammenhang hatte Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya den Begriff behandelt (s.o. S. 72 ff.).

8) *ḡalā*. Vgl. den Vorwurf der *bid°a* oben § 13, Anm. 8. Schon die

Ḥārīgiten wurden von °Abdalmalik des *ḡulūw* bezichtigt; °Abdallāh b. Ibād nimmt dazu Stellung (vgl. Barrādī, *Ġawāhīr* 164, 8 ff. und -5 ff.; Übs. Rubinacci in AIUON 5/1953/117 f.).

9) *fī mulkihī*; °Umar II. gebraucht *mulk*, dem Koran entsprechend, in bezug auf die Herrschaft Gottes. Wenn seine Gegner dann von *mallaka* sprachen (s.o. § 7, Anm. 3), so wird er daraus den Anspruch herausgehört haben, daß Gott etwas von seiner Macht an die Menschen weitergibt. In einer Nachricht baṣrischer Herkunft wird ein Qadarit beschrieben als jemand, der „behauptet, er könne bezüglich der Herrschaft (*mulk*) Gottes etwas wollen, was er (Gott) nicht will“ (vgl. Āḡurrī, *Šarīʿa* 226, -7 f.).

10) *yunfidu mašīʿatahū*. Vgl. den Gebrauch von *naḡada* unten § 24. Das Verb findet sich in dieser Bedeutung noch nicht im Koran; jedoch benutzt Ḥasan b. Muḡammad b. al-Ḥanafīya es bereits an einer Stelle (vgl. § 4c).

11) Auch Ḥasan b. Muḡammad b. al-Ḥanafīya zitiert diesen Vers (vgl. § 40 l).

12) Was soll dieses Zitat hier? Es wird weiter unten fortgeführt; dort steht dann auch etwas über das Gebet, wie hier angekündigt. Die „Verzeihung“ ist ja im zweiten Zitat thematisiert. Vielleicht ist hier nur ganz allgemein, im Sinne der oben (S. 146 f.) bereits ausgesprochenen Argumentation, intendiert, daß Gott das Verhältnis der *ṣahāba* und aller späteren Gläubigen — denn darauf bezieht sich der Vers — Muḡammad gegenüber bereits beschreibt, bevor es noch verwirklicht worden ist. Oder sollte man den Text noch stärker umordnen müssen, als wir es unten (vgl. Anm. 14) getan haben?

13) *bimā hum ʿāmilūn*. Alle Handschriften außer ʿ schließen hieran noch ein *āminūn* an, das jedoch keinen rechten Sinn ergibt. Handelt es sich um eine aus einem Hörfehler entstandene Variante zu *ʿāmilūn*?

14) Der Satz, der diese Exegese enthält, ist von uns entgegen dem Befund aller Handschriften umgestellt worden (vgl. den Apparat der Edition). Die überlieferte Reihenfolge der Gedanken wirkt unlogisch; *tumma aḡbaranā*, das etwas Neues einleiten muß, würde sich auf etwas beziehen, das unmittelbar vorher bereits ausgesprochen ist. Wir haben darum einen Zeilensprung im Archetyp angenommen; er wurde vielleicht

dadurch provoziert, daß man *fa-karaman* in *fadlan* bzw. *riḏwānan* wieder aufgenommen meinte. Der Abschreiber hätte dann seinen Irrtum nachträglich durch Ergänzung des Übersprungenen wiedergutzumachen versucht. Allerdings wird man, wie in Anm. 12 angedeutet, vielleicht stärkere Verderbnis in Betracht ziehen müssen. Der Vers 48/29, um den es dort ging und der hier wieder aufgenommen wird, ist später auch von Dārimī in seiner Widerlegung der Ġahmīya in entsprechendem Zusammenhang zitiert worden (*Radd* 62, 14 ff.).

18 „Und ihr behauptet da, ihnen sei Macht gegeben gewesen<sup>1</sup>, zurückzuweisen, was Gott berichtet, daß sie tun würden, und es habe ihnen freigestanden<sup>2</sup>, trotz seines Wortes bei ihrem Unglauben zu bleiben<sup>3</sup>, derart daß der Unglaube, den sie für sich selber wollten, getan worden wäre, die Offenbarung Gottes aber bezüglich dessen, was er (Gott) gewählt hatte<sup>4</sup>, keine Bestätigung gefunden hätte.

19 Gott aber hat vielmehr ‚den entscheidenden Beweisgrund (auf seiner Seite)‘ (6/149), und zwar<sup>5</sup> in seinem Wort: ‚Wenn es nicht eine Bestimmung von Gott gäbe, die bereits vorliegt, würdet ihr hinsichtlich dessen, was ihr eingeheimst habt, eine gewaltige Strafe erleiden‘ (8/68). Da lag also hinsichtlich dessen, was sie eingeheimst hatten, die Verzeihung Gottes bereits vor, bevor ihnen Erlaubnis erteilt wurde<sup>6</sup>.

20 Ihr dagegen sagt: Hätten sie gewollt, so wären sie aus dem (Vorher-) Wissen Gottes — daß er ihnen (nämlich) verzeihen wird — hinausgetreten in das, was er nicht weiß, daß sie (nämlich) das, was sie eingeheimst haben, liegenlassen.

21 Wer das behauptet, der übertreibt und lügt. (Gott) hat von vielen Menschen schon gesprochen, als sie damals noch (ungeboren) in den Lenden der Männer und den Leibern der Frauen waren. Er sagt: ‚(Gott hat einen Gesandten unter den Heiden auftreten lassen, der sie läutert und sie die Schrift und die Weisheit lehrt, sie) und andere von ihren Landsleuten, die (hinter ihnen nachkommen und) sie noch nicht eingeholt haben‘ (62/3) und ‚Diejenigen aber, die nach ihnen (nach Medina) gekommen sind, sagen (in geziemender Bescheidenheit): Herr! Vergib uns und unseren Brüdern, die uns im Glauben zuvorgekommen sind‘ (59/10). Da wird ihnen also im voraus die Barmherzigkeit Gottes zuteil, bevor sie noch erschaffen sind<sup>7</sup>, und (da wird) ihnen die Bitte um Verzeihung (bereits in den Mund gelegt — und zwar) bei denen, die n i c h t ihnen im Glauben zuvorgekommen sind — bevor sie noch (darum) gebeten haben<sup>8</sup>.



1) *mullikū*, s.o. § 7, Anm. 3.

2) *ilāhim*; auch diese Wendung zur Bezeichnung der Willensfreiheit findet sich schon bei Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 70, 12).

3) ʿUmar bezieht sich immer noch auf Sure 48/2 in § 17.

4) *ih̄tāra*. Schon Ḥasan al-Baṣrī benutzt das Wort zur Bezeichnung der menschlichen Wahlfreiheit (*Risāla* 77, 10: *ih̄tiyār*); hier aber ist es wohl eindeutig auf Gott bezogen. So auch mehrfach im Koran, etwa 28/68 (mit eindeutiger Ablehnung des menschlichen *ih̄tiyār*) und 20/13 (mit ähnlichem Bezug auf die Offenbarung wie hier). Vielleicht hat ʿUmar die Vokabel bewußt in sein Referat der qadaritischen Lehre hineingenommen.

5) *wa* ist entweder zu streichen oder, wie ich hier angenommen habe, durch *hiya* zu ergänzen (das mit dem folgenden *fī* verwechselt und dann durch Haplographie ausgefallen sein könnte). Auch dies wiederum eine Konjektur gegen alle Handschriften.

6) Das, was da eingeheimst worden ist, ist nach Ansicht der Exegeten Beute und Lösegeld nach der Schlacht von Badr (vgl. Ṭabarī <sup>3</sup>XIV 64 ff. zur Stelle). Muḥammad tadelt offenbar seine Anhänger, daß sie die endgültige Verteilung nicht abgewartet haben, gibt ihnen aber für diesmal unter Berufung auf einen besonderen Entscheid Gottes speziellen Dispens (vgl. zur Situation auch Buhl, *Leben Muhammeds* 244). Der Vers wird, mit etwas ausführlicherer, aber an sich gleicher Exegese, auch bei Dārimī zitiert (*Radd ʿalā l-Ġahmiya* 63, 14 ff.).

7) Das bezieht sich auf das erste Zitat (62/3). Die „Barmherzigkeit“ besteht in der Entsendung des Propheten (vgl. Sure 21/107); sie aber gilt auch für spätere Generationen, die zur Zeit der Offenbarung des Korans nicht leben und dennoch schon im voraus vor anderen bevorzugt sind. Ebenso verkürzt zitiert den Vers auch Dārimī, mit einer anscheinend auf Muḡāhid zurückgehenden Exegese, die etwas stärker die genannte Nachfolgeneration spezifiziert, als dies in unserem Text geschieht (*Radd* 63, 12 f. und Kommentar des Hrg’s S. 97).

8) Das bezieht sich auf das zweite Zitat (59/10). Der Vers wird offenbar als in die Zukunft schauend verstanden: diejenigen, die, im Gegensatz zu den vorher (in 59/9) Genannten, später noch nach Medina auswandern, werden Gott für sich und die ihnen Vorausgegangenen um



Verzeihung bitten; diese Bitte ist zum Zeitpunkt der Offenbarung des Verses noch nicht ausgesprochen. Das Bittgebet stand in einer gewissen Spannung zur göttlichen Vorherbestimmung; ein Ḥadīṭ betonte, daß es die Vorherbestimmung verschieben könne (vgl. HT 86). Das ist hier elegant umgangen; auch das Bittgebet selber, und damit erst recht seine Auswirkung, ist von Gott vorherbestimmt. Jedoch scheint mehr als fraglich, ob die Aussage so speziell gemeint ist; aus dem Kontext gewinnt man den Eindruck, daß ‘Umar II. hier nur ein weiteres Beispiel aus dem Koran anführt, ohne mit ihm eine besondere Intention zu verbinden. Wahrscheinlich war das Bittgebet noch gar nicht zum Problem geworden; das genannte Ḥadīṭ wurde von einem der prädestinationistisch eingestellten Gegner des ‘Amr b. ‘Ubaid in Baṣra, dessen Intentionen es doch eigentlich widersprach, weitertradiert (vgl. HT *ib.*).

Dārimī zitiert auch diesen Vers, sogar mit der ganzen folgenden Exegese, und zwar so weitgehend wörtlich, daß wir eine direkte Abhängigkeit annehmen müssen (*Radd* 63, 19 ff.). Das aber stürzt uns in neue Probleme. Bei ihm nämlich wird Vers 62/3 wesentlich früher genannt (63, 12 f.) und ist durch weitere Belege von 59/10 getrennt; wenn Dārimī also den exegetischen Schlußsatz so übernimmt, wie er im Sendschreiben ‘Umar’s II. stand, so hat er entweder nicht gemerkt, daß dieser sich auch auf Sure 62/3 bezieht und der Zusammenhang jetzt zerstört war, oder unsere Interpretation in Anm. 7 stimmt nicht. Sie arbeitete ja in der Tat mit einer Hypothese; das Wort *rahma* ist in dem Vers selber nicht genannt. Jedoch ist schlechterdings nicht zu sehen, wo in der Aussage von Sure 59/10 Gottes Erbarmen schon vorausgenommen sein könnte; hier ist nicht einmal virtuell davon die Rede wie in 62/3. Der Sachverhalt wird dadurch weiter erschwert, daß Dārimī in der zweiten Hälfte etwas abweichend zitiert; statt *والدعاء لهم بالمغفرة ممن لم يسبقهم بالإيمان من قبل أن يدعوا* hat er *والدعاء لمن سبقهم قبل أن يدعوا*. Jedoch ist der Unterschied nicht gravierend; Dārimī hat den Text anscheinend vereinfacht und verkürzt.

22 „Die über Gott Bescheid wissen, wissen (auch), daß Gott nicht etwas will und ein anderer dann das, was er will, ändern kann, so daß, was er will, nicht zustandekommt. Für manche Menschen wollte er die Rechtleitung, und niemand (konnte) sie dann in die Irre leiten; Satan dagegen wollte für manche Menschen den Irrtum, und dann wurden sie (doch) rechtgeleitet<sup>1</sup>. Er sagte zu Mose und seinem Bruder: ‚Geht zu Pharaon! Er ist aufsässig. Darum sprecht sanft

zu ihm, damit er sich vielleicht mahnen läßt oder sich (vor Gott) fürchtet!‘ (20/44 f.)<sup>2</sup>. (Dennoch) stand in seinem Vorherwissen fest, daß Mose dem Pharao feind und ein (Anlaß zur) Trauer sein werde; er sagte ja: ‚und (wir hatten vor,) Pharao und Hāmān und ihre Truppen mit ihnen erleben zu lassen, was sie (vorher) immer (von ihnen) gefürchtet hatten‘ (28/6).

23 Da sagt ihr nun: Hätte Pharao gewollt, so wäre er Mose ein Freund und Helfer gewesen — und dabei sagt Gott: ‚damit er ihnen feind und (Anlaß zu) Trauer sei‘ (28/8)<sup>3</sup>. Ihr sagt: Hätte Pharao gewollt, so hätte er es vermeiden können, zu ertrinken — und dabei sagt Gott: ‚Es ist ein Heer, das man ertrinken lassen wird‘ (44/24)<sup>4</sup>. So stand dies also bei ihm (Gott) fest in seiner Offenbarung, als er die früheren (Generationen) erwähnte. Wie er in seinem Vorherwissen auch über Adam sprach, bevor er ihn noch erschuf: ‚Ich werde auf Erden einen Nachfolger einsetzen‘ (2/30), und (Adam) dahin gelangte d u r c h die Sünde, mit der er geprüft wurde<sup>5</sup>. Und wie in seinem Vorherwissen feststand, daß Satan ‚getadelt und verworfen‘ (17/18) sein werde und er dann dahin gelangte durch die Prostration vor Adam, mit der er geprüft wurde und die er verweigerte. Adam also empfing er in Gnade<sup>6</sup>; ihm wurde Barmherzigkeit zuteil. Satan (dagegen) empfing er mit Fluch; er kam nicht ans Ziel<sup>7</sup>. Weiterhin wurde Adam auf den (Teil der) Erde gestürzt, der für ihn geschaffen war, nachdem ihm Barmherzigkeit und Gnade zuteil geworden waren; und Satan wurde hinabgestürzt wegen des ihm (gewährten) Aufschubs<sup>8</sup>, nachdem Tadel, Verwerfung und Zorn über ihn gekommen waren.“

1) S.o. § 13, Anm. 7.

2) Auch aus diesem Passus geht die Selbständigkeit von ف hervor; nur in dieser Handschrift ist das Koranzitat unentstellt geblieben. Wahrscheinlich ist der Zusammenhang zum Folgenden so zu sehen, daß hier scheinbar noch eine Bekehrung Pharaos als möglich impliziert ist, während die Verse 28/6 und 28/8 deutlich machen, daß sein Geschick von vornherein besiegelt war. Wir werden daraus schließen können, daß die Qadariten sich auf den zu Anfang genannten Vers (20/44 f.) beriefen. Schon Ḥasan al-Baṣrī hatte darauf bestanden, daß Pharao selber für seine Sünde verantwortlich, also nicht von Gott zu ihr prädestiniert war (vgl. seine *Risāla* 71, 14 ff. mit Hinweis auf Sure 20/79: „P h a r a o hatte sein Volk in die Irre geführt und nicht rechtgeleitet“). Für die Qadariya hatte das Thema deswegen besonderes Gewicht, weil sich mit der Beurteilung Pharaos eine Stellungnahme zur umaiyadischen Obrigkeit, vor allem zu Ḥağğāğ, ausdrücken ließ (vgl. HT 184 f.). °Umar II. wird

die Verantwortung der Obrigkeit nicht geleugnet haben; jedoch will er nicht zugestehen, daß Pharaο aus eigenem Willen seine Haltung hätte ändern können. In dieser Sicht sah zu seiner Zeit vielleicht auch der Mekkaner °Aṭā° b. Abī Rabāḥ das Problem (gest. 114/732; vgl. HT 167 f., jedoch ist die Zeitstellung dieser Nachricht etwas problematisch). Das Thema ist weiter Streitobjekt geblieben. Ein gewisser Abū l-°Abbās al-Ḥalabī versuchte den Mu°taziliten Ḥaiyāt von seiner Ansicht abzubringen, daß der Unglaube des Pharaο von Satan gewollt war (und nicht etwa von Gott selber; vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 86, 1 ff.). Der Šī°it Ġalāladdīn ad-Dauwānī (830/1427 - 907/1501) hat der Frage bekanntlich einen besonderen Traktat gewidmet (*Risāla fī imān Fir°aun Mūsā*; vgl. GAL<sup>2</sup> 2/282; gedruckt Kairo 1383/1964 mit der Widerlegung des Qāri° al-Harawī).

3) Ḥasan al-Baṣrī entkleidete diesen Passus seines prädestinatianischen Sinns durch Annahme eines *lām al-°āqiba* (vgl. *Risāla* 76, 17 f.; dazu oben S. 90 f.).

4) °Umar hört aus diesem Vers anscheinend heraus, daß bereits zu Lebzeiten des Pharaο feststand, daß er mit seinem Heer ertrinken werde, und zwar weniger deswegen, weil diese Aussage sich im Zusammenhang einer Weisung findet, die Gott Mose vor dessen Auszug aus Ägypten erteilt, sondern weil alles im Koran Ausgesagte von Anfang an Bestandteil des göttlichen Vorherwissens ist. In diesem Sinne wird der Passus auch zitiert bei Dārimī, *Radd* 64, 1 f.

5) Adam hat mit seiner Sünde den Plan Gottes, den dieser vorher schon in der himmlischen Ratsversammlung ausgesprochen hatte (2/30), nicht durchkreuzt; vielmehr ist gerade seine Sünde ja der Grund, warum er auf die Erde herabstürzt. Hätte er nicht gesündigt, so wäre er weiter im Garten Eden — der sich nach weitverbreiteter Auffassung, und wohl auch nach der °Umar's II. (s.u.), im H i m m e l befindet — geblieben. Seine Sünde ist also Bestandteil des göttlichen Schöpfungsplanes und insofern vorherbestimmt. — Die Kombination der Beispiele von Pharaο und Adam sowie nachher der Ṭamūd (s.u. § 28, Anm. 4) ist für diese Zeit nicht ungewöhnlich; Farazdaq benutzt sie in ebendieser Form, wenn er in einem seiner Gedichte das Wirken Satans beschreibt (vgl. *Dīwān*, Beirut 1960, II 213).

6) *bit-tauba*, *tauba* hier als Verhalten G o t t e s gesehen: „sich dem

Menschen in Vergebung und Gnade wieder zuwenden“ (vgl. Lane 321 b). Dieser Wortgebrauch findet sich im Koran (vgl. Sure 20/121) und bei Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 73, 20 f.).

7) *fa-ḡawā*, auch: „er wich vom rechten Weg ab“. Jedoch ließe sich das eher von einem Menschen behaupten; in der Tat wird *ḡawā* im Koran ja nicht von Satan, sondern von Adam ausgesagt (Sure 20/121). Hier soll die absolute Entscheidungsfreiheit Gottes betont werden: beide, Adam und Satan, haben gesündigt, und beider Sünde war vorausgeplant. Aber Adam wird in Gnaden wiederaufgenommen, während Satan verworfen wird; als Folge davon weicht Satan nicht etwa „vom rechten Weg ab“ — das hat er schon vorher getan, ebenso wie Adam —, sondern er „kommt nicht ans Ziel“.

8) *bi-naẓiratihī*. Man mag versucht sein, *bi-naẓratihī* zu lesen, „in seiner Häßlichkeit“. Jedoch ist angespielt auf die mehrfach im Koran verzeichnete Bitte Satans, daß Gott ihm bis zum Jüngsten Tag Aufschub gewähren möge (Sure 7/14, 15/36 und 38/79: *anzirni ilā yaumi yub<sup>c</sup>atūna*). Der Gegensatz zwischen der Buße Adams und der verstockten Aufschubsbitte Satans, wie ihn ʿUmar hier betont, wird herausgestellt auch in der zeitgenössischen Exegese des Qadariten Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736; vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>XII 357, 5 ff.). Allerdings wird dort betont, daß Gott in seiner verschiedenen Behandlung der beiden ersten Sünder ihrer jeweiligen Bitte entspricht, also auf ihr Verhalten *a n t w o r t e t*, während ʿUmar die irrationale Freiheit der göttlichen Entscheidung hervorhebt. Satans Vorherbestimmung zur Sünde wurde angeblich schon von Muḡāhid, gest. 104/722 und damit Zeitgenosse ʿUmar's, behauptet: „Gott wußte, daß Satan sündigen werde, und schuf ihn dafür“ (vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* <sup>3</sup>I 478, 10 ff.). Interessanterweise findet sich in der Rezension seines Korankommentars, die sein qadaritischer Schüler ʿAbdallāh b. Abī Naḡīḥ (gest. 131/748; zu ihm HT 65) herstellte, die zweite Hälfte der Aussage nicht (vgl. Ṭabarī <sup>3</sup>I 478, 4 ff.).

24 „*Ihr sagt: Satan und seinen dienstbaren Geistern war Macht gegeben<sup>1</sup>, das (Vorher) Wissen Gottes zu verwerfen und seinem Schwur zu entinnen, in welchem er sagte: ‚Es wird wirklich und wahrhaftig so sein — was ich sage, ist wahr —: die Hölle werde ich mit dir und allen denen von ihnen, die dir folgen, anfüllen‘ (38/84 f.), so daß sein Wissen erst wirksam wäre<sup>2</sup>, nachdem sie ihren Willen (kundgetan haben).*

25 *Was wollt ihr euch nun so zugrunderichten, indem ihr das Wissen Gottes verwerft? Gott hat euch nicht Zeuge sein lassen, als er euch schuf; wie also sollte eure Unwissenheit sein Wissen umfassen können? Gottes Wissen verfehlt nichts, das sein wird<sup>3</sup>; und nicht weiß er etwas voraus, wo irgendjemand es dann noch verwerfen könnte. Selbst wenn ihr in jedem Augenblick von einer Sache zu einer andern, zukünftigen<sup>3</sup>, überginget, so läge es doch bei ihm, euren Ort (zu entscheiden, wo ihr hingelangt)<sup>4</sup>. (Zwar) wußten die Engel schon vor der Erschaffung Adams, welche Verderbnis<sup>5</sup> auf Erden von den Menschen entstehen werde und wieviel Blut sie dort vergießen würden<sup>6</sup>. (Aber) sie hatten kein Wissen über das Verborgene; denn im (Vorher)Wissen G o t t e s waren Verderbnis und Blutvergießen. Sie sagten es nur deswegen aufs Geratewohl, weil der Allwissende und Allweise es sie lehrte. Die Meinung („die sie sich) darüber (bildeten,) ging also von ihnen aus, wobei er aber es sie aussprechen ließ“.*

1) *mullikū*, s.o. § 7, Anm. 3 und § 18, Anm. 1.

2) *yanfuda*, s.o. § 17, Anm. 10. Das ist natürlich schon Interpretation °Umar's II. Daß die Qadariten sich direkt gegen den zitierten Koranvers wandten, ist gleichfalls nicht unbedingt gesagt. Wahrscheinlicher ist, daß sie ganz allgemein die Entscheidungsfreiheit Satans bejahten und °Umar dies zu dieser Konsequenz zuspitzt. Der Vers wurde mitsamt seinen Parallelen bereits von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya bemüht (§ 36).

3) *šai° huwa kā°in*; zum Wortgebrauch s.o. § 9, Anm. 6.

4) *la-kānat mawāqi°ukum °indahū*. Die Formulierung ist alles andere als eindeutig. Jedoch wird sie wohl aufgehellt durch eine Parallele in § 39, wo *mauqi°* sich durch das Schicksal definiert, dem man entgegenggeht, der „Ort“, den man entsprechend dem göttlichen Vorherwissen einnehmen wird (vgl. dort Anm. 7). Zu vergleichen wäre auch der Gebrauch von *mauqi°* in Verbindung mit °ilm ebenda (vgl. Anm. 4), weiterhin die Wendung *mawāqi° al-qadar* in der Variante eines bekannten prädestinarianischen Ḥadīṭ (vgl. *Conc.* VII 290 a). An unserer Stelle wäre demnach ungefähr Folgendes gemeint: „selbst wenn ihr euch in jedem Augenblick für etwas Neues entscheidet, so hinget ihr doch immer noch von Gott (d.h. seinem Vorherwissen) ab“.

5) Fehlt in allen Handschriften, obgleich für den Zusammenhang unbedingt notwendig. Die Ergänzung findet sich schon im Druck der



*Hilya*; jedoch geht sie dort wahrscheinlich auf eine Konjektur des Herausgebers zurück. Wir werden wohl eine Lücke im Archetyp annehmen müssen.

6) Hier ist auf Sure 2/30 angespielt: „Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen‘! Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt‘.“ Der Abschluß des Passus hebt somit wiederum Gottes überlegeneres Wissen hervor. Jedoch geht ʿUmar, der dies als bekannt voraussetzen kann, sofort weiter zu der Frage, woher denn die Engel ihr Vorherwissen von dem Verhalten der Menschen auf Erden hatten; es ist von Gott gegeben und darum von ihrer Seite bloße Vermutung. Das ist nicht unbedingt logisch; man sollte erwarten, daß das, was Gott einem eingibt, mehr ist als eine Meinung, die man bloß „daherrät“ (*qālūhu taḥarruṣan*, vgl. 6/116 und 148, 10/66, 43/20, wo das Wort aber immer im I. Stamm gebraucht wird). Ṭabarī kann sich darum, wenn er in seinem Kommentar zur Stelle das Problem konstatiert, nicht mehr mit dem Gedanken befreunden, sie hätten einfach ins Blaue hinein geredet; es widerspricht zu sehr ihrer Würde (*Tafsīr* ʾI 454, 3 ff.). — Der Satz, von dem wir ausgingen, findet sich wiederum in nahezu übereinstimmender Formulierung bei Dārimī (*Radd* 62, 10 f.); auch hier scheint dieser unseren Text benutzt zu haben. Vgl. ebenda 60, 8 ff. und 13 ff.

26 *„Ihr bestreitet, daß Gott manchen vom rechten Weg abweichen lasse, bevor sie selber abgewichen sind, und daß er manche Menschen in die Irre führe<sup>1</sup>, bevor sie selber abgeirrt sind.*

27 *Das aber gehört zu dem, woran niemand, der an Gott glaubt, zweifelt: daß Gott, schon bevor er die Menschen erschuf, den Gläubigen unter ihnen von dem Ungläubigen unterschied und den Frommen vom Freuler. Wie könnte ein Mensch, der vor Gott ein Gläubiger ist, ungläubig sein, oder wer vor Gott ein Ungläubiger ist, gläubig sein? Gott sagt doch: ‚Ist denn einer, der tot war, und den wir dann zum Leben erweckt, und dem wir ein Licht gegeben haben, in dem er unter den Menschen umhergeht, (gleich) wie einer, der in der Finsternis ist und nicht aus ihr herauskommen kann?‘ (6/122). Er ist also im Irrtum befangen und kann niemals aus ihm herauskommen, es sei denn durch die Erlaubnis Gottes<sup>2</sup>.*

28 *Da nahmen (etwa) andere sich, nachdem sie vorher rechtgeleitet waren,*

ein ‚leibhaftiges Kalb‘ (7/148) und gingen dadurch in die Irre. Er aber verzieh ihnen — vielleicht würden sie dankbar sein (vgl. Sure 2/52). Sie wurden somit (wieder) zu einer ‚Gemeinschaft unter dem Volke Moses, die (ihre Gefolgschaft) nach der Wahrheit leiteten und danach Gerechtigkeit übten (?)‘ (7/159); sie gelangten wieder zu dem, was ihnen vorher zugedacht war<sup>3</sup>. Die Tamūd dagegen<sup>4</sup> gingen in die Irre, nachdem sie rechtgeleitet waren, und ihnen wurde n i c h t verziehen noch Barmherzigkeit gewährt; sie gelangten in seinem (Vorher)Wissen zu ‚einem einzigen Schrei, und schon war ihr Lebenslicht erloschen‘ (36/29). Sie erreichten, was ihnen vorher schon zugedacht war<sup>3</sup>; denn<sup>5</sup> Šālīh war ihr Prophet und das Kamel ‚ihnen eine Versuchung‘ (54/27), und er (Gott) würde sie als Ungläubige sterben lassen. Da brachten sie es zu Fall (indem sie ihm die Flehzen durchschnitten).

29 Satan pries Gott und diente ihm ebenso wie die Engel; da wurde er geprüft und sündigte, und ihm wurde keine Barmherzigkeit gewährt. Adam dagegen wurde geprüft und sündigte, und ihm w u r d e Barmherzigkeit gewährt. Adam stand der Sinn nach Verfehlung, und ‚er vergaß (wozu er verpflichtet war; Sure 20/115)‘; Josef stand der Sinn nach Verfehlung, und er blieb (vor Sünde) bewahrt (vgl. 12/24). Wo war da die Handlungsfreiheit?<sup>6</sup> Nützte sie etwas bei dem, was davon geschah, so daß es nicht geschah; oder nützte sie bei dem, was nicht geschah, so daß es geschah? Dann könnten wir euch das als Argument anerkennen. Aber Gott ist stärker als ihr aussagt, und mächtiger.“

1) Hier findet sich zum erstenmal die Vokabel *adalla*, bezeichnenderweise jedoch im Referat qadaritischer Polemik. Zu beachten ist, daß wieder nur eine Seite göttlichen Einwirkens, die zum Bösen, in Frage gestellt wird.

2) *idn Allāh*, s.o. § 14, Anm. 7.

3) *ilā mā sabaqa lahum*, wörtlich: ‚zu dem, was für sie vorausgegangen war‘.

4) Im arabischen Text werden sowohl das Beispiel von den Anbetern des goldenen Kalbes wie hier das von den Tamūd mit *tumma* aneinandergereiht; jedoch geht aus der Formulierung deutlich hervor, daß sie antithetisch gemeint sind. Vgl. zu den Tamūd auch Sure 41/17; Ḥasan al-Baṣrī hatte den Vers als Beleg für seine eigene, qadaritische These benutzt (vgl. *Risāla* 72, 3).

5) *li-anna*, so in allen herangezogenen Handschriften. Es liegt nahe,

einen Fehler im Archetyp anzunehmen und parallel zu allen folgenden Fällen *anna* zu lesen.

6) *istiṭā<sup>c</sup>a*. Als Verb ist das Wort schon bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya ungemein häufig; man spürt, daß er sich gegen einen Kernbegriff der Qadariten richtet (vgl. dort § 6d, 10b, 11b usw.). Das Nomen ist seltener, begegnet aber desgleichen (vgl. §§ 2a, 17g, 40d), im übrigen beiläufig auch bei Ḥasan al-Baṣrī (*Risāla* 77, 12). Der Terminus liegt also, ebenso wie *qūwa* und *qudra*, hier schon fertig vor. Jedoch stehen all diese Begriffe noch nicht so sehr im Zentrum abstrakter Überlegungen wie später in der Mu<sup>c</sup>tazila; sie dienen vorläufig nur zur Fixierung von aus dem Koran gewonnenen Erkenntnissen. Daher ihre relative Seltenheit. Interessant ist, daß aus dem mehrfach gebrauchten Passiv des II. Stammes von *m-l-k* (s.o. § 18, Anm. 1, und § 24, Anm. 1) kein Infinitiv *tamlīk* abstrahiert wird.

30 „Ihr bestreitet, daß irgendjemandem von Gott im voraus Irrtum<sup>1</sup> oder Rechtleitung zuteil werde. Sein Wissen sei, so behauptet ihr, nur commemorativ<sup>2</sup>; die Handlungen zu wollen dagegen komme euch zu: wenn ihr wollt, habt ihr Lust zum Glauben und gehört dadurch zu den Paradiesesbewohnern. Dann dreht ihr in eurer Unwissenheit die Tradition des Gesandten Gottes, welche die ahl as-sunna überliefern — und welche (im übrigen das, was in der) geoffenbarten Schrift (steht), bestätigt — so, daß sie von einem Vergehen handelt, welches schon einem schweren Vergehen nahekommt, (nämlich) bei dem Worte des Propheten, als <sup>c</sup>Umar ihn fragte: ‚Meinst du, das, was wir tun, ist etwas, das schon erledigt ist, oder etwas, das wir neu anfangen<sup>3</sup>?‘ und er darauf antwortete: ‚Vielmehr etwas, das schon erledigt ist.<sup>4</sup> Ihr kritisiert (es), indem ihr es (in seiner normalen prädestinarianischen Auslegung) für falsch erklärt, und bezeigt eure Abneigung (?)<sup>5</sup> gegen Gott bezüglich seines Vorherwissens, da ihr sagt: ‚Könnten wir daraus nicht heraus, so wäre dies Zwang<sup>6</sup>. Zwang aber ist nach eurer Ansicht Unrecht<sup>7</sup>.

31 Wenn also Gottes Wissen auf die Menschen<sup>8</sup> einwirkt, so nennt ihr das Unrecht.“

1) *Ḍalāla*, s.o. § 3, Anm. 4.

2) *ḥāfiḏ*, wiederum nur in ف richtig überliefert. Die Vokabel scheint auszusagen, daß Gott die Taten der Menschen nicht vorausweiß, sondern erst nach ihrem Geschehen „im Gedächtnis behält“.

3) *na<sup>2</sup>tanīfuhū*; s.o. § 13, Anm. 5. Ich habe an anderer Stelle auf die

Parallele *al-amru unufun* „die Sache ist noch unentschieden“, mit der gelegentlich qadaritische Lehre umschrieben wird, hingewiesen (vgl. HT 48 und *Festschrift Meier* 71).

4) Das Ḥadīṭ, in dem das *qadar*-Problem auf eine bequeme Alternative reduziert ist, hat sich großer Beliebtheit erfreut; es ist mit wechselndem Gesprächspartner und mit verschiedenen Isnaden überliefert (vgl. im einzelnen HT 47 ff.; dazu auch Dārimī, *Radd* 67, 14 ff.). — Schwierigkeiten bereitet der Satz, mit dem das Zitat eingeleitet wird. Er ist in der von den Handschriften überlieferten Form nahezu unverständlich, zudem etwas schwerfällig formuliert. Die nächstliegende Interpretation verdanke ich einer in ihrer Ökonomie verblüffenden Konjektur von Iḥsān °Abbās: °an *danbin* statt *min danbin*. Ausgesagt wäre dann, daß die Qadariten das Ḥadīṭ zwar kannten und akzeptierten, ihm aber einen etwas anderen Sinn unterlegten. Sie hätten *mā na°malu* dort nicht auf das Handeln schlechthin bezogen, dessen Vorherbestimmtheit damit vom Propheten bestätigt worden wäre, sondern auf irgendein nicht näher genanntes Vergehen, dessentwegen °Umar Skrupel empfand und bei dem er sich von dem Propheten damit beruhigen ließ, daß es ohnehin nicht mehr zu vermeiden sei. Vorausgesetzt ist dabei, daß das Ḥadīṭ sich schon seit einiger Zeit im Gespräch befand; in der Tat ist schon in der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī auf das darin verwendete Vokabular angespielt (vgl. HT 49). Gewisse Zweifel lassen sich allerdings nicht unterdrücken. Auch mit dieser Umdeutung nämlich ist die Prädestination nicht ganz weginterpretiert; es hätte °Umar leichtfallen müssen, die Qadariten hier zu widerlegen. Weiterhin heißt es unmittelbar darauf, daß sie das Ḥadīṭ für falsch erklärten; das ist ja hiernach nur in eingeschränktem Sinne der Fall. Eine radikale Ablehnung hätte in dieser frühen Zeit, in der die Prophetenüberlieferung erst allmählich an Bedeutung gewann, fast nahegelegen. Man könnte dies zur Not aus der in den Handschriften bewahrten Form des Passus (*min danbin* statt °an *danbin*) herauslesen. Es wäre dann zu übersetzen: „Dann macht ihr in eurer Unwissenheit die Tradition des Gesandten Gottes ... dazu, daß sie eine Art Vergehen ist, welches schon einem schweren Vergehen nahekommt...“. Gemeint wäre damit u.U. nicht nur eine Ablehnung des genannten Prophetenwortes, sondern der Ḥadīṭüberlieferung in toto. Man könnte dazu auf Nachrichten verweisen, wonach °Umar I. — dessen Zeit aber schon lange zurückliegt — der Sammlung von Ḥadīṭen sehr ablehnend gegenüberstand (vgl.

Abbott, *Literary Papyri* II 7 ff.); nach einer häufig behandelten — und verschieden eingeschätzten — Nachricht soll bekanntlich erst °Umar II. die Bestandsaufnahme der Propheten-tradition veranlaßt haben (vgl. Sezgin, GAS 1/56). Jedoch ist die arabische Textgestalt unseres Passus so ungewöhnlich, daß man sich kaum dazu überreden kann, sie unverändert beizubehalten. Vielleicht wird man mit viel stärkerer Verderbnis rechnen müssen.

5) Alle herangezogenen Handschriften haben übereinstimmend تعلم, was jedoch unhaltbar erscheint. An der Stelle dürfte ein Verb gestanden haben, das *fa-ta<sup>c</sup>antum* wieder aufnahm, vielleicht نقرتم.

6) *ğabr*; schon Ḥasan al-Baṣrī benutzt diese Vokabel, um die Ansicht der Gegenseite zu charakterisieren und zu verwerfen (vgl. *Risāla* 81, 16). Die Prädestinatianer selber waren gar nicht sehr bereit, sie sich zu eigen zu machen (s.o. S. 109 für Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya).

7) *ḥaif*, eine ungewöhnliche Vokabel; schon Ḥasan al-Baṣrī benutzt stattdessen *ğaur* bzw. *zulm* (*Risāla* 69, 11). Jedoch findet sich in einem Ḥadīṭ bei Ibn Ḥanbal (*Musnad* V 90, 2) die Wendung *ḥaif as-sulṭān wat-takdīb bil-qadar*, „Unrecht der Obrigkeit und Leugnung der Vorherbestimmung“.

8) *al-ḥalq*, wörtlich „die Geschöpfe“.

32 „Da ist doch die Überlieferung zu uns gekommen<sup>1</sup>, Gott habe Adam geschaffen und dessen Nachkommenschaft über seine Hand verstreut; dann habe er die Paradiesesbewohner aufgeschrieben und was sie tun würden und ebenso die Höllenbewohner aufgeschrieben und was sie tun würden<sup>2</sup>. Sahl b. Ḥunaif<sup>3</sup> sagte am Tage von Šiffīn<sup>4</sup>: „Ihr Leute, hütet euch, persönliche Ansichten<sup>5</sup> über eure Religion zu äußern. Bei dem, der meine Seele in seinen Händen hält, ich habe uns an dem Tag erlebt (an dem die Sache) mit Abū Ġandal (passierte)<sup>6</sup>: wenn wir den Befehl des Gesandten Gottes hätten zurückweisen können, so hätten wir es getan. Bei Gott, niemals haben wir unsere Schwerter gegürtet<sup>7</sup>, ohne daß sie uns in einer Sache geholfen hätten, in der wir uns auskannten — bis zu dieser Angelegenheit mit euch hier<sup>8</sup>.“

1) *qad ġā<sup>2</sup>a l-ḥabar*, eine charakteristisch vage Ausdrucksweise; einen Isnad hält °Umar II. auch hier offenbar noch nicht für nötig. Dārimī bringt die Überlieferung als Predigt °Umar's I. mit vollständigem Isnad (*Radd* 67, 20 ff.).



2) Zur späteren Entwicklung dieser Überlieferung und den Isnaden, die sich mit ihr verbinden, vgl. HT 32 ff.

3) Prophetengenosse, gest. 38/658-9 in Kūfa. Kämpfte bei der Schlacht von Šiffīn auf der Seite °Alī's, der ihn nachher für kurze Zeit zum Statthalter von Fārs ernannte (vgl. Ibn °Abdalbarr, *Istī°āb* 662 f. nr. 1084).

4) i.J. 37/657.

5) Gehört der Ausspruch in den Umkreis der Diskussion über die Zulässigkeit dieses Verfahrens? Vgl. die Materialien dazu im *K. an-Nakt* des Nazzām, wo auch gelegentlich auf die Bürgerkriege angespielt ist (AAWG 79/1972/28, 30 f., 111 f.).

6) *yaum Abi Ġandal*. Gemeint ist der Tag kurz nach dem Abschluß des Vertrages von Ĥudaibiya, an dem Abū Ġandal, der Sohn des mekkanischen Unterhändlers Suhail b. °Amr, in das Lager Muḥammad's flüchtete und entsprechend den Bestimmungen des Abkommens wieder an die Ungläubigen ausgeliefert werden mußte (vgl. Ṭabarī I 1547, 7 ff.; Ibn °Abdalbarr, *Istī°āb* 1621 ff. nr. 2898; Buhl, *Leben Muhammads* 289).

7) Wörtlich: „über die Schulter gelegt“ mithilfe des Schwertgehens (vgl. Schwarzlose, *Waffen* 54).

8) Der Ausspruch ist nahezu unverändert in die kanonischen Sammlungen übergegangen (vgl. *Conc.* IV 127 b). Dort allerdings steht überall *ashalna* statt *ashalat*, das wir aus ف übernehmen. So nahe diese letztere Lesung liegt, so schwer ist doch zu verstehen, wie sie in allen übrigen Textzeugen zu *ashala* entstellt werden konnte (vgl. den Apparat zu Stelle). Diese Form ließe sich allenfalls erklären, wenn man zu *ashala* ein neutrisches Subjekt annimmt. Man mag darum mit dem Gedanken spielen, ob ف nicht hier statt einer besseren Lesung nur eine nachträgliche Konjekture bietet. — Die Tradition ist offenbar nur in Kūfa erhalten geblieben: von Sahl b. Ĥunaif überliefert sie an allen Stellen Abū Wā'il Šaqīq b. Salama al-Kūfī (vgl. TT IV 361 f.), auf den sich meist al-A°maš (gest. 148/765; zu ihm HT 9 f.), einmal auch (bei Buḥārī, *Maġāzī* 35<sup>34</sup>) Abū Ḥašīn °Uṭmān b. °Ašīm al-Kūfī beruft (gest. um 130/748; vgl. TT VII 126 ff.). A°maš hat dann, wie in anderen Fällen, so auch hier für weitere Breitenwirkung gesorgt. Unser Beleg dagegen zeigt, daß z.Z. °Umar's II. das Dictum auch anderswo noch, zumindest in Syrien,

bekannt war. Warum es dort nicht überlebte, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; daß es dies nicht tat, ist ja auch durch das Zeugnis der kanonischen Sammlungen nicht unbedingt erwiesen. Sie bewahrten nur die besten Isnade; diese aber fanden sich gewiß in Kūfa. Sahl b. Ḥunaif war dort gestorben; als Anhänger ʿAlī's genoß er bei den dortigen Šīʿiten besonderes Ansehen. Möglicherweise war man zudem dort an der Weitergabe des Wortes noch unter einem andern Aspekt interessiert, auf den wir oben schon hinwiesen: als Kritik am *raʿy*-Prinzip des Abū Ḥanīfa, mit dem die kūfischen Šīʿiten — zu denen auch Aʿmaš gehört — ganz und gar nicht übereinstimmten (vgl. HT 189).

33 „In eurer Unwissenheit habt ihr sodann den Anspruch auf Wahrheit erhoben, aber verbunden mit einer falschen Exegese<sup>1</sup>, des Inhalts, daß ihr die Leute aufgefordert habt, das göttliche Wissen zurückzuweisen. Ihr sagt nämlich: ‚Die gute Tat kommt von Gott, die böse dagegen von uns selber‘<sup>2</sup>. Eure Autoritäten nun, ahl as-sunna die sie waren, sagten: ‚Die gute Tat kommt von Gott entsprechend vorhergehendem Beschluß, und die böse Tat kommt von uns selber entsprechend vorhergehendem Wissen‘. 34 Ihr dagegen sagt (jetzt): ‚Das geschieht nicht, bis ihr Ansatz<sup>3</sup> ebenso bei uns liegt wie der Ansatz der bösen Tat‘.

35 Das ist Ablehnung der Schrift eurerseits und Verstoß gegen die Religion<sup>4</sup>. Ibn ʿAbbās<sup>5</sup> sagte, als die Diskussion über das qadar-Problem aufkam: ‚Das ist der Anfang des Polytheismus in dieser Gemeinde. Bei Gott, ihre mangelnde Einsicht<sup>6</sup> wird sie noch dahin bringen, daß sie Gott davon ausschließen, Gutes vorherzubestimmen, so wie sie ihn davon ausgeschlossen haben, Böses vorherzubestimmen‘<sup>7</sup>.“

1) Das scheint der nächstliegende Sinn dieser etwas unklaren Stelle. Man könnte auch übersetzen: „Ihr habt so getan, als ob ihr zur Wahrheit aufrufen wollt bei einer falschen Exegese“.

2) Das ist auch die Lehre des Ḥasan al-Baṣrī (vgl. Schwarz in: Oriens 20/1967/23). ʿUmar II. weiß, daß seine Gegner davon ausgehen; unter ihre „Autoritäten“ (*aʿimma*) hat er gewiß auch Ḥasan einbezogen. Er rechnet diese auch durchaus unter die *ahl as-sunna*. Aber er insistiert darauf, daß sie ihre Lehre anders verstanden: das Gute ist für sie vorherbestimmt, das Böse zumindest vorhergewußt. Diese Interpretation ist richtig, wenngleich für das Gute etwas schärfer pointiert, als Ḥasan es in seiner *Risāla* gewöhnlich formuliert; er spricht statt von „Vorherbestimmung“ eher von „Gnade“ (*niʿma*; vgl. den Text *Risāla* 68, ult. ff. = Schwarz 17). Den Gegnern wirft ʿUmar implizit vor, das göttliche



Vorherwissen zu eliminieren; darüber hinaus wollen sie dem Menschen nun die Initiative für seine guten Taten ebenso zusprechen wie für seine Sünden (§ 34). Das erstere ist etwas überspitzt: °Umar's Gegner anerkannten ein gewisses göttliches Vorherwissen (s.o. § 8 und Anm. 1 dazu). Aber entscheidend ist, daß dieses Wissen Alternativen miteinschließt und erst durch den Entscheid des Menschen festgelegt wird; erst dann, in seiner erinnernden Funktion (*ḥāfiẓ*, s.o. § 30, Anm. 2), hat es einen eindeutigen Inhalt. So hatte Ḥasan al-Baṣrī in der Tat das Problem nicht gelöst (s.o. S. 141). Der zweite Vorwurf stimmt im wesentlichen wohl auch: die Vokabel *tafwīd* bezieht sich auf das Böse und das Gute; auch die Aussagen in § 14-16 sind kaum anders zu interpretieren. °Umar's Gegner hätten sich somit in der Tat zu Unrecht auf Ḥasan al-Baṣrī zurückbezogen. Sie verstanden das kausale Verhältnis bei den guten Werken in Analogie zu dem bei den bösen: während Ḥasan noch betont hatte, daß Gott mit seinem „Irreführen“ nur antwortet auf vorhergehenden Ungehorsam des Menschen, mit seiner Rechtleitung und Gnade dagegen dem menschlichen Handeln vorausgeht (vgl. *Risāla* 72, 4), wird jetzt auch die Rechtleitung als sekundäre Reaktion auf die Initiative des Menschen verstanden. Damit läßt sich °Umar's abschließende Interpretation (§ 34) besser fassen: „(Daß die gute Tat von Gott kommt,) geschieht nicht, ehe nicht ihr Ansatz ebenso bei uns liegt wie der Ansatz der bösen Tat“.

3) *badʿ*, s.o. § 13, Anm. 5.

4) *naqḍ ad-dīn*. Der Begriff *dīn* ist sehr schwer zu fassen; er bezeichnet die Glaubensinhalte, die man persönlich für richtig hält (vgl. dazu Tritton, *Muslim Theology* 17; O. Farrukh, *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hiğra bis zum Tode °Umars* (Leipzig 1937), S. 86 ff.; auch meine *Traditionistische Polemik* 17 und 44).

5) °Abdallāh b. (al-)°Abbās, gest. 68/687-8.

6) *sūʿu raʿyihim*. Der Begriff ist klar, aber schwer eindeutig zu übersetzen. Wie schon vorher mit dem Dictum des Sahl b. Ḥunāif wird die qadaritische Lehre als *raʿy*, subjektive, unkontrollierbare „Ansicht“ und persönliches „Gutdünken“ verstanden. Hier wie dort ist der Terminus negativ gemeint. Das wird hier durch den Zusatz *sūʿ* unterstrichen; das Dictum stammt ja aus einer Zeit, in der *raʿy* durchaus noch nicht überall, zumindest nicht im *fiqh*, schlecht angesehen war.

7) Das Dictum des Ibn ʿAbbās trifft in seiner Intention genau das, was ʿUmar II. vorher seinen Gegnern vorwarf: die qadaritische Lehre, so wie sie Ḥasan al-Baṣrī vortrug, ist an sich nicht häretisch; aber sie trägt die Gefahr in sich, daß die Entscheidungsfreiheit des Menschen weiter ausgedehnt wird und man schließlich Gott auch die Möglichkeit abspricht, das Gute selber zu bestimmen. Dieser Schritt ist — dessen war man sich bewußt — radikal: während es vorher nur darum ging, Gott „nichts Böses zuzuschreiben“, handelt es sich jetzt um Willensfreiheit. Der „Polytheismus“, der schon der Lehre Ḥasan’s anhaftete, ist übermächtig geworden: der Mensch ist in der Macht über das Geschehen zum „Genossen“ Gottes geworden. Die Geschichte formuliert anekdotisch ein theologisches Argument. Daß sie kaum authentisch sein wird, ist an anderer Stelle nachgewiesen (vgl. HT 116 ff.; zum Topos des „Polytheismus“ *ib.* 159); dort auch einiges über ihre spätere Weiterentwicklung zum Ḥadīṭ. Wir haben es mit einer Frühfassung zu tun, in der noch die Autorität eines Prophetengenossen ausreichte, um eine theologische oder juristische Beweisführung abzusichern.

36 *„Ihr behauptet in eurer Unwissenheit, daß, wenn jemand entsprechend göttlichem (Vorher)Wissen in die Irre gehen (sollte), dann (aber doch) rechtgeleitet werde, dies dadurch zustandekommt, daß er in einem solchen Maße Macht dazu hatte<sup>1</sup>, daß bezüglich seiner Rechtleitung etwas eintreten (konnte), was Gott bei ihm nicht wußte. Wenn jemandes Herz dem Islam geöffnet werde<sup>2</sup>, so sei dies eine Folge dessen, was ihm (zu tun) übertragen worden sei<sup>3</sup>, bevor Gott ihm das Herz dafür öffnete. Wenn er gläubig gewesen und dann ungläubig geworden sei, so aufgrund dessen, was er für sich selber gewollt und wozu er davon für sich selber Macht gehabt habe<sup>4</sup>; sein Wille bezüglich seines Unglaubens wäre also wirksamer gewesen als der Wille Gottes bezüglich seines Glaubens.*

37 *Nein, vielmehr bezeuge ich, daß, wenn jemand etwas Gutes tut, dann ohne eigenes Zutun<sup>5</sup>, und wenn jemand etwas Böses tut, dann ohne ein Argument, das er dafür hätte<sup>6</sup>; daß die Gnade in Gottes Hand liegt, derart daß er sie schenkt, wem er will; und daß, wenn Gott die Menschen insgesamt rechtleiten wollte, sein Befehl auch für den wirksam wäre, der in die Irre geht, so daß (auch er) rechtgeleitet wäre<sup>7</sup>.*

1) *bimā malaka dālika*. Die Konjunktion *bimā* leitet hier einen präpositionalen Daß-Satz ein (ein Beispiel vgl. Reckendorf, *Arab. Syntax* § 199, S. 409).



2) *man šuriḥa šadruḥū lil-Islām*, wörtlich: „wenn jemandes Brust für den Islam geweitet werde“. Das Problem wird bereits von Ḥasan al-Baṣrī und von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya angeschnitten (s.o. S. 102). Ḥasan al-Baṣrī löst es dabei schon in der Form, welche °Umar von seinen Gegnern berichtet: das Öffnen der Herzen ist Lohn für vorhergehenden Gehorsam; niemand wird ohne sein Zutun zum Guten bestimmt. Neu ist hier nur die Formulierung: die Initiative ist dem Menschen „übertragen“ (*fūwiḍa ilaihi*); die Vokabel begegnete bereits in ähnlichem Zusammenhang (s.o. § 7, Anm. 4). Man spürt, wie sehr °Umar, obgleich er Ḥasan noch „Orthodoxie“ zugesteht, doch innerlich von seiner Lehre abrückt, um sich besser von den Konsequenzen distanzieren zu können; die spätere Polarisierung der Meinungen ist hier im Keime vorgegeben.

3) *fa-huwa mimḡā fūwiḍa ilaihi*. Hier läßt sich über die Intention des *mā* streiten. Es könnte wieder wie oben (s. Anm. 1) die Bedeutung von „daß“ haben; dann wäre zu übersetzen: „so komme dies daher, daß es ihm übertragen worden sei...“. Wenn es die übliche Funktion eines Relativpronomens hat, so ergibt sich die oben eingesetzte Übersetzung. Auf Fälle solchen Bedeutungsüberganges macht Reckendorf, *Arab. Syntax* § 192. 2 (S. 394) aufmerksam.

4) *mā malaka min ḡālīka lahā (= li-naḡsihi)*.

5) *fa-bi-ḡairi ma°ūnatin kānat min naḡsihi °alaihi*. Wörtlich: „dann ohne Hilfe, die dafür von ihm selber ausgegangen wäre“.

6) *fa-bi-ḡairi ḡuḡḡatin kānat lahū fiḡā*. °Umar umgeht das ausdrückliche Eingeständnis, daß Gott das Böse ebenso bestimmt wie das Gute; er betont nur, daß der Mensch damit nicht seine Sünde entschuldigen kann. Damit ist ein Vorwurf abgefangen, den die Qadariten mit Vorliebe den Deterministen machten; er ist schon bei Ḥasan al-Baṣrī ausgesprochen (vgl. *Risāla* 72, 5 f. und 13 f. etc.),

7) Eine direkte Anspielung auf die qadaritische Theorie von der Universalität des göttlichen Aufrufs (*du°ā°*): nach prädestinatianischer Auffassung dürfte es in einem solchen Fall nur noch gute Menschen geben.

38 „Ihr sagt, durch eigenen Willen habe (Gott) euch das Gute und das Böse übertragen wollen; sein Vorherwissen eurer Werke habe er von euch abgeworfen, und seinen Willen habe er dem euren folgen lassen<sup>1</sup>.“

39 *Wehe euch! Bei Gott, den Israeliten hat er nicht ihren Willen gelassen, als sie sich weigerten, das festzuhalten, was er ihnen gegeben hatte<sup>2</sup>; er schüttelte sogar ‚den Berg (Sinai) über ihnen, als ob er eine Hütte wäre<sup>3</sup>. Und meint ihr etwa, er habe dem, der vor eurer Zeit in seinem Irrtum befangen war, den Willen gelassen, als er ihn rechtleiten wollte? Er hat ihn ja sogar mit dem Schwert in den Islam hineingezwungen, weil er dies von ihm wußte<sup>4</sup>. Oder hat er etwa dem Volk des Jonas seinen Willen gelassen, als es sich zu glauben weigerte, so daß ihre Strafe schon ihren Schatten auf sie vorauswarf? Sie wurden gläubig<sup>5</sup>, und er nahm (dies) von ihnen an; den Glauben anderer wies er zurück und nahm (ihn) nicht von ihnen an. Er spricht (nämlich): ‚Als sie dann unsere Gewalt (bereits leibhaftig vor sich) sahen, sagten sie: Wir glauben an Gott allein und glauben nicht (mehr) an das, was wir ihm (zeitlebens an anderen Göttern) beigesellt haben. Aber ihr Glaube (zu dem späten Termin), als sie unsere Gewalt (bereits leibhaftig vor sich) sahen, nützte ihnen nichts — Gottes Verfahren, das von jeher bei den Menschen galt‘ (Sure 40/84 f.)<sup>6</sup>. D.h.: Gottes Wissen, das von jeher bei seiner Schöpfung galt. ‚Dann hatten diejenigen den Schaden, die ungläubig waren‘ (40/85). Das war ihr Schicksal<sup>7</sup> bei ihm, daß sie zugrundegingen, ohne daß (ihre Reue) von ihnen angenommen worden wäre<sup>8</sup>. Vielmehr sind Rechtleitung und Irrtum, Unglaube und Glaube, Gut und Böse in der Hand Gottes; er leitet recht, wen er will, und er läßt, wen er will, ‚in ihrer Widersetzlichkeit, so daß sie (zuletzt) weder aus noch ein wissen‘ (7/186)<sup>9</sup>. So sagte (auch) Abraham: ‚Herr ... und laß mich und meine Söhne es vermeiden, den Götzen zu dienen!‘ (14/35)<sup>10</sup> und: ‚Und mach, Herr, daß wir (beide) dir ergeben sind, und (mach) Leute aus unserer Nachkommenschaft zu einer dir ergebenen Gemeinde!‘ (2/128), m.a.W.: Glaube und Ergebenheit (islām) sind in deiner Hand, und der Dienst dessen, der den Götzen dient, ist in deiner Hand. Ihr aber stellt das in Abrede und legt die Macht dazu in eure eigenen Hände, nicht in den Willen Gottes.“*

1) Hiermit ist ausdrücklich betont, daß Gott nicht etwa aus Ohnmacht die Verfügungsgewalt über das Handeln der Menschen abgab, sondern bewußt und willentlich, um diesem Handeln einen Sinn zu geben. — Die Konstruktion ist etwas hart; man sollte ein *fa-* vor *alqā* erwarten.

2) Vgl. Sure 7/171: *ḥudū mā ātainākum bi-qūwatin*. Das, was Gott gegeben hat, ist die Offenbarungsschrift; *bi-qūwatin* gehört zu *ḥudū*, „mit Kraft an sich nehmen, festhalten“ (vgl. Paret, *Kommentar* 173 zu 7/144 mit Angabe der Parallelen).



3) Vgl. Sure 7/171 vorher. Dazu Speyer, *Biblische Erzählungen* 303 f.; der Ausgangspunkt ist 2. Mose 19, 16-18. Zu dem Vergleich mit der Hütte (*zulla*) vgl. Paret, *Kommentar* 178.

4) *bi-mauqiʿi ʿilmihī bi-dālīka minhu*. Ist *bi-mauqiʿ* richtig? Oder sollte man *bi-waqʿ* lesen: „dadurch daß sein Wissen ... vorhanden ist“? *Mauqiʿ* hat vielleicht eine Parallele in dem *mawāqiʿukum* oben § 25 (vgl. dazu Anm. 4). Interessanterweise bringt auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya gerade die Zwangsbekehrung zum Islam als Beispiel dafür, daß jemand unfreiwillig (*karhan*) zum Guten gebracht wird (s.o. S. 105, § 40 l).

5) Angespült ist wohl auf Sure 10/96-98: das Volk des Jonas glaubte nicht, bis es „die schmerzhafteste Strafe (unmittelbar vor sich) sah (*ḥattā yarawu l-ʿadāba l-alīm*)“. Vgl. auch Speyer, *Biblische Erzählungen* 410 und die Korrektur bei Paret, *Kommentar* 229 zur Stelle. Soll das Verb *azalla* in Verbindung mit der Strafe den *ʿadābu yaumi z-zullati* in Sure 26/189 anklingen lassen? Vgl. dazu Paret, *Kommentar* 371.

6) Zu der Schlußformel *sunnata llāhi llaḏī qad ḥalat fī ʿibādihī* vgl. Paret, *Kommentar* 80 zu 3/137 (mit weiteren Parallelen) und 188 zu 8/38 (*sunna*, pl. *sunan* bedeutet im Koran normalerweise die göttlichen Strafgerichte).

7) *mauqiʿahum*, so nur in ف. Zu *mauqiʿ* = „Ort, zu dem man hingelangt; Schicksal“ s.o. § 25, Anm. 4.

8) *bi-ḡairi qabūlin minhum*. Die Ausdrucksweise ist mehrdeutig, da der Infinitiv sowohl aktivischen als auch passivischen Charakter haben und *minhum* auch als „ihrerseits“ verstanden werden kann. Jedoch läßt die Parallele in Z. 13 keinen Zweifel.

9) Parallelen zu dieser Koranstelle vgl. Paret, *Kommentar* 180. Auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hatte einen ähnlichen Text aus Sure 2/15 schon herangezogen (s.o. S. 62, § 15 a).

10) In dem Zitat fehlen vier Wörter. Man mag eine Lücke im Archetyp vermuten. Jedoch ist nur das Zitierte für den Zusammenhang wichtig; es liegt also näher, eine verkürzte Zitationsweise anzunehmen.

40 „Ihr behauptet von der (gewaltsamen) Tötung, daß sie nicht zur (vorherbestimmten) Frist geschehe<sup>1</sup>.“

41 *Dabei hat Gott sie euch (in manchen Fällen) schon in seiner Schrift genannt. Er sagte ja über Johannes den Täufer: ‚Heil sei über ihm am Tag, da er geboren wurde, am Tag, da er stirbt, und am Tag, da er (wieder) zum Leben auferweckt wird!‘ (Sure 19/15); Johannes aber starb nicht anders als durch gewaltsame Tötung<sup>2</sup>. Das ist doch eine (Art) Tod — wie auch stirbt, wer als Märtyrer getötet wird oder absichtlich oder fahrlässig, ebenso wie (andererseits) jemand, der an einer Krankheit oder unerwartet stirbt<sup>3</sup>; all das ist ein Tod zu einer Frist, die er erfüllt, nach einem Maß, das er ausgeschöpft, an einem Endpunkt, den er erreicht hat und in einer Ruhestatt, zu der er hinausgetreten ist. Denn ‚keiner kann sterben, außer mit Gottes Erlaubnis und nach einer befristeten Vorherbestimmung‘ (3/145); und niemand stirbt, wenn ihm in der Welt noch ein Augenblick zu leben verbleibt, bevor er diesen nicht erreicht, oder<sup>4</sup> (wenn ihm) ein Ort (verbleibt), wo er seinen Fuß hinsetzt, bevor er ihn nicht betreten, oder<sup>4</sup> das Gewicht eines Körnchens an zugemessenem Lebensunterhalt, bevor er es nicht ausgeschöpft hat<sup>5</sup>, noch eine Ruhestatt, wo auch immer sie sei, bevor er nicht zu ihr hinausgetreten ist. Dies bestätigt das Wort Gottes: ‚Sag zu denen, die ungläubig sind: Ihr werdet besiegt und zur Hölle versammelt werden‘ (3/12); da berichtet Gott also, daß sie auf Erden durch gewaltsamen Tod bestraft werden und im Jenseits durch das Feuer, während sie noch in Mekka am Leben sind.*

42 *Ihr behauptet dagegen: Sie hatten die Macht<sup>6</sup>, das Wissen Gottes über die beiden Strafen, von denen er und sein Prophet berichten, daß sie über sie kommen werden, abzulehnen.*

43 *Er sagt (weiterhin): ‚(den Blick) zur Seite gewandt, um (seine Mitmenschen) vom Wege Gottes abirren zu lassen. Ihm wird im Diesseits Schande zuteil‘ (22/9), d.h. gewaltsamer Tod am Tage von Badr, ‚und am Tag der Auferstehung lassen wir ihn die Strafe des Höllenbrandes kosten‘ (22/9). Schaut, wie<sup>7</sup> euch darin eure subjektive Ansicht ins Verderben gestürzt hat<sup>8</sup>, als Bestimmung<sup>9</sup> über euer Verderben, die er vorherweiß — falls er euch nicht Barmherzigkeit erweist<sup>10</sup>‘.*

1) Der Punkt ist neu, allerdings wohl eng mit dem Vorhergehenden verbunden. Man wird ergänzen dürfen: Da Gott dem Menschen jederzeit die Möglichkeit läßt, sich anders zu entscheiden, als er es vorherweiß, kann ein Mord, der von einem Menschen in eigener Verantwortung begangen wird, seine Pläne durchkreuzen; der Todetermin (*ağal*) wird vorverlegt, „beschleunigt“, wie man sagte. Das war ein Angriff auf eine der stärksten Bastionen des Prädestinarianismus: *ağal* wird zusammen mit *nizq*, dem zugemessenen Lebensunterhalt, und dem Geschlecht des



Kindes immer wieder als unverrückbar feststehend und dem Zugriff des Menschen entzogen dargestellt (vgl. Watt, *Free Will* 18 und HT 1 ff.). Dahinter verbirgt sich, wie Watt nachgewiesen hat, vorislamische Tradition (*Free Will* 29; auch Caskel, *Schicksal* 22 ff. und Ringgren, *Fatalism* 16 ff.). Aber jetzt ist doch etwas anderes gemeint. Für das Weltgefühl der Ġāhiliya-Dichtung ist damit nur ausgesagt, daß der Tod unausweichlich sei; das hätte auch ein Qadarit nie abgestritten. Jetzt aber heißt es, daß der Zeitpunkt des Todes von vornherein feststehe, und dagegen ließ sich protestieren, wenn man dem Menschen seine Entscheidungsfreiheit wahren wollte. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya scheint von einer solchen Haltung noch nicht zu wissen (s.o. S. 49 f.); jedoch erfahren wir bei dem frühen Häresiographen Ḥuṣaiš b. Ašram (gest. 253/867), den Malaṭī in seinem *Tanbih* referiert (<sup>1</sup>134, 14 ff. / <sup>2</sup>176, 8 ff.), daß gewisse Qadariten so dachten. Er bestätigt die Angabe ‘Umar’s II.: „wer jemanden tötet, beschleunigt dessen Todetermin“. Die Vokabel „beschleunigen“ (*a‘ḡala*) ist bewußt gewählt: *aḡal* und *a‘ḡala* bilden, gerade wegen ihrer Assonanz, eine beliebte begriffliche Antithese. Die Formulierung hat einen gewissen herabsetzenden Beiklang; sie wird von der Gegenseite aufgebracht worden sein. Die Qadariten, deren Lehre ‘Umar referiert, benutzen sie darum nicht — interessanterweise aber auch nicht ‘Umar selber; vielleicht ist diese rhetorische Zuspitzung erst später in die Debatte hineingekommen.

Nach Ḥuṣaiš ist dies die Lehre einer andern Gruppe als jener Mu-fauwiḍa, mit denen wir die Gegner ‘Umar’s II. identifizieren möchten (s.o. S. 120). Das wirkt nach dem Befund unseres Textes unwahrscheinlich, ist es aber auch noch aus einem andern Grund. Die Ansicht läßt sich nämlich nur solange halten, als man wirklich Gott das Vorherwissen um abrupte Entscheidungen des Menschen abspricht, wie es hier geschieht; wenn Gott vorherweiß, wie die Menschen handeln werden — und sei es auch, daß sie in Freiheit handeln —, dann weiß er auch den Mord voraus. So erklärt es sich, daß der Punkt bei Ḥasan al-Bašrī gar keine Rolle spielt. Dies hängt nicht etwa damit zusammen, daß er das Problem nicht gekannt hätte — obgleich dies durchaus der Fall sein mag —, sondern damit, daß es in seinem System keinen Platz hat; seine Vorstellung vom göttlichen Vorherwissen und seinem Verhältnis zum menschlichen Handeln ist ja ganz anders (s.o. S. 141)<sup>1</sup>. Und so erklärt sich wohl wei-

<sup>1</sup> Gelegentlich hat man ihn mit dieser Lehre zusammenzubringen versucht. Der



terhin, warum im Ḥadīṭ, das doch sonst voll ist von antiqadaritischen Äußerungen, sich kaum ein Reflex dieser Diskussion findet (vgl. HT 100 f.); die Lehre hat offenbar nie großen Anklang gefunden. Sie war nur ein Annex der Auffassung von der Einschränkung des göttlichen Wissens, und auch dies ist im Ḥadīṭ nur gestreift worden (vgl. HT 152). Sie taucht in dieser Kombination auf bei jenen šīʿitischen Theologen des 2. Jh.s, auf die wir oben kurz eingingen (S. 126 f., dazu Madelung in: *The Shiʿite and Kharijite contribution to pre-Ashʿarite Kalām* [s.o. S. 126], Anm. 25).

Der Qāḍī ʿAbdalġabbār sieht, obwohl Muʿtazilit und Verfechter der Willensfreiheit, drei Jahrhunderte später in seinem Korankommentar gar keinen Grund, die Lehre zu verteidigen: jeder Tod ist *aġal*, ob gewaltsam oder nicht — genau das, was schon ʿUmar II. sagte. Allerdings hat der Qāḍī sich seine Gegner anders ausgesucht: gewisse Prädestinatianer (*muġbira*) sollen behauptet haben, man könne niemanden töten, wenn im Koran — etwa in Sure 7/34, von der der Qāḍī ausgeht — der Todetermin als unverrückbar bezeichnet werde (*Tanzih al-Qurʿān* 146, 8 ff.). Das ist mehr als unwahrscheinlich: kein Prädestinatianer wird so selbstmörderisch argumentiert haben. Vielmehr richtet sich der Qāḍī gegen eine *A n t w o r t*, die man von prädestinatianischer Seite auf die oben referierte qadaritische Lehre gab; sie hat er zu einer selbständigen These hochstilisiert.

Frühere muʿtazilitische Ansichten zum Problem referiert Kaʿbī (bei Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* XI 3 f.); vgl. auch Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 167 § 52 LINSS. Bereits [Abū l-Huḍail hatte gelehrt, daß derjenige, der gewaltsam ums Leben kommt, auch sonst im selben Augenblick gestorben wäre (vgl. Ašʿarī, *Maq.* 257, 1 f. und Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* XI 3, 7 f.).

2) Der Gedankengang ʿUmar's verläuft ähnlich wie oben in § 12, § 21 usw.: der Tod Johannes des Täufers wird von Gott im Koran erwähnt,

---

Muʿtazilit Mūsā b. Saiyār al-Uswārī tat es; aber er vertrat sie selber, und ʿAuf b. Abī Ġamīla al-Aʿrābī (gest. 147/764), auch er Qadarit, hat gegen diese Inanspruchnahme Ḥasan's protestiert (vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 8943; zu den Personen vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt* 60, 13 ff. und Ḍahabī, *Mizān* nr. 6530). Der Baṣrier Yazīd b. Abān ar-Raqāšī meinte sich zu erinnern, daß Ḥasan ihm gegenüber Gott um Verzeihung gebeten habe, wenn er jemals diese Lehre vertreten haben sollte (vgl. Malaṭī 1134, 18 f. / 2176, 12 f.). Das ist nicht unmöglich, wurde aber wohl mit einer Tendenz gegen diejenigen Qadariten kolportiert, die Ḥasan in dieser Lehre für sich in Beschlag nehmen wollten.

ist also in seinen Schöpfungsplan miteinbezogen; da nun Johannes hingerichtet wird, muß auch diese Hinrichtung, obgleich doch von einem Menschen willkürlich initiiert, von Gott vorhergewußt worden sein. Das scheint nicht ganz stringent: in dem zitierten Vers ist ja die Todesart nicht genannt. Man könnte sehr wohl interpretieren: „Heil sei über ihm am Tage, da er stirbt, wie und wann auch immer dies sein mag“. Wahrscheinlich hat ‘Umar den „Tag“ genau genommen: wenn Gott den Tag vorherweiß, dann natürlich auch die Tötungsart.

3) Die Konstruktion ist etwas unbeholfen. Ausgesagt werden soll, daß die Arten des Todes gleich sind, ob man auf normale Weise stirbt oder gewaltsam sein Leben verliert.

4) Wörtlich: „und“.

5) *qad kānū malakū*, s.o. § 7, Anm. 3.

6) Diese Aussage findet sich auch als Ḥadīṭ (vgl. *Conc.* VI 287a und Bayāḏī, *Iṣārāt al-marām ‘an ‘ibārāt al-Imām* 239, -6 f.).

7) *fa-nzurū ilā mā*; mā ist hier nicht als Relativpronomen zu verstehen, sondern leitet einen präpositionalen Daß-Satz ein (vgl. Reckendorf, *Arab. Syntax* § 199).

8) Die Lesung *ardākum* statt *arāda bikum* (vgl. Apparat) wird nahegelegt durch die Parallele in Sure 41/23, auf die wahrscheinlich angespielt ist: *wa-dālikum zannukumu llādī zanantum bi-rabbikum ardākum*, „und diese eure Meinung, die ihr von eurem Herrn hattet, hat euch ins Verderben gestürzt“; *zann* ist an unserer Stelle durch *ra’y* ersetzt.

9) Vgl. Sure 8/68: *laulā kitābun mina llāhi sabaqa* (dazu oben § 28, Anm. 3). Die Athetese des *wa* vor *kitāban* (gegen den Befund aller Handschriften) ist ein Versuch, den Satz mit der geringstmöglichen Veränderung einzurenken. Natürlich sind auch andere Eingriffe denkbar, etwa die Annahme einer Lücke vor *kitāban*.

10) Vgl. 7/149: *la-in lam yarḥamnā rabbunā wa-yağfir lanā la-nakūnanna mina l-ḥāşirīna*.

44 „Ferner ist da das Wort des Gesandten Gottes: „Der Islam gründet sich auf drei (guten) Werken: dem Glaubenskampf, ohne Unterlaß vom Tage, an dem Gott seinen Gesandten ausschickte, bis zu dem Tage, an dem eine Schar von Gläubigen wider den Antichristen kämpfen wird, wobei weder irgendjemandes Ungerechtigkeit noch irgendjemandes Gerechtigkeit diese (Verpflichtung) aufhebt“;

zweitens darauf, daß ihr die Bekenner der Einheit (Gottes) nicht wegen irgendeines Vergehens für ungläubig erklären noch ihnen Polytheismus bescheinigen oder sie wegen irgendeines Tuns aus dem Islam ausschließen sollt; drittens darauf, daß alle Geschicke, gut und böse, von Gott geschickt sind<sup>2</sup>. Ihr aber laßt beim Islam den Glaubenskampf nicht mehr gelten, ihr bezeugt in aller Öffentlichkeit, daß die Gemeinde im Unglauben befangen sei und sagt euch von ihr los durch eure Neuerung<sup>3</sup>; ihr leugnet alle Geschicke und (die Vorherbestimmung des) Todetermins, des Handelns und des zugemessenen Lebensunterhalts<sup>4</sup>. Kein Charakteristikum, auf das der Islam sich gründet, ist in euren Händen geblieben, ohne daß ihr es aufgehoben und verlassen hättet.“

1) Die „Schar der Gläubigen“, die wider den Antichristen kämpfen wird, ist ein Topos (vgl. *Conc.* V 296b; für Syrien vgl. Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ Dimašq* I 103 ff.). Der Zusatz zum Schluß will besagen, daß die Teilnahme an diesem Kampf nichts mit der Person des Anführers und seiner moralischen Haltung zu tun hat.

2) Das Ḥadīṭ findet sich anders strukturiert und in leicht abweichender Formulierung bei Abū Dāwūd, *Bāb al-Ġihād* 33 (= I 396, ult. ff.; vgl. *Conc.* I 389a); die übrigen Sammlungen notieren es nicht. — Daß die guten und die bösen Geschicke von Gott bestimmt sind, wird bewußt so stark betont; es handelt sich um die Gegenformel der Deterministen. Sie hat allenthalben in das Ḥadīṭ Aufnahme gefunden (vgl. dazu HT 119 und *Festschrift Meier* 68).

3) Dies ist der einzige Punkt, an dem ʿUmar vielleicht etwas über die Identität der von ihm Angegriffenen verrät. Der Vorwurf der *bidʿa* zwar ist nicht neu (s.o. § 13, Anm. 8) und auch nicht sehr aussagekräftig. Jedoch heißt es zuvor, wiederum mit einer nur in ʿ bewahrten Lesung, *wa-ġarradum šahādatakum ʿalā ummatikum bil-kufr*, wobei *ġarrada* wohl von seiner konkreten Bedeutung her zu verstehen ist, etwa in *ġarrada s-saifa* „das Schwert ziehen“: die Angeredeten machen keinen Hehl aus ihrem Zeugnis; sie „produzieren“ es so, daß jeder es hören kann. Man muß sich fragen, warum sie dies taten. Es läge nahe, anzunehmen, daß sie in der *qadar*-Diskussion ihre Gegner als Ungläubige apostrophierten; jedoch sollte man dann erwarten, daß ʿUmar, der selber diesen Vorwurf völlig meidet, zuvor schon einmal darauf eingegangen wäre. Einfacher wäre die Erklärung, wenn es sich bei den Angeredeten um Ḥārīġiten handelte, unter denen ja, wie wir oben sahen (S. 128 ff.), eine gewisse Gruppe um diese

Zeit auch wirklich die inkriminierte Lehre vertrat: sie bezeichnen in der Tat alle Muslime außerhalb ihres eigenen Konventikels als Ungläubige (vgl. etwa Watt in: *Der Islam* 36/1961/219 f.). Dann gewänne auch der erste von °Umar erhobene Vorwurf besseren Sinn, daß sie nämlich beim Islam den Glaubenskampf nicht mehr gelten lassen: die Ḥārīgīten beteiligten sich ja nicht an den Eroberungszügen oder an der Verteidigung der islamischen Grenzen, sondern betrieben innere Opposition. Von irgendwelchen beliebigen Qadariten ließ sich das so nicht sagen; der Vorwurf ließe sich, wenn er auf sie gemünzt wäre, nur als bloße polemische Umkehrung der im Ḥadīṭ genannten positiven Charakteristika verstehen und wäre darum etwas schwach. Daß °Umar gerade zu Ende seines Sendschreibens die Basis seines Angriffs erweitert, wäre verständlich. Dennoch kommen wir über Vermutungen nicht hinaus.

4) *bid°a*, s.o. § 13, Anm. 8.

5) Von einer Diskussion über den Lebensunterhalt war bis jetzt nicht die Rede, außer in dem Zusammenhang, daß der Mensch am Tage seines Todes seinen Lebensunterhalt ausgeschöpft habe (s.o. § 41). Genau dies aber scheint auch gemeint zu sein; denn Malaṭī berichtet (<sup>1</sup>134, 14 ff./<sup>2</sup>176, 9 f.), daß diejenigen Qadariten, welche in dem gewaltsamen Tod eine Beschleunigung des Todetermins sahen, zugleich meinten, daß dann noch etwas von dem zugemessenen Lebensunterhalt unausgenutzt bleibe, nicht „ausgeschöpft“ werde (*istakmala* dort wie oben ٥٣, 13). Man verstand also *rizq* nicht momentan und punktuell, als das „tägliche Brot“, sondern durativ, als von vornherein für die gesamte Zeit des Lebens vorgesehen. Das lag nahe durch Aussagen des Korans wie etwa Sure 30/40: „Gott ist es, der euch geschaffen und euch hierauf (den Unterhalt) beschert hat, und (der) euch d a n n sterben läßt ...“. Es ist also nicht nötig, an dieser Stelle eine Anspielung auf eine andere, gleichfalls bei Malaṭī referierte Lehre der Qadariten zu vermuten, wonach jemand, der sein Leben lang gestohlen hat oder Verbotenes ißt, nicht seinen *rizq* verzehrt, weil Gott nur Erlaubtes zum Lebensunterhalt gewähren könne (<sup>1</sup>134, 9 ff. / <sup>2</sup>176, 1 ff.). Das steht in ganz anderem Zusammenhang, schließt an koranische Belege wie Sure 5/88 an und wird auch bei Malaṭī einer andern „Sekte“ (*ṣinf*) der Qadariten zugeschrieben. Wäre dies hier gemeint gewesen, so würde man eine explizitere Stellungnahme °Umar's II erwarten. Vgl. dazu oben S. 51.

### III: EXKURS: DIE NACHRICHTEN ÜBER ĠAILĀN AD-DIMAŠQĪ

Umar II. ist noch in einem andern Fall in Beziehung zu den Qadari-ten getreten; er hat Ġailān ad-Dimašqī in seiner Kanzlei beschäftigt. Wenn sich feststellen läßt, wie er zu ihm gestanden hat, dann wäre ein weiteres Indiz für seine Haltung zur Qadariya gewonnen. Jedoch ist das Material, das die Quellen uns bieten, stärker noch als sonst von späterer tendenziöser Legende überwuchert. Ausführlich dargestellt ist es in einem Aufsatz von S. Diwald, der vor einigen Jahren in der *Festgabe für Hans Wehr* erschien (Wiesbaden 1969, S. 40 ff.). Jedoch fehlt es dieser Arbeit etwas an methodischer Schärfe. Ausgangspunkt ist dort die ausführlichste Biographie Ġailān's, die wir bis jetzt besitzen, die des Ibn ʿAsākir in seinem *Taʿrīḥ Dimašq*<sup>1</sup>; ihr geht die Verfasserin nach und verliert darüber die kritische Auswertung und systematisch historische Darstellung etwas aus dem Auge. Die wichtigsten Nachrichten seien darum hier noch einmal behandelt; auf die Ausführungen von S. Diwald ist dabei jeweils verwiesen. Der Radius der benutzten Quellen ist etwas erweitert. Vor allem aus den *Ansāb al-ašraf* des Balādūrī ergibt sich neue Information; das Werk steht außerhalb der üblichen „orthodoxen“ Tradition. Für letztere sind vor allem der *Taʿrīḥ* des Damaszeners Abū Zurʿa (gest. 281/894; vgl. zu ihm jetzt Rotter in: WO 6/1971/80 ff.), das *K. aš-Šarīʿa* des Abū Bakr al-Āğurrī (gest. 360/971) und der *Sarḥ al-ʿuyūn* des Ibn Nubāta noch herangezogen; jedoch ist der Ertrag an neuen Fakten da gering.

Die Verwirrung über Ġailān's N a m e n hat bereits S. Diwald notiert (S. 42). Dennoch läßt sich in begrenztem Maße wohl Ordnung

---

<sup>1</sup> Nach Angabe von S. Diwald (S. 42) fehlen hier fol. 92b-93a in der Handschrift Zāhiriya 3380, Bd. XIV. Das ist schon von der Zahlenangabe her unmöglich; die beiden Seiten stehen ja auf verschiedenen Blättern. In Wirklichkeit fehlt jedoch überhaupt nichts.



schaffen. Unumstritten scheint folgende Namensform: Abū Marwān Ġailān b. Abī Ġailān al-ʿAdawī; sie findet sich mehr oder weniger vollständig in den von Ibn ʿAsākir zitierten Zeugnissen (darunter denen des Buḥārī und des Muslim) und wird auch in den übrigen Quellen nicht angezweifelt. Problematisch ist nur, welchen Namen der Vater neben der *kunya* trug; hier werden vier verschiedene Formen überliefert (Diwald, *ib.*). Jedoch ist eine von ihnen wohl nur eine Verschreibung; wenn bei Ibn al-Murtaḍā (*Ṭab.* 25, 2) nach Abū l-Qāsim al-Balḥī die Form Ġailān b. Marwān auftaucht, so ist doch wohl Ġailān Abū Marwān zu lesen. Die restlichen drei Varianten lassen sich weiter reduzieren, wenn man berücksichtigt, daß Ġailān Kopte war (vgl. Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 8 und Ibn ʿAsākir 92b, 22)<sup>1</sup> und sowohl er als auch offenbar sein Vater sich ʿUṭmān als Klienten angeschlossen hatten (vgl. Diwald 42; für den Vater vgl. Ibn Nubāta, *Sarḥ* 289, pu.). Der Vater kann diesen Schritt frühestens z.Z. der Eroberung Ägyptens getan haben. Das aber heißt, daß er auch damals frühestens sich zum Islam bekehrte; wir werden annehmen können, daß er dabei seinen christlichen Namen abgelegt und gegen einen muslimischen vertauscht hat. Unter den drei Varianten paßt jedoch nur eine in christliche Umgebung: Yūnus<sup>2</sup>; die beiden anderen sind typische Neophytennamen: Muslim und ʿAbdallāh. Von diesen beiden nennen unsere Quellen, wenn sie den Namen Ġailān's rekonstruieren, immer bloß den ersten: Muslim (so neben Ibn ʿAsākir etwa Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 25, 2 und Ibn Ḥaḡar, *Lisān* IV 424). ʿAbdallāh dagegen findet sich nur an einer einzigen Stelle bei Ibn ʿAsākir in einem angeblichen Ausspruch des Mālik b. Anas (gest. 179/795); hier dürfte ein Irrtum vorliegen. Damit ist die Vierzahl auf ein Paar, nämlich Yūnus und Muslim, zusammengeschrumpft; sie sind vermutlich beide richtig. Frühe Quellen nennen im allgemeinen beide nicht; erst später scheinen sich die Biographen dem Problem gewidmet zu haben.

Sezgin behauptet GAS 1/595, Ġailān sei Kalbit gewesen. Das wird durch die Quellen nicht gestützt; vermutlich geht es auf die Angabe bei Madelung, *Qāsim* 239 zurück, Ġailān's Lehre habe (später!) bei den Kalb besonderen Anklang gefunden. — Neben einem Sohn namens Marwān, der durch die *kunya* bezeugt sein könnte, hatte Ġailān vermutlich noch einen weitem Sohn namens Ḥafṣ (s.u. S. 244).

<sup>1</sup> Natürlich gab es auch einen südarabischen Stamm der Qibt (vgl. Samʿānī, *Ansāb* 442a, 1 MARGOLIOUTH); aber bei Ibn ʿAsākir heißt es eindeutig: *a-lam takun Qibtīyan wa-aslamta?*

<sup>2</sup> So neben Ibn ʿAsākir auch Ibn Nubāta, *Sarḥ* 289, pu.



Ġailān's christliche Herkunft führte ihn in den Staatsdienst; er war *kātib*. Offenbar erwarb er einiges Vermögen; Ibn ʿAsākir weiß noch, wo sich sein Haus in Damaskus befand: in der Vorstadt am Bāb al-Farādis (vgl. Elisséeff, *Description de Damas* 299). Die Zeugnisse seiner Stilkunst genossen noch lange große Berühmtheit (vgl. EI<sup>2</sup> s.n., GAS 1/595 und Diwald 47); Ġāhiz stellt ihn neben Ḥasan al-Baṣrī (vgl. *Ḥayawān* VI 160, 3). Das läßt vermuten, daß Ġailān's *Rasāʿil*, von denen wir mehrfach erfahren, ebenso wie Ḥasan's Predigten vor allem paränetischen Inhalts waren; in der Tat weisen die wenigen erhaltenen Fragmente in diese Richtung. Da ist etwa ein Bruchstück bei Ibn Qutaiba (*ʿUyūn al-ahbār* II 345, 11 ff.), und da ist vor allem ein Ermahnungsschreiben, das er an ʿUmar II. richtete<sup>1</sup>:

„Du hast (zwar) hingesehen, ʿUmar, aber kaum! Und du hast (zwar) nachgedacht, aber kaum! Wisse, ʿUmar, du erlebst den Islam (nur noch) als schäbigen Lumpen und als verwischte Spur. O du, tot unter Toten, du siehst keine Spur, der du folgen könntest, und du hörst keine Stimme, die dir Nutzen brächte. Die *sunna* ist erloschen und die Ketzerei (*bidʿa*) ans Licht gekommen. Der Wissende (*al-ʿālim*) ist eingeschüchtert, so daß er seinen Mund nicht auf tut; dem Unwissenden aber wird nichts an die Hand gegeben (?)<sup>2</sup>, so daß er fragte.

Manche Gemeinde hat durch (ihren) Herrscher (*imām*) Heil gefunden; manche andere ist durch (ihren) Herrscher zugrundegegangen. Prüfe, welcher von beiden Herrschern du bist! Denn Gott spricht: ‚Und wir machten sie zu Vorbildern (*aʿimma*, Anführern), die (ihre Gefolgschaft) nach unserem Befehl leiteten‘ (Sure 21/73). Das ist ein Herrscher, der den rechten Weg führt; (er) und der, welcher ihm folgt, sie sind eins. Über den andern aber sagt (Gott): ‚Und wir machten sie zu Vorbildern (*aʿimma*, Anführern), die (die Menschen) zum Höllenfeuer rufen. Und am Tag der Auferstehung wird ihnen nicht geholfen werden‘ (Sure 28/41). Nun wirst du (gewiß) niemanden finden, der seine Stimme erhöhe und sagte: ‚Auf zum (ewigen) Feuer!‘; dann nämlich würde ihm niemand folgen. Vielmehr sind diejenigen, welche zum (ewigen) Feuer aufrufen, diejenigen, welche zu den Sünden wider Gott aufrufen.

<sup>1</sup> Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 25, 9 ff. und die Übersetzung bei Diwald 52 f.; dazu jetzt die Version im *K. Faḍl al-iʿtizāl* des Qāḍī ʿAbdalġabbār (ed. Fuʿād Saiyid, Tunis 1974, S. 230, 11 ff.), aus welchem Ibn al-Murtaḍā über den *Šarḥ ʿUyūn al-masāʿil* des Ḥākīm al-Ġuṣamī (gest. 494/1101) übernimmt. Letztere ist etwas umfangreicher, hat jedoch in ihrer jetzigen Überlieferung auch einige Lücken gegenüber Ibn al-Murtaḍā. Sie geht zurück auf einen gewissen Abū ʿAlī ar-Raḥabī, d.i. al-Ḥusain b. Qais genannt Ḥanaš, der in der ersten Hälfte des 2. Jh's lebte und Ġailān mit Gewißheit noch erlebt hat (vgl. TT II 364 f.). Beide Versionen wären im einzelnen miteinander zu kollationieren; hier kann, während der Korrekturen, nur auf einige wichtige Varianten aufmerksam gemacht werden.

<sup>2</sup> *Wa-lā yuʿtā l-ġāhil*. Das *K. Faḍl al-iʿtizāl* hat (230, 18) die bessere Lesung *wa-lā yaftanu l-ġāhil* ....., „der Unwissende ist nicht so klug, zu fragen“.

Hast du, °Umar, je einen Weisen gesehen, der verdirbt, was er zuvor geschaffen hat<sup>1</sup>, oder schafft, was er verderben wird, der straft für das, was er vorherbestimmt hat (*qaḏā*), oder vorherbestimmt, was er (hernach) bestrafen wird? Oder hast du je einen Verständigen (*rašīdan*) gesehen, der zur Rechtleitung aufruft und dann von ihr in die Irre leitet<sup>2</sup>? Hast du je einen Barmherzigen gesehen, der den Menschen über ihr Vermögen hinaus (*fauqa ḫ-tāqa*) Pflichten auferlegt oder sie für (ihnen) Gehorsam bestraft? Hast du je einen Gerechten gesehen, der die Menschen zum Unrecht und zur gegenseitigen Unterdrückung anhält? Hast du je einen Aufrichtigen gesehen, der die Menschen zur Lüge und zur Unwahrheit gegeneinander anhält? Dies klargemacht zu haben, ist der Erklärung genug; davor blind zu sein, ist der Blindheit genug“.

Ibn al-Murtaḏā stellt dies in einen größeren Zusammenhang: °Umar soll Ġailān aufgrund dieser Philippika beauftragt haben, den Bestand der staatlichen Schatzkammern, offenbar vor allem Besitztümer verstorbener Kalifen, Prunkgewänder etwa, zu verkaufen und die unrechtmäßig erworbenen Güter zurückzugeben; Hišām habe ihm damals schon Rache geschworen (vgl. Diwald 53)<sup>3</sup>. Darin steckt wahrscheinlich zuviel historische Romantik, im Sinne jener späteren idealisierten Vorstellung von °Umar's Finanzverwaltung; zu sehr auch scheint bereits das tragische Ende unter Hišām präludiert, als daß man nicht interessierte „qadaritische“ (bzw. mu°tazilitische) Geschichtsschreibung am Werk sehen müßte. Wahr aber ist, daß °Umar II. ihn schätzte; er hat ihn vermutlich zum Verwalter der Münze (*dār ad-ḏarb*) in Damaskus ernannt (s.u. S. 191). Und wahr ist vermutlich auch, daß gewisse Spannungen zwischen dem Kalifen und seinen marwānidischen Verwandten bestanden<sup>4</sup>; eine andere, von der hier genannten völlig unabhängige, vielleicht ḫāriġitische Nachricht bei Ṭabarī spricht — wiederum in tendenziöser Übertreibung — davon, daß die Marwāniden gefürchtet hätten, °Umar werde ihnen ihr Vermögen wegnehmen und Yazīd II. als Nachfolger

<sup>1</sup> Ich lese *ṣana°a* statt *yaṣna°u* entsprechend der Parallele im folgenden Kolon (*°alā mā qaḏā*). So jetzt auch im *K. Faḏl al-i°tizāl* (230, -5).

<sup>2</sup> *yudīllu °anhu*. Im *K. Faḏl al-i°tizāl* stattdessen *yaṣuddu °anhu* (230, apu.).

<sup>3</sup> Ein wesentlich älterer Beleg bei Balāḏurī (*Ansāb*, Hs. Reisülküttab 598, fol. 246, 8 ff.). Vgl. dazu C. H. Becker in *ZA* 15/1900/32 ff. (nach Ibn al-Ġauzī, *Manāqib °Umar b. °Abdal°azīz* 69 ff. BECKER), W. W. Barthold in *Christijanskij Vostok* 6/1922 (übersetzt in *Islamic Quarterly* 15/1971/85; nach Ibn Sa°d, *Ṭab.* V 253, 23 ff.) und C. E. Bosworth in *Islamic Quarterly* 16/1972/68. An all diesen Stellen wird Ġailān nicht erwähnt.

<sup>4</sup> Schon deswegen, weil durch die Thronfolge °Umar's II. sich die Söhne °Abdal-maliks in ihren Rechten geschmälert sehen mußten (vgl. Bosworth in: *Islamic Quarterly* 16/1972/50).

absetzen; sie sollen ʿUmar daraufhin haben vergiften lassen (Ṭabarī II 1349, 9 ff.; weniger dramatisch der Bericht bei Ibn ʿAbdalḥakam, *Sīra* 125, -4 ff.)<sup>1</sup>.

Echt aber scheint schließlich auch der Text, von dem Ibn al-Murtaḍā ausgeht. Seine Sprache ist kräftig und konzis wie die des Ḥasan al-Baṣrī, und seine Überlieferung ist ähnlich wie die von dessen *Risāla*. Zwar ist er leider nicht als Ganzes erhalten wie jene; was wir vor uns haben, wird unmißverständlich als Fragment bezeichnet (*fī kalāmin kaṭīr* bei Ibn al-Murtaḍā 26, 8). Aber genau wie dort (s.o. S. 28 f.) ist es Ibn al-Murtaḍā, der dieses Fragment bewahrt, während die „orthodoxe“ Tradition, in deren Geschichtsbild dies nicht hineinpaßte, schweigt. Und wie dort durch eine kastigierte Version, so verrät sich hier durch ein kurzes Exzerpt bei Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī (*Baṣāʾir* I 532, 4 ff.), daß der Text ihr dennoch bekannt war; bezeichnenderweise wird der Satz, der dort zitiert wird, sogleich durch eine prädestinarianisch gestimmte Replik entschärft. „Hast du je einen Weisen gesehen“, so fragt dort Ġailān, „der Leuten etwas befahl und sie an dessen Ausführung hinderte und schließlich dafür bestrafte?“, und ein Anwesender setzt dagegen die Frage: „Hast du je einen Mächtigen und Gewaltigen gesehen, der weiß, was geschehen wird, und sich selber einen Feind (d.h. den mit Willensfreiheit ausgestatteten Menschen) schafft, obwohl er doch auch das Gegenteil tun könnte?“.

Auch diese gestellte Widerlegung bezeugt natürlich noch nicht die Echtheit des Schreibens; sie beweist nur, daß dieses auf überzeugende Weise von qadaritischer Seite als Argument vorgebracht werden konnte. Der bei Tauḥīdī zitierte Satz findet sich nicht bei Ibn al-Murtaḍā. Jedoch bringt letzterer ja nur einen Ausschnitt; der Formulierung nach könnte der Satz unmittelbar an das bei ihm bewahrte Stück anschließen. — *Korr. - Zusatz*: Wie sich jetzt herausstellt, hat auch der Qāḍī ʿAbdalġabbār den Satz nicht. Vielmehr ist bei ihm der Text nur um insgesamt vier Zeilen länger und schließt dann mit der Floskel *was-salām* ab (vgl. *Faql al-ʿiṭizāl* 231, 1-4). Ibn al-Murtaḍā hat also mit seiner Bemerkung *fī kalāmin kaṭīr* etwas übertrieben, und der Passus bei Abū Ḥaiyān bringt nur eine Reminiszenz an den Text, die in einen neuen anekdotischen Zusammenhang gesetzt wurde. Erstaunlich scheint, daß Ġāḥiẓ an keiner Stelle (etwa in seinem *Bayān wat-tabẓīn*) auf dieses Glanzstück früher Rhetorik zu

<sup>1</sup> Daß die Ḥārīġiten an den Geschehnissen interessiert waren, erfahren wir aus den *Aḥbār ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* des Āġurrī (erhalten in der Hs. Zāhiriya, maġmūʿ 30, fol. 1-22; vgl. GAS I/194): als sie hörten, wie der Kalif sich in der Frage der unrechtmäßig erworbenen Güter verhielt, kamen sie überein, ihn nicht mehr zu bekämpfen (vgl. fol. 8 a). Von ihren Gesandtschaften an den Kalifenhof war bereits die Rede (s.o. S. 124).



sprechen kommt. Aber er zitiert auch sonst Ġailān kaum, obgleich er doch von seinen *Rasāʿil* und deren Qualität weiß.

Das Fragment zerfällt deutlich in zwei Teile, einen mehr „politischen“ und einen theologischen. Ġailān hält ʿUmar zuerst vor, daß er zwar einige Mißstände erkannt habe, sich aber über den Ernst der Situation noch nicht ganz im klaren sei; der Islam ist im Lauf des Jahrhunderts, das er nun besteht, gänzlich verrottet. Ġailān faßt dies in Worte, die stark an ʿUmar’s Vokabular erinnern: „Neuerung“ hat die *sunna* überwuchert; so hat auch der Kalif in seinem Sendschreiben an die Qadariten formuliert (s.o. S. 122). Im nächsten Satz wird das Unbehagen an der Gegenwart dann illustriert mit zwei generellen Aussagen, deren Subjekte substantivierte Adjektive sind und antithetisch gegeneinanderstehen (der „Wissende“ und der „Unwissende“). Das ist uns geläufig aus autobiographischen Passagen paränetischen Charakters, die sich in ähnlichem Weltschmerz ergehen, etwa in Muḥāsibī’s *K. an-Naṣāʾiḥ* (bei Massignon, *Recueil* 18 f.: dort 18, -4 f. auch der Gegensatz von ʿālim und ġāhil; vgl. die Übersetzung in meiner *Gedankenwelt des Muḥāsibī* 3) und, stark gehäuft, im *K. al-Ḥalwa* des gleichen Autors oder seines Zeitgenossen Aḥmad b. ʿĀṣim al-Anṭākī (vgl. Mašriq 49/1955/485, 3 ff.). Vorbilder dafür, wenngleich jetzt ohne dieses Stilmittel, finden sich im iranischen Bereich, etwa in den autobiographischen Bemerkungen des Arztes Burzōya in seiner Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna* (vgl. die Übersetzung bei Widengren, *Iranische Geisteswelt* 105); Ursprung aber zu all diesem ist die Beschreibung der Endzeit (vgl. etwa die sogenannten *Orakel des Hystaspes* bei Laktanz, *Institutiones* VII 17, 9; übersetzt bei Widengren, *ib.* 233)<sup>1</sup>. Sollte dies auch hier letzten Endes gemeint sein? Zum Jahre 100, dem „Jahre des Esels“, während ʿUmar’s II. Kalifat also, erwartete man ja eine Wende der Zeiten, vielleicht auch das Ende der Welt (s.o. S. 125).

Ġailān geht darauf nicht ein; er zeigt ʿUmar sofort die Konsequenz, die er zu ziehen habe: er ist als Herrscher verpflichtet, den Islam wieder aufzurichten. Das impliziert, daß seine Vorgänger am Niedergang Schuld trugen. Jedoch sagt er auch dies nicht so genau. Er beweist aus dem Koran, daß es Herrscher gibt, die ihr Volk zum Guten führen, und andere, die es ins Verderben stürzen — und zwar nicht durch Bestand oder Zerfall ihres Reiches, sondern geistig, durch Annahme oder Mißachtung ihres erziehe-

<sup>1</sup> Zu ihrem iranischen Hintergrund vgl. F. Cumont, *Les Mages hellénisés* (Paris 1938) I 215 ff. und die Fragmentensammlung *ib.* II 359 ff.



rischen Auftrags. Damit war für den, der zu hören verstand, genug gesagt: schon ʿAbdallāh b. Ibād hatte in seinem Brief an den Kalifen ʿAbdalmalik zwischen dem „Imam des rechten Wegs“ und dem „Imam des Irrtums“ unterschieden und sich dabei zumindest auf einen der beiden Verse bezogen, die auch Ġailān jetzt heranzog (Sure 28/41; vgl. die Übs. in: AIUON 5/1953/120 f.). Ebenso wie dort war auch hier die Ideologie des Umayyadenregimes, der Vorgänger ʿUmar's II., implizit verworfen; dort hatte man Herrschaft als gottgewollt betrachtet, als „Besitz“ (*milk*) der Dynastie und bestätigt durch die äußere, verhältnismäßig unbestrittene Macht (vgl. dazu HT 183). Natürlich hat, wie Ġailān betont, niemand offen zum Unglauben aufgefordert; wer den Menschen unverhüllt zumutete, sich dem Höllenfeuer auszusetzen, würde nie ihre Herzen gewinnen. Aber es gibt etwas, das diesem gleichkommt: daß man nämlich „zur Sünde aufruft“.

Was dies heißt, wird nicht gesagt; aber vermutlich ist gemeint, daß man dem Menschen die Scheu vor der Sünde nimmt, indem man diese von Gott geschaffen sein läßt. Denn im nun folgenden zweiten Abschnitt erhellt Ġailān in einer Kette von rhetorischen Fragen die Absurdität einer solchen Annahme. Gott ist weise; also kann er nicht strafen für etwas, was er vorherbestimmt hat. Gott ist klug; also kann er nicht gleichzeitig mit seinen Geboten zum Guten „aufrufen“ und mit seinem Willen ihre Verwirklichung verhindern. Gott ist barmherzig; also kann er dem Menschen nicht mehr zumuten, als dieser zu leisten vermag. Gott ist gerecht; also kann er nicht das Böse wollen. Hier klingt vieles an, was uns aus den früheren Texten bekannt ist: die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, von der bereits Ḥasan al-Baṣrī sprach (*Risāla* 73, 14 und 74, 17); die Ablehnung des *taklif bimā lā yuṭāq*, die gleichfalls dort sich schon vorbereitet (vgl. *Risāla* 77, 5 ff.); die Begrenzung der Allmacht Gottes durch seinen „Aufruf“ (*duʿāʾ*) zum Guten, wie sie bereits Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya von den Qadariten berichtete (s.o. S. 13). Und zugleich stellt sich heraus, daß Ġailān kaum etwas zu tun hat mit den Qadariten, gegen die ʿUmar II. in seinem Sendschreiben sich wendet: von *tafwīd* ist nicht die Rede, auch nicht von einer Leugnung des göttlichen Vorherwissens. Sympathien für Ġailān und Ablehnung jenes Extremismus können sich bei dem Kalifen durchaus miteinander vertragen haben; Ermahnung, sich wie ein gerechter Herrscher zu verhalten, war er wohl anzunehmen bereit.



Auch nichtmu<sup>c</sup>tazilitische Quellen bewahren gelegentlich die Erinnerung an eine Beziehung gegenseitigen Respekts zwischen beiden Persönlichkeiten. Bei Ibn <sup>c</sup>Asākir findet sich ein kurzes Zwiegespräch zwischen Ġailān und dem Kalifen, aus dem Ġailān's asketische Einstellung, seine Verachtung der „Welt“ hervorgeht (*Ta<sup>r</sup>rīḥ Dimašq* XIV 91b, 7 ff.; zitiert von I. <sup>c</sup>Abbās in: *Abhath* 9/1956/329 und bei Diwald 59); selbst wenn es — was recht wahrscheinlich sein dürfte — gestellt ist, so beweist es doch, daß man weiterhin auch in „orthodoxen“ Kreisen Respekt vor Ġailān zu bewahren vermochte. Bemerkenswert scheint — schon S. Diwald hat darauf aufmerksam gemacht —, daß der Kalif Ġailān hier mit seiner *kunya* Abū Marwān anredet. Man führte die Geschichte auf Ša<sup>c</sup>bī (gest. 103/721; vgl. GAS 1/277) zurück; von ihm erbt sie nacheinander eine ganze Kette irakischer Historiker: <sup>c</sup>Awāna (gest. 147/764 ? in Kūfa; vgl. GAS 1/307) > Madā<sup>c</sup>inī (in der Quelle als <sup>c</sup>Alī b. Muḥammad b. <sup>c</sup>Abdallāh eingeführt; vgl. GAS 1/314 f.) > Zubair b. Bakkār (gest. 256/870; vgl. GAS 1/317). Keiner von ihnen ist durch qadaritische Neigungen bekannt<sup>1</sup>.

Zwar heißt es bei Ibn al-Murtaḍā (*Tab.* 54, 15), Madā<sup>c</sup>inī sei Schüler des Mu<sup>c</sup>taziliten Mu<sup>c</sup>ammar gewesen; jedoch ist dies vermutlich ein Mißverständnis (vgl. *Der Islam* 44/1968/25 f.). Selbst wenn es richtig wäre, würde es, da Ibn al-Murtaḍā Madā<sup>c</sup>inī nicht noch einmal getrennt als Mitglied der Schule aufführt, nichts besagen.

\* \* \*

Im allgemeinen aber wirft die spätere Verfemung des „Ketzers“ ihre Schatten voraus; Legende führt uns hinein in das Dickicht der Tendenzen. Das deutet sich zuerst noch ganz gemäßigt an, gemischt mit gewisser Achtung: Ġailān sieht vor lauter Glaubensstrenge die Realitäten nicht mehr. Der Medinenser Iṣḥāq b. <sup>c</sup>Abdallāh b. Abī Farwa (gest. 144/761; vgl. *Mizān* nr. 768) wollte Ġailān gefragt haben, von wem ihm je die überzeugendste Abfuhr erteilt worden sei (*man kāna ašadda n-nāsi <sup>c</sup>alaika kalāman*). Ġailān habe zugegeben, daß ihm dies von <sup>c</sup>Umar II. widerfahren sei. Er habe ihm nämlich vorgeschlagen, die religiösen Formeln auf den Silberdirhams tilgen zu lassen, weil Ungläubige und Unreine sie immer wieder in die Hand nähmen; der Kalife

<sup>1</sup> Eine recht abweichende Variante der Geschichte findet sich jetzt im *K. Faḍl al-istizāl* des Qāḍī <sup>c</sup>Abdalḡabbār, nach dem *K. al-Mašābiḥ* des Muḥammad b. Yazdāḡ (zweite Hälfte 3. Jh.; vgl. zu ihm Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 31 ff.), leider ohne Isnad; vgl. die Edition von Fu<sup>c</sup>ād Saiyid, Tunis 1974, S. 229, -7 ff.



aber habe ihm bedeutet, er wolle sich nicht von späteren Generationen vorwerfen lassen, daß er das Einheitsbekenntnis und den Namen des Propheten — die, beide Bestandteil der *šahāda*, den Münzen aufgeprägt waren — geändert habe (*Taʿrīḥ Dimašq* 93a, 2 ff.).

Die Invektive verstärkt sich in dem Augenblick, wo Ġailān's qadari-tische Haltung mit ins Spiel kommt. Das geschieht vor allem in drei Berichten von einem Streitgespräch zwischen Ġailān und dem Kalifen über diese Frage, die im Laufe der Zeit novellistisch immer weiter aus-  
gesponnen worden sind. Ibn ʿAsākir bietet eine überwältigende Fülle von Varianten, die sich in dem Aufsatz von S. Diwald großenteils — wenngleich in recht chaotischer Anordnung — reproduziert finden (S. 54 ff.); auch er allerdings bewahrt nicht alles (s.u. S. 189, Version *h*). Seine Gliederung ist dabei nicht ohne Geschick: er setzt die drei Anekdoten, von denen alle spätere Entwicklung ihren Ausgang genommen zu haben scheint, an den Anfang; im Folgenden versucht er dann für jede von ihnen getrennt die einzelnen Stufen der Entfaltung hintereinander aufzuführen. Das erleichtert unsere Analyse ein wenig; jedoch bleibt die Schwierigkeit, dies alles übersichtlich und ohne störende Wiederholung darzustellen. Da der Inhalt der wichtigsten Versionen bereits von S. Diwald gegeben worden ist, können wir uns hier vielleicht darauf beschränken, allein die drei „Urfassungen“ nachzuerzählen, im übrigen aber nur einen Katalog der Motive aufzustellen und nach deren Tendenz zu fragen.

Die drei „Urfassungen“ knüpfen sich jeweils an einen andern Berichterstatter; zwei von diesen geben sich dabei als Augenzeugen aus. Da ist zuerst der bekannte Traditionarier az-Zuhrī (gest. 124/742), der schon z.Z. des ʿAbdalmalik zum Umayyadenhof in Beziehung stand (vgl. zu ihm die HT 70 angegebene Literatur) und gewiß auch von ʿUmar II. geschätzt wurde. Er will zufällig hinzugekommen sein, als der Kalif Ġailān seine „Neuerungen“ verwies; dieser habe zu leugnen versucht, aber ʿUmar habe deutlich gemacht, daß er Ġailān's Einstellung zum *qadar*-Problem meine (vgl. Diwald 56). Der zweite Bericht wird ʿAmr b. Muhāġir in den Mund gelegt, der als *maulā* Kommandant der Leibgarde ʿUmar's II. geworden war (74/693-4 — 139/756-7; vgl. Ibn Ḥaġar, *Tahdīb at-Tahdīb* VIII 107). Er trifft einen Freund Ġailān's in der Moschee und bittet ihn in sein Haus, um ihm — anscheinend unter dem Siegel der Verschwiegenheit — mitzuteilen, was sich zwischen Ġailān und dem

Kalifen zugetragen hat. Der Kalif hat Fragen gestellt: zuerst, ob Gott vorherbestimmt habe, daß er Himmel und Erde schaffen werde, dann ob er ebenso vorherbestimmt habe, Adam zu schaffen usw. Er aber, Muhāġir, habe währenddessen hinter ihm gestanden und Ġailān insgeheim durch Zeichen zu verstehen gegeben, daß es ihm ans Leben gehe, wenn er nicht mit Ja antworte. Der Kalif habe seine Meinung dahin zusammengefaßt, daß nicht einmal eine Fliege ohne Vorherbestimmung zwischen ihnen in der Luft bleibe (vgl. Diwald 54<sup>1</sup>). Die dritte Überlieferung läuft unter dem Namen eines gewissen Abū Ġa<sup>c</sup>far al-Ḥaṭmī, der sich mithilfe von Daulābī's Kunyenwörterbuch (dort I 134, 15) als <sup>c</sup>Umair b. Yazīd (b. <sup>c</sup>Umair) b. Ḥabīb identifizieren läßt, ein Medinenser, der sich in Bašra niederließ (vgl. TT VIII 151). Er war Zeitgenosse der Ereignisse, gibt jedoch nicht wie seine beiden Kollegen vor, sie selber erlebt zu haben. Seinem Bericht zufolge hat Ġailān, als der Kalif ihn nach seiner qadaritischen Einstellung fragte, zu seiner Verteidigung Sure 76/1-3 zitiert. <sup>c</sup>Umar meint daraufhin nur, dies sei ein weites Feld (*al-kalām fihi <sup>c</sup>arīd ṭawīl*), und fragt ihn stattdessen nach dem göttlichen Vorherwissen, ob er dies für wirksam (*nāfiḍ*) halte. Als Ġailān bejaht, macht er ihm klar, dies sei sein Glück gewesen; er hätte ihn sonst hinrichten lassen (vgl. Diwald 59<sup>2</sup>).

Der Motivkatalog der Varianten geht über den Inhalt dieser drei „Keimzellen“ weit hinaus. Viele der späteren Versionen werden vor allem durch ein ziemlich stereotypes Nachspiel ergänzt, das durch die Eindeutigkeit seiner Intention interessante Rückschlüsse auf die Gesamttenenz dieser Geschichten zuläßt. Es handelt sich im Einzelnen um folgende, in jeweils verschiedener Kombination benutzte Erzählelemente:

A: *Vorspiel*.

1) Ġailān und ein gewisser Ṣāliḥ b. Suwaid bewerben sich bei

<sup>1</sup> Der letzte Satz ist in dem Résumé dort ausgelassen; er ist in der Zāhirīya-Handschrift in dem entscheidenden Wort (*ḡubāb*) unpunktiert und auch vom Inhalt her etwas unerwartet. Jedoch wird er bestätigt durch die Parallele bei Āġurrī, *Šarī<sup>c</sup>a* 232, 7: *mā ḡarā ḡubāb baina iṭnain illā bi-qadar* (vgl. auch *ib.* 230, 6). — Man hat übrigens auch sonst gelegentlich <sup>c</sup>Amr b. Muhāġir antiqadaritisches Ḥadīṭ von <sup>c</sup>Umar II. überliefern lassen (vgl. Āġurrī, *Šarī<sup>c</sup>a* 191, -7 ff.).

<sup>2</sup> Dort in unzulässiger Weise verkürzt; auch ist Abū Ġa<sup>c</sup>far al-Ḥaṭmī nicht identifiziert.

Muzāḥim (b. Abī Muzāḥim al-Makkī), dem *maulā* ʿUmar's II. (vgl. zu ihm TT X 100), um Anstellung in der Palastgarde ʿUmar's II.

- 2) Ġailān kommt zu ʿUmar II. bzw. bittet um Einlaß oder
- 3) ʿUmar II. hört von den qadaritischen Umtrieben a) Ġailān's, b) Ġailān's und eines Anonymus (*fulān*), c) Ġailān's und des Šāliḥ b. Suwaid, und bestellt sie zu sich.
- 4) ʿUmar läßt Ġailān einige Tage nicht vor.
- 5) a) ʿAmr b. Muhāġir oder b) Zuhrī sind bei dem Gespräch anwesend.
- 6) ʿUmar läßt ʿAmr b. Muhāġir vor dem Gespräch die Tür verriegeln.

B: *Die Diskussion und weitere Ereignisse zu Lebzeiten ʿUmar's II.*

- 1) ʿUmar fragt Ġailān nach dem „Volk“ (*an-nās*); Ġailān berichtet, es sei alles in Ordnung.
- 2) ʿUmar fragt Ġailān nach den Gerüchten über seine qadaritische Einstellung.
- 3) Ġailān bezeichnet dies als Verleumdung oder
- 4) zitiert zu seiner Rechtfertigung Sure 76/1-3.
- 5) ʿUmar bezeichnet dies als „weites Feld“ oder
- 6) a) läßt ihn zur Widerlegung weiterrezitieren bis Vers 76/30 f. bzw. b) läßt ihn sofort diese Verse rezitieren bzw. c) rezitiert sie selber.
- 7) Ġailān will vor 76/30 nicht weiterrezitieren.
- 8) ʿUmar fragt, ob die Erschaffung von Himmel und Erde vorherbestimmt gewesen sei, ebenso die Erschaffung Adams und vieles andere = alles, was geschah und geschieht, ist auch vorherbestimmt.
- 8a) ʿUmar betont, daß selbst die Fliegen nur durch Gottes Vorherbestimmung sich bewegen.
- 9) ʿUmar rezitiert zur Widerlegung Sure 2/30-33.
- 10) ʿUmar läßt Ġailān den Anfang von Sure 36 rezitieren.
- 11) ʿUmar fragt Ġailān nach dem göttlichen Vorherwissen a) allgemein, b) ob er es für wirksam (*nāfiḍ*) halte.

- 12) Ġailān bejaht.
- 13) °Umar fragt ihn, worüber denn dann noch zu reden sei oder
- 14) macht ihm klar, daß eine gegenteilige Antwort sein Tod gewesen wäre oder
- 15) °Umar fragt, ob Gott Satans Auflehnung vorhergewußt habe.
- 16) °Umar fragt, ob Gott Adams Sündenfall vorhergewußt habe.
- 17) °Amr b. Muhāġir gibt Ġailān durch Zeichen zu verstehen, er dürfe dem Kalifen nicht widersprechen.
- 18) °Umar muß Ġailān und Šāliḥ a) zweimal, b) dreimal vor sich rufen, weil ihm zu Ohren kommt, daß sie es wieder toll getrieben hätten (*annahmā asrafā*); die letzte Diskussion findet statt c) kurz vor seinem Tode bzw. d) als er schon auf dem Totenbette liegt. Er diktiert daraufhin ein Schreiben an die Heeresbezirke (*aġnād*)<sup>1</sup> zur *qadar*-Frage, das aber wegen seines Todes nicht mehr abgeschickt wird.
- 19) Ġailān gibt sich geschlagen und bekehrt sich.
- 20) °Umar ermahnt ihn, nicht mehr über dieses Thema zu reden, oder
- 21) °Umar warnt ihn vor einem Rückfall, da er sonst ein Exempel an ihm statuieren werde, oder
- 22) °Umar betet zu Gott, bei einem Rückfall a) an Ġailān ein Exempel zu statuieren bzw. b) ihn kreuzigen zu lassen, c) gelobt, ihn selber hinrichten zu lassen.
- 23) °Amr b. Muhāġir und Ġailān müssen Amen dazu sagen.
- 24) °Umar sieht Ġailān's Wortbruch voraus.
- 25) °Umar macht Ġailān zum Verwalter der Münze (*dār ad-darb*) in Damaskus.
- 26) °Amr b. Muhāġir läßt Ġailān von Spionen überwachen und bestätigt, daß dieser zu Lebzeiten °Umar's II. das Thema nicht mehr berührt habe.

### C: *Nachspiel*

- 1) Nach dem Tode °Umar's II. sind bei Ġailān alle Dämme gebrochen (*sāla fiḥi sāila l-mā*<sup>2</sup> bzw. *sāila l-baḥr*).

<sup>1</sup> Zum Terminus vgl. EI<sup>2</sup> s.v. Djund.

2) Ġailān äußert sich schon unter Yazīd II. wieder zum *qadar*-Problem.

3) Hišām bestellt Ġailān zu sich.

4) Hišām läßt Ġailān die Fātiḥa rezitieren (als Totengebet) und will ihn hinrichten lassen.

5) Ġailān bittet den Kalifen, noch einmal beide Seiten zu hören; Hišām läßt ihn mit Auzāʿī diskutieren.

6) Hišām läßt ihm a) die Hand, b) Hände und Füße abschlagen, c) dazu auch die Zunge herausreißen.

7) Fliegen setzen sich auf Ġailān's abgehauene Hand. Ein Vorübergehender bezeichnet dies als Vorherbestimmung; Ġailān leugnet es.

8) ʿAmr b. Muhāġir (hört in Ruṣāfa von Ġailān's Verstümmelung; er sucht ihn auf und) erinnert ihn an das Gebet ʿUmar's II.

9) Hišām läßt Ġailān kreuzigen.

Diese Elemente werden in den uns vorliegenden Versionen auf folgende Weise verknüpft:

a) A 5b; B 2 + 3 (s.o. S. 185).

b) A 3a + 5a; B 8 + 9 (s.o. S. 185 f.).

c) A 2; B 2 + 4 + 5 + 11b + 12 + 14 (s.o. S. 186).

d) A 2 + 5a; B 2 + 4 + 6c + 9 + 19 + 20 (Ibn ʿAsākir 93a, 23ff. = Diwald 54).

e) A 2 + 5a + 6; B 1 + 2 + 4 + 9 + 19 + 21 + 26; C 1 (Ibn ʿAsākir 93a, -6 ff. = Diwald 54 f.; ohne A 5a + 6 auch bei Malaṭī, *Tanbīh* 128, 5 ff. / 168, 5 ff. nach Ḥuṣaiš).

f) A 3b + 5a; B 2 + 4 + 6a + 18ac + 15 + 17 + 16 + 17 + 18 Ende (Ibn ʿAsākir 93b, 8 ff. = *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* VI 369, -9 ff. = Ibn Nubāta, *Sarḥ al-ʿuyūn* 290, 10 ff.; Diwald 55).

g) A 3c + 5a; B 11b + 12 + 13 + 18ac + 15 + 17 + 18 Ende (Āġurrī, *Šarīʿa* 232, 9 ff.; ebenso *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* VI 369, 11 ff., wo aber A 1 zum Schluß nachgetragen wird).

h) A 1 + 3c + 5a; B 11b + 12 + 13 + 18bd + 4 + 6a + 15 + 17 + 18 Ende (Abū Zurʿa, *Taʿrīḥ*, Hs. Fatih 4210, fol. 51a, 11 ff.)

i) A 3a + 4 + 5a; B 2 + 17 + 4 + 6b + 19 + 22b [+ 28<sup>1</sup>]; C 3 + 6a + 7 + 9 (Ibn ʿAsākir 93b, 21 ff. = Āğurrī, *Šarīʿa* 228, 5 ff.; Diwald 55<sup>2</sup>).

k) A 5a; B 4 + 7 + 6a + 11a (im Zusammenhang mit Sure 76/30: *inna llāha kāna ʿalīman ḥakīman*) + 19 + 22b + 23 + 24; C 8 + 9 (Ibn ʿAsākir 93b, -4 ff.; Diwald 55 f.).

l) A 3a + 5b; B 3 + 10 + 19 + 22a (Ibn ʿAsākir 94a, 11 ff. = Dāraquṭnī in: *Tradit. Polemik* nr. 20; Diwald 56 f.; stark übereinstimmend auch Ibn ʿAsākir 94a, 20 ff. = Āğurrī, *Šarīʿa* 229, 1 ff., wohl nach dem *K. al-Qadar* des Faryābī, vgl. GAS 1/166).

m) 1 zusammengefaßt; C 6b + 8 (kürzer) + 9 (Ibn ʿAsākir 94a, -6 ff. = Dāraquṭnī in: *Tradit. Polemik* nr. 21; Diwald 57 f.).

n) A 3a; B 2 + 3 + 11a + 10 (ausgestaltet: ʿUmar läßt Ġailān nach jedem Vers anhalten und besteht auf dessen prädestinationischer Exegese) + 19 + 22c; C 2 + 3 + 4 + 5 + 6b + 9 (zum Schluß s.u. S. 208; Ibn ʿAsākir 96b, 1 ff.; Diwald 58 f.).

Die Geschichten, die wir hier auf ihre Elemente reduziert haben, können ihre Unechtheit kaum verleugnen. Bezeichnenderweise setzen sich von den drei „Urfassungen“ gerade die beiden durch, in denen Augenzeugen berichten; daß beide sich gegenseitig ausschließen, bedarf keines Beweises. Die Version des Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī wird nur einmal fruchtbar, in *n*, der hybridesten Spielart; hier scheint sich durch die weite Ausgestaltung des „Nachspiels“ (C), das ja nicht mehr in die Zeit ʿUmar’s II. fällt, der Augenzeugenbericht als nicht mehr ganz adäquat erwiesen zu haben. Die Präponderanz der Augenzeugenberichte beweist natürlich, daß eine öffentliche Diskussion um Ġailān’s Qadaritentum z.Z. ʿUmar’s II. nicht stattgefunden hat. Der späteren orthodoxen Tradition lag auch gar nicht daran, eine solche zu postulieren: Ġailān’s Überzeugung war in ihren Augen isoliert, nur private Abirrung; das Volk war fromm und mußte nur vor der „Verführung“ durch Ġailān geschützt werden.

Historisch gesichert sind in diesem Motivkatalog nur der Schluß und eine gewisse Einzelheit des Anfangs: die Hinrichtung Ġailān’s

<sup>1</sup> Nur bei Āğurrī.

<sup>2</sup> Dort stark verkürzt; zudem mit falscher Zeilenzahl.

(C 9) und die Mittäterschaft des Šālih b. Suwaid (A 3c). Das heißt allerdings nicht, daß letzterer schon z.Z. ʿUmar's II. sich mit Ġailān assoziiert hätte; wir wissen nur, daß er zusammen mit ihm hingerichtet worden ist und offenbar auch vorher, unter Hišām's Kalifat, mit ihm zusammengearbeitet hat. Ansonsten bleibt er ein Schemen; wir erfahren gerade seinen Namen: Abū ʿAbdassalām Šālih b. Suwaid ad-Dimašqī, er war *maulā* der ʿTaqīf (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* VI 369; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 26, 16 und 41, 7; Āğurrī, *Šarīʿa* 232, apu.). Auch in unseren Geschichten ist er nur Staffage; in der Diskussion tritt er nicht selbständig auf, gelegentlich verblaßt er zu einem Anonymus (A 3b), meist wird er gar nicht erwähnt<sup>1</sup>. Historische Erinnerung scheint schließlich bewahrt zu sein in dem Zug, daß Ġailān nach dem Gespräch von ʿUmar zum Verwalter der Münze in Damaskus gemacht wird (B 25); schon vorher erfuhren wir ja, daß man ihn dem Kalifen gerade inbezug auf die Münzbilder Reformvorschläge machen ließ (s.o. S. 184 f.). Es ist kein Topos; es findet sich nur in einer einzigen Version (*i*) und auch dort nur in einer umfangreicheren Parallele; stattdessen bewahrt es Balāḍurī, in dessen Nachrichten der Legendarisierungsprozeß noch nicht so weit fortgeschritten ist (*Ansāb al-ašraf*, Hs. Reisülküttab 598, S. 246, 8 ff.: etwas verderbt). Der Tendenz, die man den Anekdoten mitgab, kam es ja kaum entgegen.

Diese Tendenz ist im Laufe der Zeit verschärft worden; wir können die Eskalation aus dem Verhältnis der einzelnen Erzählelemente zueinander leicht ablesen. Manche dieser Elemente schließen sich ja gegenseitig aus; andere haben sich deutlich auseinander entwickelt. Die sich ausschließenden Alternativen finden sich bezeichnenderweise im Hauptteil (B). Da sind etwa nr. 5 und nr. 6: in 5 biegt der Kalif die Diskussion von Sure 76/1-3 ab; in 6 bringt er aus der gleichen Sure ein Gegenargument. 5 ist wahrscheinlich ursprünglicher; 6 ist in sich noch einmal ausgestaltet worden (vgl. die Varianten a-c). Oder nr. 13 und nr. 15: in 13 hält der Kalif mit Ġailān's Zugeständnis, daß Gottes Vorherwissen vorherbestimmende Wirkung habe, das gesamte Problem für gelöst; in 15 läßt er sich dies an charakteristischen Einzelproblemen (s.u.) noch einmal bestätigen.

<sup>1</sup> Die Identifikation mit Šālih Qubba, die I. ʿAbbās in Abhath 9/1956/329 vornimmt, ist, wie schon S. Diwald (S. 65, Anm. 110) festgestellt hat, falsch. Sie stammt aus einer Anmerkung des Herausgebers zu Āğurrī, S. 229.



Oder nr. 18 und nr. 19: in 18 ist Ġailān bis zu ʿUmar's Tode unbelehrbar; in 19 bekehrt er sich und verhält sich bis zu jenem Zeitpunkt still (vgl. auch 26). Die beiden ersten Alternativen verdanken ihre Existenz deutlich dem Bestreben, die theologische Niederlage noch klarer auszudrücken; bei der dritten spürt man das Dilemma, ob man Ġailān's Verstocktheit oder ʿUmar's Überzeugungskraft stärker hervorheben sollte. Als Alternative verhalten sich schließlich B 3 und B 4. Jedoch liegt dies hier nicht so sehr in der Logik der Darstellung begründet — Ġailān könnte sehr wohl zuerst leugnen und sich dann rechtfertigen — als in einer vorgegebenen Verschiedenheit des Zusammenhangs: B 3 gehört zur Zuhri-Erzählung (vgl. Version *a*, *l* und *m*; immer in Verbindung mit A 5b); B 4 ist Bestandteil der ʿAmr b. Muhāġir-Tradition (vgl. Version *d*, *e*, *f*, *k*; immer in Verbindung mit A 5a).

Diesen Gegensätzen stehen gewisse Verwandtschaften gegenüber: Einsatz des gleichen Motivs in verschiedenem Zusammenhang, Weiterentwicklungen desselben Motivs oder auch abweichende Illustrationen einundderselben Grundtendenz. Für das erstgenannte Phänomen, Einsatz des gleichen Motivs in verschiedenem Zusammenhang, lassen sich B 14 und B 21 anführen: eine inhaltsgleiche Aussage steht in verschiedenem Kontext. Die zweite Kategorie, Weiterentwicklung desselben Motivs, findet sich in B 18, wo das Streitgespräch zuerst verdoppelt und dann verdreifacht wird; in B 22, wo das tatsächliche spätere Geschehen mehr und mehr bereits in das Gebet des Kalifen hineingenommen wird ( $c > a > b$ ), und in C 6, wo das Herausreißen der Zunge in besonderer Weise auf Ġailān's Sünde, die ketzerische Propaganda, hinweisen soll.<sup>1</sup> Deutlich ist die Klimax zwischen den Motiven B 20-25: während ʿUmar zuerst Vertrauen in Ġailān's zukünftiges Verhalten zeigt (25, 20), wird seine Skepsis allmählich immer schärfer gezeichnet: er warnt (21), nimmt Gott zum Zeugen (22), läßt sich seinen Schwur von Ġailān selber bekräftigen (23) und prophezeit schließlich geradezu Ġailān's späteren Wortbruch (24). Weiterentwicklung ist wohl auch A 1: da ʿAmr b. Muhāġir, der Augenzeuge, Vorsteher der Palastwache ist, ließ man auch Ġailān und Šāliḥ zu ihr gehören, da sich auf diese Weise ʿAmr's Anwesenheit besser motivierte. Gleichfalls vermuten mag man dies für B 1:

<sup>1</sup> Es findet sich allerdings in keiner der von uns analysierten Fassungen, sondern in einer abweichenden Tradition (vgl. Āġurrī, *Šarīʿa* 229, apu. und 230, 5 f.).

ʿUmar hat gehört, daß Ġailān im Volke Propaganda macht und fragt darum erst einmal nach der Stimmung unter den Leuten, in der Hoffnung, daß Ġailān selber auf das Thema kommt; der aber tut, als sei nichts gewesen. Klarer liegt der Fall im „Nachspiel“ (C): aus dem bekannten Faktum der Hinrichtung unter Hišām (9) ergab sich, neben vielen novellistisch ausschmückenden Details (3-6), auch die allgemeine Aussage C 1 und schließlich, da zwischen ʿUmar II. und Hišām noch Yazīd II. regierte, die Angabe C 2. So speziell letztere also klingt, besitzt sie doch keinen historischen Wert; über Ġailān’s Tätigkeit z.Z. Yazīd’s II. wissen wir nichts. Die *d r i t t e* Kategorie, abweichende Illustrationen einundderselben Grundtendenz, wird repräsentiert durch A 4 und B 17; beide Züge verdeutlichen den großen Zorn ʿUmar’s. Dabei ist die Stellung von B 17 nicht in allen Geschichten gleich; es kam darauf an, welches theologische Problem man als besonders brisant ansah (vgl. die Fassungen *f, g, h, i*). Mitspielen mag auch, daß dieses Motiv die Aussage in B 12 entkräftete: Ġailān bejaht nicht aus Überzeugung. Jedoch ist dies sekundär; Ġailān’s emphatische Bekehrung (19) ist nicht so sehr Beweis seiner Heuchelei als Indiz für die Stärke von ʿUmar’s Argumentation.

Interessant sind schließlich gewisse Korrespondenzen zwischen B und C. ʿAmr b. Muhāġir erinnert Ġailān an das Gebet ʿUmar’s II. (C 8 und B 22); ʿUmar betont in der Diskussion, daß selbst die Fliegen nur durch göttliche Vorherbestimmung sich bewegen (B 8a), und Ġailān wird bei seiner Hinrichtung wieder von einem Vorübergehenden darauf aufmerksam gemacht (C 7)<sup>1</sup>. Hišām bestellt Ġailān zu sich (C 3), so wie ʿUmar II. dies tat (A 3); auch in seiner Gegenwart kommt es zu einer Diskussion (C 5). Diese Bezüge sollen helfen, beide Teile der Erzählung miteinander zu verklammern; am deutlichsten wird dies natürlich im Gebet des ʿUmar (B 22). Dabei muß man in jedem Fall gesondert entscheiden, was die Doublette ist und was das Original. In dem zuerst genannten Beispiel ist gewiß das Nachspiel aus dem Hauptteil herauskomponiert (B 22 > C 8). Wahrscheinlich auch in dem zweiten (B 8a > C 7), obwohl hier die Sache sich etwas komplizierter verhält: C 7 scheint auf eine ursprünglich selbständige Anekdote zurückzugehen (s.u. S. 234 nach Balāḍurī), die dann nachträglich in Richtung auf B

<sup>1</sup> Das ist offenbar ein Topos (vgl. die Parallele in *Festschrift Meier*, S. 52).

8a modifiziert wurde. Für die beiden Komplexe B und C als Ganzes dagegen besteht begründeter Verdacht, daß die Entwicklung umgekehrt verlaufen ist ( $C > B$ ); erst nachdem man Hišām's Todesurteil durch Berichte von voraufgehenden Diskussionen zu seiner Zeit und in seiner Gegenwart juristisch abgesichert hatte, entstand das Bedürfnis, auch ʿUmar II. ein Streitgespräch mit Ġailān führen zu lassen, um so die ärgerliche Diskrepanz zu seiner Duldsamkeit aufzuheben. Doch darüber unten einiges mehr.

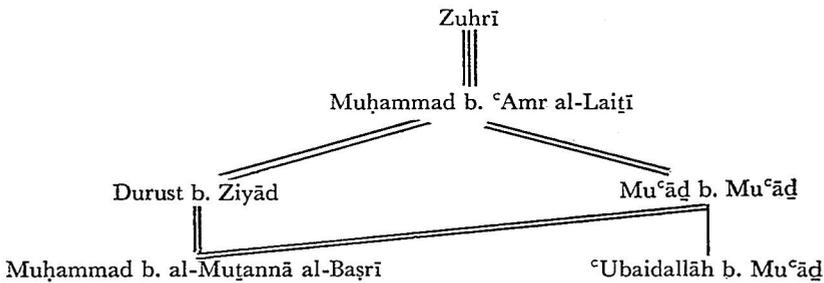
Zuvor ist noch eine methodische Frage zu klären. Dadurch daß wir die Anekdoten in ihre Bestandteile zerlegt haben, haben wir alle größere literarische Einheit zerstört; bei dem im Anschluß daran vorgenommenen Vergleich der Motive sind wir stillschweigend von der Voraussetzung ausgegangen, daß sie alle in den einzelnen Versionen gleicherweise zur Verfügung standen und sich frei beeinflussen konnten. Dies entspricht nun nicht ganz den Tatsachen: wenn von Anfang an verschiedene „Keimzellen“ vorhanden waren, dann heißt dies auch, daß bestimmte Elemente von Anfang an ihren bestimmten Platz hatten. S. Diwald hat schon darauf aufmerksam gemacht: das Warnmotiv B 17 wird niemals mit Zuhrī verbunden (S. 55), Ġailān's Dementi B 3 nie mit ʿAmr b. Muhāġir (S. 56). Und selbst wenn ein Motiv von beiden „Augenzeugen“ benutzt wird, wie etwa Ġailān's Bekehrung (B 19), so ist die Formulierung jeweils verschieden, innerhalb der beiden Überlieferungsgruppen dagegen in erstaunlicher Weise konstant. Schließlich: wenn wir eine Abhängigkeit zwischen B 8a und C 7 annehmen, so ist merkwürdig, daß beide Elemente in keiner Version gemeinsam auftreten.

Dennoch hat dieses Argument, so bedenkenswert es generell ist, in diesem Fall kein besonderes Gewicht. Die Konturen der einzelnen Grundmuster sind auffällig unscharf; der Austausch einzelner Elemente vollzog sich sehr leicht. Zum Beweis sei noch einmal von den drei „Urfassungen“ ausgegangen und untersucht, wieweit sich spätere erweiterte Formen rekonstruieren lassen, die ihre Zusätze noch nicht einer allgemeinen Osmose verdanken. Das ist zugleich die Frage nach einer gewissen inneren Chronologie. Sie würde erleichtert, wenn die Isnade, die Ibn ʿAsākir in großer Fülle bringt, uns Einblicke in die Entwicklung gestattet: durch gemeinsame Tradenten vor allem<sup>1</sup>. Jedoch wird diese

<sup>1</sup> Vgl. zu der hier anzuwendenden Methode HT, *passim*.

Hoffnung enttäuscht: sie sind größtenteils völlig verschieden, so daß jedes Kriterium zu der Feststellung fehlt, wann die einzelnen Divergenzen aufgetreten sind.

Am weitesten kommt man noch bei der Zuhri-Tradition. Sie existiert nur in drei Versionen: der Kurzfassung *a* und zwei erweiterten Formen (*l* und *m*), von denen nur die zweite das Nachspiel einbezieht. Charakteristisch für die letzten beiden ist die Exegese von Sure 36 (B 10); sie findet sich in den Traditionen um ʿAmr b. Muhāğir nicht. Es mag auch sein, daß hier zum erstenmal das Motiv vom Gebet ʿUmar's II. (B 22) entwickelt wurde; in der ʿAmr b. Muhāğir-Gruppe taucht es ja nur in den weiter fortgeschrittenen Fassungen auf (*i* und *k*), dort zudem schon etwas zugespitzt (nur 22b, nicht 22a). Jedoch begeben wir uns damit schon zu sehr in den Bereich der Spekulation; gerade dieses Motiv war wohl zu leicht verfügbar, als daß man einen „Einfluß“ einer Version auf die andere postulieren könnte. Das Isnadschema ist unerheblich:



Selbst die Frage, ob wir es in *a* wirklich mit einer „Urfassung“ und einer „Keimzelle“ zu tun haben, läßt sich hiermit nicht beantworten. Der Isnad von *a* nämlich läuft über Muḥammad b. ʿAmr al-Laiṭi (gest. 144/761 oder 145/762) zu Durust b. Ziyād (gest. um 200/816) und weiter zu Muḥammad b. al-Muṭannā al-Baṣrī (gest. 252/866), ebenso wie der des umfangreichsten Berichtes *m* (vgl. meine *Tradit. Polemik* 36 nr. 21); erst dann, viel zu spät für die Differenzierung der Inhalte, verzweigen sich die beiden Ketten. Andererseits spaltet sich die Überlieferung von *m* bereits hinter al-Laiṭi, also eine Generation nach Zuhri; danach hätte schon jener die Geschichte mit dem Nachspiel erzählt, und Durust b. Ziyād sowohl als auch dessen Konkurrent in der Parallele, Muʿāḍ b. Muʿāḍ al-Baṣrī (gest. 196/812; vgl. *Tradit. Polemik* 16), hätten von ihm

übernommen. *m* ist mit Sicherheit aus *l* entwickelt; auch hieran könnte Mu<sup>c</sup>ād b. Mu<sup>c</sup>ād seinen Anteil haben. Zeit und Ort wären der Entwicklung adäquat: wir befinden uns in Baṣra eine Generation nach dem Tode des <sup>c</sup>Amr b. <sup>c</sup>Uбайд (zur Rolle des Mu<sup>c</sup>ād vgl. *Trad. Pol.* 40). Aber es bleibt bei bloßen Vermutungen.

Bei den <sup>c</sup>Amr b. Muhāḡir-Traditionen liegt alles noch unübersichtlicher; hier stimmen die Isnade in keinem Punkt überein. Nur eines läßt sich sagen: wir kommen mit ihnen nicht nach Baṣra. Die meisten Traditionen verbleiben längere Zeit in Syrien; vielleicht hat darum Ibn <sup>c</sup>Asākir, selber Syrer, hier mehr Varianten bewahrt. Auch in dieser Gruppe treten, wie in der vorigen, die wichtigen theologischen Argumente erst in den ausgestalteten Fassungen auf; damit scheint sich erneut eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür zu ergeben, daß die Kurzfassungen doch als „Keimzellen“ am Anfang standen. Während aber in der kürzesten Zuhri-Tradition (*a*) das theologische Problem gar nicht näher berührt wird, nimmt der kürzeste <sup>c</sup>Amr b. Muhāḡir-Bericht (*b*) schon explizit Stellung (B 8 und 8a). Nur ist das Argument noch so roh und allgemein formuliert, daß es später in dieser Form nicht mehr wiederholt wird; allein im Nachspiel hat es weitergelebt (C 7, s.o.).

Gewisse Beziehung könnte man hierbei auch zu einem jener Diskussions-elemente sehen, die für die ausführlicheren Fassungen dieser Gruppe charakteristisch werden (vgl. B 8, letzte Hälfte, mit B 16). Jedoch muß vorläufig fraglich bleiben, ob wir hieraus einen Einfluß herauslesen dürfen. Gleich nämlich ist im Grunde nur ein Name: Adam; er dient verschiedenen theologischen Argumenten zum Vorwand. In 8 ist einfach Adams Erschaffung Beispiel für Gottes Allmacht; in 16 geht es darum, ob sein Sündenfall von Gott vorher g e w u ß t und damit auch vorherbestimmt war. Letzteres steht im Zusammenhang eines umfangreichen weiteren Komplexes (B 11-16); dieser wäre, wenn 8 zu 16 weiterentwickelt worden wäre, vielleicht davon ausgegangen. Das aber ist unwahrscheinlich; denn in *g*, wo dieser Komplex für sich abgehandelt wird, fehlt gerade das Element B 16, während in *f*, wo es auftaucht, schon ein anderes Theologoumenon hinzugetreten ist: B 4, der Streit um die Interpretation von Sure 76. Dies findet sich auch in *h*; *h* aber ist eindeutig aus *g* entwickelt (alles bis auf B 4 und 6a ist identisch; A 1, das sonst nirgendwo auftritt, ist bloß umgestellt). Die Entwicklung verläuft offenbar von *g* zu *h* zu *f*; B 16 (in *f*) ist also eine späte Differenzierung.

Hauptkennzeichen der ʿAmr b. Muhāġir-Gruppe ist damals schon B 4 mit all seinem Beiwerk (B 4-7; vgl. *d-f*, *i-k*); wahrscheinlich hat man dieses Argument als besonders wirkungsvoll empfunden.

Gerade dies aber ist in der „Urfassung“ *b* nicht vorbereitet; es findet sich stattdessen, und zwar in derselben Kombination mit der Frage des göttlichen Vorherwissens, in der Erzählung des Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī (*c*). Sie führt uns wieder nach Baṣra; in den beiden Fassungen, die wir von ihr besitzen (*c* und *n*), wird sie von Ḥammād b. Salama al-Baṣrī (gest. 167/784) übernommen, dessen prädestinationarisches Engagement sich an anderer Stelle deutlich machen ließ (vgl. HT 112). Erst dann spalten sich die beiden Isnade: die Kurzfassung geht weiter zu Biṣr b. ʿUmar az-Zahrānī al-Baṣrī (gest. Anfang 207/Mitte 822; vgl. TH 337 nr. 319), die erweiterte Version zu Abū Salama Mūsā b. Ismāʿil at-Tabūḍakī (gest. 223/838), der auch einiges Material gegen ʿAmr b. ʿUbaid überlieferte (vgl. *Trad. Pol.* nr. 4, 5 und 6). Gerade dieses Traditionspar stürzt uns nun in besondere Probleme. An sich sollte man ihm besondere Ursprünglichkeit zusprechen: der Bericht beruft sich nicht auf einen Augenzeugen; Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī ist im Vergleich zu Zuhri und ʿAmr b. Muhāġir fast völlig unbekannt. Jedoch weiß man nicht, ob das damals in Baṣra auch so war; und es gibt manches, das gegen die größere Ursprünglichkeit spricht. Nur diese Gruppe nämlich beginnt gleich mit recht durchdachten theologischen Argumenten; und gerade sie bringt (mit *n*) die hybrideste aller Fassungen. Letztere hat sich stark von der ʿAmr b. Muhāġir-Tradition, mit der wir doch erstere oben zusammenbringen konnten, entfernt und viel mehr dem Zuhri-Bericht angeschlossen; das Nachspiel hat neue, sonst selbständig auftretende Elemente an sich gezogen. In dem wichtigsten von ihnen (C 5) wird bereits Auzāʿī genannt (gest. 157/774; s.u. S. 207 ff.); verantwortlich für diese Fassung ist also wohl noch nicht Ḥammād b. Salama, der ja nur ein Jahrzehnt nach Auzāʿī stirbt, sondern Mūsā b. Ismāʿil at-Tabūḍakī. Das läßt sich, wenn wir auf die Chronologie dieses Einschlebsels eingehender zu sprechen kommen (s.u. S. 212), noch klarer bestätigen. Weiter Ordnung zu schaffen, scheint unmöglich; es haben wohl zuviele Querverbindungen bestanden. Damit aber bestätigt sich, daß unsere atomisierende Analyse ihre Berechtigung hatte.

Nun bleibt jedoch ein letztes Kriterium zur Chronologie, das wichtigste für uns: die theologischen Argumente selber. Die drei „Keimzellen“

verhalten sich da, wie wir sahen, jeweils verschieden: *a* enthält nichts; *b* stellt ganz einfach paradigmatisch fest, daß alles Geschehene auch vorherbestimmt ist; *c* setzt schon viel präziser beim göttlichen Vorwissen an. In *c* erhält dann auch Ġailān Gelegenheit, sich zu verteidigen. Er tut dies mit Sure 76/1-3:

„Hat es für den Menschen nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er (noch) nichts Nennenswertes war? \* Wir haben den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch (von Sperma) geschaffen, um ihn auf die Probe zu stellen. Und wir haben ihm Gehör und Gesicht verliehen. \* Wir haben ihn den (rechten) Weg geführt, mochte er (nun) dankbar sein (und die Rechtleitung annehmen) oder undankbar (= ungläubig)“.

Jedoch ist dies nicht sonderlich originell; schon Ḥasan al-Baṣrī hatte sich auf diese Verse berufen (vgl. *Risāla* 71, 12). Auf den letzten unter ihnen kam es an: ob der Mensch nun Gottes Rechtleitung akzeptiert oder sich zum Unglauben wendet, Gott führt ihn immer nur den rechten Weg. M.a.W.: Gott führt nie in die Irre; der Mensch entscheidet sich selber zum Bösen. Der Vers paßte hervorragend zu Ḥasan's gemäßigtem Indeterminismus: Gott bestimmt zwar das Gute, nicht aber die Sünde (s.o. S. 165f.). Der Erfinder dieses Erzählelementes hat also gar nicht zwischen Ḥasan und Ġailān differenziert; er [hat [einfach ein' allgemein bekanntes qadaritisches Argument aufgegriffen. Dasselbe geschieht auch anderswo; auf šīfītischer Seite hat man ein solches Zitat Ġa<sup>c</sup>far aṣ-Ṣādiq in den Mund gelegt (vgl. Kulīnī, *Kāfi* I 163, 9 f.).

Das geht in die <sup>c</sup>Amr b. Muḥāğir-Traditionen über (*d-f, i-k*). Jedoch zitiert man hier nur noch, weil man Gelegenheit zu einer Antwort bekommen wollte. Sie wird in zwiefacher Weise gegeben, einmal mit Sure 76/30:

„Aber ihr wollt nicht, es sei denn, Gott will es. Gott weiß Bescheid und ist weise“

und ein andermal mit Sure 2/30-33:

„Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen! Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt.‘ \* Und er lehrte Adam alle Namen. Hierauf legte er sie den Engeln vor und sagte: ‚Tut mir ihre Namen kund, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt!‘ \* Sie sagten: ‚Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt.‘ \* Er sagte: ‚Adam! Nenne ihnen ihre Namen!‘ Als er sie ihnen kundgetan hatte, sagte Gott: ‚Habe ich

euch nicht gesagt, daß ich die Geheimnisse von Himmel und Erde kenne? Ich weiß (gleichermaßen), was ihr kundgebt, und was ihr (von euch) verborgen haltet.“<sup>1</sup>

Beide Zitate waren z.Z. ʿUmar's II. bereits im Gespräch; er benutzt sie selber in seinem Sendschreiben (vgl. § 7 und §§ 23 bzw. 25). Sie sind nicht nur von unterschiedlicher Länge, sondern haben auch einen verschiedenen Akzent. Das erste betont mehr die göttliche Allmacht, das zweite ausschließlich seine Allwissenheit (vor allem in 2/33). Jedoch wird auch das erste in einer der Versionen (*k*) auf dieses letztere Moment zuiinterpretiert; man läßt ʿUmar fragen, was denn „Gott weiß Bescheid und ist weise“ aussagen wolle. Vermutlich ist die erste Antwort sekundär; sie benutzte die gleiche Sure und hatte darum, wie auch die weitere Ausgestaltung beweist (vgl. B 7), die größere rhetorische Überzeugungskraft für sich; es ist leichter, anzunehmen, daß man ihretwegen Sure 2/30-33 aufgab, als umgekehrt. Allerdings hatte der Tausch seinen Preis: das göttliche Vorherwissen wurde nicht mehr so eindeutig herausgestellt; man mußte es durch nachträgliche Interpretation, eben der Wörter *ʿalim* und *ḥakim* in 76/30, wieder hereinholen<sup>1</sup>.

Denn hier scheint in der Tat der Ton gelegen zu haben; zuviele andere Züge deuten darauf hin. Da ist der ganze Komplex B 11-16, der ja schon in *c* berührt wird, und da ist, in Verbindung damit, das Teilstück B 18; der Brief, der dort zum Schluß diktiert wird, bezieht sich immer auf diese Frage. Dieses Motiv findet sich in mehreren ʿAmr b. Muhāğir-Traditionen, und es wirft, wie wir oben (S. 132) schon andeuteten, das Problem auf, wieweit mit diesem Brief das von uns edierte Sendschreiben gemeint sein kann. An sich bestand ja aus der Logik der Erzählung heraus nicht unbedingt eine Notwendigkeit, daß der Kalif, nachdem er nun Ġailān und seinen Genossen zwei- oder gar dreimal widerlegt hat, sich auch noch an die Provinzen wendet. Aber mehr als eine vage Erinnerung ist wohl nicht im Spiel, und wahrscheinlich auch nur ganz allgemein daran, daß man z.Z. ʿUmar's das Thema diskutierte, nicht aber daran, daß eine schriftliche Widerlegung von seiner Hand existierte; in B 18 heißt es ja, daß der Brief nie abgeschickt worden sei. Man wußte noch, welche Koranverse herangezogen worden waren (s.o.) und welche Themen man vorzugsweise behandelt hatte: die Auflehnung Satans

<sup>1</sup> Sie finden sich übrigens auch in 2/32 und sind damit das einzige, in dem beide Zitate übereinstimmen.

(s.o. S. 157) und Adams Sündenfall (s.o. S. 156), weiterhin, daß die Vokabel *nāfiḏ* bei alledem eine große Rolle gespielt hatte; aber man wußte schon nicht mehr, daß dies alles mit Ġailān überhaupt nichts zu tun hatte. Dennoch scheint bezeichnend, daß gerade die syrische Überlieferung hier so sehr ins Detail geht; man war trotz allem noch etwas besser orientiert als die Baṣrier.

In der Zuhrī-Tradition nämlich findet sich davon nichts. Die Exegese von Sure 36, die für sie charakteristisch wird (B 10), betont wieder ganz allgemein die Prädestination. Entscheidend waren die Verse 9-10:

„Und wir haben (gleichsam) vor ihnen einen Wall errichtet, und ebenso hinter ihnen, und sie (damit von vorne und von hinten) zugedeckt, so daß sie nichts sehen. \* Es ist gleich, ob du sie warnst oder nicht. Sie glauben (so oder so) nicht.“

Die Ungläubigen sind — das hörte man hier heraus — von vornherein zum Unglauben bestimmt, mit ihm sozusagen „eingedeckt“; der „Ausruf“ des Propheten hat für sie keinen Sinn. So hatte auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya den Text verstanden (s.o. S. 59); das Argument ist also nicht neu. ʿUmar II. allerdings nennt es in seiner *Risāla* nicht.

Zwei Problemkomplexe haben somit in diesen Ġailān-Geschichten nebeneinander gestanden. Der erste ist allgemeiner, unreflektierter, nimmt auf die Feinheiten der qadaritischen Gegenposition gar nicht Rücksicht; in den Versionen, in denen er sich findet, versucht Ġailān zu Anfang immer zu leugnen. Gerade er hat sich in die Form des Augenzeugenberichtes gekleidet; die gesamte Zuhrī-Gruppe und die „Urfassung“ der ʿAmr b. Muḥāğir-Tradition gehören hierher. Der zweite hat einen viel spezielleren theologischen Bezug, verwertet sogar gewisse historische Erinnerung; hier bekommt auch Ġailān selber Gelegenheit, sich zu verteidigen — obgleich nur in ganz klischeehafter Äußerung. Dies scheint zum erstenmal in dem Bericht das Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī geschehen zu sein; von ihm aus wäre dann die gesamte spätere ʿAmr b. Muḥāğir-Tradition überwuchert worden. Letzteres vollzieht sich vor allem in Syrien; der Bericht des Abū Ġaʿfar dagegen, der in Baṣra weitergegeben wird, wäre dort unter den Einfluß der — ebenfalls in Baṣra zu lokalisierenden — Zuhrī-Tradition geraten. Daß sie sich dort stärker durchsetzte, scheint verständlich; Zuhrī war außerhalb Syriens von allen drei Tradenten weitaus der bekannteste. Sein Bericht berührt sich, im Gegensatz zu dem des ʿAmr b. Muḥāğir, gar nicht mehr mit den Argu-



menten aus dem Sendschreiben ʿUmar’s II.; auch hiermit ist er von Syrien weiter entfernt. Der Amalgamationsprozeß mit der Überlieferung des Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī ist spät, frühestens in der zweiten Hälfte des 2. Jh’s abgeschlossen; er bezieht Material mit ein, das sich auf die Zeit Hišām’s bezieht, aber erst nach dem Tode des Auzāʿī verfügbar geworden sein kann.

\* \* \*

Bevor wir nun für die Zeit Hišām’s genauer nachfragen, müssen wir noch einen Augenblick bei ʿUmar II. bleiben. Es gibt nämlich zumindest einen weiteren Text, der von einem Streitgespräch mit Ġailān zu seiner Zeit berichtet, nur daß jetzt nicht der Kalife selber diskutiert, sondern ein anderer in seiner Gegenwart; man wird die Möglichkeit prüfen müssen, ob wir nicht hier auf gewisse Wirklichkeit stoßen und damit nicht die soeben analysierten Überlieferungen von hier ihren Ausgang genommen haben können. Partner Ġailān’s ist jetzt der baṣrische Jurist Iyās b. Muʿāwiya (gest. 122/740). Er läßt sich von ihm bestätigen, daß der Verstand (*ʿaql*) die größte Gottesgabe sei, und fragt dann weiter, ob der Mensch diesen nach Belieben erwerben könne oder ob dieser ihm nicht vielmehr zugeteilt (*maqsūm*) sei; Ġailān muß sich geschlagen geben (vgl. *Tahḏīb Taʿrīḥ Dimašq* III 177, 11 ff.). Aber die Geschichte verrät sich sofort; auch sie ist nicht echt. Nicht nur daß Ġailān gleich zu Anfang nichts mehr zu antworten weiß — auch das Argument des Iyās b. Muʿāwiya ist stereotyp; es findet sich ja bereits bei Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, sogar mit derselben Terminologie (*maqsūm*, s.o. S. 52 f.), und wäre also Ġailān längst bekannt gewesen.

Wie zuvor, so ist auch jetzt der Rahmen geschickt komponiert; die Erzähler waren der historischen Wirklichkeit noch nahe genug, um sich nicht allzu grobe Schnitzer zuschulden kommen zu lassen. Ġailān und Iyās waren in der Tat wohl miteinander bekannt; aus einer ziemlich unverdächtigen Anekdote bei Ġāḥiẓ (*Ḥayawān* II 75, apu. ff.) geht hervor, daß sie gemeinsam die Wallfahrt machten<sup>1</sup>. Iyās b. Muʿāwiya war Ibādīt und als solcher mit Sicherheit Prädestinatianer (vgl. *Šammāḥī, Siyar* 81, -4 ff.); auch in der Umgebung ʿUmar’s II. taucht er immer

<sup>1</sup> Allerdings erweist auch in ihr Iyās sich als intelligenter als Ġailān; aber es geht nicht um theologische Fragen.



wieder einmal auf (vgl. die Anekdoten bei Wakī<sup>c</sup>, *Aḥbār al-quḏāt* I 316 und 318). Seine Einstellung belegte man im allgemeinen mit einer andern Geschichte: er hält den Qadariten entgegen, daß Gott nie ungerecht (*zālim*) sein könne, da Ungerechtigkeit definiert werde als unrechtmäßige Aneignung, Gott aber alles gehöre (vgl. etwa Wakī<sup>c</sup>, *Aḥbār al-quḏāt* I 345, 4 ff.; Āğurrī, *Šari<sup>c</sup>a* 220, 13 ff.; Ibn Ḥağar, *Tahdīb at-T.* I 391, 4 ff.; verkürzt bei Ibn <sup>c</sup>Abdrabbih, *ʿIqd* II 378, 8 ff.). Auch das ist kein besonders geschicktes Argument; aber es taucht zumindest nicht in anderem Zusammenhang auf. Der Gedanke dagegen, mit dem er Ġailān in Verwirrung gebracht haben soll, ist so uncharakteristisch, daß Iyās an anderer Stelle gegen seinen Landsgenossen Dāwūd b. Abī Hind al-Baṣrī (gest. zwischen 139/756 und 141/759) ausgetauscht wird (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 243, pu. ff. und TH 147, 1 ff.). Auch hier spielt die Geschichte in Syrien; jedoch behauptet Dāwūd nicht, seinen Sieg in Gegenwart des Kalifen davongetragen zu haben. Vielleicht ist dies also die ursprünglichere Form; Iyās hätte man dann nachträglich gewählt, weil er sich leichter mit dem Hof assoziieren ließ.

In beiden Fällen haben wir es mit baṣrischen Lokaltraditionen zu tun, die sich dort schwer kontrollieren ließen. Sie gewannen auf die Dauer solche Überzeugungskraft, daß auch die Mu<sup>c</sup>tazila ihnen Rechnung tragen mußte. So erklärt sich ein Gegenbericht, der sich an zwei Stellen bei Ibn al-Murtaḏā findet (*Ṭab.* 131, 4 ff. und 137, 9 ff.): Iyās b. Mu<sup>c</sup>āwīya erklärt, von Ġailān in der Diskussion überzeugt worden zu sein, aber aus Furcht vor dessen Schicksal sich nicht offen auf seine Seite geschlagen zu haben. Das ist eindeutig ex eventu konstruiert; wenn das Streitgespräch wirklich z. Z. <sup>c</sup>Umar's II. stattfand, dann bestand noch keine Gefahr, wegen qadaritischer Überzeugung hingerichtet zu werden. Auch Dāwūd b. Abī Hind wird charakteristischerweise von Ibn al-Murtaḏā unter die Protomu<sup>c</sup>taziliten gezählt (*Ṭab.* 139, 15)<sup>1</sup>. Und gegen den Schwall von Überlieferungen, in denen der Kalife selber Ġailān widerlegte, lancierte man offenbar die Nachricht, daß er Ġailān gegenüber auf seine bekannten Maßnahmen gegen die Ungerechtigkeiten der Umaiyyaden verwiesen und gemeint habe, er könne dann doch kaum Gott einer Ungerechtigkeit für fähig halten (Ibn al-Murtaḏā 121, 4 ff.). Es ist gewiß

<sup>1</sup> Nach Qāḏī <sup>c</sup>Abdalğabbār, *Faḏl al-i<sup>c</sup>tizāl* 344, 11, vielleicht aber nur aufgrund einer Notiz des Ka<sup>c</sup>bī in seinen *Maqālāt al-Islāmīyīn* (ed. Fu<sup>ʿ</sup>ād Saiyid, *ib.* 87, 15 f.).

kein Zufall, daß nichts von alledem, weder von den prädestinatianischen Siegesmeldungen noch von den etwas zaghaften und gewiß noch späteren qadaritisch-muʿtazilitischen Gegendarstellungen, in der in Ägypten entstandenen *Ṣīrat ʿUmar b. ʿAbdal ʿazīz* des Ibn ʿAbdalḥakam (s.o. S. 113) registriert worden ist; der Name Ġailān fällt dort überhaupt nicht. Die „orthodoxen“ Traditionen sind offenbar gar nicht zu Ibn ʿAbdalḥakam gelangt; positive Berichte über Ġailān hat er, wenn sie ihm bekannt wurden, gewiß unterdrückt.

\* \* \*

Aus der Zeit Yazīd's II. erfahren wir über Ġailān nichts (s.o. S. 193). Die prädestinatianische Überlieferung ist gebannt von Ġailān's Verhältnis zu ʿUmar II.; nichts beweist besser als dies, daß es hier etwas aus der Welt zu schaffen gab. Erst unter Hišām kommt der Ketzler dann wieder ins Bild, und zwar im Umkreis dieser Überlieferung sofort mit seiner Hinrichtung. Sie wird nicht weiter motiviert; das qadaritische Engagement ist Begründung genug. Wieder aber dienen Diskussionen zur Einleitung; noch mehr als zuvor ist ihr Ausgang von vornherein festgelegt. Und wieder läßt sich eine gewisse Eskalation der dramatischen Mittel, aber auch der historischen Unwahrscheinlichkeit nicht übersehen. Auch die Personen der Handlung wechseln. Verhältnismäßig sparsam noch wirkt eine Nachricht bei Ṭabarī (II 1733, 2 ff.)<sup>1</sup>:

„Hišām sprach zu Ġailān: ‚Pfui, Ġailān! Die Leute reden soviel über dich. Disputiere mit uns über deine Sache! Wenn sie (sich als) richtig (herausstellt), werden wir uns dir anschließen; wenn aber als falsch, dann (mußt) du von ihr abstehen‘. (Ġailān) stimmte zu. Da ließ Hišām den Maimūn b. Mihrān rufen, damit er mit ihm diskutiere (*li-yukallimahū*). Maimūn sagte zu ihm: ‚Frag du! Denn ihr seid am stärksten, wenn ihr fragt!‘ Da sprach (Ġailān) zu ihm: ‚Wollte Gott, daß ihm zuwidergehandelt werde?‘ Maimūn antwortete ihm: ‚Also wurde ihm gegen seinen Willen zuwidergehandelt?!‘ Und (Ġailān) schwieg. Hišām sagte: ‚Gib ihm Antwort!‘ Aber er gab ihm keine Antwort. Da sprach Hišām zu ihm: ‚Möge Gott mir nie etwas durchgehen lassen, wenn ich ihm (das) durchgehen lasse!‘, und er ließ ihm Hände und Füße abschlagen.“

Das beginnt wie die Streitgespräche mit ʿUmar II. (vgl. oben B 2). Aber dann vollzieht es sich streng nach den Regeln eines theologischen Duells. Hišām gibt Ġailān Gelegenheit, sich zu rechtfertigen; er ist sogar bereit, sich von ihm überzeugen zu lassen. Das gehört zum Stil einer

<sup>1</sup> Vgl. Diwald, S. 67; dagegen S. 64, Anm. 106 falsch: II 1482.



*kalām*-Diskussion: der Unterlegene muß (oder sollte) seine Ansicht aufgeben. Jedoch ist dies hier nur aufgesetzt; denn zum Schluß ist von dieser Courtoisie nicht mehr die Rede: Ġailān muß nun nicht etwa von seiner Ansicht abstehen, sondern wird hingerichtet; so wußte man es ja aus der Geschichte. Die Niederlage kommt schnell, obgleich sein Partner ihm alle Chancen ließ: wer in einem „*kalām*“ fragen durfte, hatte — wie bei einer Prüfung — die Vorhand (vgl. dazu *Logic in Classical Islamic Culture* 23 und oben S. 22 f.). Die Argumentation resümiert tatsächlich in zwei Sätzen die ganze Aporie des *qadar*-Problems: Ġailān setzt an bei dem qadaritischen Axiom, daß Gott nichts Böses wollen könne; „Zu widerhandeln“ ist ja zugleich der Terminus für „Sünde“. Sein Partner betont demgegenüber die göttliche Allmacht: die Sünde ist eine Realität; wenn sie also nicht von Gott gewollt ist, so vollzieht sie sich gegen seinen Willen. Die Diskussion hat exemplarischen Charakter; in anekdotischer Form wird ein Ideengegensatz aufs äußerste komprimiert. Kein Wunder, daß sich die Personen auswechseln ließen: an anderer Stelle wird Maimūn b. Mihrān durch den frühen Juristen Rabīʿat ar-Raʿy ersetzt (gest. 136/753; vgl. GAS 1/406).

Belege für die Anekdote mit dieser Besetzung vgl. Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* II 377, 7 ff.; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* III<sup>1</sup> 260, 9 ff.; Ibn ʿAsākir 94b, apu. ff.; Ibn Nubāta, *Sarḥ al-ʿuyūn* 290, 6 f.; Ibn al-Ġauzī, *Adkiyāʾ*<sup>2</sup> 130, 12 ff., wo Rabīʿa b. ʿAbdarrahmān zu lesen ist statt ʿAbdarrahmān; Dahabī, *Taʾrīḥ* V 248, -6 f.

Damit aber erhebt sich die Frage, welche Fassung die ältere ist. Sie läßt sich leichter beantworten, wenn wir über Maimūn b. Mihrān etwas besser Bescheid wissen. Er gehört in die Umgebung ʿUmar’s II. Um das Jahr 40/660 geboren, vertraute ihm der Kalif in verhältnismäßig hohem Alter die Finanzverwaltung der Ġazīra in Ḥarrān an; sein Sohn ʿAmr war dort damals Vorsteher des Dīwāns. Offenbar hat ihm das Amt große Skrupel bereitet. ʿUmar hatte Mühe, ihn über die Rechtmäßigkeit des Umgangs mit Steuergeldern zu beruhigen. Diese Skrupel aber hatte Ġailān vielleicht bestärkt: schon vor dem Kalifat ʿUmar’s II. hatte Maimūn im Auftrage des Muḥammad b. Marwān b. al-Ḥakam (gest. 101/719-20)<sup>2</sup> das gleiche Amt bekleidet; Ġailān soll ihm damals in einer

<sup>1</sup> Nicht IV wie bei Diwald 67.

<sup>2</sup> Er war Gouverneur der Ġazīra bis zum Tode Walid’s I. i. J. 96/715 (vgl. Munağğid, *Muʿğam Banī Umayya* 154 f.; auch Dahabī, *Taʾrīḥ* IV 201).



*Risāla* Ermahnungen haben zukommen lassen (vgl. zu allem Ibn Saʿd, *Ṭab.* VII<sub>2</sub> 177 f.; auch Ġahšiyārī, *Wuzarāʾ* 53, 15 f.; Abbott, *Papyri* II 25 und 161 f.). Daß ʿUmar viel von ihm hielt, läßt sich reichlich belegen (vgl. Ibn Saʿd V 274, 6; 280, 24 ff.; 291, 10 ff.; 292, 6 ff.). Dagegen wissen wir nicht viel über sein Verhältnis zu Hišām; allerdings zählte man ihn unter die hervorragenden Gelehrten dieser Zeit (vgl. TH 99, 7 f.). Er starb in dessen Kalifat, i. J. 117/735<sup>1</sup>.

Rabīʿat ar-Raʿy war jünger; er hielt sich zudem nicht in Syrien auf, am Kalifenhof, sondern in Medina (vgl. GAS 1/406). Wie er mit Ġailān zusammenkommen konnte, bleibt unklar. Man könnte an die Wallfahrt denken, die dieser i. J. 107 zusammen mit Hišām unternahm (s. u. S. 225); aber davon wird hier nichts gesagt. Ġailān's Beziehungen zu Maimūn dagegen waren, wie wir sahen, bekannt, und sie waren offenbar auch gar nicht feindlich gewesen. Letzteres könnte den Ausschlag geben: man hat Rabīʿa durch Maimūn ersetzt, nicht umgekehrt. Bei Maimūn gab es, genau wie bei ʿUmar II., etwas zu verstecken; man versuchte den Respekt, den er Ġailān erwiesen hatte, durch einen klaren Hinweis auf die Unvereinbarkeit ihrer Ansichten zu ersetzen<sup>2</sup>. Maimūn war ja vermutlich älter als Ġailān; wenn dieser schon von Rabīʿat ar-Raʿy besiegt worden sein sollte, der doch allenfalls gleichaltrig mit ihm war, dann umso mehr auch von ihm.

Die Übernahme aber ließ sich am leichtesten vollziehen, wenn man ein Klischee benutzte, eben die Erzählung von einem letzten Streitgespräch vor dem Tod in Gegenwart des Kalifen Hišām; man nahm in Kauf, daß man sonst über Maimūn's Rolle am Hofe des Hišām nicht viel wußte. Genau das nun fehlt noch in den Anekdoten mit Rabīʿat ar-Raʿy; dort erhalten wir nur den theologischen Schlagabtausch ohne jede Rahmenerzählung. Daß aber die Rahmenerzählung nicht ganz paßte, haben wir oben schon gesehen; die Hinrichtung wird nicht ausreichend motiviert. Auch das ist wohl ein Zeichen dafür, daß wir es mit einer sekundären Entwicklung zu tun haben. Warum man Ġailān mit Rabīʿa zusammenbrachte, muß offenblieben; vielleicht hat er tatsächlich einmal mit ihm diskutiert. Fest steht dagegen, daß dem von uns übersetzten Bericht

<sup>1</sup> Nach Ḥalifa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 820 nr. 3066 schon i. J. 116/734.

<sup>2</sup> Nicht ganz so weit geht eine bei Ibn Qaiyim al-Ġauziya (*Miftāḥ dār as-saʿāda* II 188, 20 f.) erhaltene Nachricht, der zufolge Maimūn von der Diskussion mit Qadariten abgeraten habe.



keine historische Bedeutung zukommt; daß Ġailān vor Hišām ein Streitgespräch geführt hätte, läßt sich von hierher nicht erweisen.

Die Isnade sagen nicht viel aus. Allerdings läßt sich beobachten, daß die Rabī<sup>ʿ</sup>a-Tradition von zwei Medinensern weitergegeben wurde, von Abū Ḍamra Anas b. ʿIyāḍ (104/722 — 200/816) und von ʿAbdallāh b. Ziyād, d.i. wohl ʿAbdallāh b. Ziyād Ibn Sim<sup>ʿ</sup>ān, einem medinensischen Juristen, der noch von Zuhrī (gest. 124/742) übernahm (vgl. TT V 219 ff.; *Mizān* nr. 4324). Abū Ḍamra tritt auch sonst zu prädestinatianischer Überlieferung in Beziehung (vgl. HT 166); sein Bericht wird hier dadurch in seiner Echtheit bestärkt, daß man sich über zwei verschiedene Gewährsleute auf ihn berief (in der *Ḥilya* und im ʿ*Iqd*). Die Maimūn-Tradition dagegen wird von Abū Bakr Ḥammād b. Yaḥyā al-Abahḥ as-Sulamī verbreitet, einem Baṣrier, der als der älteste *ṣaiḥ* des Yaḥyā b. Ma<sup>ʿ</sup>īn (158/775 - 233/847) galt, also um 170/787 gestorben sein dürfte. Sie entsteht somit dort, wo damals auch die Zuhrī-Überlieferung erzählt wurde; von daher erklärt sich wohl das Hinzutreten der Rahmenerzählung. Da Maimūn b. Mihrān nach Syrien gehört und mit Baṣra wenig zu tun hatte, ließ sich der historische Wert der Anekdote schlecht abschätzen — schlechter jedenfalls als der der Rabī<sup>ʿ</sup>a-Tradition in Medina. Wahrscheinlich war man aber auch in den Kreisen, wo sie kursierte, an Kritik gar nicht interessiert.

In Baṣra nun ist vermutlich auch eine mu<sup>ʿ</sup>tazilitische Gegendarstellung lanciert worden. Sie findet sich bei Balāḍurī (*Ansāb*, Hs. Reis-ülküttab 598, S. 245, -4 ff.) und wird dort nach Madā<sup>ʿ</sup>inī (gest. zwischen 215/830 und 235/850), also einer verhältnismäßig frühen Quelle berichtet. Jedoch trägt sie bereits alle Zeichen einer Überarbeitung. Der von Ṭabarī bewahrte Text der Maimūn-Überlieferung ist beinahe wörtlich zugrundegelegt, nur daß ein Passus über Ġailān's „Vorleben“ (s.u. S. 228 f.) eingeschoben und eine Antwort auf Maimūn's sieghaftes Argument angeschlossen wird: „(Gott) mißbilligt die Sünde, die er verboten hat, und man kann ihm nicht etwas anlasten, das er mißbilligt“. Das entspricht der mu<sup>ʿ</sup>tazilitischen Position und hätte so wohl von Ġailān gesagt werden können. Aber es bringt die Anekdote nun vollends aus dem Gleichgewicht; denn wenn es nachher dann heißt, Ġailān sei hingerichtet und auf den „Misthaufen“ (*mazbala*) geworfen worde, so fragt man sich, womit er das nun verdient hatte, nachdem ihm der Kalif im Falle eines Sieges Straffreiheit — und mehr noch: Bekehrung — zugesagt hatte.

Der erste Einschub verrät einiges über Madāʿinī's Arbeitsweise (oder über die Balā-ḡurī's ?): er hat stark antiqadaritische Tendenz und ist dennoch in diese muʿtazilitische Überarbeitung einer andern antiqadaritischen Tradition hineingeflickt. Man hat also auf Tendenz und Ursprung nicht geachtet; man war nur daran interessiert, ein Gesamtbild zu komponieren. — Als Kuriosum sei vermerkt, daß ein Dialog gleichen Inhalts wie der zwischen Ġailān und Maimūn bzw. Rabīʿat ar-Raʿy später auch dem Qāḍī ʿAbdalġabbār (gest. 415/1025) und, als seinem siegreichen ašʿaritischen Widerpart, Abū Ishāq al-Isfarāʿīnī (gest. 418/1027) in den Mund gelegt wurde (vgl. Bayāḍī, *Išārāt al-marām* 166, 11 ff.).

Korr. — Zusatz: Auch zu der Anekdote mit Rabīʿat ar-Raʿy gibt es eine muʿtazilitische Version. Argumente werden hier gar nicht genannt; jedoch heißt es, daß aufgrund dieser Diskussion einer der Zuhörer, nämlich Saʿd b. Ibrāhīm, Enkel des ʿAbdarrahmān b. ʿAuf und Qāḍī von Medina (gest. 125/743 oder kurz nachher; vgl. TT III 463 ff. und Wakiʿ, *Aḡbār al-quḍāt* I 150 ff.), sich Ġailān angeschlossen habe (vgl. Kaʿbī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. Fuʿād Saiyid 76, 3 ff.; verkürzt übernommen bei Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl al-iʿtizāl*, ib. 334, -5 ff.). Der Isnad dieser Version erwähnt berühmte Namen; er geht über Šāfiʿī zurück auf Mālik b. Anas. Das ist insofern interessant, als Mālik in der Tat aufgrund der qadaritischen Neigungen Saʿd's die Beziehungen zu ihm abgebrochen haben soll (vgl. TT III 465, 9 ff.). Liegt hier der Ausgangspunkt für die beiden übrigen Geschichten?

Auch Maimūn b. Mihrān aber hat der Phantasie nicht ausgereicht. An seine Stelle tritt jemand, dessen antiqadaritisches Engagement außer Zweifel stand, der aber auch wesentlich jünger war als er: Auzāʿī (gest. 157/774)<sup>1</sup>. Er wird nun an den Hof Hišām's eingeführt, und mehr als dies: seine Autorität wiegt bereits so schwer, daß der Kalif sich ohne Nachprüfung auf sein Urteil verläßt. In dieser jetzt vollends legendarischen Form wird die Geschichte in das „Nachspiel“ des oben behandelten Ġailān-„Romans“ einbezogen (S. 189; auch *ʿIqd* II 379, 9 ff.). Sie existiert aber auch separat, in einer kurzen und in einer stark ausgemalten Fassung (Ibn ʿAsākir 95b, 20 ff. und -4 ff.; vgl. zur ersteren auch Ibn Nubāta, *Sarḡ* 291, -6 ff.; dazu Diwald 67 ff.). Gemeinsam ist ihnen allen, daß Ġailān nun den Disput selber provoziert; er bittet den Kalifen, jemanden zur Diskussion mit ihm zu bestellen. Offenbar ist er seiner Sache sicher; die Geschichten versuchen, durch seine Vermessenheit seinen Sturz umso drastischer darzustellen. Wieder vollzieht sich der Dialog nach den Gesetzen des *kalām*. Diesmal aber fragt Auzāʿī; die

<sup>1</sup> Über Beziehungen zwischen Ġailān und Auzāʿī wissen wir nichts. Die Nachricht, die kürzlich in dem *K. Faḍl al-iʿtizāl* des Qāḍī ʿAbdalġabbār zu Tage kam, daß nämlich Ġailān ein Buch gegen Auzāʿī verfaßt habe, als dessen prädestinatianische Einstellung zuviel Aufsehen erregte, wirkt unwahrscheinlich und tendenziös (vgl. Ed. Fuʿād Saiyid 230, 5 ff.).

Courtoisie besteht jetzt nicht darin, daß er Ġailān die Initiative überläßt, sondern ihm die Zahl der Fragen freistellt. Letztere ist in den einzelnen Versionen verschieden: 7, 5 oder 3 in der Kurzfassung bei Ibn ʿAsākir; 5 oder 3 in der Version des ʿIqd; 3, 4 oder 1 in dem ausgemalten Bericht bei Ibn ʿAsākir und im „Nachspiel“ der Erzählung des Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī (s.o. S. 190: n).

Auzāʿī bedient sich dabei einer Formel, die für diesen Diskussionsritus offenbar charakteristisch war: *in šīʿta alqaitu ʿalaika sabʿan wa-in šīʿta ḥamsan...*, oder auch in Form einer Frage (so im ʿIqd): *asʿaluka ʿan ḥams am ʿan talāṭ?* In jedem Fall bittet Ġailān sich die Dreizahl aus; er zeigt sich dann außerstande, auch nur eine der Fragen zu beantworten. Zwei der Versionen stellen es so dar, als ob er ihren Sinn nicht einmal verstehe; und eine von ihnen läßt ihn dies sogar in unsauberem Arabisch formulieren: *mā adrī eš taqūl* (Ibn ʿAsākir 95b, -9 f.). Man versuchte damit offenbar klarzumachen, daß es mit seiner rhetorischen Kunst doch nicht so weit her sein konnte; er war schließlich nur ein *maulā*. Hišām ordnet daraufhin die Hinrichtung an, ohne selber schon die Antwort auf Auzāʿī's Fragen zu wissen; erst nachher läßt er sich von diesem belehren. Das ist nach dem Schema eines Rätsels komponiert; die literarische Form dient hier dazu, Auzāʿī's überlegene Gelehrsamkeit zu illustrieren. In der auf Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭmī zurückgeführten Fassung bricht der Kalif darum zum Schluß in die Worte aus: „Möge Gott mich nach (dem Tode solcher wahren) Gelehrten keinen Augenblick mehr leben lassen!“<sup>1</sup>

Wichtig sind für uns, da der unhistorische Charakter all dieser Geschichten sofort in die Augen springt, vor allem jene Fragen; in ihnen kristallisieren sich theologische Argumente, denen man besondere Überzeugungskraft beimaß. Auzāʿī führt sein tödliches Rätselspiel folgendermaßen:

a) Hat Gott etwas vorherbestimmt, das er verboten hat? — Antwort: Ja; er hat Adam verboten, von dem Baum im Paradies zu essen, und es dann doch vorherbestimmt.

b) Hat Gott etwas geboten, dessen Verwirklichung er dann doch ver-

<sup>1</sup> Das ist reine Bewunderung, nicht etwa entsetztes Erstaunen, wie S. Diwald S. 69 behauptet. Die Konsequenz des literarischen Schemas ist dort nicht erkannt.

hindert hat (*ḥāla dūnahū*) ? — Antwort: Ja; er gebot Satan, vor Adam niederzufallen, und hat es dann doch nicht geschehen lassen.

c) Gibt Gott seine Hilfe zu etwas, das er für tabu erklärt hat (*ḥarrama*) bzw.: Hat er etwas für tabu erklärt und erlaubt es dann doch ? — Antwort: Ja; das Fleisch von verendeten Tieren, denn man darf es in einer Zwangslage doch verzehren (nach Sure 5/3).

Alle drei Fragen sind in der gleichen Art formuliert; sie wollen darauf hinaus, daß Gott an Grenzen, die er selber gesetzt hat, nicht gebunden ist. In den beiden ersten werden qadaritische Axiome explizit außer Kraft gesetzt; in der dritten wird dasselbe auch für den Bereich des göttlichen Gesetzes bewiesen. Bei den beiden ersten sind uns darum die Antworten längst bekannt; schon Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hatte diese Argumente benutzt; auch °Umar II. hatte sie herangezogen (s.o. S. 41 f. und S. 155). *c* dagegen ist neu, allerdings auch nicht besonders überzeugend; es ist nicht mehr als eine juristische Analogie. Was für uns seine Schwäche ist, war für die, welche es vorbrachten, wohl seine Stärke: hier ist, im Gegensatz zu den beiden theologischen Fällen, die Ausnahme, die Gott zuläßt, bereits von ihm selber im Koran ausgesprochen.

Man empfand diese drei Fragen als eine Einheit, ein „Diskussionspaket“ sozusagen, das sich im Bedarfsfall jedem Qadariten gegenüber benutzen ließ. In den beiden Fassungen der Geschichte nämlich, in denen Auzā°ī drei, vier oder eine Frage zur Auswahl stellt, läßt sich Hišām auch diese anderen noch nennen, und sie sind in keinem Fall mit den vorhergehenden identisch. Das ist besonders auffällig bei der Vierergruppe; sie hätte sich leicht aus diesem Dreierbündel entwickeln lassen. Sie kommt offenbar aus einem ganz andern Kontext; denn nun ist die Rätselform aufgegeben, und es handelt sich stattdessen um Alternativfragen, die Gailān nach dem gesunden prädestinatianischen Menschenverstand nur in einer Richtung beantworten kann.

a) Hat Gott dich geschaffen, wie er wollte oder wie du wolltest?

b) Wird er dich wieder zu sich nehmen, wenn er will oder wenn du willst?

c) Gibt er dir deinen Lebensunterhalt, wenn er will oder wenn du willst?



d) Gelaḡst du, wenn er dich zu sich nimmt, dorthin, wo du willst oder wo er will?

Diese Fragen wirken nicht direkt originell; kein Wunder, daß sie an anderer Stelle in etwas abweichender Form ʿAlī in den Mund gelegt werden (vgl. Āġurrī, *Šarīʿa* 202, 15 ff.). Ihre Herkunft unterliegt auch kaum einem Zweifel: sie thematisieren jenen Katalog vorherbestimmter Dinge, der, zum Teil auf vorislamische Vorstellungen zurückgehend, in einem berühmten Ḥadīṡ des ʿAbdallāh b. Masʿūd genannt wird (vgl. HT 1 ff.). Ein Vergleich mit letzterem läßt den Schluß zu, daß in Frage a das Geschlecht des Kindes gemeint ist; dies nämlich wird dort meist zusammen mit dem Todetermin (*aġal*), dem Lebensunterhalt (*rizq*) und dem jenseitigen Geschick aufgezählt. Hinzu tritt im allgemeinen noch das Handeln des Menschen. Dies allerdings ist hier ausgelassen; denn darauf zielt ja die Beweisführung des Auzāʿī: wenn diese vier Dinge schon fraglos vorherbestimmt sind, dann gewiß auch das menschliche Tun, ob gut oder böse.

Daß dies immer im Zentrum stand, zeigt die e i n e Frage, auf die Auzāʿī sein Verhör hätte komprimieren können und die er gleichfalls dem Kalifen auf dessen Wunsch hin verrät: Geht dein Wille mit dem Gottes zusammen oder steht er außerhalb dessen (*mašīʿatuka maʿa mašīʿat Allāh au mašīʿatuka dūna mašīʿatihī*)? Auch das wirkt wie eine Alternative, zu der nur eine Antwort möglich ist, gewissermaßen als Ergänzung zu dem Viererkatalog, den wir soeben behandelten. Wahrscheinlich ist es ursprünglich auch so gemeint gewesen. Im Kontext der Geschichte aber gewinnt es nun einen andern Sinn: es ist eine Alternative, zu der k e i n e Antwort möglich ist — eine Fangfrage also. Auzāʿī erläutert (so zumindest in einer der Versionen, Ibn ʿAsākir 97a, 8 ff.): wenn der Wille des Menschen mit dem Gottes zusammengeht, so macht der Mensch sich zu einem Partner (*šarik*) Gottes und treibt damit Vielgötterei; steht der menschliche Wille aber außerhalb des göttlichen, so schreibt man sich selber Göttlichkeit (*rubūbiya*) zu. Auzāʿī's eigene Antwort hätte vermutlich darin bestanden, daß der Mensch gar keinen Willen hat. Aber die Interpretation der ersten Hälfte dieser Alternative wirkt doch zu gesucht; vermutlich hat man eine Frage, in der ursprünglich nur der Gegensatz zwischen der Qadariya und den Prädestinatianern aufs äußerste komprimiert war, die aber im Grunde die Entscheidung zu beiden Seiten hin offen ließ, nachträglich so ausdeuten wollen, daß der Kalif in jedem

Fall zu seinem Bluturteil berechtigt war. Auch hier erfährt er die Frage mitsamt der Auflösung erst nachher.

In der ausführlichsten Version schließt Auzāʿi seine Belehrung mit einem letzten Klischee: die Qadariten können sich weder auf Gott berufen noch auf die Propheten noch auf die Bewohner des Paradieses oder die der Hölle noch auf die Engel oder auf Satan. Denn von Gott heißt es: „Aber sein Herr erwählte ihn (Jonas) und machte ihn zu einem von den Rechtschaffenen“ (Sure 68/50); von den Engeln: „Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast“ (Sure 2/32); von den Propheten: „Šuʿaib sagte: ...Bei Gott allein steht es, mir Gelingen zu geben (*taufiqī*). Auf ihn vertraue ich...“ (Sure 11/88) bzw., von einem Wort des Abraham ausgehend: „Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich zum Volk derer gehören, die irregehen“ (Sure 6/77) etc.; von den Bewohnern des Paradieses: „Lob sei Gott, der uns hierher rechtgeleitet hat! Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, wenn nicht Gott uns rechtgeleitet hätte“ (Sure 7/43); von den Bewohnern der Hölle: „Wenn Gott uns rechtgeleitet hätte, hätten wir euch (ebenfalls) rechtgeleitet“ (Sure 14/21); und von Satan: „Herr! Darum, daß du mich hast abirren lassen...“ (Sure 15/39). Das ist nichts anderes als eine Sammlung von einschlägigen Koranzitaten, nach Personen geordnet. Sie schlagen in ihrem Inhalt Themen an, die bereits von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya und von ʿUmar II. behandelt wurden; einer der Verse (2/32) wurde auch in dem legendären Streitgespräch zwischen ʿUmar II. und Ġailān bemüht (s.o. S. 198). Andernorts wurde dies dem medinensischen Juristen und Koranexegeten Zaid b. Aslam (gest. 136/753; vgl. GAS 1/405 f.) in den Mund gelegt (vgl. Āğurrī, *Šarīʿa* 162, pu. ff. und 222, 1 ff.).

Einiges ist noch zur Chronologie der verschiedenen Versionen zu sagen. Kein Zweifel besteht daran, daß die Fassungen, in denen von drei, vier und einer Frage die Rede ist und in denen die letzteren dann auch ausgeführt werden, jünger sind. Am ältesten dürfte die Kurzform sein, die bei Ibn ʿAsākir (95b, 20 ff.) und bei Ibn Nubāta (*Sarḥ* 291, -6 ff.) bewahrt ist. Ihr Isnad beginnt mit Abū ʿUtba Ismāʿil b. ʿAiyāš<sup>1</sup> al-ʿAnsī al-Ḥimṣī (106/724 - 181/797; vgl. *Mizān* nr. 923), der von dem

<sup>1</sup> Bei Ibn Nubāta falsch: *Ibn ʿAbbās raḍiya llāhu ʿanhumā*; Ibn ʿAbbās stirbt bereits 68/687.



Damaszener Abū Zur<sup>c</sup>a als der kenntnisreichste (*ahfaz*) Traditionarier nach dem Tode des Auzā<sup>c</sup>ī bezeichnet wurde (*Mizān* I 243, 9 f.) und das Kalifat des Hišām nur in seiner Jugend erlebt hat. Von ihm übernimmt ein anderer Emesener, Abū l-Aḥyāl Ḥālid b. <sup>c</sup>Amr as-Sulafī al-Ḥimṣī, der wie viele seiner Landsgenossen bei den irakischen Ḥadīṭexperten in einem schlechten Rufe stand (vgl. *Mizān* nr. 2448). Die Version des <sup>c</sup>*Iqd* (II 379, 9 ff.), in der das Geschehen bereits mit der <sup>c</sup>Umar-Legende verknüpft ist, geht auf den bekannten Historiker und Genealogen Hišām b. al-Kalbī zurück (gest. 204/819 oder 206/821; vgl. GAS 1/268 ff.); in den zwanzig Jahren, die ihn von Ismā<sup>c</sup>il b. <sup>c</sup>Aiyāš trennen, hat die Anekdote offenbar ihren Weg in den Irak gefunden.

Noch später setzt, wie kaum anders zu erwarten, die ausgemalte Fassung mit der erweiterten Zahlenfolge an (Ibn <sup>c</sup>Asākir 95b, -4 ff.): mit Abū Yūsuf Muḥammad b. Kaṭīr<sup>1</sup> al-Maṣṣīṣī (gest. 216/831), offenbar einem Neffen des Auzā<sup>c</sup>ī<sup>2</sup>, der sich in Mopsueste niedergelassen hatte. Er besaß das „Buch“, also die schriftlichen Ḥadīṭaufzeichnungen, des Auzā<sup>c</sup>ī und mußte Außenstehenden als besonders guter Zeuge erscheinen; allerdings trennten ihn von ihm immerhin 60 Jahre (vgl. *Mizān* nr. 8100). Die Tradition scheint weiter am Ort geblieben zu sein, mit einem gewissen Ibrāhīm b. Iṣḥāq al-Maṣṣīṣī, den wir nicht näher belegen können. Ibn <sup>c</sup>Asākir erhielt sie u.a. mit zahlreichen Glossen von seinem Lehrer Abū l-Faṭḥ Naṣrallāh b. Muḥammad<sup>3</sup> b. <sup>c</sup>Abdalqawī (448/1056 - 542/1147; vgl. Ibn <sup>c</sup>Asākir, *Tabyīn kaḏīb al-muftarī* 330); auch er stammte aus Mopsueste. In dieser Gestalt wurde die Geschichte dann Bestandteil jener hybriden Ġailān-Legende, die man frühestens im späten 2. Jh. in Baṣra dem Abū Ġa<sup>c</sup>far al-Ḥaṭmī unterschob; daß für diese bereits Ḥammād b. Salama (gest. 167/784) verantwortlich wäre, wie der Isnad behauptet (s.o. S. 197), ist, nachdem nun schon die Vorlage jüngeren Datums ist, vollends unmöglich geworden. Bezeichnend scheint, daß die beiden Fassungen, die uns im Irak entgegentreten, eben die hier behandelte und die des Hišām b. al-Kalbī, sich mit der <sup>c</sup>Umar-Geschichte verbinden. Die Zuhri-Tradition, in der diese dort bekannt wurde (s.o. S. 195 f.), scheint sich sehr großer Beliebtheit erfreut zu haben; Auzā<sup>c</sup>ī

<sup>1</sup> Bei Diwald 68 falsch: Muḥammad b. Kuṭaiyir; er ist dort nicht identifiziert.

<sup>2</sup> Er bezeichnet ihn als *ḥālī* (96a, 7).

<sup>3</sup> Bei Diwald 68 nicht identifiziert.



dagegen spielte keine so beherrschende Rolle. In Syrien dagegen, in Himṣ und in Mopsueste, lag die Sache anders: hier verklärte man die Erinnerung des großen Juristen und sah darum keinen Grund, die Tradition, in der er die Hauptrolle spielte, mit einer andern zu verknüpfen, die ihm diesen Rang wieder streitig machte.

\* \* \*

Von historischer Wirklichkeit ist somit nichts übrig geblieben; was wir vor uns haben, ist moralisierende Legende und literarisierter *kalām*. Die Hinrichtung Ġailān's muß einen Schock für die frommen Kreise bedeutet haben; immerhin war es das erstemal, daß ein Muslim dem Anscheine nach vor allem um seiner theologischen Überzeugung willen, jedenfalls nicht wegen offener politischer Rebellion hingerichtet wurde. Zwar hatte schon ʿAbdalmalik einen Qadariten, Maʿbad al-Ġuhanī, kreuzigen lassen; aber bei ihm geschah dies gewiß nicht um seiner Lehre willen, sondern wegen seiner Teilnahme am Aufstand des Ibn al-Ašʿaṭ. Daß man daraus ein Ketzergericht machte, ist spätere Übermalung (vgl. meinen Aufsatz in: *Festschrift Meier* 49 ff.). Und die Verbrennung des Bayān b. Simʿān und des Muġīra b. Saʿid i.J. 119/737 ist vermutlich etwas später (s.u.); zudem wird man jene beiden viel mehr für sektiererische Schwarmgeister gehalten haben als den angesehenen und glaubensstarken Staatsbeamten Ġailān ad-Dimašqī. Ihre Hinrichtung ist vor allem in šīʿitischen Kreisen diskutiert worden (vgl. mein *K. an-Nakt des Nazzām* 50 ff.). Bei Ġailān dagegen hatten auch die, welche den Qadariten nicht wohlgesonnen waren, Mühe, die Gewaltlösung des Kalifen zu rechtfertigen; man ließ also den Ketzer in einer Diskussion vor dem Herrscher sich selber desavouieren. Jedoch blieb immer noch der Anstoß, daß Ġailān mit dem frommen ʿUmar II., den auch die Indeterministen für sich in Anspruch nahmen (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 136, 4), offensichtlich gut ausgekommen war. Ihn ließ man darum Ġailān widerlegen, gab ihm gar das Verdikt in den Mund, das von Hišām später vollstreckt wurde; letzteres kleidete man schließlich in die Form eines Gebetes, um so der Hinrichtung die Legitimation eines Gottesurteils zu geben. Daß es zu ihr kam, erklärte sich dann daraus, daß Ġailān die Aufforderung zur Buße, die der Kalif an ihn gerichtet hatte, mißachtete; das Verfahren entsprach somit juristisch dem, nach dem man sonst bei Apostaten verfuhr: man forderte sie zur Buße auf, und erst wenn sie sich



weigerten oder ihr Gelöbniß nicht hielten, verfielen sie der Strafe. Kein Wunder, daß man ʿUmar II. dies auch für den Umgang mit Qadariten empfehlen ließ; verantwortlich für die Verbreitung dieser Nachricht scheint der Onkel des Mālik b. Anas, Abū Suhail Nāfiʿ b. Mālik (gest. zwischen 132/750 und 136/754; vgl. *Muwattaʿ*<sup>2</sup>, Qadar 6 und die Parallelen bei Āğurrī, *Šariʿa* 227, 13 ff., die alle auf ihn als Informanten zurückführen; dazu HT 126).

Daß dies nicht der Wirklichkeit entsprechen kann, wurde bereits oben S. 121 dargestellt. Die *istiṭāba* war natürlich gerechtfertigt, wenn es gelang, die Qadariten als *zanādiqa* darzustellen; das ist im prädestinationistischen Ḥadīṭ häufig versucht worden (vgl. HT 136 f.; dazu Dārimī, *Radd ʿalā l-Ġahmīya* 100, 5 ff.). Andernorts hielt man das Verfahren dadurch für berechtigt, daß die Qadariten einen Übergriß auf den Machtbereich Gottes (*mulk Allāh*) für möglich ansehen (vgl. Āğurrī, *Šariʿa* 226, 14 ff.; vgl. den Gebrauch der Wurzel *m-l-k* im Sendschreiben ʿUmar’s II., oben § 7, Anm. 3).

Rechtfertigung nun ließ sich auch mit anderen Mitteln erreichen: durch akklamierende Äußerungen, die Hišām von namhaften Zeitgenossen, Juristen oder Traditionariern, zuteil geworden sein sollten. Rağāʿ b. Ḥaiwa (gest. 112/730), einflußreicher Hoftheologe seit der Zeit Sulaimān’s (vgl. zu ihm Gottschalk in: *Festschrift Eilers* 328 ff.), schrieb angeblich an Hišām, daß ihm die Hinrichtung Ġailān’s und seines Genossen Šāliḥ mehr bedeute als der Tod von 2000 Byzantinern oder Türken (vgl. Abū Zurʿa, *Taʿrīḥ* 51a, 1 ff.; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* V 171, apu. ff.; Āğurrī, *Šariʿa* 229, 11 ff.; Ibn ʿAsākir 97a, 19 ff.; Diwald 69). Numair b. Aus, Qāḍī von Damaskus<sup>1</sup> und einer der Lehrer des Auzāʿī (gest. zwischen 115/733 und 122/740; vgl. Ibn Ṭūlūn, *Qudāt Dimāšq* 8, 1 ff.), hört, daß der Kalif sich seinen grausamen Befehl zu Herzen genommen habe, und schreibt ihm daraufhin, die Hinrichtung sei „ein gewaltiger Sieg Gottes für diese Gemeinde“ (Abū Zurʿa, *Taʿrīḥ* 51b, 5 ff.; übernommen bei Ibn ʿAsākir 97a, -12 ff.; mit etwas abweichender Filiation *ib.* 97a, -9 ff.; Diwald 69). ʿUbāda b. Nusayy al-Kindī, Qāḍī von Tiberias und bereits unter ʿAbdalmalik mit einem Staatsamt betraut (gest. 118/736; vgl. *Tahḍīb Taʿrīḥ Dimāšq* VII 214 und Ziriklī, *Aʿlām* IV 31)<sup>2</sup>, äußert sich befriedigt über die Exekution und nimmt sich vor, dem Kalifen zu seinem

<sup>1</sup> Bei Balāḍuri wird er direkt als „Qāḍī des Hišām“ bezeichnet, was auch immer dies im Einzelnen heißen mag (*Ansāb*, Hs. Reisülküttab 598, S. 236, -8).

<sup>2</sup> Diwald 69 wird er als Dichter bezeichnet; ich weiß nicht, worauf diese Angabe beruht.

Vorgehen zu gratulieren (Āğurrī, *Šarīʿa* 229, -6 ff.; Ibn ʿAsākir 97a, apu. ff.).

Diese Berichte sind nicht alle unbedingt unglaubwürdig; vielleicht lag dem Kalifen in der Tat an Zustimmung zu seinem spektakulären Entschluß, und vielleicht hatte Ġailān sich in der Tat bei manchen Zeitgenossen unbeliebt gemacht. Er war *maulā*, die drei Briefschreiber aber reinrassige Araber: Rağāʿ b. Ḥaiwa und ʿUbāda b. Nusaiy gehörten zu den Honoratioren der Kinda (vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 429, 2 und ult.; Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʿ* 75, 4 ff. ʿABBĀS); Numair b. Aus war Südaraber und unterstützte den Vorrang seines Stammes, der Ašʿar, mit einschlägigen Ḥadīthen (vgl. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt* III 204, -7 ff.). Man sieht zudem nicht bei allen von ihnen, warum man gerade ihnen einen solchen Ausspruch hätte zuschreiben sollen. Rağāʿ b. Ḥaiwa zwar war als Persönlichkeit spektakulär genug, um auf eine spätere Generation noch Eindruck zu machen; aber von ʿUbāda b. Nusaiy läßt sich dies vielleicht nicht so behaupten. Jedoch sind unsere Kenntnisse der Zeit und ihrer Machtverhältnisse zu schmal, um hier mit Sicherheit urteilen zu können<sup>1</sup>; von der Einkleidung her sind alle drei Dicta etwas unwahrscheinlich und zudem stereotyp. Auch hier reicht es somit nur zu dem Schluß, daß der Nachwelt an der Zusammenstellung solcher Zeugnisse lag; schon sehr bald, spätestens unter Yazīd III., gab es ja Gelegenheit, sich des verderblichen Einflusses Ġailān's wieder bewußt zu werden.

Rağāʿ b. Ḥaiwa war dabei selber vor dem Mißtrauen Hišām's nicht ganz sicher; nur mit knapper Not entging er einer Strafe, weil er im Rahmen eines theologischen Gespräches, bei dem ein Spitzel zugegen gewesen war, die Formulierung ungerügt gelassen hatte, daß auch der Kalif nur ein normaler Mensch sei (*rağul min an-nās*; vgl. Dahabī, *Taʿrīḥ* IV 250, 1 ff.). Daß er Ġailān's Hinrichtung so überschwenglich guthieß, erzählt von ihm in allen uns vorliegenden Quellen der Damaszener Walīd b. Sulaimān b. Abī Sāʿib, der von ihm auch Ḥadīth tradierte (vgl. *Mizān* nr. 9373)<sup>2</sup>. Die Nachricht gelangte über einen — gelegentlich nicht genannten — Mittelsmann an den Damaszener Abū Mushir (gest. 219/833; vgl. GAS 1/100); von ihm

<sup>1</sup> ʿUbāda b. Nusaiy wird immerhin sowohl von Hišām als auch von Maslama b. ʿAbdalmalik als bedeutender Vertreter seines Stammes hervorgehoben (vgl. die oben zitierte Stelle aus Širāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʿ* und *Tahḍīb Taʿrīḥ Dimašq* V 313, -5 ff.).

<sup>2</sup> Bei Diwald 69 nicht identifiziert.



übernimmt sie Abū Zur<sup>c</sup>a. Sie ist also für lange Zeit auf Damaskus beschränkt geblieben.

Numair wurde durch seinen Sekretär <sup>c</sup>Umar b. Yazīd an-Naṣrī ins Spiel gebracht (vgl. zu ihm *Mizān* 6251). Dieser war bezeichnenderweise auch sonst an antiqadaritischer Propaganda interessiert; er kolportierte — mit einem Isnad, in dem auch <sup>c</sup>Umar b. <sup>c</sup>Abdal<sup>c</sup>azīz erschien! — das Ḥadīṭ, daß keine Gemeinde der Vielgötterei verfallen sei, solange sie nicht angefangen habe, die Vorherbestimmung zu leugnen (*Mizān*, ib.). Von <sup>c</sup>Ubāda b. Nusaiy berichtete der Damaszener Ibrāhīm b. Abī <sup>c</sup>Aila (vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 808 nr. 3019); von ihm übernahm <sup>c</sup>Abdallāh b. Sālim al-Aš<sup>c</sup>arī aus Ḥimṣ (vgl. *Mizān* nr. 4338). Alle Nachrichten sind somit in Syrien entstanden und auch dort auf längere Zeit weitergegeben worden: sie haben in dem Parteienstreit gegen Ende der Umayyadenzeit wahrscheinlich eine gewisse Rolle gespielt.

\* \* \*

Wenn man nun derart beweisen zu können meinte, daß Ġailān's Hinrichtung vom „Volksempfinden“ gebilligt wurde, so verwundert nicht, daß man daneben auch Nachrichten darüber bewahrte, daß er schon v o r h e r im Volke — ebenso wie am Kalifenhofe z. Z. <sup>c</sup>Umar's II. — auf Widerspruch gestoßen war. Da ist etwa das Verhalten des Damaszener Notablen <sup>c</sup>Abdallāh b. Abī Zakarīyā<sup>3</sup> al-Ḥuzā<sup>c</sup>ī (gest. 117/735; zu ihm Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭab.* 799 nr. 2962 und Ṭabarī II 1315, 14), der mit Ġailān nichts mehr zu tun haben wollte, weil dieser die Gegend bis in die Tiefen aufgerührt habe (*la-ḡad taraka hādā l-ḡunda fī amwāḡin ka-amwāḡi l-baḥr*; vgl. Ibn <sup>c</sup>Asākir 95a, 12 ff.). Vielleicht äußert sich hier wiederum der Unmut des Aristokraten über den allzu aufsässigen *maulā*; die Formulierung allerdings ist stereotyp und kehrt auch in anderm Zusammenhang wieder (s.u.).

Und da ist die Bemerkung eines gewissen Ḥassān b. <sup>c</sup>Aṭīya, daß, möge Ġailān auch Zungenfertigkeit verliehen sein, wie er selber sie nicht besitze, er darum doch wisse, daß alles, was jener sage, verkehrt sei (*ib.* 95a, 1 ff.; Abū Nu<sup>c</sup>aim, *Ḥilya* VI 72, -9 ff.). Hier erhebt sich jedoch sofort wieder Verdacht. Nicht so sehr deswegen, weil mit dem Vorurteil von der lügnerischen Kraft der Rhetorik gespielt würde; Ġailān war ja in der Tat ein exzellenter Stilist, und die Reaktion lag nahe. Aber Abū Bakr Ḥassān b. <sup>c</sup>Aṭīya al-Muḥārībī ad-Dimašqī, aus Beirut gebürtig und

zwischen 120/738 und 130/748 gestorben, gilt den meisten Quellen selber als Qadarit<sup>1</sup>. Es heißt, er sei einer der „Widder“ (*kabšāni*) der Qadariya gewesen; offenbar gehörte er zu ihrem militanten Flügel. Nur zwei von ihnen seien in Syrien zurückgeblieben, und er eben als einer dieser beiden (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 142, -4; Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 61, 7 f.)<sup>2</sup> — vielleicht damals, als Hišām zahlreiche Qadariten auf die Insel Dahlak im Roten Meer verbannte (s.u.), vielleicht auch erst nach dem Kalifat Yazīd’s III., als die Verfolgung erneut losbrach und viele sich nach Bašra flüchteten (vgl. Stud. Isl. 31/1970/227); mit letzterem Ansatz kämen wir allerdings dem Todesdatum Ḥassān’s schon sehr nahe. Gleichgültig aber, wie wir diese Nachricht chronologisch einordnen, es scheint, als habe er den Ideen Ġailān’s nicht allzu fern gestanden. Nur Auzāʿī versucht ihn von diesem Vorwurf freizusprechen: er gab ein Leumundszeugnis für ihn ab (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 142, -7 ff.). Gerade Auzāʿī nun ist auch bei unserer Nachricht der Überlieferer; auch hier geht es also gewiß eher darum, Ḥassān reinzuwaschen, als darum, Ġailān zu diskreditieren.

Das steht nicht allein. Ġailān hat, wie einige Geschichten verraten, zum Schülerkreis des Juristen und Traditionariers Abū ʿAbdallāh Makḥūl b. Abī Muslim ʿAbdallāh aš-Šāmī gehört, der vielleicht i.J. 113/731, jedenfalls zwischen 112/730 und 119/737, also in der Mitte von Hišām’s Kalifat, starb; auch er war Qadarit, und auch ihn suchte man später von diesem Makel zu befreien (vgl. Diwald 48 ff. und die dort angegebenen Quellen). Zu seinen Lebzeiten hat es seiner Berühmtheit offenbar keinen Abbruch getan. Er war *maulā*, wie schon aus der merkwürdigen Namenfolge, die der des Ġailān auffällig nahekommt, hervorgeht; er stammte aus Kabul, das damals noch gar nicht endgültig in die islamische Ökumene einbezogen war. Als Kriegsgefangener war er nach Damaskus gelangt (vgl. Wakīʿ, *Aḥbār al-quḍāt* II 13, 12); seiner Aussprache hörte man immer noch den Perser an: mit dem emphatischen *q* hatte er Schwierigkeiten (er sagte *kul* statt *qul*), und ab und zu reagierte er auf eine Frage mit einem heimischen *nā-dānam* (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ*

<sup>1</sup> Vgl. etwa *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* IV 141 ff.; Ḍahabī, *Mīzān* nr. 1809; Ibn Ḥaḡar, TT II 251 und *Hady as-sāri* II 122; Suyūṭī, *Tadrib ar-rāwī* I 328, pu.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 136, 9.

<sup>2</sup> Nur Ḍahabī hat die Lesung *kabšāni*, Ibn ʿAsākir (bzw. der Druck des *Tahdīb*) stattdessen *itnāni*. Jedoch wirkt Letzteres wie eine Vereinfachung.



V 4, ult. und 5, 10 f.). Hätte er in Damaskus bereits eine deterministische Grundströmung vorgefunden, so hätte er sich als Qadarit bei seiner niedrigen Stellung nie durchsetzen können. Sein Qadaritentum wird dem Ḥasan al-Baṣrī's entsprochen haben; wie dieser meinte er, daß nur das Gute von Gott dem Menschen zugemessen werde (*riṣq*; vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 6, 1 ff.). Auch ihn hat Auzāʿī, der diese Beziehung zu Ḥasan durchaus erkannte (vgl. TT X 291, 12 ff. und Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 136, 1 f.), verteidigt; Makḥūl war schließlich sein Lehrer. Vielleicht sah Auzāʿī qadaritische Haltung nur dort, wo sie sich politisch betätigte, und das hat Makḥūl wohl nie getan. Für spätere Generationen nahm sich dies anders aus: Yaḥyā b. Maʿīn<sup>1</sup>, der Traditionarierpapst aus der emotionsgeladenen Zeit nach der *mihna*, interpretierte es so, als habe Makḥūl sich von seinen qadaritischen Ansichten bekehrt (Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 5, 2 und sonstwo). Eine solche „Bekehrung“ hätte eigentlich nur durch die Verschärfung der politischen Situation unter Hišām ausgelöst werden können; Hišām soll in der Tat Makḥūl getadelt haben (vgl. Balāḍurī, *Ansāb*, Hs. Reisülküttab 598, S. 258, -9). Aber näher liegt doch, daß wir es mit einer Zweckerfindung zu tun haben; auch in anderen Fällen hatte man ja Ähnliches behauptet (vgl. etwa unten S. 222 für Wahb b. Munabbih).

Das Verhältnis zu Ġailān ist hier von der prädestinationischen Propaganda viel stärker verzerrt worden als bei Ḥassān b. ʿAṭīya; Makḥūl war offenbar die größere Persönlichkeit, und das Interesse, ihn für sich zu beanspruchen, stärker. Eine gewisse Eskalation ist zu beobachten. Man leugnete nicht von vornherein, daß er zu Ġailān ein enges Verhältnis hatte; ʿUmar II. wurde beschworen, um ihn mahnend darauf hinzuweisen: „Hüte dich“, so ließ man ihn zu ihm sagen, „daß du über den *qadar* eine Ansicht vertrittst wie jene“ und deutete an, daß „jene“ eben Ġailān mitsamt seinen Anhängern gewesen seien (vgl. Ibn Saʿd, *Ṭab.* V 284, 25 ff.). Auch seine Reaktion wagte man nicht sofort zu scharf zu zeichnen. Man begnügte sich manchmal mit der Einsicht, daß Makḥūl seinen neuerungssüchtigen Schüler ja nicht hinauswerfen konnte; man ging also davon aus, daß Makḥūl keine offene Kritik geäußert habe (Ibn ʿAsākir 95a, 10 ff.; Diwald 49). Ein gewisser ʿAlī b. Abī Ḥamala (vgl. *Mizān* nr. 5833) gab dies an seinen Schüler Ḍamra b.

<sup>1</sup> So, nicht Muʿīn wie bei Diwald 49.

Rabī<sup>c</sup>a aus Ramla in Palästina weiter (zu ihm *Mizān* nr. 3959); jedoch hat es sonst niemand aufgenommen. Eine spätere Glosse, vielleicht des Ibn <sup>c</sup>Asākir selber, vielleicht aber auch eines seiner Gewährsleute, ließ anklingen, daß Makḥūl sich so sehr eigentlich nur zurückgehalten haben könne, bevor Ġailān seine Ketzerei offen zeigte; man verlangte entschiedenere Aussagen. So sollte Makḥūl denn erklärt haben, Ġailān habe die muslimische Gemeinde aufgewühlt wie das Meer — eine Formulierung, die uns oben in anderem Zusammenhang schon einmal begegnete (Āğurrī, *Šari<sup>c</sup>a* 242, 10 ff. nach dem *K. al-Qadar* [?] des Faryābī; Ibn <sup>c</sup>Asākir 95b, 3 ff.). Gewährsmann war hier der Damaszener Sa<sup>c</sup>id b. <sup>c</sup>Abdal<sup>c</sup>azīz at-Tanūhī (gest. 163/780), ein Bekannter des Auzā<sup>c</sup>i und Schüler des Makḥūl, den er aber um ein halbes Jahrhundert überlebte (vgl. *Mizān* nr. 3231). Auf ihn berief sich der Damaszener Walīd b. Muslim al-Umawī (119/737-195/811; vgl. *Mizān* nr. 9405) und auf diesen wiederum der Antiochener Naṣr b. <sup>c</sup>Āṣim (*Mizān* nr. 9035).

Beide aber stecken auch in dem Isnad einer andern Tradition, der zufolge Makḥūl seinem Schüler den Untergang vorhersagte (Ibn <sup>c</sup>Asākir 95b, 7 f.). Walīd b. Muslim hat also anscheinend Material gegen Ġailān gesammelt. Dabei hat er im letzteren Fall vielleicht einen ihm schon vorliegenden Text zugespitzt. In einer Parallele nämlich prophezeit Makḥūl nicht, daß Ġailān hingerichtet, sondern nur, daß er seiner Versuchung erliegen werde (*maftūnan* statt *maqtūlan*, ib. 95b, 11; auch Āğurrī 242, 13 f.); hier scheint die vaticinatio ex eventu noch nicht so ausgeprägt. Der Isnad sieht auch anders aus: im Mittelpunkt steht jetzt jener Ismā<sup>c</sup>il b. <sup>c</sup>Aiyāš al-Ḥimsī (106/724-181/797), den wir oben S. 211 f. als Überlieferer der ältesten Auzā<sup>c</sup>i-Tradition erkannten. Während jedoch an der früheren Stelle die Kette mit ihm begann, führt sie jetzt über zwei Glieder weiter in die Vergangenheit zurück: Ausgangspunkt ist ein gewisser Aiyūb, vermutlich Aiyūb b. Mudrik al-Ḥanafī, der Schüler Makḥūl's war (vgl. *Mizān* nr. 1100); er gibt weiter an einen gewissen Muḥammad b. <sup>c</sup>Abdallāh, d.i. Muḥammad b. <sup>c</sup>Abdallāh b. Muhāğir aš-Šu<sup>c</sup>aiṭī an-Naṣrī aus Damaskus (vgl. *Mizān* nr. 7749). Das ist verständlich: Ibn <sup>c</sup>Aiyāš hat ja Makḥūl kaum noch bewußt erlebt. Wieweit es auf Wahrheit beruht, können wir schwer nachprüfen; selbst Ibn <sup>c</sup>Aiyāš ist ja noch um mehr als ein Jahrzehnt älter als Walīd b. Muslim, in dem sich ebenso wie in ihm die Traditionen bündeln.

Dennoch dürfen wir vielleicht noch einen Schritt zurückgehen. Auf

Šu<sup>ʿ</sup>aitī griff Ibn <sup>ʿ</sup>Aiyāš nämlich noch einmal zurück, nun mit dem Ausspruch Makḫūl's, Ġailān sei doch Muḫammad ein schlechter Nachfolger (*ḫalīfa*) in seiner Gemeinde gewesen (Ibn <sup>ʿ</sup>Asākir 95a, apu. ff.). Da ist, sozusagen widerwillig, Ġailān's Einfluß anerkannt; wahrscheinlich hat man mit diesem Dictum operiert, als die Ġailāniya politischen Einfluß suchte und gewann — eben zur Zeit des Šu<sup>ʿ</sup>aitī. Dieser verbürgt nun noch zwei weitere Dicta seines Lehrers, die beide in ihrer Schärfe weit über das Vorhergehende hinausgehen. In dem ersten spricht Makḫūl einem Besucher gegenüber den Boykott über Ġailān aus: man solle ihn nicht mehr besuchen, selbst nicht bei Krankheit, und auch seiner Bahre nicht folgen (Ibn <sup>ʿ</sup>Asākir 95a, -10 ff.). Man ist etwas erstaunt, daß gar nicht auf die Hinrichtung angespielt wird; es klingt so, als sei Ġailān eines natürlichen Todes gestorben. Das hat seinen besonderen Grund: diese Boykottaufforderung ist in eben dieser Formulierung ein Klischee; sie ist von außen her übernommen. Woher sie stammen könnte, wird klar aus der Fortsetzung. Makḫūl zitiert nämlich noch ein Ḥadīṭ des <sup>ʿ</sup>Abdallāh b. <sup>ʿ</sup>Umar (gest. 73/692), demzufolge die Qadariten die Christen und Magier dieser Gemeinde seien. Wenn man beides zusammensetzt, ergibt sich ein Prophetenausspruch, der sich bei den Prädestinatianern großer Beliebtheit erfreut hat; er scheint als solcher vor 140/757-8 in Medina aufgekommen zu sein (vgl. HT 137 ff.). Jedoch waren seine Bestandteile damals wohl noch einzeln verfügbar; denn die Boykottaufforderung begegnet im Munde des Makḫūl noch zweimal, nun aber jeweils ohne den Ḥadīṭzusatz. Die Isnade weichen wiederum völlig ab. In einem von ihnen erscheint Walīd b. Muslim (s.o.), der an den Damaszener Marwān b. Muḫammad aṭ-Ṭāṭarī weitergibt (gest. 220/835, vgl. *Mizān* nr. 8435; Ibn <sup>ʿ</sup>Asākir 95a, 19 ff.); der zweite aber führt auf die Dauer nach Baṣra, zu Mu<sup>ʿ</sup>ād b. Mu<sup>ʿ</sup>ād, der sich auch sonst für antiqadaritische Tradition dieser Art empfänglich zeigte (s.o. S. 195 f.). Zum erstenmal wird hier in den Makḫūlüberlieferungen der Bannkreis syrischer Tradition durchbrochen.

Das zweite Dictum zeigt gleichfalls Affinität zum Prophetenḥadīṭ. Wiederum spricht Makḫūl zu einem Besucher, diesmal einem Baṣrier. Ġailān aber ist anwesend und fällt ihm, da er sich offenbar zurückgesetzt fühlt, ins Wort. Makḫūl erregt sich über diese Taktlosigkeit und zitiert eine Prophezeiung Muḫammad's, wonach es in seiner Gemeinde einen Menschen namens Ġailān geben werde, der ihr größeren Schaden

zufügen werde als Satan selber (Ibn ʿAsākir 92a, -4 ff.). Der Isnad wirkt defekt: Šuʿaīṭī gibt diesmal sofort an Marwān b. Muḥammad at-Ṭāṭarī weiter, den er zuvor nur über Walīd b. Muslim erreichte. Aber auch vom Inhalt her ist dies vermutlich sekundär. Zwar begegnet es so, nun ohne jeden Bezug auf Makḥūl, noch einmal (Ibn ʿAsākir 92a, 7 ff.); in einer zweiten Parallele jedoch ist schon von zwei Menschen die Rede, von denen nur der eine, eben Ġailān, solchen Schaden bereitet (*ib.* 92a, 21 ff.). Und überall sonst ist der andere genannt, als Gegenbild und positive Entsprechung: „In meiner Gemeinde wird es zwei Männer geben: Wabh, dem Gott Weisheit schenken wird, und Ġailān, dessen Versuchung für diese Gemeinde stärker sein wird als die Versuchung des Satans“ (*ib.* 92a, 1 ff. mit zwei weiteren, leicht abweichenden Varianten; vgl. auch Malaṭī, *Tanbīh* 1132, 17 ff. / 2174, 1 ff. und HT 119). Das scheint ursprünglich; denn hier wird ein Gegensatz betont, dessen Intention für spätere Generationen unverständlich wurde. Natürlich ist Wabh b. Munabbih — er war hier gemeint — auch später manchen noch eine verehrungswürdige Figur, und Ġailān bleibt natürlich der gefährliche Ketzler; aber daß man gerade sie gegeneinanderstellte, setzt voraus, daß man sich einer ganz bestimmten Gemeinsamkeit noch bewußt war: beide waren Qadariten. Die Tendenz liegt hier also ähnlich wie bei den Überlieferungen zu Makḥūl und Ḥassān b. ʿAṭīya. Wenn man Makḥūl auf das Ḥadīṭ anspielen läßt, dupliziert sie sich auf merkwürdige Weise; es geschieht ja auch erst, als die erste Hälfte schon abgestoßen ist.

An Wabh's qadaritischer Einstellung besteht kaum ein Zweifel. 34/654 geboren und vermutlich 114/732 gestorben, war er Zeitgenosse des Ḥasan al-Baṣrī; ebenso wie bei diesem war wohl auch bei ihm qadaritische Überzeugung ein Gebot praktischer Frömmigkeit. Man wußte, daß er ein *K. al-Qadar* geschrieben hatte (vgl. etwa Yāqūt, *Iršād* VII 232, 8 MARGOLIOUTH); der Ḥanbalit Abū Bakr al-Ḥallāl verwies in seinem *K. al-Ġāmiʿ* auf entsprechende Passagen in Wabh's *K. al-Ḥikma* (vgl. Laoust in: *Mélanges Massignon* III 20)<sup>1</sup>. Die ganze orthodoxe Tradition über ihn ist nichts anderes als ein einziger Versuch, ihn von diesem Makel reinzuwaschen, ähnlich wie bei Ḥasan al-Baṣrī. Die schriftlichen Zeugnisse ließen sich nicht aus der Welt schaffen; man konnte ihn nur sich selber desavouieren lassen. ʿAmr b. Dīnār al-Makkī (gest. um 125/743), der,

<sup>1</sup> Dazu jetzt auch Khoury, *Wabh ibn Munabbih* I 271 und 314 f.

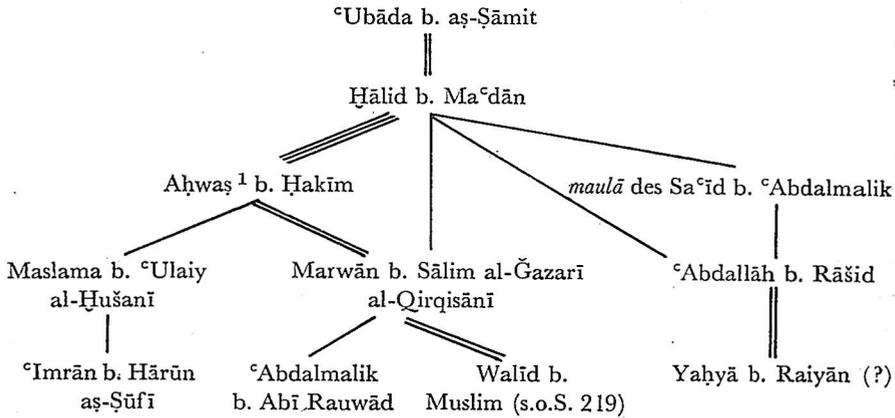


wie man wußte, von ihm überlieferte, soll ihm gegenüber diese Entgleisung kritisiert haben, und er selber habe sie dann bedauert (vgl. *Iršād* 232, 8 ff.; auch Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 16, 2 ff.). Das mag sogar stimmen. Wahb b. Munabbih hat ja erlebt, wie in der Zeit zwischen ʿAbdalmalik und Hišām die Lehre vom *qadar* zum Problem wurde; vielleicht war es ihm unangenehm, mit den Anstoß dazu gegeben zu haben. Ein Bekenntnis zum Determinismus war es auch dann noch nicht. So aber hat man es später gedeutet: Aḥmad b. Ḥanbal behauptete, er habe sich bekehrt (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 16, 1); bei Abū Nuʿaim heißt es, er habe abgestritten, qadaritische Lehre zu vertreten (*Ḥilya* IV 24, -6 ff.; auch Āğurī, *Šariʿa* 237, -4 ff.). Man schmückte dies weiter aus: in mehr als 70 Prophetenbüchern habe er, so ließ man ihn sagen, die qadaritische Doktrin widerlegt gefunden (*Iršād* VII 232, 12 ff.); das erinnert an ein bekanntes Ḥadīṭ, wonach mehr als 70 Propheten die Leugnung der göttlichen Allmacht verfluchten (vgl. HT 132). Sogar gegenüber Ḥasan al-Baṣrī setzte man ihn ab: dieser soll zusammen mit seinem baṣrischen Zeitgenossen ʿAṭāʾ b. Yasār, auch er Qadarit, und weiteren *fūqahāʾ* beim Ḥağğ i. J. 100/719 versucht haben, Wahb auf das *qadar*-Problem anzusprechen; Wahb aber sei ausgewichen (vgl. Ḍahabī, *Taʿrīḥ* V 16, 6 ff. und *Mizān* IV 353, 8 ff.). Hier ist, wie schon die Überliefererkette zeigt, jemenitische Lokaltradition mit im Spiel; sie hatte kein Interesse daran, baṣrische Autoritäten mitzuexkulpien.

Vgl. zu Wahb's Qadaritentum Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 625, 9; *Mizān* nr. 9433; Suyūṭī, *Tadrīb ar-rāwī* I 329, 6 f.; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 135, 12 f. Ansonsten Ibn Saʿd, *Ṭab.* V 395; Ibn Samura, *Ṭabaqāt fuqahāʾ al-Yaman* 57, 1 ff.; Abū Nuʿaim, *Ḥilya* IV 23 ff.; Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* nr. 93. Dazu Nagel, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* 61 ff.; zu seinen Werken GAS 1/305 ff. Die Verweise auf Wahb's *K. al-Qadar* in GAS 1/935 geben leider nichts her: das *K. at-Tiğān* des Ibn Hišām, auf das hier indirekt angespielt ist, enthält zwar zahlreiche Exzerpte aus Wahb b. Munabbih, aber nichts über *qadar*. Die Ausführungen bei Khoury, *Wahb ibn Munabbih* I 270 ff. lassen leider jede Quellenkritik vermissen. — Noch z. Z. des Ġāḥiḥ scheint Wahb in zwei Orten des Jemen Anhänger gehabt zu haben (vgl. Kaʿbī, *Maqālāt*, ed. Fuʿād Saiyid 85, 5 ff., vielleicht nach Ġāḥiḥ' *K. al-Amṣār*, vgl. ib. 106, 6). Handelte es sich um Qadariten?

Wenn Wahb trotz allem in dem Ḥadīṭ, von dem wir ausgingen, so positiv beurteilt wird, so heißt dies, daß die Lehre nicht den Ausschlag gab; man wird kaum schon davon ausgegangen sein, daß er sich bekehrt habe. Vielmehr wird der militante Qadarit Ġailān dem reinen Gelehrten Wahb gegenübergestellt; Qadaritentum ist damals nicht an sich schon böse. Das spricht für eine frühe Entstehung des Wortes, wahrscheinlich

recht bald nach dem Tode Gailān's. Der Isnad vermag also vielleicht weitere Aufschlüsse zu geben. Er sieht für die sechs Varianten folgendermaßen aus:



Man muß sich hierbei stets dessen bewußt bleiben, daß das Ḥadīṭ auch von der einheimischen Kritik immer als apokryph betrachtet worden ist; nur Ibn °Asākīr bewahrt sovieler Parallelen. Die Isnade galten als mangelhaft; zwar zeigen auch sie Spuren von Überarbeitung, aber ohne die Perfektion des kanonischen Überlieferungsgutes. Das wird damit zusammenhängen, daß wir es mit syrischem Material zu tun haben; die strengen Maßstäbe des *ḡarḥ wa-ta°dīl* sind im Irak entwickelt worden (vgl. HT 193). Uns bietet es den Vorteil, daß wir Einblick gewinnen in Unzulänglichkeiten, die bei klassischen Traditionen entweder nie bestanden haben oder aber sorgfältig ausgemerzt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkt sei das vorliegende Schema kurz durchgemustert.

°Ubāda b. aṣ-Ṣāmit, mit dem die Kette beginnt, starb i. J. 34/654; er kann mit dem Ausspruch noch nichts zu tun haben. Da er seit dem Kalifat °Umar's I. die meiste Zeit in Syrien und Palästina verbracht hatte (vgl. Ibn °Abdalbarr, *Istī°āb* nr. 1372), wird er in Traditionen, die dort entstehen, häufig zum Kronzeugen gewählt (vgl. etwa HT 80 f.); Ḥālid b. Ma°dān, der an ihn anschließt, überliefert auch sonst von ihm. Dieser, in Ḥimṣ bei den südarabischen Banū Kalā° ansässig und zwischen 103/722 und 108/726-7 gestorben, ist für uns schon interessanter. Er wird nämlich in einer frühen Quelle als Qadarit bezeichnet, bei Ibn Qutaiba in

<sup>1</sup> Einmal verschrieben als Azhar.

dessen *K. al-Maʿārif* (625, 14). Zwar wird dies sonst nirgendwo bestätigt (vgl. etwa Ibn Saʿd VII, 162; TH nr. 84; TT III 118); aber es paßt recht gut zu der Tendenz, die aus einigen von Ḥālid verbreiteten historischen Nachrichten spricht (vgl. dazu HT 69, Anm. 25). Er war zudem Lehrer des Taur b. Yazīd (gest. 153/770), eines Landsgenossen, der sich demselben Stamm angeschlossen hatte und z.Z. Yazīd's III. in der syrischen Qadārīya eine gewisse Rolle spielte (vgl. Stud. Isl. 31/1970/273). Spätere Generationen schätzten ihn wegen seiner Askese (vgl. Abū Nuʿaim, *Ḥilya* V 210 ff.); daß er in seiner Jugend die Polizeitruppe Yazīd's I. befehligt hatte, tat dem offenbar keinen Abbruch (vgl. *Tahdīb Taʿrīḥ Dimašq* V 86). Wenn wir annehmen, daß er schon das von uns behandelte Ḥadīṭ in Umlauf setzte, so würde dies heißen, daß er dies zu Lebzeiten der beiden dort Genannten tat, und zwar unmittelbar vor seinem Tode; erst da könnte er gemerkt haben, daß Ġailān's Verhalten einem für die ganze Bewegung gefährlichen Ende zustrebte. Sehr wahrscheinlich ist dies nicht. Wenn aber auch sein Name nun gefälscht ist, dann aus eben dem Grunde, aus dem man den Ḥadīṭtext selber erfand: man wollte Qadariten gegeneinander zeugen lassen.

Wer dafür verantwortlich ist, läßt sich aus dem Isnadbild schwer ersuchen. Man gewinnt eher den Eindruck, daß der Ausspruch frei kursierte und von mehreren Traditionariern unabhängig voneinander aufgegriffen worden ist. Wichtig scheint da vor allem Marwān b. Sālim al-Ġazarī al-Qirqisānī, unter dessen Namen *Dahabī* in seinem *Mizān* das Ḥadīṭ verzeichnet (nr. 8425). Er greift in einem der Isnade direkt auf Ḥālid b. Maʿdān zurück, obgleich dies von seiner Zeitstellung her — er überlieferte sonst etwa von Aʿmaš (gest. 148/765) — kaum möglich ist; die irakische Kritik hielt ihn einhellig für unzuverlässig und einen Fälscher. Sonst ist darum ein Mittelsmann eingeschoben: Aḥwaš b. Ḥakīm al-Ḥimšī, dessen Beziehungen zu Ḥālid durch andere Überlieferungen feststanden (*Mizān* nr. 675). Dasselbe geschieht noch einmal: mit ʿAbdallāh b. Rāšid, der sowohl direkt als auch über einen *maulā* des Saʿīd al-Ḥair, eines Sohnes des Kalifen ʿAbdalmalik (zu ihm vgl. *Festschrift Meier* 55, Anm. 64), übernimmt. Jedoch ist hier alles noch viel stärker in Dunkel gehüllt. ʿAbdallāh b. Rāšid ist nicht genau zu identifizieren (vgl. die beiden Träger dieses Namens *Mizān* nr. 4304 f.); an anderer Stelle heißt er ʿAbdallāh b. Asad (vgl. *Mizān* nr. 9504). Ebenda ergeben sich auch Zweifel am Namen seines Nachfolgers: er

heißt dort Yaḥyā b. Zabbān, in der Handschrift zumindest an einer Stelle deutlich Yaḥyā b. Raiyān. Von Marwān b. Sālim übernimmt einerseits Walīd b. Muslim (gest. 195/811), der uns als Sammler mehrfach schon begegnete, und andererseits ʿAbdalmaġīd b. ʿAbdalʿazīz b. Abī Rauwād (gest. 206/821-2), der als überzeugter Murġīʿit die Qadarīya nicht besonders schätzte und auch sonst Material gegen sie verbreitete (vgl. *Mīzān* nr. 5183). Ein dritter Zweig geht direkt von Aḥwaṣ b. Ḥakīm aus: Maslama b. ʿUlaiy al-Ḥuṣanī starb in Ägypten vor 190 (vgl. *Mīzān* nr. 8527; TT X 146 f.); sein Nachfolger ist nicht genau zu identifizieren. Ob Aḥwaṣ b. Ḥakīm also doch schon — vielleicht kurz nach dem Tode Ġailān's — die Überlieferung in die Welt gesetzt hat? Es bleibt bei einem *non liquet*.

\* \* \*

Makḥūl hat uns zu einem langen Exkurs veranlaßt. Nur selten haben wir dabei den Bereich syrischer Tradition überschritten; wir beobachteten den Versuch der syrischen Schule, angesehene Autoritäten, deren qadaritische Einstellung noch nicht vergessen war, von einer allzu nahen Verbindung mit Ġailān freizusprechen. Außerhalb Syriens konnte eine solche Tendenz kaum aufkommen. Dort allerdings wußte man auch von Ġailān außer seiner Hinrichtung und ihrem legendarischen Vorspiel nicht viel zu berichten. Eine Ausnahme macht nur der Ḥiġāz. Der Medinenser Rabīʿat ar-Raʿy soll, wie wir sahen, mit Ġailān diskutiert haben. Und noch von einem zweiten Medinenser wird Stellungnahme verzeichnet, nun sogar unter ausdrücklicher Angabe der näheren Umstände: von Muḥammad b. Kaʿb al-Qurazī (gest. zwischen 108/726 und 120/738), der in seiner Heimatstadt, sicherlich nicht ganz ohne Berührung mit Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, eine antiqadaritische Koranexegese versucht hat (s.o. S. 30 f.). Ġailān soll, so heißt es, den Kalifen Hišām i. J. 106 bei seiner Pilgerfahrt begleitet haben; im Muḥarram 107/Mai 725 seien dann beide nach Medina gekommen. Ġailān habe den Leuten in juristischen Fragen seinen Rat erteilt (*yufṭī n-nās*) und auch die Gelegenheit genutzt, Muḥammad b. Kaʿb, der jeden Freitag aus seinem Dorf zwei Meilen weit in die Stadt zum Gebet kam, in seinem traditionellen Kolleg am Freitagabend aufzusuchen.

Was dann allerdings geschehen ist, wird verschieden dargestellt. Einer der Berichte betont nur, daß die beiden sich begrüßten, mit der

*kunya* zudem, also auf freundschaftliche Weise; von Konfrontation ist hier nichts zu merken (vgl. Ibn ʿAsākir 94b, 11 ff.). In einem andern heißt es, Muḥammad b. Kaʿb habe Sure 7/186 zitiert: „Wen Gott irreführt, für den gibt es keinen, der ihn rechtleiten würde“, jenen beliebten Belegvers antiqadaritischer Exegese, den schon Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya als Schlußstein seiner Beweisführung eingliederte und der auch sonst immer wieder herangezogen wurde (s.o. S. 110); eine Antwort Ġailān’s wird nicht vermerkt (*ib.* 94b, 6 ff.). In einem dritten Text veranlaßt Muḥammad b. Kaʿb den Ġailān selber, in einer verlängerten *šahāda* dieses Zitat zu benutzen, und legt ihn dann darauf fest. Ġailān versucht sich mit dem Hinweis auf die Abrogation gewisser Verse aus der Affaire zu ziehen; aber Muḥammad b. Kaʿb will davon nichts hören und schickt ihn weg (*ib.* 94b, 19 ff.; vgl. Diwald 64, wo Muḥammad b. Kaʿb nicht identifiziert ist). Auch das hat, abgesehen von der interessanten Datierung (s.u.), keinen historischen Wert. Der Isnad beginnt mit einem gewissen Abū ʿĀšim Saʿd b. Ziyād, über den wir nichts Genaueres wissen (vgl. *Mizān* nr. 3108); jedoch landet er dann sofort in Bašra, bei dem Antiqadariten Mūsā b. Ismāʿil at-Tabūḍakī (gest. 223/838; s.o. S. 197). Erst hinter ihm verzweigen sich die einzelnen Versionen; die Tradition ist also anscheinend ziemlich jung.

Kritik aus dem Ḥiğāz soll Ġailān auch in Damaskus selbst zuteil geworden sein. Muḥammad b. ʿUbaid b. Abī ʿĀmir al-Makkī, über den wir sonst nicht viel wissen (vgl. *Mizān* nr. 7916), berichtet:

„Ich begegnete Ġailān in Damaskus mit einer Gruppe von Quraišiten. Da baten sie mich, ich möge mit ihm ‚reden‘ (*an ukallimahū*). Ich sagte zu ihm: ‚Gib mir dein Wort darauf, daß du nicht zornig werden, nichts abstreiten und nichts verbergen wirst!‘ Er antwortete: ‚Du hast es‘. Da sagte ich: ‚Ich beschwöre dich bei Gott, gab es je im Himmel und auf Erden etwas Gutes oder Böses, das nicht dadurch entstanden wäre, daß Gott es gewollt und (vorher)gewußt hätte?‘ Ġailān antwortete: ‚Bei Gott, nein‘. Da sagte ich: ‚Und das Wissen Gottes um die Menschen, ist es vor ihrem Handeln oder nachher?‘ Ġailān antwortete: ‚Sein Wissen ist vor ihrem Handeln‘. Da sagte ich: ‚Woher stammt denn sein Wissen über sie? Aus einem Ort (*dār*), wo sie sich vorher befanden und wo jemand anders als er ihnen ihre Natur gab und wo der, welcher ihnen an dem Orte ihre Natur gab, über sie anderes berichtete? Oder aus einem Ort, wo er (selber) ihnen ihre Natur gab und in ihnen die Herzen schuf, mit denen sie die Sünden begehren?‘<sup>1</sup> Ġailān antwortete: ‚Vielmehr aus einem Ort, wo er (selber) ihnen ihre Natur gab und in ihnen die Herzen schuf, mit denen sie die Sünden begehren‘.

<sup>1</sup> So die nächstliegende Übersetzung. Der Passus ist nicht ganz einfach und durch unzutreffende Interpunktion vom Herausgeber weiter verdunkelt.

Da sagte ich: ‚Wünschte Gott (unter diesen Umständen), daß a l l e seine Geschöpfe ihm gehorchen?‘ Ġailān antwortete: ‚Ja‘. Da sagte ich: ‚Ist dir klar, was du da sagst?‘ Er antwortete: ‚Hast du noch so eine Frage in petto?‘<sup>1</sup> Ich sagte: ‚Ja. Wünschte Satan, daß alle Geschöpfe Gott zuwiderhandeln?‘ Als er merkte, worauf ich hinauswollte, schwieg er und erwiderte nichts mehr.“ (vgl. Āğurrī, *Šarīʿa* 241, -5 ff.).

Obgleich auch dieser Dialog wieder zuungunsten Ġailān’s ausgeht, wirkt er doch etwas echter als die übrigen Siegesmeldungen. Ġailān’s Partner ist verhältnismäßig unbekannt, und was er dá berichtet, weniger klischeehaft als die sonstigen Argumente. Noch einmal wird klar, daß auch Ġailān das göttliche Vorherwissen nicht leugnete; sein mekkanischer Gegner nutzt dies, um ihm eine Falle zu stellen. Der Gedankengang läßt sich dabei nicht mit letzter Sicherheit klarlegen. Muḥammad b. ʿUбайд veranlaßt Ġailān zu dem Eingeständnis, daß Gott das Handeln der Menschen nur vorherweiß, weil er ihre Natur geschaffen und ihnen die Anlage zum Bösen mitgegeben hat. Nur zieht er dann daraus einen Schluß, den Ġailān wohl nicht gezogen hätte: Gott kann das Handeln nur vorherwissen, wenn diese Anlage determinierende Kraft hat. Während also Ġailān wohl aus der Aussage heraushörte, daß die Begierde nach der Sünde a l l e n Menschen eingegeben ist und sie sich dann frei für oder gegen sie entscheiden — wobei Gott diese freie Entscheidung vorherweiß —, verstand er sie so, daß diese Natur nur denen eingesenkt ist, die von vornherein zur Hölle bestimmt sind. Darum kann er dann rhetorisch fragen, ob Gott unter diesen Umständen gewünscht haben kann, daß a l l e seine Geschöpfe ihm gehorchen; dieses qadaritische Axiom, von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya mit der Vokabel *duʿāʾ* umschrieben, erledigt sich für ihn von selber. Ġailān scheint im Anfang nicht ganz zu begreifen; auch für ihn war dies alles ja schlüssig, nur eben unter anderer Voraussetzung. Erst bei einer Zusatzbemerkung Muḥammad b. ʿUбайд’s wird ihm klar, was gemeint ist: Satan wünschte, daß alle Menschen sündigen, und sein Wille ist nicht in Erfüllung gegangen; wenn Gott nun wirklich gewünscht hätte, daß alle Menschen ihm gehorchen, so gälte für ihn das gleiche — auch er wäre machtlos wie Satan. Diese Konsequenz ist nur zu vermeiden, wenn man tatsächlich annimmt, daß Gott von vornherein Gute und Böse voneinander geschieden hat.

<sup>1</sup> *hal maʿahā gairuhā*. Nach der vorgeschlagenen Übersetzung bezöge sich das Suffix auf ein nicht ausgesprochenes *masʿala*. Auch andere Bezüge sind denkbar: die Herzen (*qulūb*), der Ort (*dār*); aber sie ergeben keinen rechten Sinn.

Dieser Beweis ist intelligent geführt; mag auch Ġailān sich nicht widerlegt gefühlt haben, so ist doch sehr wohl möglich, daß Muḥammad b. °Uбайд sich richtig erinnerte und nur seinen eigenen Triumph etwas überbetonte. Auch dies wurde von der syrischen Tradition bewahrt; der Emesener Baqīya b. al-Walīd (gest. 197/812) gab es an seinen Lands- genossen Muḥammad b. al-Muṣaffā (gest. 246/860) weiter (vgl. zu beiden HT 147 und 37).

Noch eine letzte Geschichte bleibt zu erwähnen. Sie führt uns am weitesten in die Vergangenheit zurück; jedoch ist hier auch das „Vorleben“ Ġailān’s mit der größten Malice ausgestaltet, *chronique scandaleuse* im besten Sinne. Ein gewisser Ḥālīd b. Laḡlāḡ meint sich zu entsinnen, Ġailān habe in seiner Jugend den Frauen während des Ramaḍāns Äpfel zugeworfen; später sei er Ḥārītīt geworden und habe einer Frau gedient, die er als „Mutter der Gläubigen“ bezeichnet habe; schließlich habe er sich auch davon abgekehrt und sich qadaritischen Ansichten zugewandt (vgl. Abū Zur°a, *Ta°riḡ* 51a, 5 ff.; zitiert bei Ibn °Asākir 92a, 14 ff.; dazu Rotter in: WO 6/1971/96<sup>1</sup>). Das setzt zum Verständnis einige Kenntnis syrischer Verhältnisse voraus; manches wird auch in den beiden Parallelen, die Ibn °Asākir noch bringt, verdeutlicht (92a, 19 ff. und 25 ff.). Ḥālīd b. Laḡlāḡ al-°Āmirī war, wie wir aus anderen Quellen wissen (vgl. TT III 115), Polizeikommandant von Damaskus. Das ist für den Erzähler wohl das entscheidende Wahrheitskriterium: die Szene scheint bei der Festnahme Ġailān’s zu spielen; Ḥālīd b. Laḡlāḡ mußte von seinem Amt her besser als jeder andere über dessen Schuldkonto Bescheid wissen.

Daß Ġailān „Ḥārītīt“ gewesen sei, spielt an auf die Umtriebe des syrischen Pseudopropheten Ḥārīt b. Sa°īd, der i. J. 79/698 unter °Abdalmalik hingerichtet wurde (zu ihm vgl. Dunlop in: *Studies in Islam*, New Delhi 1/1964/12 ff.). Er war *maulā* vermutlich christlicher Herkunft (vgl. Dunlop 17); man konnte sehr leicht auf den Gedanken kommen, einen andern *maulā* christlicher Herkunft, Ġailān, mit ihm zu verbinden. Die Frau, der Ġailān dient, ist in den anderen Versionen die Frau des

<sup>1</sup> Ich weiche an einer Stelle von Rotters Übersetzung ab: in *ṣirta Ḥārītīyan taḥḍimu mra°atan taz°umu annahā umm al-mu°minīn* beziehe ich *taz°umu* nicht auf *imra°atan* (als Relativsatz), sondern auf Ġailān (als *ḥāl*-Satz). Handelte es sich um einen Relativsatz, so müßte es ja *za°amat* heißen oder *kānat taz°umu*. Der Bezug ist in den beiden Parallelen bei Ibn °Asākir völlig klar: *taḥḍimu... wa-taz°umu*.



Ḥārīt selber; Ġailān sei, so heißt es, ihr Leibwächter gewesen. Was es mit den Äpfeln auf sich hat, die er in seiner Jugend den Frauen im Ramaḍān zuwarf — oder die er mit den Frauen um die Wette warf? (*turāmī n-nisāʿa bit-tuffāḥ*) — bleibt unklar. Eine Parallele bei Ibn Nubāta (*Sarḥ al-ʿuyūn* 290, 3 ff.) liest *bis-sifāḥ* „Unzucht“ statt *bit-tuffāḥ*; danach hätte Ġailān den Frauen unsittliche Anträge gemacht oder sie der Unzucht beschuldigt. Aber so sehr dies einleuchtet — die Lesung ist zu isoliert. Ibn Nubāta ist spät; zudem ist bei ihm der Bericht, der sonst mit dem bei Abū Zurʿa fast völlig übereinstimmt, in eindeutig sekundärer Weise Makḥūl zugeschrieben, stammt also aus einer Zeit, in der man mit Ḥālid b. Laḡlāḡ schon nichts mehr anzufangen wußte<sup>1</sup>. Die beiden Parallelen bei Ibn ʿAsākir lesen wie Abū Zurʿa, mit dem wir ja der Entstehungszeit schon ziemlich nahe kommen, *bit-tuffāḥ*; wir werden also wohl dabei bleiben müssen. Vielleicht hilft die Notiz weiter, die sich in einer der Parallelen in einem Vorspann findet: daß nämlich Ġailān auch Tänzer (*zaffān*) gewesen sei und sich erst später zum Islam bekehrt habe (92a, 22); man mag an gewisse Spiele oder Tänze in den Nächten des Ramaḍān denken.

Der Bericht gelangt über einen Mittelsmann namens Muḍīr b. Nāfiʿ, den wir nicht mehr näher zu fassen vermögen, an die beiden syrischen Historiker Abū Mušīr (gest. 218/833, vgl. GAS 1/100) und Walīd b. Muslim al-Umawī (gest. 195/810, vgl. GAS 1/293)<sup>2</sup>, die beide mehrfach schon als Quelle begegneten; auf sie stützt sich Abū Zurʿa. Walīd b. Muslim hat daneben auch sonst Material über den „Propheten“ Ḥārīt b. Saʿīd gesammelt (vgl. Dunlop 13). Die Parallele, die Ibn ʿAsākir darüberhinaus noch bringt, greift gleichfalls auf Muḍīr b. Nāfiʿ zurück; er scheint die böswillige Nachrede in Umlauf gesetzt zu haben. Allzu fern von den tatsächlichen Ereignissen kann sie auf keinen Fall aufgebracht worden sein; das Wahrheitskriterium der Geschichte, daß Ḥālid b.

<sup>1</sup> Oder gehört der Bericht des Madāʿinī über Ġailān’s Diskussion mit Maimūn b. Mihrān, den wir oben nach Balāḡurī zitierten, hierher? (vgl. S. 206 f.). Dort heißt es nämlich in einem kurzen eingeschobenen Passus, Ġailān sei *kātib* gewesen und habe gewisse Leute mit übler Nachrede verfolgt. Jedoch ist der arabische Text an dieser Stelle in der Handschrift verderbt.

<sup>2</sup> Auch Rotter in: WO 6/1971/100 f. (wo *malāḥim* natürlich nicht mit „Schlachtschilderungen“ zu übersetzen ist, sondern mit „Traditionen über die Endzeit“; vgl. Goldziher, *Muh. Stud.* II 72 f.).



Laġlāġ nämlich Polizeikommandant war, wird ja nicht ausgesprochen, also noch als bekannt vorausgesetzt.

Mit dieser Behauptung, die an sich nicht bewiesen war, hat man sich schließlich nicht mehr zufriedengegeben; man brauchte einen Augenzeugen. So ließ man einen gewissen Yaḥyā b. Muslim Folgendes berichten: Er sei in Jerusalem von einem Unbekannten in ein unterirdisches Gelaß geführt worden, wo er Ġailān mit Ḥāriṭ, dem „Erzlügner“ (*al-kaddāb*), und einigen Gefährten vorgefunden habe. Da habe jemand nach der Herkunft einer Schriftrolle (*ṣaḥīfa*) gefragt, die sie am Tage zuvor miteinander gelesen hätten, und Ġailān habe geantwortet, jemand sei mit ihr zum Himmel aufgefahren (*ʿuriġa bihā ilā s-samāʿ*), dort sei sie dann gutgeheißen und wieder auf die Erde herabgeworfen worden. Den Besucher faßt ob soviel Unglaubens reines Entsetzen (vgl. Ibn ʿAsākir 92b, 6 ff.). Das geht aus von dem, was man über Ḥāriṭ' Auftreten wußte; er war in Jerusalem in einem unterirdischen Gelaß gefangen genommen worden, und seine Anhänger scheinen in der Tat geglaubt zu haben, daß er in den Himmel aufgefahren sei (vgl. Dunlop 15). Die Schriftrolle himmlischen Ursprungs ist ein Klischee, das auch sonst zur Beglaubigung prophetischer Sendung herangezogen wird (vgl. Widengren, *Muhammad, The Apostle of God* 23 bzw. 122 und, mit außerislamischem Material, Cohn, *The Pursuit of the Millennium* 43 etc.).

Wieder stoßen wir, wie kaum anders zu erwarten, auf syrische Tradition. Verzeichnet wurde sie von Hišām b. ʿAmmār as-Sulamī aus Damaskus (153/770 - 245/859; vgl. GAS 1/111); er griff zurück auf Muʿāwiya b. Yaḥyā al-Aṭrābulusī ad-Dimašqī, der auch sonst antiqadaritisches Ḥadīṭ kolportierte (vgl. *Mīzān* nr. 8636; dort vor allem IV 140, 10 ff.). In beidem berief sich dieser auf einen gewissen Arṭāt b. al-Munḍir, d.h. mit Sicherheit auf den Emesener dieses Namens (gest. 163/780; vgl. *Tahḍīb Taʿrīḥ Dimašq* II 367 ff.). Bei Yaḥyā b. Muslim, dem Augenzeugen, sind wir ratlos. Vielleicht ist der Syrer dieses Namens gemeint (vgl. *Mīzān* nr. 9630), vielleicht aber auch der baṣrische Asket, der i.J. 130 starb (*Mīzān* nr. 9631, TT XI 278 f.); das Geheimnis des Ḥāriṭ b. Saʿīd wurde nämlich angeblich durch einen Baṣrier ausspioniert (vgl. Dunlop 14 f.).

\* \* \*

Auf mehreren Seiten hat Ibn ʿAsākir die Nachrichten über Ġailān

zusammengestellt, und fast das Zehnfache hat unsere Analyse an Platz beansprucht. Dennoch ist das Ergebnis, soweit es reine Fakten anlangt, enttäuschend. Was wir in Händen halten, ist fast ausschließlich Legende, gesammelt in verzweigter syrischer Tradition — in der nur der Historiker Walid b. Muslim eine etwas zentralere Position einnimmt — und in einigen ihrer extremsten Zeugnisse weiterentwickelt in Baṣra. Nur wenig schält sich als Wirklichkeit heraus, im Negativ sozusagen — als das, was unsere „Informationen“ zu verbergen trachten.

Ġailān hat nur in Syrien Aufsehen erregt. Die Nachrichten über ihn gehen nicht nur von dort aus — das sollte man kaum anders erwarten —, sondern sie bleiben auch später für einige Zeit auf diesen Raum begrenzt; kein Text wird in den ersten zwei Generationen, die auf die Ereignisse folgen, nach Ägypten oder in den Ḥiǧāz weitergegeben. Man mag einwenden, daß unser Urteil durch den Charakter der Quelle geprägt sei, auf die wir uns im wesentlichen stützen; bei Ibn ʿAsākir sollte man ohnehin vorwiegend syrisches Gut erwarten. Dennoch bietet gerade er uns die Ausnahme: einige Überlieferungen sind nach Baṣra gelangt, vielleicht sogar dort entstanden. Das aber ist mit Sicherheit erst zu belegen für die zweite Hälfte des 2. Jh's, als dort die Qadariya ihre Majorität verliert und antiqadaritische Tradition sich auszubreiten vermag. Die Wurzeln allerdings jener Aufmerksamkeit für ein syrisches Phänomen, das vielen andern Nichtsyern offenbar als rein ephemere erschienen ist, gehen wohl weiter zurück: als in der ersten Hälfte des 2. Jh's der küfische Ibādīt Ḥamza seiner qadaritischen Ideen wegen von der prädestinatianisch orientierten baṣrischen Gemeinde ausgeschlossen wurde (vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Ibādīyya*), da bezeichnete man ihn als einen Anhänger des Ġailān. Er selber sah es natürlich nicht so; er meinte seine Lehre einfach von „den Muslimen“ zu haben, sah sich also mit der baṣrischen Majorität einig (vgl. Šammāḥī, *Siyar* 84, pu. ff.). Allerdings wußten auch seine Gegner vielleicht nicht so ganz, was sie sagten; an anderer Stelle wird Ġailān einfach mit Ḥamza zusammengenannt als einer von denen, die von den Qadariten übernahmen (*ib.* 120, 1 f.)<sup>1</sup>. Ašʿarī spricht von einem Einfluß Ġailān's auf den Baṣrier Faḍl

<sup>1</sup> Oder sollte hier jener rätselhafte Ġailān b. Ġarīr gemeint sein, der an versteckter Stelle (Muwaffaq b. Aḥmad, *Manāqib Abī Ḥanīfa* [Haidarabad 1321] II 103, pu. f.) zusammen mit ʿAmr b. ʿUbaid, Wāsil b. ʿAṭāʾ und anderen als qadaritischer Schüler des Ḥasan al-Baṣrī genannt wird?



ar-Raqāṣī (s.u. S. 243 f.); aber dieser stirbt wohl erst um die Mitte des 2. Jh's.

In jedem Fall sah die Opposition in Baṣra Ġailān unter etwas anderer Perspektive als die in Syrien. Den Baṣriern schien er gefährlich als Theologe; sie verwarfen qadaritische Ansicht schlechthin. Die Syrer dagegen griffen ihn an wegen seines politischen Engagements; sie sahen über qadaritische Lehrmeinung hinweg, solange sie nicht militant verwirklicht wurde. Der Unterschied erklärt sich aus der verschiedenen Entwicklung der Bewegung in beiden Zentren; Baṣra war nicht die Hauptstadt, hier wurde theologische Entscheidung nicht so schnell politisch relevant. Er erklärt sich aber auch aus einer zeitlichen Verschiebung: die syrischen Stellungnahmen sind den Ereignissen näher, und man konnte zu Anfang nicht die gesamte Qadarīya mitexkommunizieren; man hätte sich von seiner eigenen Tradition zu sehr abgeschnitten. Das heißt aber nun auch, daß Ġailān gewiß nicht nur seiner theoretischen Anschauungen wegen, als Qadarit im üblichen Sinne, hingerichtet worden ist, sondern weil er mit ihnen auf irgendeine Weise der Obrigkeit in die Quere gekommen ist. Hier nun erhalten die Nachrichten bei Ibn al-Murtaḍā, mit denen wir begannen, ihren Sinn: vermutlich hat Ġailān die Reformgedanken, die ʿUmar II. in seiner Regierung aufgenommen hatte, weiterzutragen versucht. Das würde erklären, warum unter denen, die sich gegen ihn äußerten — oder geäußert haben sollen —, mehrere Vertreter der syrischen Aristokratie sich befinden, und auch, warum man gerade sein Verhältnis zu ʿUmar II. in ein schlechteres Licht zu setzen versucht hat.

Ich bin an anderer Stelle und von anderem Ansatz her schon einmal zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt: als die Qadarīya unter Yazīd III. zu flüchtiger politischer Macht gelangte, da nannten ihre Gegner sie Ġailānīya, und sie konnten dies doch wohl nur tun, weil sie eine gewisse Verwandtschaft auch im politischen Programm entdeckten. Dessen Inhalt wird am ausführlichsten von dem muʿtazilitischen Häresiographen an-Nāṣī<sup>2</sup> al-akbar referiert (vgl. Stud. Isl. 31/1970/279 ff.)<sup>1</sup>. Es ging vor

<sup>1</sup> Weiteres Material dazu ist mir seitdem bei Balāḍurī bekannt geworden: die Bewohner von Mizza, einem Vorort von Damaskus, die sich Yazīd III. anschlossen, vertraten in ihrer Mehrzahl die Lehre des Ġailān (*Ansāb*, Hs. Reisülküttāb 598, S. 329, 20 f.); sie waren „Ġailānīya“ und „Qadarīya“ (330, ult.). Auch bei der Revolte gegen Walīd II. verwies man auf die Hinrichtung Ġailāns (*ib.* 327, -12).

allem darum, daß der Kalif, wenn er sich ein Unrecht zuschulden kommen lasse, sein Amt zur Verfügung stellen müsse und dies darum auch nicht mehr unbedingt an die Quraiš gebunden sei; nichts könnte eher von jemandem konzipiert sein, der, wie Ġailān, zugleich *maulā* und Qadarit war. Dennoch liegt hierin eine gewisse Schwierigkeit; wir können nicht mehr unterscheiden, wieweit dabei Rückdatierung aus der Zeit Yazīd's III. mitspielt. Keine der von uns behandelten „orthodoxen“ Traditionen spielt auf dieses Programm an, obgleich doch aus einer Absage an die Quraiš — die nie in der Geschichte des Kalifats Wirklichkeit geworden ist — sich einiges hätte machen lassen. Zudem gab es Anhänger der späteren Ġailāniya, die zwar wie Ġailān selber unter ʿUmar II. ein staatliches Amt bekleidet hatten, aber dann offenbar nicht wie er unter Hišām mit der Obrigkeit zusammenstießen (vgl. Stud. Isl. 274 zu ʿUmair b. Hāni<sup>2</sup>). Einerseits also gewinnt man den Eindruck, daß Ġailān's Lehre noch nicht so ausgebildet war wie das, was man später mit seinem Namen verband; andererseits aber muß ein Anlaß vorgelegen haben, warum gerade er mit seinem wenig profilierten „Genossen“ hingerichtet wurde. Beides läßt sich am besten miteinander vereinen, wenn wir annehmen, daß direkte politische Aktion oder Verleumdung politischer Art ihn mit der Obrigkeit in Konflikt brachten, daß aber deren Motiv oder das, was man dahinter vermutete, später zum Fanal wurde für eine Revolution, in der ansonsten die Gewichte ideologischer Begründung anders verteilt waren.

Das Dunkel, das über dem tatsächlichen Geschehen liegt, wird durch einige Nachrichten bei Balāḍurī aufgehellt. Ġailān hatte sich ja nicht von vornherein mit Hišām überworfen. Daß er Ende 106 mit dem Kalifen die Pilgerfahrt unternahm, wird auch dort bestätigt (*Ansāb* 243, 24); eine Unterredung mit Ġaʿd b. Dirham, in welcher er diesen als Leugner der göttlichen Attribute (*muʿaṭṭil*) erkannt haben wollte, könnte in diese Zeit fallen (*ib.* 241, 16 f.; dazu EI<sup>2</sup> s.n. Ibn Dirham). Wielange er unter Hišām Hofbeamter blieb, wissen wir nicht. Erst über die eigentliche Katastrophe erfahren wir wieder Genaueres; Balāḍurī übernimmt aus Madāʿinī den Bericht eines *ṣaiḥ* der Ġarm (b. Rabbān; vgl. Caskel, *Ġamhara* II 259a). Dieser befand sich in Qaryatāin, zwei Kamelreisen von Damaskus entfernt am Rande der syrischen Wüste, als gerade eine Karawane aus Armenien ankam. Da sei ein Kalbit in Begleitung eines andern, Unbekannten, aus Damaskus gekommen und habe nach einem Ġailān b. Muslim



gefragt, hernach, als dieser sich gemeldet habe, auch nach Šāliḥ b. Suwaid; beide seien in Ketten gelegt und zu Hišām gebracht worden. Der Kalif habe sie auf ihre Lehre angesprochen und Šāliḥ habe spontan betont, daß „von niemandem mehr verlangt wird, als er zu leisten vermag“ (Sure 2/233 etc.). Hišām habe ihm daraufhin vorgeworfen, er habe die eindeutigen Koranstellen (*muḥkamāt*) vernachlässigt und sich stattdessen an die unklaren und mehrdeutigen (*mutašābihāt*) gehalten. Ġailān fragt erstaunt, ob denn dieser Vers unklar sei (*Ansāb* 258, -8 ff.). Beide werden anfangs zu je 70 Peitschenhieben verurteilt. Jedoch legen ihnen nun Zeugen die Behauptung in den Mund, daß Gott Hišām überhaupt keine Macht übertragen habe (*mā wallā llāhu Hišāman šaiʿan qaṭṭu*) und daß die Menschen sich gegenseitig Gewalt antäten um des Lebensunterhaltes willen, ihn dann aber ganz zufällig erhielten. Hišām glaubt dies nicht sofort, sondern fragt noch einmal nach, ob es nicht nur aus persönlicher Feindschaft aufgebracht sei; jedoch versichert man ihm, man habe es nur aus Pflichtgefühl ihm, dem Imām, mitgeteilt. Darauf läßt er den beiden Gefangenen Hände und Füße abschlagen. ʿUṭmān b. Ḥaiyān al-Murrī kommt an ihnen vorüber und fragt, ob dieses Geschick nun vorherbestimmt gewesen sei. Ġailān (?) betont, daß Gott es nur vorher g e w u ß t habe. Daraufhin wird ihm die Zunge herausgerissen (*ib.* 259, 1 ff.)<sup>1</sup>.

Auch das wirkt, trotz des reichlich gebotenen Details, gelegentlich stereotyp; das Koranzitat etwa ist ein Standardargument der späteren Qadarīya und der Muʿtazila, Ablehnung des *taklif bimā lā yuṣāq*. Jedoch hat sich der Standpunkt der Berichterstattung geändert: der Kalif ist nicht imstande, das Argument zu widerlegen; Ġailān behält das letzte Wort. Zwar haben wir es also wie zuvor mit einem Klischee zu tun; aber es stammt nun aus muʿtazilitischer Tradition. Ebenso wenig wie zuvor erfahren wir darum auch jetzt, was Hišām zu seinem Eingreifen veranlaßte; klar ist nur, daß es etwas mit einem Aufenthalt der beiden Qadariten in Armenien zu tun hatte. Hierauf bezieht sich ja das Zeugnis des *šaiḥ* der Ġarm; er wird kaum die beiden Delinquenten auch zum Verhör begleitet haben. Mit letzterem beginnt also etwas Neues; Madāʿinī hat mehrere isolierte Überlieferungen zu einer Gesamterzählung kombiniert.

<sup>1</sup> Im Auszug verwertet werden diese Stellen bereits von I. ʿAbbās in: *Abhath* 9/1956/329 f. Kurzer Hinweis darauf bei Diwald 63.



Die armenischen „Umtriebe“ werden durch eine weitere Notiz konkretisiert: Ġailān und sein „Genosse“ sollen dort über Hišām geredet haben; der Kalif habe über Spione davon erfahren (*Ansāb* 259, 8 ff.). Ähnliches nun behaupten auch die Zeugen, die Hišām zu seiner Exekution bewegen: Gott habe Hišām keine Macht übertragen, so haben sie angeblich gehört. Allerdings ist dies — vielleicht bewußt — zweideutig formuliert: es konnte heißen, daß Hišām diese Macht nicht verdiene, also abgesetzt werden müsse, oder aber, daß sie nicht von G o t t komme, sondern ihm nur zufällig, als einem Angehörigen der herrschenden Dynastie, zuteil geworden sei. Ersteres mag Hišām herausgehört haben; letzteres aber ist vermutlich gemeint. Das Stichwort „zufällig“ fällt im Folgenden ja noch einmal; die Macht ist ein *rizq*, und der *rizq* ist nach qadaritischer Ansicht nichts Gottgegebenes, sondern wird von den Menschen durch deren eigenes Handeln erworben. Weder die Macht des Kalifen noch die Ohnmacht und der Gehorsam seiner Untertanen sind somit weiterhin unverrückbare Größen; die umayyadische Herrschaftsideologie, für die Herrschaft auch „Besitz“ war — in der merkwürdigen Bedeutungseinheit des Wortes *mulk*<sup>1</sup> —, ist damit zurückgewiesen<sup>2</sup>. Gedanken, die Ġailān schon in Gegenwart ʿUmar's II. angedeutet hatte (s.o. S. 182 f.), scheinen hier weiter ausgeformt; der Schritt bis zur revolutionären Konsequenz dagegen, wie ihn nachher die Ġailānīya tat, ist offenbar noch nicht durchgeführt.

Vielleicht sind diese Zeugen mit den Spionen aus der andern Nachricht identisch. Daß sie hier erst nachträglich ins Spiel kommen, liegt anscheinend nur daran, daß die religiöse Erklärung der Geschehnisse sich schon in den Vordergrund geschoben hat und das eigentliche Verhör mit einem dogmatischen Topos ausgefüllt wird. Und da die Grundtendenz diesmal muʿtazilitisch ist, Ġailān also entschuldigt werden soll, müssen die Zeugen zudem desavouiert werden; es geschieht dadurch, daß der Kalif selber das Motiv, das man ihnen unterschieben wollte — persönliche Mißgunst —, ausspricht. Zwar mußte dies um der Konsequenz

<sup>1</sup> S.o. S. 183 und HT 183. Hat Dirār b. ʿAmr einige Jahrzehnte später in seinem *K. al-Arzāq wal-mulk (milk?)* darauf Bezug genommen? (vgl. *Der Islam* 44/1968/16, nr. 6). Auch er bestreift ja den Alleinanspruch der Quraiš (vgl. *ib.*, S. 3 f.).

<sup>2</sup> Vgl. dazu jetzt auch die Überlieferung bei Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl al-ʿitizāl* 233, 12 ff.

der Erzählung willen abgestritten werden; aber die Art, wie sie sich rechtfertigen, spricht doch für sich: sie gibt sich deutlich als servile Heuchelei gegenüber der Obrigkeit zu erkennen.

Muʿtazilitische Übermalung kennzeichnet dann auch das Schlußstück. Die hämische Frage, ob denn nicht wenigstens die Hinrichtung vorherbestimmt sei — man kann sie ja kaum selber gewollt haben —, ist ein „orthodoxes“ Erzählmotiv (s.o. S. 193); sie wird hier durch eine theologische Distinktion, die in diesem Zusammenhang etwas blutleer wirkt, sekundär zurückgewiesen. Dennoch mag auch hinter dieser doppelten Literarisierung noch gewisse Wirklichkeit sich verstecken. ʿUṭmān b. Ḥaiyān al-Murrī war Aristokrat; in Medina hochangesehen, war er von Walīd I. dort zum Statthalter ernannt worden (vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Taʿrīḥ* 420, 7 und 428, 7; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 253, 9). Sollte in der Tatsache, daß gerade er die Bemerkung machte — bzw. man gerade ihn die Bemerkung machen ließ — anstatt eines profilierteren Prädestinatianers, sich die Beobachtung verstecken, daß die arabische Aristokratie gegenüber der *riżq*-Theorie des theologisch gebildeten *maulā* besonders empfindlich war? Nicht nur die Macht des Kalifen war damit ja dem Zufall anheimgegeben, sondern auch der Reichtum der arabischen Oberschicht. „Die Menschen tun sich gegenseitig Gewalt an um des Lebensunterhaltes willen“; seine Verteilung ist nicht in einer gottgewollten sozialen Ordnung vorgegeben.

Der Versuch, das Geschehen und seinen Hintergrund weiter einzuzeichnen, stößt auf Schwierigkeiten. Spätere muʿtazilitische Berichte, deren letzter Reflex uns bei Ibn al-Murtaḍā begegnet, scheinen, wie kaum anders zu erwarten, nur noch weitere legendarische Züge sich angeeignet zu haben. Die Szene „Ġailān am Kreuz“ wird zu noch größerer Unwahrscheinlichkeit gesteigert: eine Mutter sieht in einem Traum, wie um seines Martyriums willen Gott die Seelen aller Märtyrer, darunter auch ihres Sohnes, zu sich ruft (Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 26, 15 ff.<sup>1</sup>; dazu Diwald 65 f.). Balāḍurī bringt Ġailān an anderer Stelle mit zwei Jemeniten zusammen, die anscheinend in theologischen Dingen mit ihm einer Meinung waren. Jedoch ist der Passus in der Istanbul Handschrift (Reisülküttab 598, S. 246) gestört, und mit den beiden Namen

<sup>1</sup> Vgl. die Vorlage bei Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl al-iʿtizāl*, ed. Fuʿād Saiyid, 233, 4 ff. Die Geschichte geht auf Abū l-Huḍail zurück.

läßt sich auch nicht allzu viel anfangen. Der erste ist Abū Kināna al-Waḍīn b. °Aṭā° aš-Šan°ānī aš-Šāmī, ein Bewohner von Šan°ā° also, der sich offenbar lange in Syrien aufgehalten hat. Er war Schüler des Makḥūl und wird häufig als Qadarit bezeichnet (vgl. *Mīzān* nr. 9352; *Ta°riḥ Baḡdād* XIII 482 ff.; TT XI 120; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 127, 11 und 135, 14). Er starb erst 147/764 oder 149/766 und war, ähnlich wie °Amr b. °Ubaid, mit dem Kalifen Manšūr befreundet (vgl. Ṭabarī III 408, 19 ff.). Schon bei ihm ist über seine Ansichten nichts Genaueres zu erfahren. Noch viel weniger wissen wir über den zweiten Gesinnungsgenossen. Er heißt bei Balāḍurī, wahrscheinlich verschrieben, Rabī° Ḥaṭḥbān und ist vermutlich mit einem bei Dahabī (*Mīzān* nr. 2732) und bei Ibn Ḥaḡar (*Lisān al-Mīzān* II 444) genannten schwachen Traditionarier identisch, der dort als Rabī° b. Ḥaiẓān oder Ġaiẓān oder Ḥazyān oder Ḥiṭṭān verzeichnet wird und als Damaszener gilt. Auch er führte anscheinend ein etwas unstetes Leben und endete schließlich im Irak. Dahabī verzeichnet, daß er von Ḥasan al-Baṣrī überlieferte; bei Balāḍurī heißt es, daß er später mit °Amr b. °Ubaid verkehrte. Beide sind somit zur frühen Mu°tazila übergegangen; ob außer ihrer qadaritischen Auffassung noch anderes, eben politische Komplizenschaft, sie mit Ġailān verband, läßt sich nicht feststellen.

Von weiteren Anhängern erfahren wir in einer Notiz bei Ṭabarī: Hišām hat nicht nur zwei Todesurteile verhängt, sondern auch eine Anzahl Qadariten auf die Insel Dahlak im Roten Meer, die Sträflingskolonie der Umayyaden, verbannt (Ṭabarī II 1777, 12 ff.; vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Dahlak*). Einer von ihnen wird namentlich erwähnt: Abū l-Muḡīra °Amr b. Šarāḥīl al-°Ansī, der offenbar noch weit in die °Abbasidenzeit hinein gelebt hat<sup>1</sup>. Er kämpfte anscheinend weniger mit theologischen Ideen als mit Ḥadīthen. „Eßt von diesem Gut“, so überlieferte er von Abū Huraira, „solange es ohne Tadel ist (*mā ṭāba*). Wenn es sich aber in Bestechungsgelder verwandelt, so laßt davon ab; denn Gott wird euch aus seiner Fülle reichlich geben. Und ihr werdet es nicht wieder tun, bis Gott euch einen gerechten Herscher (*imām*) gibt, der nicht zu den Umayyaden gehört“ (vgl. Ibn Muḥannā, *Ta°riḥ Dāraiya* 95, 5 ff.). Hier ist, in

<sup>1</sup> Er überliefert u.a. von Auzā°ī (gest. 157/774) und Abū Bakr b. °Abdallāh b. Abī Maryam (gest. 156/773), von ihm u.a. Muḥammad b. Šu°aib b. Sābūr, der erst vor 200/816 starb (vgl. Ibn Muḥannā, *Ta°riḥ Dāraiya*, Index, und *Mīzān* s. nn.).



der dunklen und fordernden Sprache der Prophezeiung, die Intention ganz deutlich gemacht: die Umayyaden sollen aus dem Wege geräumt werden. Aber wir wissen nicht, ob ʿAmr b. Šarāḥil das schon zu Lebzeiten Ġailān's verbreitete; er hätte es ja auch erst den ʿAbbāsiden zu Gefallen sagen können — oder vielleicht etwas vorher, als die Ġailānīya den Aufstand gegen Walīd II. predigte. Weiteres Ḥadīṡmaterial noch geht auf ihn zurück, auf das ich an anderer Stelle schon hingewiesen habe (vgl. Stud. Isl. 31/1970/276 f.); aber hierfür gilt das Gleiche. Wenn man Ġailān von der Ġailānīya abheben will, muß man ihn mit dem Zeitgeschehen im Kalifat des Hišām zu verknüpfen suchen.

Da steht nun am Anfang die Frage nach dem Zeitpunkt der Hinrichtung. Immer wieder einmal ist behauptet worden, sie falle in das Jahr 125; noch S. Diwald notiert — ohne sich allerdings festzulegen — den vermeintlichen Grund: „das Gespräch mit Maimūn b. Mihrān, das Ṭabarī bringt, ist bei den Ereignissen des Jahres 125 angeführt“ (S. 43). Jedoch steckt darin ein Mißverständnis: es handelt sich gar nicht um die „Ereignisse des Jahres 125“, sondern um die Zusammenstellung undatierbarer biographischer Nachrichten, die immer den Nekrolog eines Kalifen begleitet; Hišām stirbt ja 125/743, Maimūn b. Mihrān dagegen bereits i. J. 117/735<sup>1</sup>. Nun hat die Diskussion Ġailān's mit Maimūn vielleicht keinen Anspruch auf historische Realität. Aber es fällt doch auf, daß auch die anderen Persönlichkeiten, die entweder mit ihm kurz vor seinem Tode zusammengebracht werden oder sich beifällig über seinen Tod äußern, vor Hišām selber sterben: Raġāʿ b. Ḥaiwa i. J. 112/730, Numair b. Aus zwischen 115/733 und 122/740, Iyās b. Muʿāwiya i. J. 122/740. Mögen auch die Nachrichten, in deren Mittelpunkt sie stehen, alle dem Verdacht der Fiktion ausgesetzt sein, sie sind doch wohl so früh erfunden, daß man sich allzu krasse Anachronismen nicht hätte zuschulden kommen lassen. Wir werden also nicht zu weit auf das Ende von Hišām's Kalifat zugehen dürfen.

Der zweite Ansatzpunkt ist das Stichwort „Armenien“; man sollte annehmen, daß Ġailān und Šāliḥ im Zusammenhang mit Hišām's armenischen Kriegszügen Damaskus verließen. Jedoch erstrecken diese sich

<sup>1</sup> S. Diwald macht S. 67, wo beides zusammen genannt wird, auf diese Diskrepanz nicht aufmerksam. Auch der Schluß, der *ib.* S. 64 auf das Jahr 125 gegründet wird, ist natürlich hinfällig.



über die gesamte Regierungszeit des Kalifen (vgl. F. Gabrieli, *Califfato di Hishām* 74 ff.); auch hier sind wir also auf Spekulationen angewiesen. I.J. 112/730 fällt der Gouverneur Ğarrāḥ b. ʿAbdallāh al-Ḥakamī im Kampf gegen die Chazaren. Er war von ʿUmar II. als Statthalter von Ḥorāsān und Siġistān abgesetzt worden, weil er die Neubekehrten zu hart behandelte (vgl. EI<sup>2</sup> s.n.). Vielleicht war dies Anlaß für die beiden Qadariten, bei seiner „Wiederverwendung“ in Armenien gegen ihn Propaganda zu machen; und vielleicht hat der Kalif sie dann, als Ğarrāḥ gefallen war und die Chazaren Āzarbaiġān überfluteten und bis Diyār-bakr und Mōṣul vorstießen, der „Wehrkraftzersetzung“ beschuldigt. Die Armee, mit der Ğarrāḥ angetreten war, bestand immerhin, neben lokalen Kontingenten aus der Gegend von Ardabīl, vor allem aus Syrern.

Noch etwas anderes könnte die Entwicklung mitbestimmt haben: die Rebellion des Ḥārīt b. Suraiġ. Diese beginnt i.J. 116/734 und legitimiert sich aus ähnlichen politischen Grundsätzen, wie sie später bei der Ğailāniya begegnen (vgl. Stud. Isl. 31/1970/280); der Theologe der Bewegung, Ğahm b. Ṣafwān, wird in seinen politischen Ansichten von Nāṣi<sup>3</sup> (*Uṣūl an-niḥāl* § 105 und S. 50 f.) ebenso wie von Naubaḥtī (*Firaq* 9, 14 ff.) mit Ğailān zusammengebracht. Daß er strikter Determinist war, Ğailān dagegen Qadarit, fällt demgegenüber nicht ins Gewicht; der theologische Aspekt war dem Kalifen noch nicht wichtig und im übrigen im Falle des Ḥārīt b. Suraiġ ihm damals wohl noch unbekannt. Auch Ḥārīt kämpft für eine gerechte Regierung, die den Grundsätzen von Koran und *sunna* folgt; er verbündet sich dazu sogar mit den Ungläubigen, den Türken (Türgeš) Transoxaniens (vgl. EI<sup>2</sup> s.n.). Es ist Hišām selber nicht mehr gelungen, mit diesem Aufstand fertigzuwerden; Ḥārīt wird erst i.J. 128/746, drei Jahre nach Hišām's Tod, endgültig geschlagen. Da wäre es nicht erstaunlich, wenn dem Kalifen vor der „Qadaritengefahr“ Angst geworden wäre und er jede religiöse Kritik an der umayyadischen Herrschaft, wenn er ihrer Urheber nur habhaft werden konnte, zu unterdrücken versuchte. Gerade seiner Beamten, die fast alle aus christlicher Umgebung stammten und darum qadaritischen Ideen unter deren politischem Aspekt von ihrem *maulā*-Status her, unter deren theologischem Aspekt dagegen von ihrem „background“ her besonders offenstanden, mag er sich nicht mehr sicher gefühlt haben; wenn schon Ḥārīt b. Suraiġ mit den Türgeš gemeinsame Sache machte, um wieviel näher lag es da, daß die *kuttāb* sich mit der christlichen



Bevölkerung Armeniens und den von Byzanz umworbenen Chazaren<sup>1</sup> verbündeten. Aus der Distanz mochte sich all dies dem Kalifen leicht zu einer Verschwörung zusammenfügen.

Ob auch unter den verbannten Qadariten weitere Staatsbeamte christlicher Herkunft waren? Dann erhöhe sich die Frage, durch wen sie ersetzt wurden. Man ist versucht, hier H.A.R. Gibb's Hypothese anzuschließen, daß bereits Hišām sich von dem christlich-byzantinischen Vorbild auf das sasanidische umorientierte; jedoch ist sie vorläufig nicht zureichend dokumentiert (vgl. dazu F. Gabrieli in EI<sup>2</sup> s.n. *Hishām*).

Damit sind hypothetisch zwei termini post quem eingeführt, von denen der eine enger greift als der andere: die armenischen Ereignisse legen ein Datum nach 112/730 nahe; der Aufstand des Ibn Suraïğ würde uns in die Zeit nach 116/734 bringen. Beide Ansätze implizieren einen Konflikt mit den oben herangezogenen Todesdaten: Rağāʿ b. Ḥaiwa stirbt bereits 112/730; mit dem zweiten Ansatz kommen wir dem Jahr 117/735, in dem Maimūn b. Mihrān starb, bedenklich nahe. Nun haben wir es, wie bereits gesagt, in den Geschichten um Rağāʿ b. Ḥaiwa und Maimūn b. Mihrān wahrscheinlich nicht mit historischer Wirklichkeit zu tun; aber es fällt doch schwer, statt eines — wohl unvermeidbaren — Anachronismus (bei Rağāʿ b. Ḥaiwa) deren zwei in Kauf zu nehmen. Zwar bleibt zwischen 116/734 und 117/735 vielleicht noch genug Zeit für die Krise zwischen Ġailān und dem Kalifen, und zwar hätte, solange sich in der späteren Überlieferung die Grenze zwischen dem Tode Maimūn's und seiner Begegnung mit Ġailān nur geringfügig verwischt, das Versehen für uns kein allzu großes Gewicht. Andererseits aber bedeutet die Tatsache, daß Ḥārīt b. Suraïğ seinen Aufstand ideologisch ähnlich motivierte, wie man es von Ġailān gehört haben wollte, im Grunde ja nur, daß diese Gedanken damals in der Luft lagen; ihre Gefahr mag dem Kalifen schon früher aufgegangen sein.

Da wird nun ein weiteres Indiz relevant: seit Ende 114 ist Marwān b. Muḥammad, der spätere Marwān II., Befehlshaber in Armenien und im Krieg gegen die Chazaren (vgl. dazu Togan, *Ibn Faḍlān's Reisebericht* 298 ff.; Dunlop 80). Er ist später als scharfer Gegner der Qadariten bekannt geworden (vgl. Stud. Isl. 31/1970/277 f.); Ġailān andererseits hat unter °Umar II. und anscheinend schon vorher (vgl. seinen Brief an Maimūn b. Mihrān oben S. 204 f.) vor allem die Marwāniden durch seine Kritik gereizt. Vielleicht hat Marwān die schwierige politische

<sup>1</sup> Vgl. dazu Dunlop, *The History of the Jewish Khazars* 171 ff.



Situation in Armenien genutzt, um den unliebsamen Staatsbeamten, der sich wahrscheinlich gleich ihm in offizieller Mission dort aufhielt, bei Hišām anzuschwärzen. Dann hätte die qadaritische Tradition u.U. sogar recht, wenn sie behauptete, daß der Kalife nur zögernd, auf belastendes Zeugnis hin, sich zu der Hinrichtung bestimmen ließ; umso verständlicher würde, warum er nach Rechtfertigung für sein Verhalten suchte bzw. die spätere Tradition ihm ein solches Begehren unterschob (s.o. S. 214 f.). Die Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, daß Ġailān zwischen 115/733 und 117/735 hingerichtet worden ist.

Auch wenn wir den Aufstand des Ḥārīt b. Suraiğ nicht zur Begründung mitheranziehen, ist das Motiv für Hišām's spektakuläres Vorgehen nicht theologischer Natur gewesen. Als Theologen beunruhigten die Qadariten Hišām nicht: Qatāda (gest. 117/735 oder 118/736) hat zu seiner Zeit die Nachfolge Ḥasan al-Baṣrī's in dessen *ḥalqa* angetreten, und die Umayyaden legten offenbar großen Wert auf sein Wissen (vgl. Yāqūt, *Iršād* VI 202, 10 f.). Dagegen werden wir annehmen dürfen, daß das, was ihm politisch gefährlich erschien, bei Ġailān dennoch theologisch motiviert war. Ġubbā'ī trifft den Sachverhalt wohl gut, wenn er das Aufkommen der Qadariya folgendermaßen schildert: „Der erste, der von Zwang (*ğabr*) sprach und dies auch offen tat, war Mu'āwiya. Er sagte offen, daß das, was er begehe, durch Gottes Ratschluß und Schöpfung geschehe, damit er einen Vorwand finde für das, was er beging, und den Eindruck erwecke, er handle richtig so und Gott habe ihn zum Herrscher (*imām*) eingesetzt und ihm die Staatsgewalt (*al-amr*) übertragen. Das verbreitete sich unter den Königen (*mulūk* !) der Umayyaden, und nach diesem Grundsatz ließ Hišām den Ġailān hinrichten...“ (bei Qādī 'Abdalğabbār, *Muğnī* VIII 4, 3 ff.)<sup>1</sup>. Ich habe anderswo bereits darzustellen versucht, wie die Qadariya sich in der Reaktion gegen umayyadische Herrschaftsideologie entwickelte (vgl. HT 181 ff.). Hier sei nur auf Übereinstimmung zwischen Ġubbā'ī's Formulierung und den Vorwürfen verwiesen, die die „Zeugen“ gegen Ġailān richteten (s.o. S. 235): es ging um das Gottesgnadentum. Ein Qadarit konnte sich nie damit abfinden, daß damit Sünden und Übergriffe rechters werden sollten. Auch andere verwarren sich dagegen: erinnern wir uns noch einmal, daß man in Gegenwart Rağā' b. Ḥaiwa's den Kalifen als

<sup>1</sup> Vgl. dazu jetzt auch die ausführlichere Parallele im *K. Faḍl al-i'tizāl* des Qādī 'Abdalğabbār (143, 16 ff. SARVID).



„normalen Menschen“ bezeichnete (s.o. S. 215). Aber für die Qadariten stand es in größerem systematischem Zusammenhang und entwickelt sich darum bei ihnen zu umso größerer Brisanz. Ġailān hat den Grund gelegt zu einer Revolution; daß er selber schon Revolutionär gewesen wäre, läßt sich nicht erweisen.

\* \* \*

Über den systematischen Zusammenhang erfahren wir auch sonst, etwa bei den Häresiographen, nur sehr wenig. Das hat seinen bestimmten Grund. Alle häresiographischen Nachrichten über Ġailān gehen seiner frühen Zeitstellung wegen auf mu<sup>c</sup>tazilitische Information zurück; dort aber war man nicht daran interessiert, Übereinstimmungen ausführlich zu referieren, sondern notierte nur die Punkte, in denen Ġailān abwich, sich „murġi<sup>2</sup>itisch“ verhielt: seine Glaubensdefinition<sup>1</sup>. In ihr verraten sich christliche Elemente (vgl. dazu Seale, *Muslim Theology* 18 ff. und Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* 239); jedoch sitzen sie auf genuin Muslimischem, der Lehre von der *fiṭra*, auf (vgl. dazu im Einzelnen HT 101 ff.). Eng damit verbunden ist Ġailān's Lehre vom Verstand (<sup>c</sup>*aql*), in dem sich diese *fiṭra* manifestiert; auch auf sie wurde mehrfach (vgl. oben S. 45 und S. 56) bereits verwiesen. Neu dagegen und wesentlich für sein *qadar*-Bekenntnis ist ein Passus in den *Maqālāt* des Aš<sup>c</sup>arī, in welchem ihm, leider nicht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, Folgendes zugeschrieben wird:

„(1) Wenn die Handlungen der M e n s c h e n (noch) nicht geschehen sind, (kann) man weder sagen, Gott wollte sie, noch, er wollte sie nicht; sind sie aber geschehen, so darf man sagen, er habe sie gewollt. (2) Was da nämlich in ihrem Tun ein Gehorsamswerk ist, bei dem sagt man, Gott habe es zu seiner Zeit gewollt; ist es dagegen eine Sünde, so sagt man, Gott habe es nicht gewollt. — (3) Er hielt es für möglich, zu sagen, Gott wolle etwas und es geschehe dann nicht, und ebenso, daß etwas geschehe, was er nicht will. (4) Er leugnete, daß Gott schon wolle, daß die Geschöpfe ihm gehorchen, bevor sie ihm gehorchen, oder daß er wolle, sie möchten ihm nicht zuwiderhandeln, bevor sie ihm (dann doch) zuwiderhandeln.

(5) Alles Wirken G o t t e s (dagegen) geschieht in dem Augenblick, wo er es will, und will er es nicht, so geschieht es auch nicht. (6) Er hielt es für möglich, daß Gott Dinge tue, obgleich er sie nicht wolle“ (*Maq.* 513, 5 ff.; vgl. auch die Übersetzung bei Watt, *Free Will* 41).

<sup>1</sup> Anders noch Ḥaiyāṭ in seinem *K. al-Intiṣār* (93, 9 f. NADER); er betrachtet Ġailān aufgrund seiner *Rasā<sup>2</sup>il* als Mu<sup>c</sup>taziliten. In Einzelheiten geht aber auch er nicht.



Das gilt zuerst einmal als Ansicht der Anhänger Faḍl ar-Raḡāṣī's, eines baṣrischen Qadariten (gest. um 140/757-8; vgl. zu ihm HT 121 f.); jedoch heißt es zum Schluß, daß „Ähnliches auch von Ġailān berichtet“ wurde. Wenn wir einmal davon ausgehen, daß diese vage Zuschreibung stimmt, so hätten wir hier ein interessantes Pendant zu der Lehre der von °Umar II. angegriffenen Qadariten vor uns. Während sie das göttliche Wissen reduzieren, wird hier der göttliche Wille eingeschränkt<sup>1</sup>; alle unsere voraufgehenden Untersuchungen verwiesen ja darauf, daß Ġailān die Allwissenheit Gottes nie angezweifelt hat. Ebensowenig wohl seine Allmacht; Wille ist etwas anderes: das einmalige Wollen eines bestimmten Geschehens. Auch die Muḥtazila hat hier später immer unterschieden: die Allmacht galt ihr ebenso wie das Allwissen als Wesenseigenschaft, der Wille dagegen nur als Tateigenschaft.

Der Passus erschließt sich nicht von selber. Wichtig ist die — durch den arabischen Text kaum vorbereitete — Erkenntnis, daß die Wirksamkeit des göttlichen Willens unter zwei Aspekten betrachtet wird: in seinem Verhältnis zu Geschehnissen, die allein von Gott bestimmt werden (5-6) und in seinem Verhältnis zu den Handlungen des Menschen (1-4). Im ersteren Fall sind Wollen und Nichtwollen identisch mit Stattfinden oder Nichtstattfinden (5), im letzteren nicht (3). In beiden Fällen ist das Wollen dem Geschehen nicht vorgeordnet, als ewiger göttlicher Schöpfungsplan, sondern mit ihm gleichzeitig, als momentanes Wirken (*fʿl*; 5); und in beiden Fällen wird es problematisch, wenn Böses oder Übles sich ereignet. Davon gehört in den ersteren Bereich das Übel, also das außerhalb ethischer Kategorien liegende Nicht-Gute: Katastrophen aller Art, der Tod Unschuldiger usw.; darauf verweist vermutlich der letzte Satz (6): Gott mag Dinge tun, die er nicht will. Selbst bei jenen Dingen, in denen nur er bestimmt, ist sein Wille also nicht immer beteiligt; der Wille richtet sich anscheinend nur auf das Gute. Umso mehr gilt dies nun für den zweiten Bereich, in welchem durch das Mitwirken des Menschen Böses geschieht: Gott will die Sünde nicht (2). Freiheit ist also für diese Theorie noch, im Sinne der frühen Qadarīya, Freiheit zum Bösen; das Gute ist von Gott gewollt und geschieht wohl auch durch ihn. Bei dem Bösen dagegen wird sein Wille durch den Menschen außer

<sup>1</sup> Natürlich haben sie dies auch getan (s.o. S. 168, § 38); es war in der Leugnung des Wissens implizit enthalten.

Kraft gesetzt, und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes: Gott will in diesem Augenblick nicht etwa gar nichts, sondern etwas anderes, das dann nicht geschieht (3). Das wäre gravierend, wenn ein ewiger Schöpfungsplan tangiert würde und damit das Wesen Gottes. Aber das göttliche Wollen ist ja, wie wir sahen, nur auf den Moment gerichtet. Gott hat das Gute nicht von vorn herein gewollt (4); solange der Mensch sich nicht entschieden hat, läßt sich über das Wollen Gottes, das je nach dieser Entscheidung entweder ein Wollen oder ein — unwirksames — Nichtwollen ist, nichts aussagen (1). Das Wollen Gottes wird also offensichtlich nicht von seiner Wertintention her definiert, die ja von Anfang an feststünde: eben das Gute, sondern als Tatintention, von der sich erst hic et nunc ergibt, ob sie sich verwirklicht oder nicht.

Der Passus ist zugleich ein Beleg für das Fortwirken von Ġailān's Theologie: wenn die Anhänger des Faḍl ar-Raḡāšī wirklich mit ihm übereinstimmten, dann haben sie doch wohl von ihm übernommen. Wir wüßten gerne, wer sie waren; aber darüber erfahren wir nichts. Es mag sein, daß Waḍīn b. ʿAṭāʾ aṣ-Ṣanʿānī und Rabīʿ b. Ḥaizān (?; s.o. S. 237) zu ihnen gehörten; sie sind ja später nach Baḡra gekommen. Auch von Abū Muʿaid Ḥaḡṣ b. Ġailān ad-Dimašqī, der von dem bekannten Traditionarier Abū Dāwūd als Qadarit bezeichnet wurde (vgl. Ḍahabī, *Mizān* nr. 2162), ließe sich solches annehmen; Abū Zurʿa stellt ihn in einer Frage an seinen Lehrer ʿAbdarraḡmān b. Ibrāḡīm (gest. 245/859; vgl. WO 6/1971/99, Anm. 130) mit Waḍīn b. ʿAṭāʾ zusammen (vgl. *Taʿrīḡ Baḡdād* XIII 483, 5). Es scheint sich um einen Sohn unseres Ġailān zu handeln; ebenso wie dieser überlieferte er von Makḡūl und zeigte asketische Neigungen (vgl. *Mizān*, ib.). Nur einmal noch wird jemand direkt als Anhänger des Ġailān (*ṣāḡīb Ġailān*) genannt, den Ibn al-Murtaḡā aber unter die Mekkaner zählt: der Asket und Korankenner Abū Ḥālid Muslim b. Ḥālid az-Zanḡī al-Maḡzūmī (vgl. Ibn al-Murtaḡā, *Ṭab.* 129, 12 f.; 43, 2 f.; 135, 8). Er stirbt erst 179/795 im Alter von 80 Jahren, also eine Generation oder mehr nach Faḍl ar-Raḡāšī. Aber über ihn wissen wir nur, daß er qadaritische Ḥadīṭe überlieferte (vgl. HT 65) und daß Šāfiʿī trotz all seiner Rechtgläubigkeit sein Schüler war (Ibn al-Murtaḡā, *ib.*; auch Baiḡaqī, *Manāḡib aṣ-Šāfiʿī* I 97, -5 ff. und Faḡrad-dīn ar-Rāzī, *Manāḡib al-Imām aṣ-Šāfiʿī* 50, 9). Er war Muftī von Mekka (vgl. Baiḡaqī I 517, 10 ff.) und nicht nur Schüler des Ġailān, sondern auch des Ḥaḡṣ al-Fard (vgl. Rāzī 50, 9; zu Letzterem die Ausführungen



in: Der Islam 44/1968/24 ff.). Wie sich beides miteinander vertrug, da Ḥaḥṣ ja gerade nicht uneingeschränkt die Willensfreiheit vertrat, muß offenbleiben.

Vgl. zu Muslim b. Ḥālid weiterhin *Mizān* nr. 8485; TT X 128; TH 255 nr. 241; Ibn al-Ġazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'* nr. 3601. Auch Diwald, S. 47, wo sich zwei merkwürdige Schnitzer finden: Muslim b. Ḥālid kann seiner Zeitstellung nach kein „Imām der Šāfi'iten“ gewesen sein, und „der berühmte Šāfi'it Muḥammad b. Idrīs“, der bei ihm studierte, ist Šāfi'ī selber. — K o r r. - Z u s a t z : Geringfügige weitere Information erhalten wir jetzt aus den von Fu'ād Saiyid 1974 in Tunis erstmals herausgegebenen Quellen. Am besten vertraut mit der Lehre Ġailān's war der Damaszener Traditionarier Ṭābit b. Ṭaubān al-ʿAnsī, ein Schüler des Makḥūl, dessen Sohn sich später Yazīd III. anschloß (vgl. dort 103, 4 in Ka'bi's *Maqālāt al-Islāmīyīn*, nach Šāfi'ī; zu ihm TT II 4; zu seinem Sohn Stud. Isl. 31/1970/273). Zu Ġailān's Verehrern zählte man Sa'd b. Ibrāhīm, den Enkel des ʿAbdarrahmān b. ʿAuf (vielleicht nur aufgrund der oben S. 207 genannten Anekdote), und Hišām b. Zaid ad-Dimašqī, auch sie wiederum Traditionarier (vgl. Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl al-ʿiḥzāl*, ib. 230, 3 f.; zum Letzteren vgl. *Mizān* nr. 9183). Jedoch bezieht sich diese Nachricht vielleicht auf die Zeit ʿUmar's II.; der Kalif wird neben ihnen als dritter genannt, und Sa'd b. Ibrāhīm ist im übrigen schon 125/743 gestorben. Ġāhiz nannte in seinem *K. al-Amṣār* zwei „ġailānitische“ Anhänger Yazīd's III.: Abū Wahb ʿUbaidallāh b. ʿUbaid al-Kalā'ī ad-Dimašqī (ums Leben gekommen 132/750 beim Einmarsch der Abbasiden; vgl. TT VII 35) und Hāšim b. al-Ġāz(i) b. Rabī'a al-Ġurašī ad-Dimašqī, den Finanzinspektor unter Manšūr (gest. 153/770 oder 156/773 oder 159/776; vgl. TT XI 55 f. und *Mizān* nr. 9636); hierauf beruft sich Ka'bi (*Maqālāt al-Islāmīyīn*, ib. 106, pu. ff.; vgl. auch die Fragmente des *K. al-Amṣār*, ed. Pellat in *Machriq* 60/1966/169 ff.). Jedoch gilt für jene beiden das oben S. 232 f. zur „Ġailāniya“ Gesagte; sie gehören in den Kreis der Persönlichkeiten, die ich in Stud. Isl. 31/1970/273 f. behandelt habe. Zu Muslim b. Ḥālid wäre als weiterer Mekkaner Saif b. Sulaimān al-Makkī zu stellen, der i. J. 150/767 oder später starb und auch sonst qadartischer Abweichung verdächtig wird (vgl. Ka'bi 83, apu. f. mit der Emendation des Hrg's zur Stelle; auch TT IV 294, 3 und *Mizān* nr. 3636).

Zu beachten ist, daß man gelegentlich noch eine andere Ġailāniya unterschied: die Anhänger eines gewissen Ġailān b. Ḥaraša aḍ-Ḍabbī, auch sie der Murġi'a zugehörig (vgl. Ḥwārizmī, *Mafātiḥ al-ʿulūm* 28, 5 f. VAN VLOTEN). Jedoch geht hier offenbar etwas durcheinander. Dieser Ġailān gehört nämlich in die erste Hälfte des 1. Jh's; murġi'tische Ansichten werden ihm sonst nicht zugeschrieben und sind um diese Zeit auch nicht zu erwarten (vgl. Ġahšiyārī, *Wuzarā'* 148, 4 ff.; Ġāhiz, *Bayān wat-tabayn* und *Ḥayawān*, Indices s.n.; Ibn Duraid, *Iṣṭiqāq* 194, apu.). Wahrscheinlich hat Ḥwārizmī die Namen verwechselt.



## LITERATURVERZEICHNIS

Die Bibliographie soll nur das Auffinden der zitierten Stellen erleichtern; sie erstrebt keine Vollständigkeit. Zeitschriftenaufsätze oder Werke, die nur einmal genannt und an Ort und Stelle ausreichend gekennzeichnet sind, wurden nicht aufgenommen.

Abbot, N.: *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qurʾānic Commentary and Tradition*. Chicago 1967.

°Abdalġabbār b. Aḥmad al-Qāḍī: *-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wal-°adl*. Bd. 5: *-Fīraq ġair al-islāmīya*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ḥuḍairī. Kairo 1958.

Bd. 6<sub>2</sub>: *-Irāda*, ed. Ğ. Š. Qanawātī. Kairo 1962.

id.: *Mutašābih al-Qurʾān*, ed. °Adnān Zarzūr, 1-2. Kairo 1972.

id.: *Tanzīh al-Qurʾān °an al-maṭā°in*. Beirut (um 1965).

Abd Dixon, Abd al-Ameer: *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705. A Political Study*. London 1971.

Abū l-Faraġ al-Išfahānī: *Maqātil at-ṭālibīyīn*, ed. Aḥmad Šaqr. Kairo 1365/1946.

Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī: *-Bašā°ir waḍ-ḍaḥā°ir*, ed. Ibrāhīm al-Kailānī, 1-4. Damaskus 1964 - (1969?).

Abū l-Ḥusain al-Kātīb: *-Burhān fī wuġūh al-bayān* = Pseudo-Qudāma b. Ğa°far: *K. Naqd an-naṭr*, ed. Aḥmad Maṭlūb u.a. Baġdād 1387/1967.

Abū l-Ma°ālī Muḥammad b. °Ubaidallāh b. al-Ḥusain al-°Alawī: *Bayān al-adyān*, ed. Hāšim Raḍī. Teheran 1342/1963.

Abū Nu°aim al-Išfahānī, Aḥmad b. °Abdallāh: *Ḥilyat al-auliya°*, 1-10. Kairo 1932-38.

Abū Zur°a, °Abdarrāhman b. °Amr b. °Alī ad-Dimašqī: *-Ta°riḥ*. Hs. Istanbul, Fatih 4210.

Aġā Buzurg at-Ṭihrānī: *-Dari°a ilā tašānīf aš-Ši°a*, 1 ff. Naġaf 1355/1936 ff.

- Āğurrī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusain: *-Šarī<sup>c</sup>a*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Kairo 1369/1950.
- °Ainalquḍāt al-Hamaḍānī: *Šakwā l-ğarīb °an al-auṭān ilā °ulamā° al-buldān*, in: *Muṣannafāt* 1, ed. °Afīf °Usairān. Teheran 1341/1962 (Intišārāt-i Dānišgāh-i Tahrān 695).
- °Alī, Šāliḥ: *-Tanzīmāt al-iğtīmā<sup>c</sup>iya wal-iqtisādiya fi Baṣra fi l-qarn al-auwal al-ḥiğrī*, 1-2. Bağdād 1953.
- Amīn, Muḥsin: *A°yān aš-Ši<sup>c</sup>a*, 1 ff. Beirut 1380/1960 ff.
- Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad: *Ĝāmi<sup>c</sup> ar-ruwāt*, 1-2. Teheran 1331.
- van Arendonk, C.: *De Opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen*. Leiden 1919.
- Aš°arī, Abū l-Ḥasan °Alī b. Ismā°il: *Maqālāt al-Islāmīyin wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, ed. H. Ritter, 1-2 und Indices. Konstantinopel 1929-33 (= BI 1 a-c).
- Attema, D. S.: *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voortekenen*. Amsterdam 1942.
- Bağdādī, °Abdalqāhir b. Ṭāhir: *-Farq baina l-firaq*, ed. Muḥammad Badr. Kairo 1328/1910.
- id.: *Uṣūl ad-dīn*. Istanbul 1928.
- Baihaqī, Aḥmad b. al-Ḥusain: *Manāqib aš-Šāfi<sup>c</sup>i*, ed. as-Saiyid Aḥmad Ṣaqr, 1-2. Kairo 1391/1971.
- Bakrī, Abū °Ubaid °Abdallāh b. °Abdal°azīz: *Mu°ğam mā sta°ğam min asmā° al-bilād wal-mawāḍi<sup>c</sup>*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā°, 1-4. Kairo 1364/1945-1371/1951.
- Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-ašraf*. Hs. Istanbul, Reisulküttab 598, 1-2.
- id.: *Ansāb al-ašraf*, ed. Muḥammad Ḥamīdullāh, 1. Kairo 1959.
- Banning, H.: *Muḥammad ibn al-Ḥanaftiya*. Diss. Erlangen 1909.
- Barrādī, Abū l-Faḍl b. Ibrāhīm: *-Ĝawāhir al-muntaqāt*. Lith. Kairo 1886.
- Bayādī, Aḥmad b. Ḥasan: *Išārāt al-marām °an °ibārāt al-Imām*. Kairo 1368/1949.
- Beck, H.-G.: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1959.

- Bell, R.: *The Qurʾān*. Translated with a critical rearrangement of the Surahs, 1-2. Edinburgh 1937-39.
- Belyaev, E. A.: *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*. Transl. from the Russian by A. Gourevitch. New York 1969.
- Birkeland, H.: *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*. Oslo 1955 (Avhandlingar utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-filos. Kl. 1955, No. 3).
- id.: *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*. Oslo 1956 (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-filos. Kl. 1956, No. 2).
- Blachère, R.: *Le Coran. Introduction, Traduction nouvelle*, 1-2. Paris 1947-1950.
- Brentjes, H.: *Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Aschʿarī*. Berlin 1964.
- Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*, 2. Aufl., 1-3. Leiden 1937-49.
- Buhl, F.: *Das Leben Muhammeds*. Leipzig 1930.
- Bustī, Abū Ḥātim Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥibbān: *Mašāḥir al-ʿulamāʾ*. = *Die berühmten Traditionarier der islamischen Länder*, ed. M. Fleischhammer. Kairo 1959 (BI 22).
- id.: *Rauḍat al-ʿuqalāʾ wa-nuzhat al-fuḍalāʾ*, ed. Muṣṭafā as-Saqqāʾ. Kairo 1374/1955.
- Caskel, W.: *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hischām b. Muḥammad al-Kalbī*, 1-2. Leiden 1966.
- id.: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*. Leipzig 1926.
- Cohn, N.: *The Pursuit of the Millennium*. London 1957 (Paladin Paperback 1970).
- Conc. = A.J. Wensinck: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 1-7. Leiden 1936-69.
- Creswell, K.A.C.: *Early Muslim Architecture*, 1. 2<sup>o</sup>Oxford 1969.
- Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Mizān al-iʿtidāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Baġāwī, 1-4. Kairo 1382/1963-1384/1965.
- id.: *-Muṣṭabih fī r-riġāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Baġāwī, 1-2. Kairo 1962.

- id.: *Siyar a<sup>c</sup>lām an-nubalā<sup>2</sup>*, ed. Šalāḥaddīn al-Munaġġid, 1-3. Kairo 1958 ff.
- id.: *Taḍkirat al-ḥuffāz*, 1-4. Haidarabad 1375/1955-1377/1958.
- id.: *Ta<sup>2</sup>rīḥ al-Islām*, ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsi, 1 ff. Kairo 1947 ff.
- Damīrī, Muḥammad b. Mūsā: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, 1-2. Kairo 1330.
- Dārimī, <sup>c</sup>Abdallāh b. <sup>c</sup>Abdarraḥmān: *-Sunan*, ed. <sup>c</sup>Abdallāh Hāšim al-Yamanī al-Madanī, 1-2. Kairo 1386/1966.
- Dārimī, Abū Sa<sup>c</sup>id <sup>c</sup>Uṭmān b. Sa<sup>c</sup>id: *-Radd <sup>c</sup>alā Bišr al-Marīsī al-<sup>c</sup>anīd*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī. Kairo 1358/1939.
- id.: *-Radd <sup>c</sup>alā l-Ġahmīya*, ed. G. Vitestam. Lund-Leiden 1960.
- Dauwānī, Ġalāladdīn Muḥammad b. As<sup>c</sup>ad aš-Šiddīqī: *Risāla fī imān Fir<sup>c</sup>aun Mūsā*, ed. Ibn al-Ḥaṭīb. Kairo 1383/1964.
- Dunlop, D. M.: *The History of the Jewish Khazars*. Princeton 1954.
- Eichler, P. A.: *Die Dschinn, Engel und Teufel im Koran*. Leipzig 1928.
- Elisséeff, N.: *La Description de Damas d'Ibn <sup>c</sup>Asākir*. Damaskus 1959.
- van Ess, J.: *Die Erkenntnislehre des <sup>c</sup>Aḍudaddīn al-Īcī*. Wiesbaden 1966.
- id.: *Frühe mu<sup>c</sup>tazilītische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšī<sup>2</sup> al-akbar (gest. 293 H.)*. Beirut 1971 (BTS 11).
- id.: *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī*. Bonn 1961.
- id.: *HT = Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinarianischer Überlieferung*. Berlin 1975.
- id.: *Das K. an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Fuṭyā des Ġāḥiẓ*. Abh. Ak. Wiss. Göttingen, Dritte Folge, Nr. 79, 1972.
- id.: *Traditionistische Polemik gegen <sup>c</sup>Amr b. <sup>c</sup>Ubaid*. Beirut 1967 (BTS 7).
- Festgabe für Hans Wehr*, zum 60. Geburtstag am 5. Juli 1969 überreicht von seinen Schülern, ed. Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden 1969.
- Festschrift für Wilhelm Eilers*. Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966, ed. Gernot Wiessner. Wiesbaden 1967.
- Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya<sup>c</sup>qūb: *-Qāmūs al-muḥīṭ*, 1-4. Kairo, al-Maktaba at-tiġārīya o.J.

- Gabrieli, F.: *Il califfato di Hishām. Studi di storia omayyade*. Alexandria 1935 (Mémoires de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie 7, 2).
- Ĝa°dī, °Umar b. °Alī b. Samura: *Ṭabaqāt fuqahā° al-Yaman*, ed. Fu°ād Saiyid. Kairo 1957.
- Ĝāhiz, °Amr b. Baḥr: *-Bayān wat-tabyīn*, ed. °Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1-4. Kairo 1380/1960-1381/1961.
- id.: *-Buḥalā°*, ed. Ṭāhā al-Ḥāġirī. Kairo 1958.
- id.: *-Ḥayawān*, ed. °Abdassalām Muḥammad Hārūn, 1-7. Kairo 1356/1938-1364/1945.
- id.: *Rasā°il*, ed. Ḥasan as-Sandübī. Kairo 1352/1933.
- Ĝahšiyārī, Muḥammad b. °Abdūs: *-Wuzarā° wal-kuttāb*, ed. Muṣṭafā as-Saqqā° u.a. Kairo 1357/1938.
- GAL = C. Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2. Aufl. Leiden 1937-49.
- GAS = F. Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1 ff. Leiden 1967 ff.
- Ĝazzālī, Muḥammad: *The Book of the Knowledge being a translation with notes of the K. al-°Ilm of al-Ghazzālī's Iḥyā° °ulūm ad-dīn*, übers. N. A. Faris. Lahore 1962.
- Gibb, H. A. R.: *The Arab Conquest in Central Asia*. London 1923. Reprint New York 1970.
- Goldziher, I.: *Muhammedanische Studien*, 1-2. Halle 1889-1890.
- id.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1920.
- Gräf, E.: *Jagdbeute und Schlachtvieh im islamischen Recht*. Bonn 1959 (Bonner Orient. Stud., N.S. 7).
- Ĝurġānī, °Abdalqāhir b. °Abdarraḥmān: *Asrār al-balāġa*. — *Die Geheimnisse der Wortkunst*. Aus dem Arabischen übersetzt von H. Ritter. Wiesbaden 1959 (BI 19).
- Ḥaiyāt, °Abdarraḥīm b. Muḥammad b. °Uṭmān: *-Intišār*, ed. et. trad. A. N. Nader. Beirut 1957 (Rech. ILO 6).
- Ḥalīfa b. Ḥaiyāt: *-Ṭabaqāt*, ed. Suhail Zakkār, 1-2. Damaskus 1966.
- id.: *-Ta°rīḥ*, ed. Suhail Zakkār, 1-2. Damaskus 1387/1967.
- Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. °Alī b. al-Muṭahhar: *-Riġāl al-°ulamā°*. Naġaf 1326.

- HT = J. van Ess: *Zwischen Hadīṭ und Theologie. Studien zur Entstehung prädestinatianischer Überlieferung*. Berlin 1975.
- Ḥwārizmī, Muḥammad b. Aḥmad: *Mafātīḥ al-ʿulūm*, ed. G. van Vloten. Leiden 1895.
- Ibn ʿAbdalbarr, Abū ʿUmar Yūsuf: *-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Baġāwī, 1-4. Kairo o.J. (um 1960).
- Ibn ʿAbdalḥakam, Abū Muḥammad ʿAlī: *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz*, ed. Aḥmad ʿUbaid. Kairo 1373/1954.
- Ibn ʿAbdrabbih, Aḥmad b. Muḥammad: *-Iqd al-farīd*, ed. Aḥmad Amīn u.a., 1-7. Kairo 1944-1953.
- Ibn Abī d-Dunyā: *-ʿAql wa-faḍluḥ*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī. Kairo 1365/1946.
- Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. Ḥasan: *Tabyīn kaḍīb al-muftarī fīmā nusiba ilā l-Imām Abī l-Ḥasan al-Aṣʿarī*, ed. Ḥusāmaddīn al-Qudṣī. Damaskus 1347.
- id.: *Tahḍīb Taʿrīḥ Dimāšq*, ed. ʿAbdalqādir Badrān, 1-7. Damaskus 1329/1911-1332/1913.
- id.: *Taʿrīḥ Dimāšq = Muʿġam Banī Umaiya*, ed. Šalāḥaddīn al-Munaġġid. Beirut 1970.
- Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī: *-Ibāna = -Šarḥ wal-ibāna ʿalā uṣūl as-sunna wad-diyāna*, ed. et trad. H. Laoust: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damaskus 1958.
- Ibn Duraid, Muḥammad b. al-Ḥasan: *-Iṣtiqāq*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Beirut 1378/1958.
- Ibn al-Ġauzī, ʿAbdarrahmān b. ʿAlī: *-Adkiyāʿ*. Beirut o.J. (um 1965).
- id.: *Manāqib ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz*, 1ed. C.H. Becker. Leipzig 1899/ 2ed. Muḥibbaddīn Ḥaṭīb, Kairo 1331.
- id.: *-Muntaẓam fī taʿrīḥ al-mulūk wal-umam*, 5<sub>2</sub>-10. Haidarabad 1357-58.
- id.: *-Quṣṣās wal-mudakkirīn*, ed. u. übers. M. L. Swartz. Beirut 1971 (Rech. ILO 47).
- id.: *Šifat aṣ-ṣafwa*, 1-4. Haidarabad 1955-56.
- Ibn al-Ġazarī, Muḥammad b. Muḥammad: *Ġāyat an-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrāʿ*, ed. G. Bergsträsser u. O. Pretzl, 1-3. Kairo 1351/1932.
- Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī: *Hady as-sārī muqaddīmat Faḥ al-bārī*, 1-2. Kairo 1347/1928.

- id.: *Lisān al-Mizān*, 1-6. Haidarabad 1329-31.
- id.: *Tahdīb at-Tahdīb*, 1-12. Haidarabad 1325.
- Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-aʿyān*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, 1-6. Kairo 1368/1948.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad: -*Musnad* <sup>1</sup>1-6. Kairo 1313/ <sup>2</sup>ed. Aḥmad Muḥammad Šakir, 1 ff. Kairo 1365/1946 ff.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī: *Ġamharat ansāb al-ʿArab*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo 1382/1962.
- Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, Abū l-Falāḥ: *Šaḍarāt ad-dahab fī aḥbār man dahab*, 1-8. Kairo 1350-51.
- Ibn Ishāq, Muḥammad: *Sīrat rasūl Allāh = Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Ishāq, bearb. v. ʿAbdalmalik b. Hišām*, ed. F. Wüstenfeld, 1-2. Göttingen 1858-1860.
- Ibn Manẓūr: *Lisān al-ʿArab*, 1-15. 2. Aufl. Beirut 1374/1955-1376/1966.
- Ibn Muḥannā, ʿAbdalġabbār b. ʿAbdallāh al-Ḥaulānī: *Taʿrīḥ Dārāiyā*, ed. Saʿīd al-Afġānī. Damaskus 1950.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā: *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. S. Diwald-Wilzer. Beirut 1961 (BI 21).
- Ibn an-Nadīm: -*Fihrist*, ed. G. Flügel. Leipzig 1871-72. Nachdruck Beirut 1964.
- J. Fück: *Some hitherto unpublished texts on the Muʿtazilite movement from Ibn an-Nadīm's Kitāb al-Fihrist*, in: Prof. Muḥammad Shafi Presentation Volume. Lahore 1955.
- The Fihrist of al-Nadīm*. Engl. Übersetzung von B. Dodge, 1-2. New York/London 1970.
- Ibn Nubāta, Ġamāladdīn: *Sarḥ al-ʿuyūn fī šarḥ Risālat Ibn Zaidūn*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1383/1964.
- Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh b. Muslim: -*Maʿārif*, ed. Ṭarwat ʿUkkāša. Kairo 1960.
- id.: *ʿUyūn al-aḥbār*, ed. Aḥmad Zakī al-ʿAdawī, 1-4. Kairo 1343/1925-1349/1930.
- Ibn Saʿd, Muḥammad: *K. aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*, ed. E. Sachau, 1-9. Leiden 1905-21.
- Ibn Ṭūlūn, Šamsaddīn Muḥammad: *Quḍāt Dimašq*, ed. Šalāḥaddīn al-Munagġid. Damaskus 1956.

- Jeffery, A.: *Materials for the History of the Text of the Qurʾān*. Leiden 1937.
- Jolivet, J.: *L'intellect selon Kindī*. Leiden 1971.
- Juynboll, Th. W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leiden/Leipzig 1910.
- Khadduri, M.: *War and Peace in the Law of Islam*. <sup>3</sup>Baltimore 1962.
- Khoury, R. G.: *Wahb b. Munabbih*, 1-2. Wiesbaden 1972.
- Kulīnī, Muḥammad b. Yaʿqūb: *-Kāfī*, ed. ʿAlī Akbar al-Ġifārī, 1-8. Teheran 1388-89.
- Kuṭaiyir b. ʿAbdarrahmān al-Ḥuzāʿī: *Dīwān*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1391/1971.
- Little, D. P.: *An Introduction to Mamluk Historiography*. Wiesbaden 1970 (Freiburger Islamstudien 2).
- Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum. Wiesbaden 1970.
- Madelung, W.: *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin 1965.
- Makḥūl b. al-Faḍl an-Nasafī: *-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ*. Ms. Oxford, Pococke 271.
- Malaṭī, Muḥammad b. Aḥmad: *-Tanbīh war-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wal-bidaʿ*, <sup>1</sup>ed. S. Dederling. Istanbul 1926 (BI 9)/<sup>2</sup>ed. Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī. Kairo 1388/1968.
- Mālik b. Anas: *-Muwaṭṭaʿ*, ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbdalbāqī, 1-2. Kairo 1370/1951.
- Maqdisī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir: *Badʿ al-ḥalq wat-taʾrīḥ = Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zaid Aḥmad b. Sahl al-Balkhī*, publ. et trad. par Cl. Huart, 1-6. Paris 1899-1919.
- Marzubānī, Abū ʿUbaidallāh Muḥammad b. ʿImrān: *-Muqtabas = Kitāb Nūr al-qabas al-muṭṭasar min al-Muqtabas*, 1: Text; ed. R. Sellheim. Wiesbaden 1964 (BI 23 a).
- Massignon, L.: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris 1929.
- Masʿūdī, ʿAlī b. Ḥusain: *Murūğ aḍ-ḍahab*, ed. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille: *Les prairies d'or*, 1-9. Paris 1861-77.

- Māturīdī, Abū l-Manšūr: *Taʿwīlāt ahl as-sunna*, ed. Ibrāhīm und Saiyid ʿIwaḍain, 1. Kairo 1391/1971.
- Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*. Teheran 1963.
- Minorsky Memorial Volume = Iran and Islam*, ed. C. E. Bosworth. Edinburgh 1971.
- Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ b. Asad: *-Masāʾil fi aʿmāl al-qulūb wal-ḡawāriḥ*, ed. ʿAbdalqādir Aḥmad ʿAṭā. Kairo 1969.
- id.: *!Māhīyat al-ʿaql*, in *al-ʿAql wa-Fahm al-Qurʿān*, ed. Ḥusain al-Quwatlī. Beirut 1391/1971.
- Murtadā, ʿAlī b. Ḥusain aš-Šarīf: *Risālat Inqād al-bašar min al-ḡabr wal-qadar*, 1ed. ʿAlī al-Ḥāqānī an-Naḡafī. Naḡaf 1935 / 2in: *Rasāʾil*, ed. Aḥmad al-Ḥusainī. Baḡdād 1386/1967.
- Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ: *-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbdalbāqī, 1-5. Kairo 1374/1955-1375/1956.
- Nagel, T.: *Die Qiṣaṣ al-anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*. Diss. Bonn 1967.
- id.: *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*. Bonn 1972.
- Naḡmaddīn al-Kubrā: *Die Fawāʾiḥ al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl*, ed. F. Meier. Wiesbaden 1957.
- Nāšīʿ al-Akbar: *al-Kitāb al-ausaṭ*, ed. J. van Ess in: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*. Beirut 1971 (BTS 11), S. 73 ff.
- id.: *Uṣūl an-niḥal*, ed. J. van Ess in: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*. Beirut 1971 (BTS 11), S. 9 ff.
- Naubaḥtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā: *Fīraq aš-Šiʿa*, ed. H. Ritter. Istanbul 1931 (BI 4).
- Paret, R.: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart 1971.
- Puin, G. R.: *Der Dīwān von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb*. Diss. Bonn 1970.
- Qāsīm, Šarīf: *Šiʿr al-Bašra fi l-ʿaṣr al-Umawī*. Beirut 1392/1972.
- Qummī, Abū Ḥalaf Saʿd b. ʿAlī al-Ašʿarī: *-Maqālāt wal-fīraq*, ed. Muḥammad Ḡawād Maškūr. Teheran 1963.
- Rāzī, Faḥraddīn Muḥammad b. ʿUmar: *Mafātīḥ al-ḡaib*, 1-32. Kairo o.J. (um 1964).

- Reckendorf, H.: *Arabische Syntax*. Heidelberg 1921.
- Reinert, B.: *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin 1968. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF Bd. 3).
- Ringgren, H.: *Studies in Arabian Fatalism*. Uppsala Universitets Årsskrift 1955: 2. Uppsala/Wiesbaden 1955.
- Rosenthal, F.: *A History of Muslim Historiography*. Second revised ed. Leiden 1968.
- Şafadī, Ḥalīl b. Aibak: *-Wāfi bil-wafayāt*, ed. H. Ritter u.a., 1 ff. Leipzig/Wiesbaden 1931 ff.
- Şammāḥī, Aḥmad b. Saʿīd: *-Siyar*. Lith. Kairo 1886.
- Schacht, J.: *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford 1953.
- Schwarzlose, F. W.: *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt*. Leipzig 1886.
- Seale, M. S.: *Muslim Theology*. London 1964.
- Sezgin, F.: *Buhārīnin kaynakları hakkında araştırmalar*. Istanbul 1956.
- id.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1 ff. Leiden 1967 ff.
- Shaban, M.A.: *The ʿAbbāsīd Revolution*. Cambridge 1970.
- id.: *Islamic History A.D. 600-750*. Cambridge 1971.
- Le Şhʿisme Imāmīte*, Colloque de Strasbourg, 6-9 Mai 1968, ed. R. Brunschvig et T. Fahd. Paris 1970.
- Şīrāzī, Abū Ishāq aš-Şāfiʿī: *Ṭabaqāt al-fuqahāʿ*, <sup>1</sup>Bağdād 1356/<sup>2</sup>ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1970.
- Speyer, H.: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen 1931.
- Subkī, ʿAbdalwahhāb b. ʿAlī Tāğaddīn: *Ṭabaqāt aš-Şāfiʿīya al-kubrā*, ed. Maḥmūd aṭ-Ṭanāḥī u.a., 1 ff. Kairo 1383/1964 ff.
- Suyūṭī, Ġalāladdīn ʿAbdarrāḥmān b. Abī Bakr: *Tadrīb ar-rāwī fī šarḥ Taqrīb an-Nawāwī*, ed. ʿAbdalwahhāb ʿAbdallaṭīf. Kairo 1379/1959.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *-Tafsīr = Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl al-Qurʿān*. <sup>2</sup>1-30. Kairo 1373/1954 / <sup>3</sup>ed. Maḥmūd Muḥammad Şākir u. Aḥmad Muḥammad Şākir, 1 ff. Kairo o.J. (um 1960) ff.

- Ṭabarsī, Abū ʿAlī Faḍl b. Ḥasan: *Mağmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʿān*, 3. Aufl., 1-10. Teheran 1382.
- Ṭālibī, ʿAmmār Ğ. und ʿAlī Sāmī an-Naššār: *ʿAqāʿid as-salaf*. Alexandrien 1971.
- Togan, Ahmad Zeki Velidi: *Ibn Faḍlān's Reisebericht*, ed. und übers. Leipzig 1939 (Abh. für die Kunde des Morgenlandes 24/3).
- Torrey, C. C.: *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Diss. Straßburg 1892.
- Tritton, A.S.: *Muslim Theology*. London 1957.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, Šaiḥ aṭ-ṭāʿifa: *-Ṭibyān fī tafsīr al-Qurʿān*, ed. Aḥmad Ḥabīb al-ʿĀmilī, 1-10. Nağaf 1376/1957-1383/1963.
- ʿUyūn wal-ḥadāʿiq, ed. P. de Jong und M.J. de Goeje. Lugduni Bataviae 1869 (Fragmenta Historicorum Arabicorum 1).
- Wakīʿ, Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥaiyān: *Aḥbār al-quḍāt*, ed. ʿAbdalʿazīz Muṣṭafā al-Marāġī, 1-3. Kairo 1366/1947-1369/1950.
- Watt, M.: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948.
- id.: *Muḥammad at Mecca*. Oxford 1953.
- Wensinck, A.J.: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 1-7. Leiden 1936-1969.
- Widengren, G.: *Iranische Geisteswelt*. Baden-Baden 1961.
- id.: *Muḥammad the Apostle of God and his Ascension (King and Saviour V)*. Uppsala/Wiesbaden 1955 (Uppsala Universitets Årsskrift, Acta Universitatis Upsaliensis 1955/1).
- Yāqūt b. ʿAbdallāh ar-Rūmī: *Iršād al-arīb*, ed. D.S. Margoliouth, 1-7. London 1923-27 (Gibb Mem. Series 6).
- id.: *Muʿğam al-buldān*, 1-5. Beirut 1955-57.
- Zamaḥšarī, Maḥmūd b. ʿUmar: *-Kaššāf ʿan ḥaqāʿiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-taʿwīl*, 1-2. Kairo 1307.
- Ziriklī, Ḥairaddīn: *-Aʿlām*, 3. Aufl., 1-13. Beirut 1969.
- Zubairī, Muṣʿab b. ʿAbdallāh: *Nasab Quraiš*, ed. E. Lévi-Provençal. Kairo 1953.



## REGISTER

### *I: Verzeichnis der Koranverse*

Um einen möglichst vollständigen Überblick über die koranischen Grundlagen der *qadar*-Diskussion in der Umayyadenzeit zu geben, habe ich in dieses Register auch die Belegstellen aus meiner thematisch verwandten Arbeit *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie* (Berlin 1975) sowie aus der *Risāla* des Ḥasan al-Baṣrī (ed. H. Ritter in: *Der Islam* 21/1933/67 ff.) aufgenommen. Sie sind durch die Siglen HT bzw. R gekennzeichnet und damit von den Seitenzahlen des vorliegenden Buches unterschieden.

<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td style="width: 15%;">Sure 2: Vers</td><td style="width: 10%;">6</td><td style="width: 15%;">59</td></tr> <tr><td></td><td>7</td><td>60, 64</td></tr> <tr><td></td><td>8-10</td><td>61, 62, 64</td></tr> <tr><td></td><td>15</td><td>62, 64, 95</td></tr> <tr><td></td><td>16</td><td>95</td></tr> <tr><td></td><td>17 f.</td><td>94</td></tr> <tr><td></td><td>26 f.</td><td>R 73,4ff.</td></tr> <tr><td></td><td>30</td><td>155, 159</td></tr> <tr><td></td><td>30-33</td><td>187, 198, 199</td></tr> <tr><td></td><td>32</td><td>199, 211</td></tr> <tr><td></td><td>41</td><td>R 82,12</td></tr> <tr><td></td><td>42</td><td>38</td></tr> <tr><td></td><td>52</td><td>160</td></tr> <tr><td></td><td>65</td><td>82</td></tr> <tr><td></td><td>87</td><td>103, 106</td></tr> <tr><td></td><td>101</td><td>R 68,14</td></tr> <tr><td></td><td>102</td><td>72</td></tr> <tr><td></td><td>128</td><td>169</td></tr> <tr><td></td><td>146</td><td>38</td></tr> <tr><td></td><td>156 f.</td><td>R 74,8f.</td></tr> <tr><td></td><td>185</td><td>R 73,18; HT 177</td></tr> <tr><td></td><td>186</td><td>R 79,17</td></tr> <tr><td></td><td>208</td><td>59</td></tr> <tr><td></td><td>212</td><td>76</td></tr> <tr><td></td><td>233</td><td>234</td></tr> <tr><td></td><td>245</td><td>144</td></tr> <tr><td></td><td>248</td><td>106</td></tr> <tr><td></td><td>255</td><td>141</td></tr> <tr><td></td><td>256</td><td>HT 103</td></tr> <tr><td></td><td>279</td><td>72</td></tr> <tr><td></td><td>286</td><td>141; R 77,6f.; HT 109</td></tr> </table>	Sure 2: Vers	6	59		7	60, 64		8-10	61, 62, 64		15	62, 64, 95		16	95		17 f.	94		26 f.	R 73,4ff.		30	155, 159		30-33	187, 198, 199		32	199, 211		41	R 82,12		42	38		52	160		65	82		87	103, 106		101	R 68,14		102	72		128	169		146	38		156 f.	R 74,8f.		185	R 73,18; HT 177		186	R 79,17		208	59		212	76		233	234		245	144		248	106		255	141		256	HT 103		279	72		286	141; R 77,6f.; HT 109		<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td style="width: 15%;">Sure 3: Vers</td><td style="width: 10%;">8</td><td style="width: 15%;">31; HT 182</td></tr> <tr><td></td><td>12</td><td>171</td></tr> <tr><td></td><td>19</td><td>HT 103</td></tr> <tr><td></td><td>20 f.</td><td>24</td></tr> <tr><td></td><td>58</td><td>HT 78</td></tr> <tr><td></td><td>70</td><td>R 82,6</td></tr> <tr><td></td><td>83</td><td>105, 109</td></tr> <tr><td></td><td>137</td><td>170</td></tr> <tr><td></td><td>140</td><td>65, 67, 69</td></tr> <tr><td></td><td>145</td><td>171</td></tr> <tr><td></td><td>151</td><td>87, 88</td></tr> <tr><td></td><td>152</td><td>67, 69</td></tr> <tr><td></td><td>153</td><td>65, 69, 70</td></tr> <tr><td></td><td>154</td><td>66</td></tr> <tr><td></td><td>155</td><td>69</td></tr> <tr><td></td><td>156</td><td>61, 66</td></tr> <tr><td></td><td>160</td><td>56</td></tr> <tr><td></td><td>165</td><td>HT 79</td></tr> <tr><td></td><td>166 f.</td><td>67, 69, 71, 73</td></tr> <tr><td></td><td>178</td><td>65, 95; R 76, 19</td></tr> <tr><td style="padding-top: 10px;">Sure 4: Vers</td><td>26 f.</td><td>R 73,19f.</td></tr> <tr><td></td><td>63</td><td>R 73,12f.</td></tr> <tr><td></td><td>69</td><td>41</td></tr> <tr><td></td><td>77 f.</td><td>24</td></tr> <tr><td></td><td>78</td><td>R 78,4; HT 79 f.</td></tr> <tr><td></td><td>79</td><td>R 78,3f.; HT 79 f.</td></tr> <tr><td></td><td>123</td><td>R 68, 12 f.</td></tr> <tr><td></td><td>155</td><td>60</td></tr> <tr><td></td><td>170</td><td>R 82,1f.</td></tr> </table>	Sure 3: Vers	8	31; HT 182		12	171		19	HT 103		20 f.	24		58	HT 78		70	R 82,6		83	105, 109		137	170		140	65, 67, 69		145	171		151	87, 88		152	67, 69		153	65, 69, 70		154	66		155	69		156	61, 66		160	56		165	HT 79		166 f.	67, 69, 71, 73		178	65, 95; R 76, 19	Sure 4: Vers	26 f.	R 73,19f.		63	R 73,12f.		69	41		77 f.	24		78	R 78,4; HT 79 f.		79	R 78,3f.; HT 79 f.		123	R 68, 12 f.		155	60		170	R 82,1f.
Sure 2: Vers	6	59																																																																																																																																																																																				
	7	60, 64																																																																																																																																																																																				
	8-10	61, 62, 64																																																																																																																																																																																				
	15	62, 64, 95																																																																																																																																																																																				
	16	95																																																																																																																																																																																				
	17 f.	94																																																																																																																																																																																				
	26 f.	R 73,4ff.																																																																																																																																																																																				
	30	155, 159																																																																																																																																																																																				
	30-33	187, 198, 199																																																																																																																																																																																				
	32	199, 211																																																																																																																																																																																				
	41	R 82,12																																																																																																																																																																																				
	42	38																																																																																																																																																																																				
	52	160																																																																																																																																																																																				
	65	82																																																																																																																																																																																				
	87	103, 106																																																																																																																																																																																				
	101	R 68,14																																																																																																																																																																																				
	102	72																																																																																																																																																																																				
	128	169																																																																																																																																																																																				
	146	38																																																																																																																																																																																				
	156 f.	R 74,8f.																																																																																																																																																																																				
	185	R 73,18; HT 177																																																																																																																																																																																				
	186	R 79,17																																																																																																																																																																																				
	208	59																																																																																																																																																																																				
	212	76																																																																																																																																																																																				
	233	234																																																																																																																																																																																				
	245	144																																																																																																																																																																																				
	248	106																																																																																																																																																																																				
	255	141																																																																																																																																																																																				
	256	HT 103																																																																																																																																																																																				
	279	72																																																																																																																																																																																				
	286	141; R 77,6f.; HT 109																																																																																																																																																																																				
Sure 3: Vers	8	31; HT 182																																																																																																																																																																																				
	12	171																																																																																																																																																																																				
	19	HT 103																																																																																																																																																																																				
	20 f.	24																																																																																																																																																																																				
	58	HT 78																																																																																																																																																																																				
	70	R 82,6																																																																																																																																																																																				
	83	105, 109																																																																																																																																																																																				
	137	170																																																																																																																																																																																				
	140	65, 67, 69																																																																																																																																																																																				
	145	171																																																																																																																																																																																				
	151	87, 88																																																																																																																																																																																				
	152	67, 69																																																																																																																																																																																				
	153	65, 69, 70																																																																																																																																																																																				
	154	66																																																																																																																																																																																				
	155	69																																																																																																																																																																																				
	156	61, 66																																																																																																																																																																																				
	160	56																																																																																																																																																																																				
	165	HT 79																																																																																																																																																																																				
	166 f.	67, 69, 71, 73																																																																																																																																																																																				
	178	65, 95; R 76, 19																																																																																																																																																																																				
Sure 4: Vers	26 f.	R 73,19f.																																																																																																																																																																																				
	63	R 73,12f.																																																																																																																																																																																				
	69	41																																																																																																																																																																																				
	77 f.	24																																																																																																																																																																																				
	78	R 78,4; HT 79 f.																																																																																																																																																																																				
	79	R 78,3f.; HT 79 f.																																																																																																																																																																																				
	123	R 68, 12 f.																																																																																																																																																																																				
	155	60																																																																																																																																																																																				
	170	R 82,1f.																																																																																																																																																																																				

	171	R 82,8		179	90; R 76, 10 ff.; HT 96
Sure 5: Vers	3	209		186	169, 226
	11	86			
	14	84	Sure 8: Vers	7	64, 68
	16	R 80,12f.		9	65, 68
	30	R 72,12		11	65
	60	77, 80 ff.		12	65, 68, 88
	64	64		21 f.	93
	65 f.	R 81,3ff.		23	94
	68	64		24	60
	88	176		38	170
	110	47, 87		41	8, 10
				42	R 70, 8
Sure 6: Vers	25	79		63	65, 68
	28	139		68	152, 174
	35	R 76,3	Sure 9: Vers	42	R 78,1f.
	39	HT 140		43	R 82,16
	43	76		46	89
	77	211		51	HT 79
	102	48		55-57	62
	108	75, 76; HT 149		77	63
	116	159		87	60
	122	76, 159		93	60
	123	78		122	HT 82
	125	101, 102; R 79, 10 ff.	Sure 10: Vers	32	67
	148	159		33	98; R 73,8f.
	149	53, 152		58	R 74,15f.
	151	HT109; R69,6		66	159
	152	R 82,10		96-98	170
	164	HT 109		99	R 76,8f.
				100	73; R 73,10f.
Sure 7: Vers	14	39, 157	Sure 11: Vers	29	52
	14-17	40		32-34	R 78,11ff.; 79, 5f.
	16	31; HT 83		48	143, 144, 145
	23	R 72,7; HT 163		88	56, 211
	25	41		102	R 75,2f.
	28	R 70,5f.		105	R 74, 20; 75, 3f.; HT 31
	29 f.	HT 83		106	HT 31
	34	173		107	58, 67
	43	211		109	99
	96	R 81,6f.		118 f.	91
	144	169		119	98
	148	160	Sure 12: Vers	18	89
	149	174		21	88, 90
	159	160		24	160
	166	82		53	40
	171	169, 170			
	172	HT 33 ff.; 45, 105 f.			
	176	95			

Sure 13: Vers	27	14, 106; R 72, 16	121 123	157; HT 165 42	
Sure 14: Vers	21	211	Sure 21: Vers	23	104; HT 48, 52
	24 f.	105		73	179
	27	R 72,ult.f.		75	59
	28 f.	R 69,3f.		107	153
	35	169		112	89
Sure 15: Vers	36	157	Sure 22: Vers	5	HT 16
	39 f.	100, 211		9	171
	42	100			
Sure 16: Vers	71	50, 99	Sure 23: Vers	13	HT 16, 32
	80 f.	78, 83f., 104, 108		51	HT 82
	93	106		63	143, 144, 145
	98-100	100	Sure 26: Vers	19	R 72,1
				189	170
Sure 17: Vers	18	155	Sure 27: Vers	4	75, 76
	21	99		8	R 76,17f.
	23	R 69,12f.		24	R 82,18f.
	32 f.	R 82,11f.	Sure 28: Vers	6	155
	34	R 82,10		7	97
	45	143		8	155
	53	R 72,2		15 f.	39; R 72,9f.;
	62	39			HT 164
	74 f.	104		41	78, 83, 179,183
Sure 18: Vers	6	R 76,5f.		68	153
	13 f.	104		75	R 68,14ff.
	28	95	Sure 29: Vers	7	R 69,8f.
	29	96, 139, 140;		17	47
		R 70,1f.			
	57	77, 79	Sure 30: Vers	30	HT 103, 106
	65	R 77,19		36	HT 79
	74	HT 110		40	176
	80	HT 110	Sure 31: Vers	12	R 71,13f.
	83	R 77,18	Sure 32: Vers	13	98
Sure 19: Vers	15	171		17	R 70,15
	58	41	Sure 33: Vers	18	89
	59	R 79,7		26	87, 88
	83	39, 96		38	R 70,3
	84	HT 132		67	R 71,8f.
Sure 20: Vers	13	153	Sure 34: Vers	50	139; R 69,14f.
	44 f.	155		54	60
	55	41	Sure 36:		187
	61	R 82,10			
	79	155; R 71,15			
	85	R 72,1			
	115	160			

Vers	9-10	200			
	29	160			
Sure 37: Vers	161-163	HT 177			
Sure 38: Vers	45 f.	146			
	61	R 71,6f.			
	79	157			
	79-83	40			
	83	39			
	84 f.	157			
Sure 39: Vers	18	R 81,1ff.			
	22	101, 102			
	37	110			
	42	39			
Sure 40: Vers	6	98; R 73,8f.			
	69	67			
	84 f.	169			
	85	R 79,3f.			
Sure 41: Vers	5	143			
	17	160; R 72,3; HT 138			
	21	46			
	23	174			
	25	75, 76			
	29	R 71,10f.			
	40	R 69,21			
	42	146; R 71,2			
Sure 42: Vers	23	HT 93			
Sure 43: Vers	3	82, 83			
	20	159			
	32	50			
	87	HT 112			
Sure 44: Vers	15	139			
	24	155			
Sure 45: Vers	24	HT 77			
Sure 46: Vers	31	R 82,2f.			
Sure 48: Vers	2	148, 153			
	4	103, 106			
	20	85			
	24	85			
	26	104			
	29	148, 149			
Sure 49: Vers	7	105, 109, 148			
Sure 51: Vers	56-57	R 68,6f.			
Sure 53: Vers	32	HT 91			
Sure 54: Vers	27	160			
	47 ff.	30; HT 58 f., 118			
	49	14, 49			
Sure 57: Vers	11	144			
	21	R 82,4			
	22	HT 79; R 74, 5 f.			
	23	R 74,12f.			
Sure 58: Vers	6	146			
Sure 59: Vers	2	87, 88			
	9	153			
	10	152, 153, 154; HT 86			
Sure 60: Vers	7	77, 79			
Sure 61: Vers	5	R 73,3			
	14	103, 106			
Sure 62: Vers	3	152, 153, 154			
Sure 63: Vers	3	60			
	11	49			
Sure 64: Vers	11	HT 79			
	17	144			
Sure 66: Vers	1	R 82,15			
Sure 68: Vers	1	HT 77			
	50	211			
Sure 70: Vers	19-21	93			
	22 f.	93			
Sure 72: Vers	10	89			
	26 f.	41			
Sure 73: Vers	20	144			
Sure 74: Vers	37	R 70,9; 73,15			
Sure 76: Vers	1-5	186, 187, 191, 196, 198			

	3	R 71,12		9-10	HT 50, 138
	30 f.	187, 198, 199			
Sure 77: Vers	36	62	Sure 92: Vers	5-10	HT 41 f., 44
				12	R 69,18
Sure 81: Vers	28 f.	R 73,15f.		12 f.	R 71,17; HT
	29	14, 120, 140			41
Sure 84: Vers	20	R 82,5	Sure 94: Vers	1 f.	101, 103; HT
					162
Sure 85: Vers	16	58	Sure 96: Vers	4	HT 79
Sure 87: Vers	3	R 69,14	Sure 108: Vers	1	149
Sure 91: Vers	7-8	HT 48, 50 f.;	Sure 111: Vers	1 f.	HT 167
		R 71,4f.	Sure 114: Vers	1 f.	HT 84

## II: Wörter und Termini

Auch hier ist der Wortbestand in HT, soweit er für das *qadar*-Problem im weiteren Sinne relevant ist, miterfaßt. Die Wörter sind nach dem arabischen Alphabet und innerhalb dessen nach Wurzeln geordnet.

- ʔ - ġ - l  
*aġal* 49 f., 119, 171, 210; HT 85, 100  
 ʔ - ḥ - d  
*aḥada* 56  
 ʔ - d - b  
*adab* 52  
 ʔ - d - n  
*ađina bi-* 72  
*iđn* 14, 18, 72, 73, 74, 76, 150, 160  
 ʔ - l - y  
*ilā* 153; HT 84  
 ʔ - m - m  
*imām* / *a'imma* 165, 179, 237, 241  
 ʔ - m - r  
*amara* 40  
*amr* 14, 59, 72-74, 76, 131, 241; HT 100, 131, 182  
 ʔ - m - n  
*āmana* HT 119  
*imān* 91, 93  
*mu'min* HT 96  
 ʔ - n - n  
*innamā* 64  
 ʔ - n - f  
*unuf* HT 48  
*i<sup>2</sup>tanafa* 161 f.; HT 48  
 ʔ - h - l  
*ahl al-īmān* 91, 93  
*ahl al-ğanna* HT 35  
*ahl al-qadar* HT 123 f.  
*ahl al-ahwā<sup>2</sup>* HT 110  
 b - d - ʔ  
*bada<sup>2</sup>a* HT 48  
*bad<sup>2</sup>* 117, 147, 166  
*ibtada<sup>2</sup>a* HT 48  
 b - d - c  
*bid<sup>c</sup>a* 118, 148, 175, 176, 179  
*ibtada<sup>c</sup>a* HT 48  
 b - d - y  
*badā<sup>2</sup>* 126; HT 87  
 b - š - r  
*al-<sup>c</sup>ašara al-mubaššara* HT 31  
 b - ġ - y  
*baġā* HT 135  
 b - l - ġ  
*balāġ* 38  
 b - l - y  
*ibtilā<sup>2</sup>* 48  
 b - h - l  
*mubāhala* HT 118  
 t - r - k  
*taraka* 55, 56, 148  
 t - w - b  
*tauba* 156 f.  
*istatāba* 214  
 ṭ - b - t  
*taṭbīt* 106  
*aṭbata* HT 123  
 ṭ - b - ṭ  
*taṭbīṭ* 89  
 ġ - b - r  
*ğabara* HT 120  
*ğabr* 15, 58, 107, 109, 114, 119, 130, 163, 241; HT 117, 152  
*ğabriya* HT 183  
 ġ - d - d  
*ğadd* HT 82, 173  
*ğidd* HT 81 f.  
 ġ - d - l  
*ğadal* HT 149  
 ġ - r - d  
*ğarrada* 175  
 ġ - s - m  
*ğism* 89

- ğ - c - l  
*ğā<sup>c</sup>ala* 13, 30, 40, 80, 82, 83; HT 50
- ğ - f - f  
*ğaffa* HT 79
- ğ - l - s  
*mağlis* HT 156
- ğ - w - b  
*ğawāb* 23, 26
- ğ - w - r  
*ğaur* 163
- ğ - w - z  
*mağāz* 108, 109
- ğ - y - ʔ  
*ğā<sup>a</sup>* 163
- ħ - ğ - ğ  
*ħuğğā* 53, 168
- ħ - ğ - b  
*ħiğāb* 143
- ħ - d - t  
*muħda<sup>t</sup>* 45
- ħ - r - š  
*taħarruš* 159
- ħ - r - f  
*taħri<sup>f</sup>* 38, 122; HT 114, 159, 184
- ħ - r - k  
*ħaraka* 46 ff.
- ħ - s - n  
*ħasan* 17  
*ħsān* 74
- ħ - f - z  
*ħāfi<sup>z</sup>* 117, 161, 166
- ħ - k - m  
*muħkam* 234
- ħ - l - m  
*ħalīm* 52
- ħ - n - f.  
*ħanīfiya* HT 103, 112
- ħ - w - l  
*ħāla* 60 (*baina*), 209 (*dūna*)
- ħ - y - f  
*ħai<sup>f</sup>* 163
- ħ - b - r  
*ħabbara* / *aħbara* 23, 32
- ħ - t - m  
*ħatama* 60  
*ħawātim* HT 16, 27, 33, 115
- ħ - d - l  
*ħidlān* 56, 76, 89
- ħ - z - y  
*ħizyān* HT 24
- ħ - s - f  
*ħas<sup>f</sup>* HT 124, 149
- ħ - š - b  
*ħašabi* HT 16
- ħ - l - f  
*ħalīfa* 220  
*ħiltā<sup>f</sup>* 10, 91
- ħ - l - q  
*ħalaqa* 17, 47, 90  
*ħalq* 43, 107, 139, 163  
*ħalq al-Qur<sup>ʔ</sup>ān* 82, 119; HT 133, 174
- ħ - l - y  
*taħliya* 18, 72, 74, 97
- ħ - y - r  
*mutaħaiyir* 111, 112  
*ħtāra* 153
- ħ - y - l  
*tahyil* 100
- d - b - r  
*mudabbar* 45
- d - ħ - l  
*daħala* 59
- d - c - w  
*du<sup>c</sup>ā<sup>w</sup>* 13, 79, 100, 102, 168, 183, 227  
*dā<sup>c</sup>iya* HT 65, 67, 155
- d - l - s  
*mudallis* HT 10, 23
- d - h - r  
*dahr* HT 75-77, 81, 181
- d - w - l  
*daula* 37
- d - y - n  
*dīn* 166; HT 81 f.
- ḍ - r - ʔ  
*dara<sup>ʔ</sup>a* 90
- r - ʔ - y  
*ra<sup>ʔ</sup>y* 28, 118, 166, 204; HT 65, 116, 180
- r - b - b  
*rubūbiya* 210
- r - ğ - c  
*rağ<sup>c</sup>a* HT 23
- r - ħ - m  
*raħma* 59, 92, 149, 153, 154; HT 183  
*malak al-arħām* HT 25
- r - z - q  
*rizq* 13, 50 f., 91, 99, 150, 171, 176, 210, 218, 235 f.
- r - s - l  
*mursal* HT 53



- r - š - d  
*iršād* 89  
 r - ḍ - y  
*riḍā* HT 153  
 r - f - d  
*rifāda* 7  
 r - f - c  
*marfū<sup>c</sup>* HT 142, 155  
 r - m - y  
*rāmā* 229  
 r - w - d  
*irāda* 14, 40, 58 f., 72, 74, 243  
 r - w - y  
*riwāya* HT 14, 126, 158, 186  
  
 z - n - d - q  
*zindīq* / *zanādiqa* 214; HT 134, 136,  
 139, 149  
*zindīqīya* HT 124  
*zandaqa* HT 43, 136 f.  
 z - n - y  
*zanā* HT 96  
 z - w - ġ  
*azāġa* 31  
 z - y - d  
*ziyāda* 63  
 z - y - n  
*tazyīn* 75 f.  
  
 s - ʔ - l  
*aṣḥāb as-suʔāl* 129  
 s - b - q  
*sabaqa* 160, 174; HT 182  
 s - d - d  
*tasdīd* 74, 89  
 s - r - f  
*asrafa* 188  
 s - c - d  
*sa<sup>c</sup>īd* HT 26, 28, 30  
 s - q - y  
*siqāya* 7  
 s - k - n  
*sakīna* 103, 106  
 s - l - ṭ  
*sulṭān* 100, 101  
 s - m - y  
*sammā* 82  
 s - n - n  
*sunna* 38, 114, 118, 122 f., 125, 132,  
 137, 161, 165, 170, 179, 182, 239;  
 HT 70, 107  
 s - y - l  
*sāla* 188  
  
 š - b - h  
*mutašābih* 234  
 š - r - ḥ  
*šarḥ as-šudūr* 102, 103, 168  
 š - r - k  
*širk* 88, 118, 147; HT 159  
*šarīk* 210  
 š - q - y  
*šaḡī* HT 26, 28, 30  
*šiqwa* HT 31  
 š - y - ʔ  
*maš<sup>ʔ</sup>a* 151, 210  
*šai<sup>ʔ</sup>* 15, 48, 89  
  
 š - ḥ - b  
*aṣḥāb al-qadar* HT 125  
 š - d - q  
*šadaqa* 7, 9  
 š - r - f  
*šarrafa* 67  
 š - r - c  
*šara<sup>c</sup>a* 101  
 š - n - f  
*šinf* 120, 176; HT 128, 130  
 š - w - b  
*ašāba* HT 79-81  
*mašā<sup>ʔ</sup>ib* HT 34  
  
 ḍ - r - b  
*dār ad-ḍarb* 180, 188  
 ḍ - l - l  
*ḍalāla* 17, 52, 55, 138-140, 147,  
 161; HT 181  
*tadlīl* 100 f.  
*aḍalla* 15, 55, 106, 110  
*iḍlāl* 101, 138-140, 160; HT 121  
  
 ṭ - b - c  
*ṭaba<sup>c</sup>a* 60; HT 110  
 ṭ - w - c  
*ṭā<sup>c</sup>a* 140, 149  
*istiṭā<sup>c</sup>a* 13, 53, 68 f., 103, 106 f.,  
 111 f., 119, 129, 161  
 ṭ - w - q  
*taklīf bimā lā yuṭāq* 62, 183, 234;  
 HT 109  
*ṭāqa* 180  
 ṭ - y - b  
*ṭāba* 237  
  
 z - l - m  
*zulm* 163; HT 52, 182  
*zālīm* 202

- c - ġ - l  
   a<sup>c</sup>ġala 172  
 c - d - l  
   <sup>c</sup>adl 61  
 c - d - r  
   ma<sup>c</sup>dūr 62  
 c - r - ġ  
   <sup>c</sup>uriġa bi- 230  
   mi<sup>c</sup>rāġ 37  
 c - r - d  
   isti<sup>c</sup>rād HT 102, 111  
 c - r - f  
   ma<sup>c</sup>riḥa 45  
 c - z - l  
   mu<sup>c</sup>tazil HT 135  
 c - š - b  
   <sup>c</sup>aṣabīya HT 126  
 c - š - m  
   <sup>c</sup>aṣama 55  
   ma<sup>c</sup>šūm HT 70  
   <sup>c</sup>iṣma 139; HT 162  
   a<sup>c</sup>ṣama HT 85  
 c - š - y  
   ma<sup>c</sup>siya 69, 140, 149; HT 68  
 c - t - l  
   mu<sup>c</sup>aṭṭil 233  
 c - q - l  
   <sup>c</sup>aql 13, 16, 52 ff., 54, 56, 58, 201,  
   242; HT 52, 122  
 c - l - q  
   ta<sup>c</sup>liq HT 67  
 c - l - m  
   <sup>c</sup>ilm 21, 72, 116, 137, 158; HT 79  
 c - m - l  
   <sup>c</sup>amal 48; HT 2 ff., 98  
   ista<sup>c</sup>mala HT 33  
 c - n - y  
   ma<sup>c</sup>nā HT 14, 42, 158, 186  
 c - w - d  
   al-mu<sup>c</sup>auwidatān HT 84  
 c - w - q  
   ta<sup>c</sup>wīq 89  
 c - w - n  
   <sup>c</sup>aun 89  
   ma<sup>c</sup>ūna 126, 168  
 c - y - n  
   <sup>c</sup>ain HT 25  
  
 ġ - f - l  
   aġfala 30, 96  
 ġ - l - w  
   ġalā | ġulūw 118, 150  
   ġulāt 11  
  
 ġ - w - y  
   ġawā 157  
  
 f - t - w  
   aftā 225  
 f - r - d  
   farā<sup>c</sup>id 38  
 f - r - ġ  
   farāga HT 48 f.  
 f - d - l  
   faḍl 74  
 f - t - r  
   fiṭra 13 f., 16, 44 f., 56, 242; HT  
   101-114, 179  
 f - c - l  
   fa<sup>c</sup>ala 47  
   fi<sup>c</sup>l 243; HT 129  
 f - q - h  
   faqqaha HT 81  
 f - w - d  
   tafiwid 69, 76, 107, 117, 119, 120,  
   126 f., 130 f., 140, 166, 168, 183;  
   HT 117, 152  
  
 q - b - h  
   qabih 17  
 q - d - r  
   qādir 112, 149  
   qudra 117, 119, 149  
   aṣḥāb al-qadar HT 125  
   Qadarīya HT 122-127  
   maqādir HT 123  
 q - d - f  
   qadḥ HT 124  
 q - r - r  
   iqrār HT 112  
 q - r - b  
   dū l-qurbā 8 f.  
 q - r - d  
   qaraḍa 144 f.  
 q - s - m  
   maqsūm 201  
 q - l - b  
   qalb 60, 149  
 q - l - m  
   qalam HT 77, 79  
 q - w - l  
   qāla 61, 82, 159  
   qaul HT 116  
 q - w - y  
   qūwa 110, 150, 169  
  
 k - b - š  
   kabš 217



- k - t - b  
*kataba* HT 90  
 k - t - m  
*katama* 37  
 k - ḍ - b  
*kaddaba bi-* HT 71, 116, 123, 147  
*kaddāb* HT 136  
 k - r - h  
*ikrāh* 58  
 k - l - f  
*taklīf* 62, 183, 234; HT 109  
 k - l - m  
*kalām* 13, 18 f., 22-25, 107, 114,  
 . 181, 184, 186, 204, 207,; HT 67,  
 121, 165  
*kallama* 18, 21, 226  
*takallama* 19 f., 22 f., 107  
 k - m - l  
*istakmala* 176  
 k - h - n  
*kāhīn* HT 83  
*kahāna* HT 142  
 k - w - n  
*kā<sup>2</sup>in* 142 f., 158  
*takwīn* 59  
  
*lām al-<sup>c</sup>āqība* 90-92, 95, 156  
 l - <sup>o</sup> - k  
*malak al-arḥām* HT 25  
 l - z - m  
*ilzām* 72  
 l - ṭ - f  
*luṭf* 74  
*laṭīf* 89  
*laṭīfa* 89  
 l - f - z  
*lafz* HT 12, 94  
 l - q - y  
*alqā<sup>c</sup>alā* 208  
 l - m - m  
*lamam* HT 91 f.  
  
 m - t - <sup>c</sup>  
*mut<sup>c</sup>a* 11  
 m - s - ḥ  
*maṣḥ* 82  
 m - l - l  
*milla* HT 110  
 m - l - k  
*malaka* 140, 167 f., 174  
*milk* 183  
*mulk* 151, 214, 235; HT 183  
*malik* 241  
  
*mallaka* 117, 140, 147, 153, 158,  
 161  
 m - n - n  
*manna* 15  
*mann* 74  
*minna* 71, 74, 78  
 m - n - y  
*manūya* HT 75  
  
 n - ḍ - r  
*naḍar* HT 99  
 n - s - b  
*nasaba* 82, 109  
 n - s - k  
*nusk* 56  
 n - s - m  
*nasama* HT 25  
 n - z - r  
*naẓara* HT 155  
*naẓar* 114  
*naẓira* 157  
 n - <sup>c</sup> - q  
*na<sup>c</sup>āqa* HT 71  
 n - <sup>c</sup> - m  
*ni<sup>c</sup>ma* 149, 165  
 n - f - ḍ  
*naḥḥa* 158  
*naḥḥ* 127  
*nāḥid* 186 f., 200; HT 182  
*naḥḥa* 151  
 n - f - s  
*naḥs* 40, 54; HT 176  
 n - f - q  
*munāfiq* 95  
 n - k - b  
*nakba* HT 26  
 n - w - l  
*nāla* HT 45  
*tanāwala* HT 105  
  
 h - d - y  
*hudā* 13, 17, 53, 59, 120, 138; HT  
 121, 181  
 h - l - l  
*ihlāl* HT 84  
 h - w - y  
*hawā* 13, 20, 53, 59, 120, 138  
*ahl al-ahwā<sup>2</sup>* HT 110  
  
 w - ṭ - q  
*mīṭāq* HT 113 f.  
 w - s - w - s  
*waswasa* 101

w - d - c		w - k - l	
<i>wadḍā</i> <sup>c</sup>	HT 136	<i>wakala</i>	13, 69, 106 f.
w - f - q		<i>ittakala</i>	HT 42
<i>waffaqa</i>	HT 85		
<i>taufiq</i>	15, 52, 54-56, 89, 109, 120,	y - s - r	
	149, 211	<i>yusr</i>	149 f.; HT 98
w - q - c		<i>muyassar</i>	HT 45, 55
<i>mauqi</i> <sup>c</sup>	158, 170		

## III: Personennamen

Nur die arabischen Personennamen sind vollständig aufgenommen worden. Europäische Eigennamen sind nur insoweit berücksichtigt, als sie für das behandelte Problem von Belang sind oder besonders häufig zitiert werden.

- Aaron 154  
 Abān b. Abī °Aiyāš al-Bašrī 57  
 Abān b. Šāliḥ 10  
 °Abbād b. Kaṭīr 57  
 °Abbās b. °Abdalmuṭṭalīb 4, 7, 11  
 °Abbās, Iḥsān 3, 7, 142, 162, 184, 191, 215, 234  
 Abbott, N. 122, 163  
 °Abdalḡabbār b. Aḥmad, al-Qāḡī 28 f., 57, 81-85, 92-98, 101f., 173, 179, 181, 184, 202, 207, 235f., 241, 245  
 °Abdalkarīm b. °Aḡarrad 129  
 °Abdallāh b. °Abbās 11, 27, 30, 86, 122f., 130, 138, 141-143, 149, 165-167, 211, 277  
 °Abdallāh b. Abī l-Aswad 123  
 °Abdallāh b. Asad 224  
 °Abdallāh b. Ibāḡ 7, 12, 26f., 151, 183  
 °Abdallāh b. Mas°ūd 110, 210  
 °Abdallāh b. al-Mubārak 73  
 °Abdallāh b. Rašīd 223-225  
 °Abdallāh b. Sālīm al-Aš°arī 216  
 °Abdallāh b. °Umar 131, 220  
 °Abdallāh b. Abī Zakariyā° al-Ḥuzā°ī 216  
 °Abdallāh b. Ziyād b. Sim°ān 206  
 °Abdallāh b. az-Zubair 3, 6, 277  
 °Abdalmaḡīd b. °Abdal°azīz b. Abī Rauwād 223, 225  
 °Abdalmalik b. Marwān, Kalif VII, 1, 3, 7, 12f., 18, 23, 26-28, 31, 39, 90, 121, 151, 183, 185, 213, 222, 224, 228, 277  
 °Abdalqāhir al-Baḡdādī, s.: -Baḡdādī  
 °Abdalwāḡid b. Aiman 5, 8, 10  
 °Abdarraḡmān b. °Auf 207, 245  
 °Abdarraḡmān b. Ibrāḡīm 244  
 °Abīd b. Šarya 26  
 Abraham 118, 146, 169, 211  
 Abū l-°Abbās al-Ḥalabī 156  
 Abū °Alī ar-Raḡabī, s.: -Ḥusain b. Qais  
 Abū l-Aswad ad-Du°alī 27  
 Abū Baihas 129  
 Abū Bakr 4, 9, 11, 24, 31, 55  
 Abū Bakr b. °Abdarraḡmān b. Abī Maryam 237  
 Abū Dāwūd 175, 244  
 Abū l-Faraḡ al-Išfahānī 24  
 Abū Ġa°far al-Ḥaṭmī 186, 190, 197, 200f., 208, 212  
 Abū Ġahl 55, 102  
 Abū Ġandal 163f.  
 Abū l-Ġarūd 25  
 Abū Ḥaiyān at-Tauḡidī 181  
 Abū Ḥālid Muslim b. Ḥālid az-Zanḡī al-Maḡzūmī, s.: Muslim b. Ḥālid  
 Abū Ḥāmid b. Ġabala 115  
 Abū Ḥanīfa 29, 165  
 Abū Ḥāšim °Abdallāh b. Muḡ. b. °Alī 2-4, 11  
 Abū Ḥātim °Abdarraḡmān b. Hamdān ar-Rāzī al-Warsinānī 54  
 Abū l-Huḡail al-°Allāf 51, 101, 173, 236, 278  
 Abū Huraira 237  
 Abū l-Ḥusain al-Kātib 57  
 Abū Idrīs al-Ḥaulānī 31  
 Abū l-Ma°alī Muḡ. b. °Ubaidallāh b. al-Ḥusain al-°Alawī 28  
 Abū Mušir 215, 229  
 Abū Nu°aim al-Išfahānī, Aḡmad b. °Abdallāh IX, 28, 113-115, 123, 133-135, 204, 214, 216, 222  
 Abū Sufyān 68, 70  
 Abū °Ubaida Ma°mar b. al-Muṭannā 1  
 Abū °Ubaida Muslim b. Abī Karīma at-Tamīmī 20-23, 55, 109, 131  
 Abū Yūsuf 9  
 Abū Zakariyā° al-Azdi 20



- Abū Zur<sup>ca</sup>, °Abdarrahmān b. °Amr b. °Alī ad-Dimašqī 177, 189, 212, 214, 216, 228f., 244  
Adam 15f., 39, 41 f., 155-157, 160, 163, 186-188, 196, 198, 200, 208f.  
-°Adawī, Abū Marwān Ğailān b. Abi Ğailān 178  
°Adī b. Arṭāt al-Fazārī 114, 120, 122, 140, 142  
-Āġurri, Abū Bakr Muḥ. b. al-Ḥusain 28f., 44, 51, 55, 63, 79, 92, 110, 120-122, 140, 142, 151, 177, 181, 186, 190-192, 202, 210f., 214f., 222, 227  
Aḥmad b. °Ašim al-Anṭākī 182  
Aḥmad b. Fāris 90  
Aḥmad b. Ḥanbal 7, 82, 138, 163, 222  
Aḥmad b. Muḥ. al-Faqīh 115  
-Aḥnaf b. Qais 21  
Aḥwaš b. Ḥakīm al-Ḥimšī 223-225  
°Ainalqudāt al-Hamaḍānī 28  
°Ā'īša 37  
Aiyūb b. Mudrik al-Ḥanafī 219  
°Alī b. Abī Ḥamala 218  
°Alī b. Abī Ṭalīb 1 f., 4, 7 f., 10, 37, 164 f., 210  
°Alī b. Muḥ. b. °Abdallāh, s.: -Ma-dā°inī  
°Alī b. Zaid b. Ğud°ān at-Tamīmī 57  
-A°maš, Sulaimān b. Mihrān 81, 92, 164, 224  
°Āmir b. aṭ-Ṭufail 86  
°Amr b. Dīnār al-Makkī 10 f., 11, 221  
°Amr b. Maimūn b. Mihrān 204  
°Amr b. Muhāġir 185-189, 192-200  
°Amr b. Šarāḥil al-°Ansī 237 f.  
°Amr b. °Ubaid 119, 127, 154, 196f., 231, 237  
Anas b. °Iyāḍ, Abū Ḍamra 206  
Arṭāt b. al-Munḍir 29, 230  
°Aqil b. Abī Ṭalīb 7  
-Aš°arī, Abū l-Ḥasan °Alī b. Is-mā°il 4, 23, 45, 51, 59, 82, 108, 110, 119, 128-130, 173, 231, 242  
°Ašim b. °Umar b. Qatāda 10  
-Ašma°ī 51  
°Aṭā° b. Abī Rabāḥ 92, 156  
°Aṭā° b. Yasār 222  
°Aṭīya b. Sa°d al-°Aufī al-Kūfī 86  
°Auf b. Abī Ğamīla al-A°rābī 172  
-Auzā°ī 23, 57, 189, 197, 201, 207, 209-212, 217-219, 237  
°Awāna b. al-Ḥakam 2, 184  
-Baġdādī, °Abdalqāhir b. Ṭāhir 28, 43, 45, 114, 124, 128  
-Baihaqī, Aḥmad b. al-Ḥusain 244  
-Balādūrī, Aḥmad b. Yaḥyā 9, 113, 180, 191, 193, 206f., 218, 229, 232f., 236f.  
-Balḥī, s.: -Ka°bī, Abū l-Qāsim Banū Kalā° 223  
Banū n-Naḍir 86-88  
Banū Qibt 178  
Banū Quraiza 88  
Baḡīya b. al-Walīd 228  
-Barrādī, Abū l-Faḍl b. Ibrāhīm 26, 138, 151  
-Bayāḍī, Aḥmad b. Ḥasan 51, 114, 142, 174, 207  
Bayān b. Sim°ān 213  
Becker, C.H. 113, 120, 134, 180  
Birkeland, H. 103, 149  
Bišr b. °Umar az-Zahrānī al-Bašrī 197  
Bišām b. Mašqala b. Hubaira aš-Šaibānī 22  
Bišām b. °Umar b. al-Musaiyib aḍ-Ḍabbī 22  
Bravmann, M. 27, 38  
Budair b. Abī Šaḥr 3  
-Buḥārī 37, 164, 178  
Buhl, F. 68f., 70, 86, 153, 164  
-Bursānī, Muḥ. b. Bakr b. °Uṭmān al-Bašrī 115  
Burzōya 182  
-Bustī, Muḥ. b. Aḥmad b. Ḥibbān 1, 4, 10, 57  
-Dahabī, Muḥ. b. Aḥmad 1, 3-5, 10f., 28, 42, 57, 88, 115, 123f., 131, 138f., 172, 202, 204, 215, 217f., 222, 224, 237, 244  
Daḥḥāk b. Muzāḥim 92  
-Damīrī, Muḥ. b. Mūsā 12  
Ḍamra b. Rabī°a 218  
-Dāraquṭnī 4, 190  
-Dārimī 121, 127, 132f., 138f., 145, 147, 152-154, 156, 159, 162f., 214  
-Daulābī 186  
-Dauwānī, Ğalāladdīn Muḥ. b. As°ad aš-Šiddīqī 156  
Dāwūd b. Abī Hind al-Bašrī 202  
Dāwūd b. al-Muḥabbar 57  
Dimām b. as-Sā°ib 55, 74, 89  
Ḍirār b. °Amr 16f., 19, 38, 43f., 47, 56, 59, 99, 235  
Durust b. Ziyād 195  
Faḍl ar-Raqāšī 231, 243f.,



- Farazdaq 125  
 -Farrā<sup>o</sup> 100, 278  
 -Faryābī 190, 219  
 Fāṭima I  
 -Firūzābādī 5
- Ġābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī 10, 110  
 Ġābir b. Samura 138, 222  
 Ġābir b. Zaid al-Azdī 26, 125  
 Gabriel 76  
 Ġaʿd b. Dirham 233  
 Ġaʿfar b. Abī Ṭalīb 7  
 Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq 7f., 20, 103, 127, 130, 198  
 Ġaḥḍab, s.: Ibn Ġarʿab  
 -Ġāḥiḥ, ʿAmr b. Baḥr 5, 21, 57, 114, 124, 179, 181, 201, 222, 245  
 Ġahm b. Ṣafwān 16, 43, 49, 108f., 114, 128, 239  
 -Ġahṣiyārī, Muḥ. b. ʿAbdūs 205  
 Ġailān ad-Dimašqī IXf., 16, 23, 29, 45, 56, 59, 121, 124, 132, 149, 177-245, 278  
 Ġailān b. Ġarīr 231  
 Ġailān b. Ḥaraṣa aḍ-Ḍabbī 245  
 Ġailān b. Muslim 233  
 Ġailān b. Marwān 178  
 Ġamāl bt. Qais b. Maḥrama 2, 277  
 Ġarīr 5  
 Ġarrāḥ b. ʿAbdallāh al-Ḥakamī 239  
 -Ġazzālī, Muḥammad 57  
 -Ġubbāʿī 76, 81f., 101f., 241, 278  
 Ġurak 125  
 Ġurġānī, ʿAbdalqāhir b. ʿAbdarrahmān 108
- Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain VIII, X, 24, 31-33, 35, 44, 111f.,  
 Ḥafṣ al-Fard 244  
 Ḥafṣ b. Ġailān ad-Dimašqī 178, 244  
 -Ḥaġġāġ b. Yūsuf at-Taqaḥfi 18, 22, 27, 128, 155  
 -Ḥaiyāt, ʿAbdarrahmān b. Muḥ. b. ʿUṭmān 73, 82, 127 f., 156  
 Ḥākim al-Ġuṣamī 179  
 (Ibn) Ḥalaf al-Quraṣī, Abū l-Faḍl 115, 130  
 Ḥalaf b. Samḥ 130  
 Ḥalīd b. ʿAbdarrahmān al-ʿAbdī 126, 139  
 Ḥalīd b. ʿAmr as-Sulafī al-Ḥimṣī 212  
 Ḥalīd b. Laġlāġ al-ʿĀmirī 228f.,  
 Ḥalīd b. Maʿdān 223f.
- Ḥalīd b. Mihrān al-Ḥaddā<sup>o</sup> 42  
 Ḥalīd al-Qasrī 22, 129  
 Ḥalīd b. Salama al-Maḥzūmī 5  
 Ḥalīd b. al-Walīd 70  
 Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1, 21f., 31, 115, 205, 216, 236  
 -Ḥallāl 221  
 Ḥamān 155  
 -Hamdānī, al-Ḥasan b. Aḥmad b. Yaʿqūb 82  
 Ḥammād b. Salama al-Baṣrī 197, 212  
 Ḥammād b. Yaḥyā al-ʿAbahḥ as-Sulamī 206  
 Ḥamza b. ʿAbdalmuṭṭalib 40  
 Ḥamza b. Ḥabīb 80f.  
 Ḥamza al-Kūfī 231  
 Ḥanaṣ, s.: -Ḥusain b. Qais  
 Ḥarīṭ b. Kalada 115  
 Ḥarīṭ b. Saʿīd 228-230, 278  
 Ḥarīṭ b. Suraġ 239-241  
 Harmala b. ʿAbdallāh at-Taimī 5  
 Hārūt 72  
 Ḥasan b. ʿAlī 1f., 7  
 Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥ. b. al-Ḥanafīya, 4  
 Ḥasan al-Baṣrī VII, 13f., 16-19, 22 26-30, 39f., 42, 44, 46, 50, 53, 55-58, 60-63, 73, 76, 79f., 90-92, 95-98, 102, 106f., 116-119, 122-124, 127, 131f., 139-141, 143, 145, 147-149, 153, 155-157, 160, 162f., 165-168, 172, 179, 181, 183, 198, 218, 221f., 231, 237, 241  
 Ḥasan b. Dinār at-Tamīmī 57  
 Ḥasan b. Muḥ. b. al-Ḥanafīya VII-X, 1-6, 8-31, 35, 39-42, 44-112, 115-118, 122f., 126, 131, 138, 140, 147-151, 158, 161, 163, 165f., 168, 170, 172, 183, 200f., 209, 225-227, 277  
 Ḥāšim b. al-Ġāz(i) b. Rabīʿa al-Ġuraṣī ad-Dimašqī 245  
 Ḥassān b. ʿAṭīya al-Muḥarībī ad-Dimašqī 216, 218, 221  
 -Ḥaṭīb al-Baġdādī 114  
 Ḥazraġ 68  
 -Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. ʿAlī b. al-Muṭahhar 27  
 Ḥiṣām b. ʿAbdalmalik 7, 56, 121, 125, 180, 189, 193f., 201, 203, 205-215, 218, 225, 233-235, 238f., 241  
 Ḥiṣām b. ʿAmmār as-Sulamī 230  
 Ḥiṣām b. ʿAmr al-Fuwaṭī 131  
 Ḥiṣām b. al-Ḥakam 126, 128

- Hišām b. al-Kalbī 212  
 Hišām b. Zaid ad-Dimašqī 245  
 Ḥusain b. ʿAlī 1f., 7  
 -Ḥusain b. Qais, gen. Ḥanaš 179  
 Ḥušaiš b. Ašram 120, 122, 128, 172, 189  
 -Ḥwārizmī, Muḥ. b. Aḥmad 28, 245
- Ibn ʿAbbās, s.: ʿAbdallāh b. ʿAbbās  
 Ibn ʿAbdalbarr, Abū ʿUmar Yūsuf 2, 21f., 164, 223  
 Ibn ʿAbdalḥakam, ʿAbdallāh 113, 122-124, 130, 133, 181, 203  
 Ibn ʿAbdrabbih, Aḥmad b. Muḥammad 21, 29, 57, 202, 204  
 Ibn Abī d-Dam al-Ḥamawī 51  
 Ibn Abī d-Dunyā 56f.  
 Ibn Abī Farwa, Iṣḥāq b. ʿAbdallāh 184  
 Ibn Abī Muzāḥim al-Makkī 187  
 Ibn Abī Nağṭih, ʿAbdallāh 157  
 Ibn Abī ʿUmar al-ʿAdanī 4  
 Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. Ḥasan IX, 1, 4, 9, 11, 175-179, 184, 189, 190, 194, 196, 204, 207f., 214-221, 223, 226, 228-231  
 Ibn al-Ašʿaṭ 6, 18, 22, 123f., 213  
 Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī 12, 24  
 Ibn Ğabala, Abū Ḥāmid 115  
 Ibn Ğarʿab 5  
 Ibn al-Ğazarī, Muḥ. b. Muḥammad 245  
 Ibn al-Ğauzī, ʿAbdarrahmān b. ʿAlī 57, 60, 113, 115, 120f., 134, 180, 204  
 Ibn Ğuraig 70  
 Ibn Ḥabīb 21f.  
 Ibn Ḥalīfa al-Qurašī al-Kūfī 138  
 Ibn Ḥallikān 128  
 Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī 4, 21, 23, 88, 115, 178, 185, 202, 217, 237  
 Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī 2, 22, 26, 120, 128, 215, 236  
 Ibn Ḥibbān al-Bustī, s.: -Bustī, Abū Ḥātīm Muḥ. b. Aḥmad b. Ḥibbān  
 Ibn Hišām 41, 70, 222  
 Ibn Ibād, s.: ʿAbdallāh b. Ibād  
 Ibn al-Iḥšid 101  
 Ibn Iṣḥāq, Muḥammad 2, 10, 88  
 Ibn Muhannā, ʿAbdalğabbār b. ʿAbdallāh al-Ḥaulānī 237  
 Ibn al-Muqaffaʿ 20  
 Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā 27-30, 57, 82, 88, 101, 124, 130f., 156, 172, 178-181, 184, 191, 201, 213, 217f., 222, 232, 236f., 244  
 Ibn an-Nadīm 22f., 28, 123  
 Ibn Nubāta, Ğamāladdīn 177f., 189, 204, 207, 211, 229  
 Ibn Nufaiʿ al-Qurašī, Sulaim 115  
 Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh b. Muslim 21f., 88, 109, 178f., 222  
 Ibn Saʿd, Muḥammad 1, 6f., 10f., 21f., 28, 31, 37, 97, 113, 122-124, 180, 205, 218, 222, 224  
 Ibn Sīrīn, Muḥammad 28, 42, 55, 97, 131  
 Ibn Ṭulūn, Šamsaddīn Muḥammad 214  
 Ibn Yazdād, Muḥammad 184  
 Ibrāhīm b. Abī ʿAila 216  
 Ibrāhīm b. Iṣḥāq al-Maššī 212  
 -ʿIğlī, Abū l-Ašʿaṭ Aḥmad b. al-Miqdām 115  
 ʿIkrima 86, 92  
 ʿImāra, Muḥammad X, 32, 91  
 ʿImrān b. Hārūn aš-Šūfī 223  
 Isaak 118, 146  
 -Isfarāʿinī, Abū Ḥāmid Aḥmad b. Muḥammad 116  
 Ismāʿil b. ʿAiyāš al-ʿAnsī al-Ḥimšī 211f., 219f.  
 Iyās b. Muʿāwiya 56, 201f., 238
- Jesus 47, 87, 103  
 Johannes Damascenus 22  
 Johannes der Täufer 171, 173  
 Jonas 169f., 211  
 Josef 160  
 Justin 23
- Kaʿbī, Abū l-Qāsim al-Balḥī 102, 173, 178, 202, 207, 222, 245  
 -Kulīnī, Muḥammad b. Yaʿqūb 7-10, 20, 96, 103, 144, 198  
 Kuṭaiyir b. ʿAbdarrahmān al-Ḥuzāʿī 3,7
- Laiṭī, Muḥammad b. ʿAmr 195  
 Laktanz 182
- Maʿbad al-Ğuhanī 121, 213  
 -Madāʿinī 184, 206f., 229, 233f.  
 Madelung, W. VIII, X, 4-6, 11, 24f., 32, 47, 126-128, 173, 178, 184, 242  
 Maimūn b. Mihrān 203-207, 229, 238, 240  
 Maisara b. ʿAbdrabbih 57



- Maisara, Abū Šālih 6  
 Makḥūl b. Abī Muslim °Abdallāh  
   aš-Šāmī 217-221, 225, 229, 237,  
   244f.,  
 Makḥūl b. al-Faḍl an-Nasafī 39  
 -Malaṭī, Muḥ. b. Aḥmad 28, 51, 120,  
   128, 172, 176, 189, 221  
 Mālik b. Anas 28, 92, 121, 178, 207,  
   214  
 -Maṣṣūr, Kalif 20, 237, 245  
 Maṣṣūr b. Šuqair al-Ḥarrānī 57  
 -Maqdisī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir 57  
 Maria 87  
 Mārūt 72  
 Marwān b. al-Ḥakam 7  
 Marwān (II.) b. Muḥammad, Kalif  
   124, 131, 240  
 Marwān b. Muḥ. aṭ-Ṭāṭarī 220f.  
 Marwān b. Sālim al-Ġazarī al-Qir-  
   qisānī 223-225  
 -Marzubānī, Abū °Ubaidallāh Muḥ.  
   b. °Imrān 57  
 Maslama b. °Abdalmalik 215  
 Maslama b. °Ulaiy al-Ḥušanī 223,  
   225  
 Masrūq b. al-Aġda° 37  
 -Mas°ūdī, °Alī b. Ḥusain 3, 124  
 -Māturīdī, Abū l-Manšūr 60, 62  
 Moses 39, 79, 97, 154-156  
 Mu°ād b. Mu°ād al-Bašrī 195f., 220  
 Mu°ammar b. °Abbād 184  
 Mu°āwiya b. Qurra al-Muzanī 56  
 Mu°āwiya b. Abī Sufyān, Kalif 7, 9,  
   21, 241  
 Mu°āwiya b. Yahyā al-Aṭrābulusī ad-  
   Dimašqī 230  
 -Mubarrad 57, 277  
 Mufauwiḍa 126f.,  
 Muġāhid b. Ġabr 8, 26, 60, 86f., 92,  
   153, 157  
 Muġira b. Sa°id 213  
 -Muḥallī VIII  
 Muḥammad 8-11, 21, 37 f., 66, 68,  
   70, 74f., 86, 102f., 105, 109, 111, 118,  
   122f., 125, 137, 139, 146, 151, 153,  
   161f., 185, 200, 220  
 Muḥammad b. °Abdallāh b. °Abdal-  
   ḥakam 113  
 Muḥammad b. °Abdallāh b. Mu-  
   hāġir aš-Šu°aiṭī an-Našrī 219  
 Muḥammad b. °Alī b. °Abdallāh b.  
   al-°Abbās 3  
 Muḥammad b. °Amr al-Laiṭī 195  
 Muḥammad al-Bāqir 8, 20, 125  
 Muḥammad b. al-Ḥanafīya b. °Alī  
   b. Abī Ṭālib 1-4, 6f., 10-12, 277  
 Muḥammad b. Ishāq as-Sarrāġ 115  
 Muḥammad b. Ka°b al-Quraṣī 14,  
   30, 225f.  
 Muḥammad b. Kaṭir al-Maššīšī 212  
 Muḥammad b. Kuṭaiyir 212  
 Muḥammad b. Marwān b. al-Ḥakam  
   204  
 Muḥammad b. al-Muṣaffā 228  
 Muḥammad b. al-Muṭannā al-Bašrī  
   195  
 Muḥammad b. Šu°aib b. Sābūr 237  
 Muḥammad aṭ-Ṭūsī, s.: -Ṭūsī, Šaiḥ  
   aṭ-ṭā°ifa Muḥammad  
 Muḥammad b. °Ubaid b. Abī °Amir  
   al-Makkī 226-228  
 Muḥammad b. Zakariyā° ar-Rāzī 54  
 -Muḥāsibī, al-Ḥāriṭ b. Asad 18f., 41,  
   57, 182  
 -Muḥṭār 2f., 6f., 37, 277  
 Muṇdir b. Nāfi° 229  
 Muqāṭil b. Sulaimān 76, 143  
 -Murtaḍā, °Alī b. Ḥusain aš-Šarīf 27  
 Mūsā b. Ismā°il at-Tabūḍakī 197, 226  
 Mūsā b. Saiyār al-Uswārī 172  
 Mūsā b. °Ubaida ar-Rabaḍī 10  
 Muš°ab b. °Abdallāh az-Zubairī 1f.,  
   4, 26, 116  
 Muslim b. Ḥālid 224f.,  
 Muslim b. Nufai° b. al-Ḥāriṭ aṭ-  
   Ṭaqafī al-Bašrī 115f.  
 Muslim b. al-Ḥaġġāġ 37, 178  
 Muṭarrif b. °Abdallāh b. aš-Šiḥḥir 55,  
   123  
 Muwaffaq b. Aḥmad 28  
 -Muzanī, Mu°āwiya b. Qurra 56  
 Nāfi° b. al-Azraq 53  
 Nāfi° b. Mālik 214  
 Naġda b. °Amir 27, 277  
 Naġmaddīn al-Kubrā 89  
 -Nāšī° al-Akbar 47, 82, 232, 239  
 Našr b. °Ašim 219  
 Našrallāh b. Muḥ. b. °Abdalqawī 212  
 -Naubaḥṭī, Ḥasan b. Mūsā 239  
 -Nazzām 47, 59, 89  
 Nūḥ b. Rabī°a al-Anšārī al-Bašrī 115  
 Numair b. Aus 214f., 238  
 Paret, R. 38, 48, 59f., 62-64, 68, 76,  
   79f., 84, 88, 90f., 94, 103, 106, 145,  
   169f.



- Pazdawī 173  
Pharao 16, 78, 97, 154-156
- Qāḍī °Abdalġabbār, s.: °Abdalġabbār  
b. Ahmad, al-Qāḍī
- Qais b. Maḥrama b. al-Muṭṭalib b.  
°Abdmanāf b. Quṣaiy 2
- Qais b. Muslim al-Ġadālī al-Kūfī 10
- Qāri° al-Harawī 156
- Qāsīm b. Ibrāhīm ar-Rassī VIII, 1, 4,  
24, 91
- Qāsīm b. Muḥ. b. Abī Bakr 31
- Qatāda b. Di°āma 8, 17, 39, 63, 84,  
86, 92, 96f., 102, 148, 157, 241
- Qummī, Abū Ḥalaf Sa°d b. °Alī al-  
Aš°arī 4
- Quṣaiy 10
- Rabī° b. Ḥaiẓān (?) 237, 244
- Rabī°a b. °Abdarrahmān 204
- Rabī°at ar-Ra°y 204-207, 225, 278
- Raġā° b. Ḥaiwa 214f., 238, 240f.
- Rāzī, Faḥraddīn Muḥ. b. °Umar 49,  
244
- Rāzī, Muḥ. b. Zakariyā° 54
- Reckendorf, H. 64, 105, 142, 167f., 174
- Rotter, G. 3, 177, 228f.,
- Rummānī 102
- Ša°bī 37, 56, 184
- Šabīb an-Naġrānī 129f., 132
- Šabīb b. Yazīd aš-Šaibānī 22, 128f.
- Sa°d b. Ibrāhīm 207, 245
- Sa°d b. Ziyād 226
- Šadr, Šadraddīn 4
- Šafadī, Ḥalīl b. Aibak 51, 115
- Šāfi°i, Muḥ. b. Idrīs 8, 130, 207, 244f.
- Sahl b. Ḥunaif 122, 163, 165f.
- Šahrastānī 29, 129, 131
- Sa°id b. °Abdal°azīz at-Tanūḥī 219
- Sa°id b. °Abdalmalik 223
- Sa°id al-Ḥair 224
- Sa°id b. al-Ḥāriṭ b. aš-Šimma 2
- Sa°id b. al-Marzubān al-Baqqāl  
al-Kūfī 10
- Sa°id b. al-Musaiyab 10
- Saif b. Sulaimān al-Makkī 245
- Saiyid, F. 29, 179, 184, 202, 207, 222,  
236, 241, 245
- Salama b. al-Akwa° 10
- Šāliḥ b. Kaisān 124
- Šāliḥ b. Kaṭīr 23
- Šāliḥ Qubba 82, 191
- Šāliḥ b. Suwaid ad-Dimašqī 186-  
188, 191, 234
- Sālim Abū l-°Alā° 56
- Sālim b. Ḥuṭai°a (?) al-Hilālī 26, 124
- Sam°ānī 178
- Šammāḥī, Aḥmad b. Sa°id 21-23,  
25, 28, 74, 89, 109, 124, 131, 201,  
231
- Šaqīq b. Salama al-Kūfī 164
- Sarrāġ, Muḥ. b. Ishāq 115
- Satan 13, 15f., 31, 38-41, 53-55, 96f.,  
100f., 118, 127, 140, 146-148, 154-158,  
160, 188, 199, 209, 211, 221, 227
- Šauḍab al-Yaškuri 22, 124
- Schwarz, M. 27f., 46, 53, 56, 90, 107,  
141, 165
- Širāzī, Abū Ishāq aš-Šāfi°i 215
- Šu°aib 211
- Subki, °Abdalwahhāb b. °Alī Taġad-  
dīn 130
- Sufyān aṭ-Ṭaurī 5, 73-75
- Suhail b. °Amr 164
- Šuḥār al-°Abdī 20-22
- Šuḥārī b. Šabīb 22
- Sulaim b. Qais al-Hilālī al-°Āmirī 27
- Sulaimān b. °Abdalmalik, Kalif 125
- Sulaimān b. Baqi° 115
- Sulaimān b. Ḥarb al-Wāḥiṣī 28
- Sulaimān b. Yasār 10
- Suyūṭī 124, 222
- Ṭabari, Abū Ġa°far Muḥ. b. Ġarīr  
8-10, 20-23, 25, 28, 30f., 56, 63, 68  
70, 72f., 76, 80f., 86, 88, 90, 92, 94f.  
102f., 113, 124, 126-128, 143, 145,  
153, 157, 159, 164, 180, 203, 206,  
216, 237f.
- Ṭabarsī, Abū °Alī Faḍl b. Ḥasan 75
- Ṭābit b. Ṭaubān al-°Ansī 245
- Ṭa°laba 129
- Tamīmī, °Alī b. Zaid b. Ćud°ān 57
- Tamīmī, Ḥasan b. Dīnār 57
- Ṭamūd 156, 160
- Ṭaur b. Yazīd 224
- Ṭūsī, Muḥ. b. al-Ḥasan Šaiḥ aṭ-  
ṭā°ifa 73, 76, 81, 83f., 89f., 92f.,  
95f., 101f.
- °Ubāda b. Nusaiy al-Kindī 214-216
- °Ubaid b. aš-Šāmit 223
- °Ubaidallāh b. al-Ḥasan al-°Anbarī 31
- °Ubaidallāh b. Mu°ād 195
- °Ubaidallāh b. °Ubaid al-Kalā°i ad-  
Dimašqī 245
- °Umair b. Hānī° ad-Dārānī 124, 233



- ʿUmar b. Yazīd (b. ʿUmar) b. Ḥabīb 186  
 ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz, Kalif VII, IX 1f., 9, 16f., 19f., 27f., 31, 42, 50, 53, 55, 58, 69, 85, 97, 102, 107, 113-177, 180, 182-205, 209, 211, 213f., 216, 232f., 239, 243  
 ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, Kalif 4, 6, 9, 11, 24, 55, 110, 122, 125, 133, 139, 162f., 223  
 ʿUmar b. Yazīd an-Naṣrī 216  
 ʿUrwa b. az-Zubair 26  
 ʿUṭmān b. ʿAffān, Kalif 5, 21, 27, 178  
 ʿUṭmān b. ʿAšim al-Kūfī 164  
 ʿUṭmān b. Ḥaiyān al-Murrī 234, 236  
 ʿUṭmān b. Ibrāhīm b. Ḥaṭīb 5  
 ʿUṭmān b. Saʿid ad-Dārimī 132  
 -Waḍīn b. ʿAṭāʾ aš-Šanʿānī aš-Šāmī 237, 244  
 Wab̄b b. Munabbih 26, 218, 221f.  
 Wakīʿ, Muḥ. b. Ḥalaf b. Ḥaiyān 56, 202, 207, 215, 217  
 -Wālibī, Abū Ḥalīd 138  
 -Walīd b. ʿAbdalmalik, Kalif 2, 204, 236  
 -Walīd II., Kalif 232, 238, 278  
 Walīd b. Muslim al-Umawī 219-221, 223, 225, 229, 231  
 Walīd b. Sulaimān b. Abī Saʿīb 215  
 Wašīl b. ʿAṭāʾ 28f., 231  
 Watt, W.M. 26, 128f., 172, 176, 242  
 Yaḥyā b. Maʿīn 206, 218  
 Yaḥyā b. Raiyān 223  
 Yaḥyā b. Muslim 230  
 Yaḥyā b. Yaʿmar 27  
 Yaʿqūb b. Šaiba 4  
 Yāqūt b. ʿAbdallāh ar-Rūmī 3, 221, 241  
 Yazīd b. Abān ar-Raqāšī 124, 172  
 Yazīd b. ʿAbdalmalik, Kalif 180, 189 193, 203  
 Yazīd b. al-Walīd, Kalif 121, 124, 215, 217, 232f., 245  
 Zādān, Abū ʿAmr 6  
 -Zaḡḡāḡ 30, 81-83, 97, 277  
 Zaid b. ʿAlī 24f.  
 Zaid b. Aslam 211  
 Zaid b. Ḥasan b. ʿAlī 2  
 Zainalʿābidīn, ʿAlī b. Ḥusain b. ʿAlī 7f., 10, 26  
 -Zamaḥšarī, Maḥmūd b. ʿUmar 73, 278  
 -Ziriklī, Ḥairaddīn 22, 214  
 Zubair b. Bakkār 184  
 -Zuhrī 2, 10f., 24, 86, 138, 185, 192, 194-197, 200, 206, 212, 278  
 Zurāra b. Aʿyan 125

## NACHTRÄGE

Zu S. 2: Der Name von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya's Mutter wird, worauf mich mein Schüler Riḍwān as-Saiyid aufmerksam macht, verschieden überliefert: nach Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ṭabaqāt* 599,1 hieß sie nicht Ġamāl, sondern Ġumān. Das klingt etwas ursprünglicher.

Zu S. 3: Ebenso wie ich hat, wie ich nachträglich bemerke, auch Wadād al-Qādī in ihrer Dissertation *al-Kaisānīya fī t-ta'riḥ wal-adab* (Beirut 1974) die beiden ersten Verse auf Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya bezogen und nicht auf seinen Vater (vgl. S. 101, Anm.). Zwar ist auch Muḥammad b. al-Ḥanafīya selber von Ibn az-Zubair einmal eingesperrt worden, jedoch nicht im *siġn* °Ārim, sondern vermutlich in Zamzam (*ib.*) — was auch immer dies heißen mag und wie auch immer man sich dann die bekannte Befreiungsaktion Muḥtār's mitten im Herzen von Ibn az-Zubair's Herrschaftsgebiet vorstellen soll (vgl. dazu *ib.* 102, Anm. 1; auch *Aġānī*<sup>2</sup> XV 150, 13 ff. und *Ḥauliyāt al-Ġāmi* °a at-*Tūnisīya* 10/1973/192f.). Übrigens ist °Ārim nach einer Bemerkung bei Ṭabarī II 227, 8f. kein Ortsname, sondern der Name einer Person, nach der das Gefängnis aus nicht weiter spezifizierten Gründen benannt wurde; über die Lage ist auch dort nichts gesagt.

Zu S. 3, Anm.1: Zu den Vorgängen in Nisibis ist vor allem auch eine syrische Quelle zu vergleichen: Johannes von Phenek bei Mingana, *Sources syriaques* I, 183\* ff. Dort sind die Kämpfe zwischen den Truppen des Muḥtār und den „Leuten aus dem Westen“, d.h. den Anhängern des Ibn az-Zubair unter dem Gouverneur der Stadt, Ibn °Uṭmān, eingehend geschildert.

Zu S. 8f.: Ibn °Abbās nimmt in seiner Korrespondenz mit Naġda b. °Āmir (vgl. dazu HT 111) den *ḥums* für seine Familie in Anspruch, sagt aber zugleich, daß „unsere Leute da“ (*gaumunā dāka*, d.h. die Umayyaden) ihm dies nicht zugestehen (vgl. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. al-Ġihād nr. 137, 139 und 140).

Zu S. 81f.: Daß Zaġġāġ sich der qadaritischen Exegese anschließt, hängt vermutlich damit zusammen, daß er als Schüler des Mubarrad



(vgl. die Tafel in: Arabica 10/1963/194) der Mu<sup>c</sup>tazila nahestand. Mubarrad hatte ja sein *K. al-Muqtaḍab* u.a. an Ibn ar-Rēwandī weitergegeben (vgl. Ibn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā*<sup>2</sup>, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1386/1967, S. 226, ult.f.). Auch Zamaḥṣārī verbindet später *‘abada ṭ-ṭāḡūt* eindeutig mit dem voraufgegangenen *man la<sup>c</sup>anahum Allāh* (*Kaššāf* I 265, 22 ff.), ebenso — wohl in seinem Gefolge — Baiḍāwī (*Anwār at-tanzīl*, Istanbul 1296, I 346,-5). Neben Paret hat sich Blachère für diese Interpretation entschieden. Bell dagegen übersetzt prädestinationistisch, unter Annahme einer — von ihm nicht weiter erläuterten — Nominalform. Die Idee, ein *man* vor *‘abada* zu ergänzen und dies von *ḡa<sup>c</sup>ala* abhängig zu machen, wird bei Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡaib* (Kairo 1357/1938) XII 37, 9f. mit Farrā<sup>2</sup> (gest. 207/822) in Verbindung gebracht. Daß auch Mu<sup>c</sup>taziliten gelegentlich davon ausgingen, wird dadurch bezeugt, daß diese, anstatt wie Ḡubbā<sup>2</sup>ī und Zamaḥṣārī *‘abada ṭ-ṭāḡūt* anders zu beziehen, das vorhergehende *ḡa<sup>c</sup>ala* abschwächend als ein *nasaba ilā* zu deuten versuchten (vgl. dazu oben S. 82 und *Mafātīḥ al-ḡaib* XII 37, 14 f.).

Zu S. 82, Anm.1: Vgl. jetzt auch die Materialsammlung von M.J. Viguera in *Orientalia Hispanica* (Festschrift Pareja) I<sub>1</sub> 647ff.

Zu S. 158: Zu *mawāqī<sup>c</sup>* vgl. auch den Gebrauch des Wortes in einem Brief Walīd’s II. an Hišām (Ṭabarī II 1746,14).

Zu S. 179: Als Muster rhetorischer Finesse begegnen die *Rasā<sup>2</sup>il* Ḡailān’s auch in einer Geschichte bei Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqiyāt* 208,3f., und im *Ta<sup>2</sup>riḥ Baḡdād* X 309,5.

Zu S. 204: Der älteste Beleg für die Geschichte mit Rabī<sup>c</sup>at ar-Ra<sup>2</sup>y findet sich vorläufig in dem *K. al-Ḥuḡḡa* des Yaḥyā b. ‘Aun al-Ḥuzā<sup>c</sup>ī (gest. 298/911). Dort bleibt Ḡailān aber anonym (vgl. M. Talbi in: *Revue Tunisienne de Sciences Sociales* 12/1975/48 und 77f.).

Zu S. 225: Auch Zuhri hat Hišām auf seinem Ḥaḡḡ i.J. 106 begleitet, als Erzieher seiner Kinder (vgl. Ḍahabī, *Ta<sup>2</sup>riḥ* V 140, 5f.).

Zu S. 228ff.: Zu Ḥāriṭ b. Sa<sup>c</sup>īd vgl. auch Ibn al-Ḡauzī, *Talbīs Iblīs* (Kairo, aṭ-Ṭibā<sup>c</sup>a al-Munīriya o.J.) 364, -5ff. Dunlop hat diese Parallele in seinem Aufsatz nicht verwertet.

Zu S. 236, Anm.1: Abū l-Huḍail hat ein *K. Maḡtal Ḡailān* verfaßt (vgl. *Fihrist* 57, -5 Fück); daraus dürfte die Geschichte stammen. Gehen auch weitere der zuvor erwähnten Nachrichten über Ḡailān mit mu<sup>c</sup>tazilitischer Tendenz auf diese Quelle zurück?

## SUMMARY

This publication consists of three separate parts held together by the fact that they treat of texts and personalities of early Islamic theology with special reference to the problem of *qadar*.

Part I deals with an anti-Qadarite treatise attributed to Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, a grandson of the caliph ʿAlī, who seems to have written it about the year 73, perhaps at the instigation of the caliph ʿAbdalmalik. If this assumption is right, the book is some years older than the famous letter in which Ḥasan al-Baṣrī informed the caliph about his attitude concerning the same problem. Together with Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya's *K. al-Irḡāʿ*<sup>2</sup> which I published in *Arabica* 21/1974/20 ff., it is among the oldest documents of Islamic theology we know up to now. In contrast to this text, however, and to the *Risāla* written by Ḥasan al-Baṣrī it shows the additional peculiarity that it is structured as a manual for discussions in that it presupposes a fictitious dialogue with the opponent which proceeds in alternatives and dilemmatic inferences. This is what was afterwards called *kalām*. *Kalām* is not any treatment of a theological subject, in the sense of our word «theology», but theology put into a certain style, a «speech» with an adversary. Up to now our examples for this technique were visibly younger; they used to be connected with the Muʿtazilites.

In the commentary to the German translation the arguments of the text are analyzed and compared with contemporary statements, with special reference to the authenticity of the text. The introduction brings additional material for the origin of Arabic prose and sums up our knowledge about the author. For a somewhat more detailed English summary of my results see my article "The Beginnings of Islamic Theology" in: J.E. Murdoch and E.D. Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht 1975), pp. 87 ff.

Part II is devoted to an epistle written by the caliph ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz to certain Qadarites. The text is preserved in Abū Nuʿaim's

*Ḥilyat al-auliāʾ*<sup>2</sup>. On the basis of a new critical edition it is translated into German and commented upon. As it was probably written one quarter of a century later than the previous text, the commentary tries to show how the argument had developed in the meantime. The Qadarite view attacked by the caliph is much more extreme than the one held by the opponents of Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya. Here it seems to have been believed that in order to avoid predestination one must deny God's foreknowledge of man's actions. In answer to this, ʿUmar II tries to prove God's foreknowledge from verses of the Qurʾān in order to establish His predestination. For further details see my article "ʿUmar II and His Epistle against the Qadariya" in: *Abr Nahrain* 12/1971/19 ff. The German introduction goes beyond the results of this preliminary study; special attention is given to the question of the identity of the group of Qadarites the caliph had in mind.

Part III is not concerned with a text, but with a personality of the early Qadariya, Ġailān ad-Dimašqī. In fact, it is no more than an excursus, since it does not claim to present new results about Ġailān's theology, but seeks to analyze the historical reports about his life and his execution under Hišām. Most stories turn out to be part of a « black legend » which was made up in order to prove Ġailān's lack of orthodoxy and to justify the reaction of the government. The real background to the events is open to speculation, and some hypotheses are discussed on the basis of material mainly found in Balāḍurī's *Ansāb al-ašraf*. The problem has been briefly dealt with in a lecture entitled « The Qadarites in Syria », to be published in the proceedings of the Congress « Bilād al-Shām » which took place in Amman in April 1974. A short outline of the general development of the Qadariya movement may be found in my article "Al-Ḥadariyya" in the *Encyclopedia of Islam* (second edition).

نصُوصٌ ودراسات  
سلسلة يُصدَرُها  
المعهد الألماني للأبحاث الشَّرْكَية في بيروت

١٤





# بدايات علم الكلام في الإسلام

رسالتان في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة  
للحسين بن محمد بن الحنفية وأخليفة عمر بن عبد العزيز  
مع مسأحة في أخبار غيلان للمشقي

حَقَّقَهَا وَتَرَجَّمَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا  
يُوسُفُفَانِ إِسْرَءِيلَ

بِئْرُوت ١٩٧٧

يُطْبَعُ مِنْ دَارِ النُّشْرِ فَرَانْسِ شَتَايْنَر بِقِسْمَادِن



المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة  
بيروت ، لبنان - ص.ب: ٢٩٨٨  
طبع على نفقة وزارة الأبحاث العلميّة  
والتكنولوجيّة التابعة لأمريكا الاتحاديّة  
في المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت



# بدايات علم الكلام في الإسلام





قطع من رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية  
في الرد على القدرية





## الرموز

- T = ميلانو ، أمبروزيانا E ٤١٣ .  
ص = صنعاء ، المتوكّلية ، كلام ٣٩ .  
م = مونيخ ، كالأزر ٤٣ .





مخطوطة مونيخ (Glaser) ٤٣ : ٢ ب ١٠ الخ

- [ فكان أوّل ما سأل عنه أن قال : ] أخبرونا عن قولكم فيما نسألكم  
 عنه ! نبئونا هل الأنبياء صلوات الله عليهم مستطيعون لعملِ فعِلين متضادّين  
 ٣ في حالّين مختلفين ؟

٢٢٤٢ الخ

- أخبرونا عن رُسُل الله من بنى آدم هل جعل الله لهم السبيل والاستطاعة  
 إلى ترك البلاغ ، ولو شاؤوا لغيّروا ما أمروا به من تبليغ الوحي والعمل بالسُنن ؟  
 ٦ أو ألزموا ذلك إلزاماً فلا يستطيعون تركه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ؟ فإن  
 قالوا : « نعم ، قد جعل الله لهم سبيلاً واستطاعةً لترك البلاغ ولو شاؤوا لغيّروا  
 ما نُزّل إليهم من كتابه وحكمته » فقد دخلوا في أعظم ممّا كرهوا ، حين زعموا  
 ٩ أنّ الرسل لو شاؤوا لم يعبدوا الله بالتوحيد ولم يعملوا له بطاعة إذ زعموا أنّهم  
 قد كانوا يقدرون على كتمان الوحي والسُنن ، فيقال لهم : « فأنتم الآن لا تدرّون

- (٦) أمروا ، آص : اخلدوا ، م // الوحي ، آص : للوحي ، م .  
 (٧) ألزموا ذلك ، آم : ألزموا على ذلك ، ص // تركه ، آ : على تركه ، م ص .  
 (٨) ولو ، آ : فلو ، م ص .  
 (٩) دخلوا في ، آص : دخلوا إلى ، م .  
 (١٠) الله ، م ص : - ، آ .  
 (١١) قد كانوا ، آ : كانوا ، م ص // فأنتم ، آص : وأتم ، م .

هل بلغت الرسل كل ما جاءهم من الوحي والسنن أم لا؟ « فإن قالوا: « نعم ، تقدر الرسل على كتمان الوحي والسنن إذا أرادت هكذا » احتج عليهم . وإن قالوا: « لم تكن الرسل تقدر على كتمان الوحي ولا إبدال الفرائض ولا ترك البلاغ لأن الله ألزمهم البلاغ إلزاماً فلا يقدرون على تركه ولا كتمانه » فقد أجابوا وفي ذلك نقض لقولهم .

٣

٣

٤ أ ١٢ انخ

أخبرونا عن إبليس من أخطر المعصية على باله أو من أوقع التكبر في نفسه؟ « فإن قالوا: « نفسه أمرته بالمعصية وهواه حمله على التكبر » فقل: « من جعل نفسه أمارة بالمعصية وهواه حاملاً له على التكبر؟ » فإن قالوا « الله » كان ذلك نقضاً لقولهم ، ويقال لهم: « فمن أعطاه علم الخديعة والمكر؟ الله جعل ذلك في نفسه أو شيء جعله هو لنفسه؟ » فإن قالوا: « الله جعل ذلك له » كان ذلك نقضاً لقولهم ، وإن قالوا: « إن ذلك لم يكن من الله عطاءً ولا قسماً » فقد أدخل عليهم أعظم مما هربوا منه حين زعموا أن غير الله يجعل في خلقه ما لم يرد الله أن يكون فيهم . فما أعظم هذا من القول!

٦

٩

١٢

وسألهم: « من أين علم إبليس أن آدم تكون له ذرية وأن الموت يقضى عليهم وأنه يكون لله فيهم عباد مخلصون وأنه يحتنكهم إلا قليلاً؟ » . فإن قالوا: « إن الله أعلمه ذلك » فقد نقض ذلك قولهم ، وإن قالوا: « إن إبليس علمه من قبل نفسه » فقد زعموا أن إبليس يعلم الغيب ، فسبحان الله العظيم!

١٥

- (٢) هكذا ، آ : ذلك ، م ص .  
 (٤) نقض ، م ص : نقضاً ، آ  
 (٥) من أخطر ، آ : ما أخطر ، م ص  
 (٦) حمله ، آ ص : حملته ، م .  
 (٩) له ، آ : - ، م ص .  
 (١١) أدخل : آ : دخل ، م ص .  
 (١٣) من أين ، م ص : من حيث ، آ // يقضى ، آ (يقضاً) ، ص : انقضى ، م .  
 (١٤) لله فيهم ، آ : منهم لله ، م ص // مخلصون ، م ص : مخلصين ، آ // يحتنكهم ، م ص : يحتسيهم ، آ .

٦ أ ١٥ الخ

- أخبرونا عن آدم وزوجته حين أسكنها الله الجنة أكانت محبةً الله ومشيتته  
 في خلودهما فيها وإقامتهما أم في خروجها منها؟ فإن زعموا أنّ محبة الله ومشيتته  
 كانت في خلودهما فقد كذبوا لأنّ أهل الجنة لا يموتون ولا يتوالدون ولا يمرضون  
 ٣ ولا يجوعون وقد قضى الله الموت على خلقه جميعاً وقضى على آدم أن يكون له ذرية  
 يكون منهم الأنبياء والرسل والصدّيقون والمؤمنون والشهداء والكافرون. ثم قال  
 ٦ ﴿فِيهَا تَحْيَيُونَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [٢٥/٧]، ثم قال ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ  
 وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [٥٥/٢٠]؛ وكيف يكون ما قالوا  
 وقد قضى الله القيامة والحساب والموازن والجنة والنار؟ سبحان الله، ما أعظم  
 هذا من قوّمهم! وإن قالوا: «إنّ محبة الله ومشيتته كانت في خروج آدم وزوجته  
 ٩ من الجنة وهبوطهما إلى الأرض» فقد زعموا أنّه لم يكن ليخرجها من الجنة إلّا  
 الخطيئة التي عملها والأكل من الشجرة التي نهيا عنها، فقد أقرّوا الله بقدرته  
 ونفاذ علمه وفي ذلك نقض قوّمهم.

١٢

٨ ب ١٨ الخ

- أخبرونا آخيراً أراد الله بهم فوضعها فيهم أم الشرّ أراد بهم؟ فإن قالوا:  
 «الخير أرادهم» فيقال لهم: «وكيف ذلك وقد جعلها وقد علم أنهم لا ينتفعون  
 ١٥ بها وأنّها لا تكون إلّا في مضرّتهم». وإن زعموا أنّه جعلها فيهم ليضرّهم انتقض  
 عليهم قوّمهم.

(١) أخبرونا، آ: خبرونا، م ص.

(١٢) نفاذ، م ص: إنفاذ، م.

(١٣) أخبرونا، م ص: خبرونا، آ // الخير، آ: الخير، م.

(١٥) ليضرهم، م ص: لضرهم، آ.

٦

٩ ب ٣ الخ

« هل يستطيعون أن يجهلوا ما جعلهم الله به عارفين أم لا يستطيعون؟ » فإن قالوا « لا » فقد انتقض قلوبهم عليهم. وإن قالوا « نعم » فقل: « هل يستطيعون أن يجهلوا معرفة الله فلا يعرفون أنه خالق كل شيء ومصوّر كل شيء؟ » فإن قالوا: « هذه الفطرة، وليس يُثاب أحد عليها فاخلق كلهم يعرفون أنه الله » فقل: « هل يستطيعون أن يجهلوا الليل والنهار والسماء والأرض والدنيا والآخرة والناس والخلق كلهم أن الله جعلهم كما شاء وكيف شاء؟ ». فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا والناس كلهم شهود على كذبهم. وإن قالوا « لا » فقد تابعوك.

٧

١٠ ب ١٢ الخ

أخبرونا عن الناس من أنطقهم والكلام من خلقه؟ فإن قالوا « الله » فانتقض قلوبهم وذلك لأنّ الكلام يكون فيه الصدق والكذب والتوحيد والإشراك وأعظم الكذب الشرك بالله والافتراء عليه. وإن أنكروا أن يكون الله خلق المنطق والكلام فذلك الكفر بالله والشرك والتكذيب بما جاء من عنده، فقل: « أخبرونا عن قول الله في كتابه إذ قال ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون﴾ [٤١/٢١] ». ١٢

- (١) يستطيعون أن يجهلوا ، م : تستطيعون أن تجهلوا ، آ // جعلهم ، م : جعلكم ، آ .  
 (٢) فقل هل ، م : فهل ، آ .  
 (٦) جعلهم ، آم : خلقهم ، ص .  
 (١٠) الله خلق ، م : خلق الله ، آ .  
 (١١) الكفر بالله والشرك ، آ : الكفر والشرك بالله ، م // فقل ، م : فقال ، آ // أخبرونا ، آ : خبرونا ، م .

٨

١١ ب ٥ الخ

[المسألة عن الحركات:] من خلقها؟ فإن قالوا: «الله خلقها» كان ذلك نقضاً لقولهم، وذلك أن كل عمل من خير أو شرّ طاعةٍ أو معصيةٍ إنّما يكون بالحركات. فإن قالوا: «إنّ الله لم يخلقها» فقد أشركوا بالله وذلك ابتلاء عمل لأنّه لا يتمّ خلق الإنسان إلّا بالحركة.

٩

١٢ ب ٨ الخ

أخبرونا عن الأعمال التي عمل بها بنو آدم أشياء هي أم ليست شيئاً؟ فإن قالوا: «بل هي شيء» فقل: «من خلق ذلك الشيء؟» فإن قالوا: «الله خلقه» انتقض عليهم قولهم، وإن قالوا: «ليس مخلوقاً» كان ذلك شركاً بالله وتكديباً لكتابه لأنّ الله سبحانه خالق كل شيء. فقل لهم: «ألم تعلموا أنّ أعمال بني آدم شيء؟» فإن قالوا «نعم» فقل: «والله خلقها»، وإن قالوا: «ليست بشيء» فقل لهم: «فقد زعمتم أنّ الله يثيب على غير شيء ويعذب على غير شيء ويغضب من غير شيء ويرضى من غير شيء ويدخل الجنة بغير شيء ويدخل النار بغير شيء».

١٢

١٥

١٥ أ ٧ الخ

أخبرونا عن الآجال من وقتها، أموقتة هي أم غير موقتة؟ فإن قالوا: «الله وقتها» فقد أجابوك، فقل: «هل يستطيع أحد أن يزيد فيها أو ينقص منها»

- 
- (٣) ابتلاء، غير معجمة في المخطوطات // لأنه لا، م ص: فلا، آ.  
 (٥) أخبرونا، م ص: خبرونا، آ // التي عمل بها بنو آدم، آ ص: بني آدم، م // شيئاً، م ص: بشيء، آ.  
 (٨) أعمال، آ ص: أفعال، م.  
 (١٠) ويعذب... ويرضى من غير شيء، آ ص: -، م.  
 (١١) النار، م ص: الجنة، آ.



إن شاء عجلها عن وقتها وإن شاء أخرها؟ « فإن قالوا « لا » فقد انتقض عليهم قوتهم ، وإن قالوا « نعم » فقل لهم : « فقد زعمتم أن الناس يستطيعون أن يقدّموا ما أخر الله وأن يؤخّروا ما قدّم الله ، وهذا هو التّكذيب لما جاء من عند الله وذلك قوله ﴿ وَلَسَنَ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [١١/٦٣] .

## ١١

## ١٨ أ الخ

٦ أخبرونا عن الأرزاق من قدرها ، ومقدرة هي أم غير مقدرة ومقسومة هي أم غير مقسومة؟ فإن قالوا : « نعم ، هي مقدرة ومقسومة » فقد انتقض قوتهم .  
 ٩ « وإن قالوا « لا » فقل لهم : « فهل يستطيع أحد أن يأخذ إلا رزقه أو يأخذ إلا ما قسم الله له ؟ » فإن قالوا « لا » فقد انتقض قوتهم ، وإن قالوا « نعم » فقل : « فكيف ذلك ؟ » . فإن قالوا : « إن الله خلق الأموال والأطعمة والأشربة فذلك رزقه ، وبيّن لهم مأخذها فإن أخذوها من باب الحلال كانت حلالاً وإن أخذوها من باب الحرام كانت حراماً » فقل لهم : « أفهم يأخذون لأنفسهم ما شاءوا ، فأيتهم شاء أن يكون غنياً أكثرًا كان وأيتهم شاء أن يكون فقيراً معدماً كان ؟ » .  
 ١٢ فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا لأنّ الناس كلّهم حريص أن يكون غنياً وكاره أن يكون فقيراً ، وقد قال الله سبحانه خلافاً لقوتهم ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [٣٢/٤٣] . وقال ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّيَ رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعَنَةِ اللَّهِ يَحْجِدُونَ ﴾ [٧١/١٦] في أي كثيرة من كتاب الله سبحانه .

(٣) أن يؤخروا ، آ : يؤخروا ، م ص .

(١١) مأخذها ، م : حلالها ومأخذها ، آ .

(١٤) فقد كذبوا آ : كذبوا ، م // أن يكون غنيا ، م : غنيا ، آ .

(١٩) كثيرة ، آ : كثير ، م .

٢٠ ب ٢٠ الخ

- أخبرونا عن العقول أمخلوقة هي أم غير مخلوقة؟ فإن قالوا «مخلوقة» فقل: «أمقسومة بين العباد أم غير مقسومة؟» فإن قالوا: «بل هي مقسومة» فقل: «فأخبرونا من أين عرّف بعض الناس الهدى فأخذ به وجهله بعضهم فتركه، وكلّهم حريص على الهدى كاره للضلالة راغب في العلم مبغض للجهالة، وقد زعمتم أنّ الله قد جعل سبيلهم واحداً وعقوبهم واستطاعتهم واحدة وهي حجة الله عليهم؟»
- فإن قالوا: «بتوفيق من الله» فقد أجابوا، وإن قالوا: «أخذ هداه منهم من أحبّ وتركه منهم من اتّبع هواه وأطاع إبليس إلى دعائه» قيل لهم: «فما صيرّ بعضهم تابعاً لهواه والعقول فيهم كاملة مستوية؟» فإن قالوا: «بتوفيق من الله، وفق من شاء منهم» فقد أجابوا، وإن قالوا: «فضّل الله بعضهم على بعض» فقد صدقوا، وإن قالوا غير ذلك فقد كذبوا. ألا إنّه لو كان الناس في العقول سواء ما كان في الناس جاهل وعاقل وأحمق وحليم ولَسُمِّي الجاهل عاقلاً والعاقل جاهلاً، ولكنّ الأمر في هذا أبين من ذلك ولكنّهم قوم يجهلون. وإن قالوا: «ذلك من قبل الأدب والتعليم» فقل: «لو كانت عقوبهم مستوية ما احتاج بعضهم إلى بعض في أدب ولا تعليم».

٢٣ ب ٥ الخ

- أخبرونا عن الإرادة، إذا أراد الله شيئاً يكون أو لا يكون؟ فإنّه قد قال ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [١٠٧/١١]. فإن قالوا «نعم» قيل لهم: «وهل أراد

(١) أخبرونا، م: خبرونا، آص // مخلوقة، م ص: بل هي مخلوقة، آ.  
 (٣) فأخذ به، آص: فأخذه، م.  
 (٨) تابعاً لهواه، آص: مانعاً لهداه، م.  
 (١٠) ألا أنّه، م ص: لأنه، آ.  
 (١١) في الناس، آص: من الناس، م.  
 (١٢) من قبل، م ص: قبل، آ.  
 (١٥) يكون، م ص: يكون كان، آ.

الله أن يدخل خلقه كلهم في الهدى؟» فإن قالوا: «نعم، قد أراد أن يدخلوا كلهم في الهدى على غير جبر منه ولا إكراه» فيقال لهم: «فهل دخلوا في الهدى كما أراد على غير وجه الجبر منه لهم والإكراه؟» ٣

## ١٤

٢٥ أ ١٢ الخ

أرأيتم من طبع الله على قلبه وختم على سمعه وبصره أهو ممن دعي إلى الإيمان فيثاب على أخذه ويعاقب على تركه؟ فإن قالوا «نعم» فقل: «وكيف يقبلون الإيمان وقد ختم على قلوبهم والله يقول ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [٢/٦]. فهل ضرهم الطبع والختم أم نفعهم أم لم يضرهم ولم ينفعهم؟» فإن قالوا: «إنما ختم على قلوبهم بكفرهم» فقل: «هل ضرهم الطبع حين فعل بهم وحال بينهم وبين التوبة والدخول في الإيمان؟». فإن قالوا: «لم يضرهم، ولو شأوا آمنوا» فالله قد كذبهم واجترأوا على الرد على الله قوله، فقل: «فتراهم حين طبع على قلوبهم حين لم يقبلوا الإيمان». فإن قالوا: «فإنهم لا يقدرّون على الإيمان حتى يفتح الله قلوبهم» فقد أقرّوا لله بقدرته وانتقض عليهم قولهم، إذ زعموا أن الختم قد ضرهم وأنهم يعدّون على ما كان من تركهم الإيمان وأخذهم بالكفر بعد الختم وعملهم بما لا يستطيعون تركه. ١٥

## ١٥

٢٧ ب ١٥ الخ

أخبرونا عن الزيادة، فإن الله يقول ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ يخادعون الله والذين آمنوا وما يتخذون إلا أنفسهم وما يشعرون \* في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً ولهم عذابٌ أليمٌ بما ١٨

(٤) دعي، م ص: دعا، آ.

(٧) والختم، أم: أو الختم، ص.

(١٣) إذ، م ص: وإن، آ.

كانوا يَكْذِبُونَ ﴿٢﴾ [١٠-٨/٢]. وقوله لقوم ﴿٣﴾ وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَنْصَدِّقَنَّهُ وَلَنُنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ \* فلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخَلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ \* فَأَعْقَبْتَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ﴿٤﴾ [٧٧-٧٥/٩]. أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ زَادَهُمْ مَرَضًا وَمَدَّ آخِرِينَ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ وَأَعْقَبَ قَوْمًا نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ؟ فَإِنْ قَالُوا: «نعم، ولكنه صنع ذلك بهم عقوبةً بذنوبهم» فيقال لهم: «فنعلم، أفليسوا معذورين بما عملوا من معصيته حين فعل ذلك بهم؟». فَإِنْ قَالُوا «لا» فقل: «فقد دخلتم فيما عبتم إذ زعتم أن الله يعذب قوماً على ما لا يستطيعون تركه، لأنّه فعل ذلك بهم».

١٩

٢٩ ب ١٩ الخ

٩ أَخْبِرُونَا عَمَّا صَنَعَ اللَّهُ بِالْعِبَادِ، هَلْ يَعَذِّبُهُمْ عَلَيْهِ؟ فَإِنْ قَالُوا «لا» فقل: «فأخبرونا عمّن زاده الله كُفْرًا وَمَدَّةً فِي طُغْيَانِهِ وَأَعْقَبَهُ النِّفَاقَ فِي قَلْبِهِ، هَلْ يَعَذِّبُهُ عَلَيْهِ؟». فَإِنْ قَالُوا «نعم» فقد دخلوا فيما كانوا يعيبون، وإن قالوا «لا» فقل: «فقد زعتم أن الله لا يعذب من كان على الكفر ولا يضرب من كان عليه ١٢ وأنتم تزعمون أن الله إنمّا صنع ذلك عقوبةً لهم». وسألهم: «هل استطاع هؤلاء الترك لما صنع الله بهم والخروج منه؟» فَإِنْ قَالُوا «لا» فقد أجابوا، وإن قالوا «نعم» فقد كذبوا بكتاب الله وخالفوا قول الله إذ يقول ﴿٥﴾ فَأَعْقَبْتَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ﴿٦﴾ [٧٧/٩]، فَإِنْ كَانُوا يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يَصْرِفُوا مِنَ النِّفَاقِ قُلُوبَهُمْ قَبْلَ أَنْ يَلْقَوْنَهُ فَقَوْلُ اللَّهِ بِزَعْمِهِمْ بَاطِلٌ فِي قَوْلِهِ ﴿٧﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٨﴾ [٧/٢]. ١٨

(٤) أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ... يَلْقَوْنَهُ، آ: -، م ص // زادهم: زادها، آ.

(٧) إذ، آ ص: أن، م.

(٨) فعل، م ص: صنع، آ.

(١٠) فأخبرونا، آ: نخبرونا، م ص.

(١٥) بكتاب، آ ص: لكتاب، م.

(١٧) يلقونه، آ: يلقوه، م ص.



٣١ أ الخ

... المسألة عن قول الله سبحانه ﴿ وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾ [٧/٨] ، أليس إنَّما يريد الله العير والغنيمة أو المشركين وغلبتهم والنصر؟

٣ فإن قالوا «نعم» فقل: «هل كانوا يقدرون على أن لا يقاتلوا ولا يخرجوا إلى القتال؟» فإن قالوا «نعم» فقد زعموا أنَّهم كانوا يقدرون على أن يخلف الله وعدَه الذي وعد رسوله ، وهذا قول عظيم يُدخِلهم في أعظم مَما كرهوا. وإن زعموا أنَّهم لم يكونوا يقدرون على أن لا يخرجوا الى القتال لا المؤمنون ولا الكافرون أقرُّوا بما كرهوا. فإنَّ الله قد أراد أن يقاتل المؤمنون الكافرين وأن يقاتل الكافرون المؤمنين وأنَّ الفريقيين لم يكونوا يستطيعون التخلُّف ولا الترك للقتال حتى ينجز الله وعده ويُعزِّز المؤمنين ويُذِلَّ الكافرين ويوهن كيدهم ، وكذلك أراد بالفريقيين جميعاً.

١٢ وقد كان فيما صنع الله بالفريقيين يوم بدر بيَّنةً لنبيةً وبرهان ، وذلك أنَّ الله سبحانه لم يكل المؤمنين إلى ما زعم الجهال المكذِّبون أنَّ الله جعل في العباد استطاعةً ثمَّ وكلهم إليها . فلم يرضَ حتى أيدهم بنصره وأمدَّهم بملائكته ، ثمَّ أجرهم على صبرهم على البأس وهو صبَّرتهم وأجرهم على الثبات وهو ثبتَّتهم وأجرهم على ائتلافهم وهو ألَّف بينهم وأجرهم على صرامتهم وهو ربط على قلوبهم وأجرهم على ظفرهم وهو ألقي الرُّعب في قلوب عدوهم ؛ وهذا كله خلاف لقولهم وردَّ عليهم .

(٢) الله ، آ : - ، م ص .

(٣) فقل ، م ص : - ، آ .

(٦-٨) وإن زعموا ... بما كرهوا ، آ : - ، م ص .

(١٠) ويذل ، آ ص : فيذل ، م .

(١٤) ثم ، م ص : - ، آ // أمدَّهم ، م ص : أيدهم ، آ .

(١٥) بملائكته ، آ ص : بمليكته ، م .

فجعل غلبة المؤمنين للكافرين نصراً وعزاً وتأييداً وجعل غلبة الكافرين  
دولةً بلائاً وإملاءً فأُنزل في قتال المؤمنين الكافرين بأحد حينئذ وفي المشركين  
من المؤمنين ﴿فَأَتَابِكُمْ غَمَمًا بَغَمٍ﴾ [١٥٣/٣] ؛ أمّا الغمّ الأوّل فالهزيمة  
والقتل ، وأمّا الغمّ الآخر فأشراف خيول الكفار على الجبل حتى أشرفوا عليهم  
فظنّوا أنّها المهلكة . قال الله تعالى ﴿لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ﴾ من الغنيمة  
﴿وَلَا مَا أَصَابَكُمْ﴾ [١٥٣/٣] يعنى من قَتَلَ مَنْ قَتَلَ مِنْ إِخْوَانِكُمْ . قال  
﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [١٥٣/٣] .

فإن قالوا: «إنّ الله إنّما فعل ذلك بذنوبهم ومعصيتهم» قيل: «فإنّه إنّما  
عصى منهم نفرٌ يسير وهم الرماة نحو من خمسين رجلاً، فقد عمّ ذلك البلاء جميع  
المسلمين حتى وصل إلى نبيّ الله صلّعم فشجّ في وجهه وكسرت رباعيته ،  
وقد كان المسلمون يوم أحد سبعائة - أو يزيدون - فأخبر الله أنّه صنع ذلك  
بهم فأتابهم غمماً بغمّ . أفليس قد أراد الله أن يصيبهم ذلك بأيدي الكافرين  
ولأنّ يهزموا وأن يُقتل من قتل منهم؟» .

ثمّ أخبر أيضاً بما صنع بهم بعد الذى كان منه إليهم من الغمّ فقال ﴿ثُمَّ  
أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ  
أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ  
مِنْ شَيْءٍ﴾ [١٥٤/٣] . قال الله لنبيه ﴿قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ يَخْفَوْنَ فِي  
أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ [١٥٤/٣] ، فأخبر عمّا أخفوا في أنفسهم فقال ﴿يَقُولُونَ  
لَوْ كُنَّا لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ [١٥٤/٣] ، يقولون : لو كنّا  
في بيوتنا ما أصابنا القتل ، قال الله تكديباً لهم ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ  
الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ [١٥٤/٣] فأخبر أنّه قد كتب

(١) غلبة ، آص : عليه ، م // للكافرين ، آص : الكافرين م .

(٢) بأحد حينئذ وفي ، غير واضح في م وص (الفلم) .

(٣) أمّا الغمّ الأوّل ... والقتل ، م ص : - ، آ .

(٤) خيول ، آ : حل ، م ص .

(٦) من قتل من قتل ، آ : من قتل ، م ص .

(١٠) شجّ في ، ص : شجّ ، آم .



القتل على قوم قبل أن يُقتلوا وجعل لهم مضاجعَ إليها يصيرون ، ثم نهى المؤمنين أن يكونوا مثلهم وأن يظنوا بالله كظنهم فقال ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [١٥٦/٣]. قال في غلبة الكافرين للمؤمنين وهزيمة المؤمنين قال الله : ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ [١٤٠/٣]. وقال ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فِإِذِنَ اللَّهُ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ \* وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ﴾ [١٦٦/٣-١٦٧] في آي كثيرة يُخبر أن الأمر كله منه وهو يدبر أمر خلقه ويصرفهم كيف يشاء .

وأخبر أن الذي أصاب المؤمنين يوم أحد إنما كان بإذن الله من قتل الكافرين إيّاهم وهزيمتهم لهم حتى قُتل منهم سبعون رجلاً ، وأنتم تزعمون أنه لم يأذن في المعاصي ! وإنها لا تكون إلا بإذنه ، ولكن الإذن قد يكون على معنيين : أما أحدهما فيكون أمراً منه يأمر به والآخر يكون إذناً على وجه الإرادة أنه أراد أن يكون لأنه ﴿ فعّال لما يريد ﴾ [١٠٧/١١] .

ثم قد عيّر الذين قالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غُزًى « لو كانوا عندنا ما ماتوا ولا قُتلوا » ، فكذبهم الله وأخبر بما قد سبق منه لهم وما قد كتبه عليهم ، وعيّر الذين قالوا « لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا هاهنا » ، فكذبهم الله بما قالوا من ذلك . فلو تدبرتم كتاب الله وآمنتم بما فيه ما عارضتم أمور الله تعالى ولاعبتم قضاءه تردّون عليه برأيكم أمره وتعنفون حكمه

- (٧-٥) قال ... الظالمين ، آص : - ، م .  
 (٩) يدبر أمر ، م ص : يريد أمور ، آ .  
 (١٣) إلا ، آ : - ، م ص (وانظر ص ٢٣ س ٥ // قد يكون ، آص : - ، م .  
 (١٧) فكذبهم الله ، آ : فكذبتم ، م ص .  
 (١٩) فكذبهم ... من ذلك ، آ : - ، م ص // عارضتم ، م ص : غارضتم ، آ .  
 (٢٠) ولاعبتم ، آ (ولا عتم) : وبسببتم ، م // عليه ، آ : عليهم ، م ص // تعنفون ، آ (تعنفون) : تعقبون ، م ص .

وتظلمون عدله تقولون « فعل بخلقه شيئاً ثم عذبهم عليه بما صنع بهم فقد ظلمهم ». فسبحان الله ، ما أعظم قولكم وأضعف رأيكم !

## ١٨

٣٤ ب ١٥ الخ

- ٣ أخبرونا عن الإذن وإنكاركم أن يكون الله أذن في المعاصي . فقل : « الإذن من الله على وجهين : فإذنٌ أذن فيه أمرٌ يأمر به وإذنٌ أذن فيه إرادةٌ منه أن يكون لما يشاء من أمره ، وما كان من معصية فلا يكون إلا بإذنه وكذلك المنّة وذلك إرادة منه » . فإن قالوا « نعم » فقد أقرّوا بنفاذ أمره وإرادته ، وإن جحدوا وأنكروا فإنّ الله قد كذبهم في كتابه فقال للمؤمنين ﴿ وما أصابكم يوم التّقيّ الجّمعان فإذن الله ﴾ [١٦٦/٣] يعني بذلك : ما أصابكم من القتل والهزيمة ، وإنّما كان ذلك تأييداً للكافرين فقد أذن الله للكافرين أن ينالوهم بما أصابوهم من القتل والجراح والهزيمة . فإن زعموا أنّ إذن الله أمره فقد زعموا أنّه أمر بالمعاصي وأمر المشركين أن يقتلوا المؤمنين ، وكلّ ما مور إذا فعل ما أمر به فهو مطيع وله عليه أجر ، والكتاب يكذبهم . وإن زعموا أنّ إذنه على وجهين ، « أحدهما على وجه الأمر والآخر على وجه الإرادة فقد أقرّوا بالحقّ ، وفي ذلك نقض لقولهم وردّ عليهم ، فقد زعموا أنّ الله يريد أن يكون ما لا يأمر به ولا يرضاه .

## ١٩

٣٥ ب ١٦ الخ

- ١٥ أخبرونا عن التزيين بالإرادة دون الأمر ! فإن أنكروا أنّ الله يزيّن لعباده دون أن يكون أمراً منه فقد ردّ الله عليهم قولهم فقال في الإنعام ﴿ ولا تسبّوا الذين

(١) وتظلمون ، آص : تظلمون ، م // تقولون ، آم : وتقولون ، ص .

(٢) الله ، آص : - ، م

(٤) يأمر به ، آم : يأمره ، ص // إرادة منه ، آ : إرادة فيه ، م ص .

(٥) المنّة ، آ : اطنه ، م ص .

(٩) بما ، آص : بما ، م .

يدعون من دون الله فيسبوا اللهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ  
 عَمَلَهُمْ ﴿١٠٨/٦﴾ [١٠٨/٦] وقال في حَمِّ السَّجْدَةِ ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ  
 مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ...﴾ [٢٥/٤١]. وقال في النمل ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ  
 زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ [٤/٢٧]. هذا كله تزيينٌ أرادَه ، أو ليس  
 أرادَه ؟

٢٥

٣٧ أ ٦ الخ

٦ أخبرونا عن الجعل بالإرادة دون الأمر ! فإن أنكروا فأخبرهم أن الله يقول  
 ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ  
 إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى  
 الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [٥٧/١٨]. وقال سبحانه ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ  
 بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مودَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [٧/٦٠]  
 في آيات كثيرة من الكتاب. فيقال لهم : « ما ذلك الذي جعل الله وهو كائن كما  
 جعل ؟ » . فإن قالوا : « إنَّما ذلك الدعاء » فقل : « إنَّ الدعاء قبل ذلك ، فقد دعا  
 العبادَ جميعاً وهذا شيء قد خصَّ به من شاء من خلقه ولم يعمَّهم لأنَّه إنَّما  
 يهتدى من جعل الله في قلبه الهدى ولم يعمَّهم بالهدى » . فإن قالوا : « قد نعلم  
 أنَّ الله قد جعل الناس كلَّهم مهتدين ولا نقول إنَّ الله قد جعلهم كُفَّاراً »  
 فقل : « إنَّ الله يردُّ عليكم قولكم في كتابه فإنَّه قد قال ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ  
 بِشَرٍِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ  
 الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾  
 [٦٠/٥] » . ألا ترى أنَّ الله قد جعل منهم القردة والخنازير ؟ فإن زعموا أنَّ الله  
 إنَّما سمَّاهم بذلك ونسبهم إليه فقل : « كذلك لم يجعلهم قردة وخنازير ، وإنَّما  
 سمَّاهم < بذلك > ونسبهم إليه » . وإن أقرُّوا أنَّ الله جعلهم عبدة الطاغوت فذلك

(٢) حم ، آ : اخر ، م ص .

(٢٠) إنَّما ، آص : - ، م // فقل ... إليه ، آص : - ، م .

(٢١) عبدة ، م ص : عبد ، آ .



نقض لقولهم . وإن قالوا : « إن الله لم يجعلهم عبدة الطاغوت » كان ذلك تكديباً منهم ، فقل : « فإن الله قد قال أيضاً ﴿ وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون ﴾ [٦/١٢٣] . ألا ترون الله يخبر أنه قد جعل في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها ؟ » . فإن قالوا : « إن الله لم يجعلهم ليمكروا فيها » كان ذلك تكديباً منهم ، وإن أقرّوا كان ذلك نقضاً لقولهم . وقد قال الله لقوم فرعون ﴿ وجعلناهم أئمةً يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون ﴾ [٢٨/٤١] . فإن قالوا « نعم » كان ذلك نقضاً لقولهم ، وإن قالوا « لا » فقد كذبوا . والله يقول ﴿ والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين \* والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال أكناناً وجعل لكم سراييل تفيكم > الحرّ وسراييل تفيكم > بأسكم ﴾ [١٦/٨٠-٨١] . ألا ترى أنّ الناس هم غزلوا ونسجوا وعملوا الدروع واتخذوا المساكن والبيوت ثمّ نسب ذلك منتهً إليه وأخبر أنه خلقه ؟ فنّ به عليهم وذلك أنه أراد ، فكان ما أراد ولم يأمر به .

## ٢١

٤٠ ب ١٤ الخ

أخبرونا عن الإغراء بالإرادة دون الأمر ، فإنّ الله يقول ﴿ ومين الذين قالوا إنّنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة ﴾ [٥/١٤] . فسألهم : « هل كان هاؤلاء يستطيعون أن يخرجوا ممّا صنع الله بهم وأن يتركوا العداوة بينهم ؟ » فإنّ قالوا « نعم » فقد كذبوا كتاب الله ، وإنّ قالوا « لا » كان ذلك نقضاً لقولهم .

(١) لقولهم ، آص : قولهم ، م .

(٥) انه لم ، آص : ان لم ه ، م .

(٨-٧) نعم ... قالوا ، م ص : - ، آ .

(١٣) نسب ، آص : - ، م // منته إليه : منه وإليه ، آم ص (وراجع ٤٠ ، ص ٣٥ ، ص ٧) .

(١٧) هؤلاء ، آ : هؤلاء لا ، م ص .

(١٨) فقد ، آص : - ، م

٢٢

٤١ ب ٤ الخ

أخبرونا عن قول الله ﴿ وهو الذى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ﴾ [٢٤/٤٨] وذلك يوم الحُدَيْبِيَّةِ ،  
 ٣ فسألهم: « هل كان واحد من الفريقين يستطيع أن ييسط يده إلى أخيه والله عزّ وجلّ يخبر أنّه قد كفّ بعضهم عن بعض بإرادة لا بأمر؟ » فإن قالوا: « نعم ،  
 ٦ قد كانوا يستطيعون أن يقاتل بعضهم بعضاً » كذبوا كتاب الله عزّ وجلّ . وإن قالوا « لا » فهذا نقض لقولهم .

٢٣

٤٢ أ ١٧ الخ

... المسألة عمّا وعد الله جلّ ثناؤه رسوله والمؤمنين من الغنائم الكثيرة التي قال يأخذونها ، هل كانت تلك الغنائم التي وعدهم إيّاها تكون إلّا من الكافرين؟  
 ٩ فإن قالوا « لا » فقل: « فهل كان أولئك الكافرون يستطيعون أن يؤمنوا حتى لا تحلّ غنائمهم ولا دماؤهم ولا أموالهم؟ » فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا قول الله عزّ وجلّ ، وإن قالوا « لا » فذلك نقض لقولهم .

٢٤

٤٢ ب ١١ الخ

... المسألة عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ يَسْأَلُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ كُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْبَسُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ﴾ [١١/٥] ،  
 وذلك أنّ ناساً من اليهود كانوا أرادوا قتل رسول الله صلوات الله عليه ونفرٍ معه من أصحابه ، فأخبر الله عزّ وجلّ رسوله وكفّ أَيْدِيَهُمْ عنه وعن أصحابه . فسألهم: ١٥

(٤) بإرادة لا بأمر ، م ص : بإرادته لا بأمره ، آ

(٨) التي ، آ ص : الذى ، م .

(٩-١٠) فإن قالوا ... أموالهم ، م ص : - ، آ .

(١٥) أصحابه ... جل ، م ص : - ، آ .

« هل كانوا يستطيعون أن يبسطوا أيديهم عليهم وقد كفّها الله عنهم أم لا ؟ ». فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا قول الله جلّ ثناؤه ، وإن قالوا « لا » فذلك نقضٌ لقولهم .

٣

٢٥

٤٣ أ ١٤ الخ

... المسألة عن قول الله عزّ وجلّ لعيسى بن مريم وهو يذكر نعمة الله عليه فقال : ﴿ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [١١٠/٥] . فهل كان لبني إسرائيل أن يبسطوا أيديهم على عيسى عليه السلام ؟ فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا قول الله ، وإن قالوا « لا » فذلك نقضٌ لقولهم .

٦

٢٦

٤٣ ب ١٧ الخ

... المسألة عن قول الله سبحانه ﴿ سَنُلَقِّيْ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا ﴾ [١٥١/٣] . وقال في سورة الحشر ﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرَّعْبَ ﴾ [٢/٥٩] ، وقال ﴿ وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرَّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴾ [٢٦/٣٣] . فأخبرونا عن الرعب الذي قذف الله في قلوب الكافرين ، هل كانوا يستطيعون أن يمتنعوا منه وأن يصرفوه عن قلوبهم ؟ فإن قالوا « لا » كان ذلك نقضاً لقولهم ، وإن قالوا « نعم » فقد كذبوا بكتاب الله وزعموا أنّ العباد يمتنعون من الله .

وإن قالوا : « إنّما صنع الله ذلك بهم بكفرهم » فقل : « ألستم تعلمون أنّ الرعب شيء لطيف لا يراه الناس ولا يردّونه ولا يمتنعون منه حين يدخل قلوبهم

(١٦) بكتاب ، آص : كتاب ، م .

(١٩) يدخل ، أم : يدخل في ، ص .



فيوهن اللهُ بذلك كَيْدِهِمْ؟» وينتقض قولهم . فإن قالوا « نعم » فقل : « وكذلك أيضاً التوفيق شيء لطيف لا تراه العباد يُلقيه الله سبحانه في قلوب المؤمنين ، وأمور الله كلَّها كذلك ، مَنْ أراد به خيراً وفقه وسدَّه وأرشدَه وكان ذلك عوناً من الله لهم ، ومن أراد به سوءاً ثبَّطه وعوقه وخذله وتركه وهواه ووكله إلى نفسه فوكله إلى الضعف والهون ﴿والله غالب على أمره﴾ [٢١/١٢] .

## ٢٧

٤٥ أ ١٩ الخ

٦ أخبرونا عن الذرء بالإرادة ، فإنَّ الله يقول ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنِّ والإنس لهم قلوبٌ لا يفقهون بها ولهم أعينٌ لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ أولئك هم الغافلون﴾ [١٧٩/٧] .  
٩ فسألهم : « هل يستطيع هاؤلاء أن يتقبلوا عمَّا ذرأهم الله له ؟ » فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا وزعموا أنَّهم يستطيعون أن يبدلوا خلقهم وإرادة الله فيهم ، وإن قالوا « لا » كان نقضاً لقولهم .

## ٢٨

٤٦ ب ١٠ الخ

١٢ ... المسألة عن قول الله عزَّ وجلَّ ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين \* إلاَّ من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ [١١٨/١١٩] .  
١٥ فيقال لهم : « أخبرونا عن هاؤلاء الذين قال الله ﴿ولا يزالون مختلفين إلاَّ من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ ، هل يستطيعون أن يكونوا على غير ما وصفهم به وأن يتركوا ما خلقهم له ؟ » فإن قالوا « لا يستطيعون » فقد أجابوا وصدقوا ، وإن قالوا « نعم » هم يستطيعون أن يكونوا على غير ما خلقهم « فقد كذبوا وخالفوا ، وإن زعموا أنَّ الله جلَّ ثناؤه إنَّما خلق أهل الإيمان للرحمة فنحن نقبل منكم ونصدِّقكم

(١) فيوهن ... كيدهم ، آص : فومن ... كيدهم ، م .

(٢) أيضاً التوفيق ، م ص : التوفيق أيضاً ، آ .



إن زعمتم أنّ الله جلّ ثناؤه خلق خلقاً من خلقه خصّهم بالرحمة ولا يستطيعون أن يكونوا على غير ما خلقهم لأنّه قد استثنى لهم .

٢٩

٤٨ أ ١ الخ

٣ أخبرونا عن قول الله ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً ﴾ إذا مسّه الشرُّ جزوعاً \* وإذا مسّه الخيرُ منوعاً ﴿ [٧٠/١٩-٢١] ، ثمّ استثنى أيضاً فقال ﴿ إِلَّا الْمَصْلِينَ ﴾ \* الذين همّ على صلاتهم دائمون ﴿ [٧٠/٢٢-٢٣] ، فيقال لهم : « ألا ترّون أنّ الله عزّ وجلّ قد صنّفهم صنّفين ، فمنهم من خلقه هلوياً جزوعاً < منوعاً > ، ومنهم من لم يخلقه كذلك . فأخبرونا هل يستطيع هذا الذي خلقه هلوياً جزوعاً منوعاً أن يكون على غير ما خلقه الله عليه ؟ » فإن قالوا « نعم » فقد زعموا أنّ الناس يقدرّون على أن يبدّلوا خلق الله الذي خلقهم عليه ، وإن قالوا « لا » كان ذلك نقضاً لقولهم . ٩

٣٠

٤٩ أ ٢١ الخ

١٢ ... المسألة عن قول الله سبحانه حين يقول للمؤمنين ﴿ ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ﴾ \* إنّ شرّ الدوابّ عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون ﴿ [٨/٢١-٢٢] . هل كان هؤلاء الذين ذكر يستطيعون أن يقبلوا الهدى وأن يسمعوا المنفعة في دينهم ؟ فإن قالوا « نعم » فقد كذبوا وجحدوا ، وإن قالوا « لا » كان ذلك نقضاً لقولهم .

٣١

٥٠ أ ٣ الخ

١٥ ... المسألة عمّا ضرب الله عزّ وجلّ للمنافقين من المثل في قوله ﴿ مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في

- (١) إن زعمتم ، آص : - ، م .  
 (٣) خلق هلوياً ، ص : - ، آم .  
 (٧) كذلك ، آص : لذلك ، م .

ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ \* صَمٌّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٢﴾ [١٧/١٨]. فنقول:  
 ٣ أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي ذَهَبَ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصِرُونَ؟ فَأَخْبِرُونَا  
 هَلْ كَانَ هَؤُلَاءِ يَسْتَطِيعُونَ سَمَاعَ الْهُدَىٰ وَقَدْ وَصَفَهُمُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ بِالصَّمِّ؟ وَهَلْ  
 كَانَ لَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا الْهُدَىٰ وَقَدْ وَصَفَهُمُ بِالْعُمَىٰ؟ وَهَلْ كَانُوا يَنْتَفِعُونَ بِنُورِ الْهُدَىٰ  
 وَقَدْ ذَهَبَ اللَّهُ بِهِ؟ فَإِنْ قَالُوا «نَعَمْ» فَقَدْ كَذَّبُوا بِكِتَابِ اللَّهِ وَجَحَدُوا بِآيَاتِهِ، وَإِنْ  
 ٦ قَالُوا «لَا» كَانَ ذَلِكَ نَقْضًا لِقَوْلِهِمْ.

## ٣٣

٥٠ ب ٦ الخ

... أَخْبِرُونَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ  
 لِأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [٣/١٧٨]. [فَقَالَ:]  
 ٩ أَخْبِرُونَا عَنْ هَؤُلَاءِ، أَلَا أَرَادَ بِهِمْ فِي إِثْمَاتِهِمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا كَمَا قَالَ؟ فَإِنْ قَالُوا  
 «نَعَمْ» نَقَضَ ذَلِكَ قَوْلَهُمْ، وَإِنْ قَالُوا «لَا» كَذَّبُوا.

## ٣٣

٥١ أ ١١ الخ

أَخْبِرُونَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْإِغْفَالِ ﴿وَلَا تُطْعَمَنَ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ  
 ١٢ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [١٨/٢٨]. [فَقَالَ:] أَخْبِرُونَا عَنْ هَذَا  
 الَّذِي أَغْفَلَ اللَّهُ قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِهِ، هَلْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُطِيعَهُ؟ فَإِنْ قَالُوا «نَعَمْ» فَقَدْ  
 كَذَّبُوا وَجَحَدُوا، وَإِنْ قَالُوا «لَا» فَقَدْ نَقَضَ ذَلِكَ قَوْلَهُمْ.

## ٣٤

٥١ ب ٢١ الخ

أَخْبِرُونَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ  
 ١٥ تَوَوُّهُمُ أَزًّا﴾ [١٩/٨٣]. فيقال لهم: «هل أراد الله سبحانه أن يؤمن هؤلاء

(٧-٨) أَخْبِرُونَا ... مهين، م ص : - ، آ.

(١١-١٢) أَخْبِرُونَا ... فرطاً، آ : - ، م ص .

(١٤) فَقَدْ نَقَضَ ذَلِكَ قَوْلَهُمْ ، م ص : فَقَدْ نَقَضُوا قَوْلَهُمْ ، آ .

الذين أرسل الله عليهم الشياطين؟» فإن قالوا «نعم» فقد كذبوا وجحدوا، وإن قالوا «لا» فقد نقض ذلك قولهم.

## ٣٥

٥٢ ب ١٧ الخ

- ٣ أخبرونا عن قول الله سبحانه ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [٧/٢٨] ، هل كان فرعون يستطيع أن يقتل موسى حتى لا يردّه الله إلى أمه ولا يجعله من المرسلين؟ فإن قالوا «نعم» فقد كذبوا وجحدوا، وإن قالوا «لا» فقد نقض ذلك قولهم.

## ٣٦

٥٣ أ ٢١ الخ

- ٩ المسألة عن قول الله سبحانه ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [٦/٤٠] وقوله ﴿وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ لِأَمْلَانِ جَهَنَّمَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [١١٩/١١] ، وقوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىٰ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [١٣/٣٢] . فيقال : أخبرونا عن بنى آدم كلهم ، هل كانوا يستطيعون أن يطيعوا الله جميعاً فلا يعصوه ويعبدوه كلهم حتى لا يعبدوا غيره فيوجب لهم الجنة ويحرم عليهم النار فلا يدخلها أحد منهم؟ فإن قالوا «نعم» فقد كذبوا بكتاب

(١) كذبوا ، آص : كفروا ، م // جحدوا ، م ص : جحدوا به ، آ .

(٢) فقد نقض ذلك قولهم ، م ص : فذلك نقض قولهم ، آ .

(٥) هل .. يستطيع ، م ص : هل استطاع ، آ .

(٦) فقد كذبوا ، آ : كذبوا ، م ص .

(٧) فقد نقض ذلك قولهم ، م ص : فذلك نقض لقولهم ، آ .

(١٠) وتمت ، آص : وحققت ، م .

(١٣-١٤) أن يطيعوا ... يعبدوه ، م ص : - ، آ .

(١٥) كتاب ، آ : بكتاب ، م ص



الله وزعموا أنهم يقدرّون على أن يبطلوا قول الله تبارك وتعالى عن ذلك ، وإن قالوا « لا ، لم يكونوا يستطيعون أن يطيعوه ولا يعبدوه » كان ذلك نقضاً لقولهم وإبطالاً لحجّتهم . ٣

## ٣٧

٥٤ أ ١٢ الخ

المسألة عن قول الله سبحانه ﴿ أَنْظِرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴾ [٢١/١٧] . فيقال لهم : « أَلَسْتُمْ تَقْرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ قَدْ فَضَّلَ بَعْضَ خَلْقِهِ عَلَى بَعْضٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَخَصَّ بِذَلِكَ بَعْضَ خَلْقِهِ دُونَ بَعْضٍ ؟ » . فَإِنْ قَالُوا « نَعَمْ » انْتَقَضَ قَوْلُهُمْ وَإِنَّ الطَّاعَةَ وَالْإِيمَانَ مِمَّا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ وَخَصَّهُمْ بِهِ مِنْ رَحْمَتِهِ ، وَإِنْ قَالُوا « لَا » فَقَدْ جَحَدُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَذَّبُوا كِتَابَهُ . ٦ ٩

## ٣٨

٥٤ ب ١٤ الخ

أخبرونا عن قول الله تبارك وتعالى لإبليس ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [٤٢/١٥] ، وعن قوله ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ \* إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ \* إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾ [١٦/٩٨-١٠٠] ، وقال إبليس ﴿ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ ﴾ [١٥/٣٩-٤٠] . [ فقال : ] أخبرونا عن هذا السلطان ، ما هو ؟ فإن قالوا ١٢ ١٥

(٢) يطيعوه ، آ : يطيعوا ، م ص .

(٤) انظر ، آض : انظر انظر ، م .

(٦) أن الله سبحانه ، آم : أنه ، ص .

(١٠-١١) أخبرونا ... الغاوين ، آ : - ، م ص .

(١١) وعن قوله ، آ : وقال ، م ص .

(١٥) فقال ، آص : فقل ، م .

« هو التخيل » ، فقل : « فما أكثر ما لقي منه المؤمنون وأطفالهم ! » وإن قالوا « هو الدعاء » فقل : « فهذا ما يدعو به المؤمن والكافر وأخلق كلهم حتى عرض للأنبياء فدعاهم والتمس ففنتهم فدعاهم كلهم إلى المعصية » . وإن قالوا : « هو التضييل ولن يصل بذلك إلى عباد الله المؤمنين ، لأنّ الله عصمهم وهو الوكيل عليهم » فقد أجابوا ونقض ذلك قولهم .

٣٩

٥٥ ب ٤ الخ

- ٦ أخبرونا هل يخصّ الله برحمته من يشاء من خلقه أم ليست له خاصّة وإنّما هو أمر عامّ فمن شاء أخذ ومن شاء ترك؟ فإن قالوا ذلك فقد كذبوا والله سبحانه يخبر بخلاف قولهم إذ يقول لنبيّه عليه السلام ﴿ ألم نشرح لك صدرك \* ووضعنا عنك وزرك ﴾ [١/٩٤-٢] ، وقال أيضاً لمن أراد أن يخصّه بالهدى من خلقه ﴿ فن يرِد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرِد أن يُضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنّما يصعد في السماء وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ [١٢٥/٦] ، وقال أيضاً ﴿ أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين ﴾ [٢٢/٣٩] . فيقال : أخبرونا عن الشرح ما هو ، أهو الهدى أم هو الدعاء؟ فإن قالوا « هو الدعاء » زعموا أنّ كلّ كافر مشروح الصدر بالاسلام وأنّ الخلق كلّهم جميعاً قد شُرِحت صدورهم لأنّهم قد دُعوا كلّهم ، وإن قالوا « هو الهدى يمنّ به على من يشاء » فقد أجابوا .

- (١) ما لقي منه المؤمنون ، م ص : ما بقى من المؤمنين ، آ .  
 (٢) ما يدعو به : ما لا يدعو به ، آم ص (= ما لا بدّ يدعو به ؟) .  
 (٣) ففنتهم ، غير معجمة في المخطوطات .  
 (٤) ولن ، ص : لن ، آ : وان ، م .  
 (٥) ونقض ذلك قولهم ، م ص : وذلك نقض قولهم ، آ .  
 (١٢) أفن ، آ : فن ، م ص .  
 (١٤) فيقال ، آ : فقال ، م ص .  
 (١٦) جميعاً ، آ ص : جميعهم ، م .  
 (١٧) الهدى ، آ : الذى ، م ص .

- ... المسألة عن قول الله في التأييد وذلك قوله لعيسى بن مريم ﴿وَأَتَيْنَا عيسى ابن مريم البيّنات وأيدناه بروح القدس﴾ [٨٧/٢] وقوله للمؤمنين ﴿فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ [١٤/٦١] في آي كثيرة فخصّ الله به من يشاء من خلقه من الأنبياء والمؤمنين . ألا ترون أنّ الله عزّ وجلّ لم يكلّمهم إلى ما زعمتم أنّه جعله فيهم من الاستطاعة وهي الحجّة ، زعمتم ، على جميع خلقه حتى جاءهم سوى ذلك من أمره فأيدهم به فظهروا بتأييده ورعب عدوهم فغلبوا برعبه وتصرّهم فقتلوا بنصره . ثم قال فيما منّ به على المؤمنين ويعلمهم ما صنع بهم ممّا لم يصنعه بغيرهم فقال ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾ [٤/٤٨] وقال أيضاً ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [٢٦/٤٨] فلم يرض لهم ما زعمتم لما جعل من الاستطاعة حتى جاءهم من أمره وعونه سوى ذلك ، وقوله لرسوله ﴿وَلَوْلَا أَن تَبَتُّنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ \* إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً ﴿ [١٧/٧٤-٧٥] ، وقوله لأصحاب الكهف ﴿إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ \* وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططاً ﴿ [١٨/١٣-١٤] فلم يرض لهاؤلاء ما جعل فيهم من الاستطاعة التي زعمتم أنّها حجّة على خلقه وأنّه يحتجّ عليهم بها بما أخذوا أمره وركبوا معصيته حتى أتاهم من أمره ما بلغوا به ما شاء من رحمته وهدايه . وكذلك هو يفعل ما يشاء سبحانه وبحمده ، يضلّ من يشاء ﴿ولا يسأل عمّا يفعل﴾ واخلق ﴿يسألون﴾ [٢٣/٢١] .

(٣) كثيرة ، آص : كثير ، م // فخص ، م ص : يخص ، آ .

(٤) به ، آ : - ، م ص .

(٧) عدوهم ، م ص : عدوه ، آ .

(١١) فلم يرض لهم ما زعمتم ، م ص : فلم ترض لهم ما زعمت ، آ .

(١٨) بها ، م : - ، آص // أخذوا ، آ (بدون ألف الوقاية) : حدوا ، م ص .

- وإن قالوا « أخبرونا عن الأعمال أمخلوقة هي أم غير مخلوقة ؟ فأنتم تزعمون أن الله خلقها » فإن قالوا « كيف نسبها الله إلى خلقه وجعلهم الذين عملوا ؟ » وتكلّموا فقولوا : « ألا ترون أن الله عزّ وجلّ قد قال ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا ﴾ [٨٠/١٦] وقال ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بِأَسْكُمْ ﴾ [٨١/١٦] وأنتم تعلمون أن الناس هم الذين غزلوا ونسجوا السراويل وعملوا الدروع وبنوا البيوت واتخذوا المظالّ وقد منّ علينا به وأخبرنا أنّه جعله وذلك أنّه ألهمنا بمنّته أن غزلنا وهو علّمنا ذلك ونسجنا وعلّمنا ما عملنا وأخبرنا أنّه قد جعله فكذلك خلق ما عملنا من طاعة أو معصية ونحن عملناهما جميعاً ، وكذلك قال أيضاً ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ \* تُوْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [٢٤/١٤-٢٥]. ألا ترون أن الله سبحانه خلق الثمرة في الشجرة وأخرجها منها ثمّ نسب الخروج منها إليها وقال ﴿ تُوْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾ ، وكذلك أعمال العباد خلقها ثمّ نسبها إليهم وأخبر أنّهم عملوها .
- فإن قالوا : « أخبرونا عن العباد أمجبورون على الأعمال من الإيمان والكفر والطاعة والمعصية أم لا ؟ » فقل : « منهم من هو مجبور على ذلك ومنهم من هو غير مجبور . فأما الذين جُبروا على الطاعة فمنهم أهل مكّة افتتحها رسول الله صلّعم قسراً فأسلموا كرهاً ولو لم يسلموا قتلهم واستحلّ دماءهم وأمواهم فهذا وجه القسر والجبر . وأما الوجه الآخر فإنّ الله تبارك وتعالى قد قذف في قلوبهم

(٣) فقولوا ألا ترون ، م ص : فقولون ، آ .

(٧) وذلك ، م ص : وذلك ، آ // بمنّته ، م ص : بمنه ، آ // علّمنا ، آ : عملنا ، م ص .

(٨) أو معصية ، م ص : ومعصية ، آ .

(١٢) الثمرة ، ص : الثمرة ، م (غير معجمة في آ) // ثمّ نسب ، آ : ونسب ، م ص .

(١٣) خلقها ، م ص : عملوها ، آ .

(١٤) وأخبر ، م ص : فأخبر ، آ .

(١٦) والطاعة ، آ : - ، م ص .

(١٩) القسر والجبر ، م ص : الجبر والقسر ، آ .

الهدى <وجب إليهم الإيمان> وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان ثم قال ﴿أولئك هم الراشدون﴾ [٧/٤٩]. وقد قال في كتابه ﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً﴾ [٨٣/٣].

٣

فإن قالوا: «فأخبرونا عن المشركين الذين لم يسلموا أجبروا على الشرك؟» فيقال لهم: «إن المشركين لم يريدوا الإسلام فيجبروا على الشرك، ذلك أنهم لو أرادوا الإيمان فأكروها على الشرك، كما اراد المشركون الشرك ورضوا به وأراد الله أن يهديهم فجببهم على الهدى وهم كارهون». فإن قالوا: «فإن لم يكونوا مجبورين ولا مكرهين فهل يستطيعون ترك الشرك وقبول الهدى؟» فقل: «لا، إلا أن يشاء الله!» فإن قالوا: «فكيف لا يكونون مجبورين ولا يستطيعون أن يتركوا شركهم؟» فقل: «كذلك الله يفعل ما يشاء يهدي من يشاء ويضل من يشاء، فلا مضل لمن هدى ولا هادي لمن يضل».

٦

٩

[تمت مسائل الحسن بن محمد كلها]

١٢

## ملحق

## ٤١

٩٦٢ الخ

١٥

أخبرونا عن الاستطاعة التي تزعمون أن الله جل ثناؤه جعلها في عباده حجة عليهم وأنها مركبة فيهم ليعملوا أو يتركوا، هل جعلها في الملائكة المقربين أم لا؟ فإن قالوا: «نعم، قد جعلها فيهم وامتن بها عليهم»، فقولوا لهم: «فأتم إذا لا

١٨

- (١) وجب إليهم الإيمان، انظر النص في الرد للإمام الهادي: -، آ م ص.  
 (٤) فأخبرونا، آ: أخبرونا، م ص // أجبروا على، م ص: أخبرونا عن، آ.  
 (٥) ذلك أنهم لو، م ص: فكذلك لو أنهم.  
 (٧) فإن قالوا فإن، ص: فإن قالوا، آ: فإن قال فإن، م.  
 (٨) ترك، م ص: -، آ // لا، م ص: -، آ.

تدرون عن الملائكة هل بَلَّغَتْ أم لا ، وهل أدَّت ما أمرت بأدائه أم قصّرت في شيء مما أمرت به ، إذ تزعمون أنّها قادرة على ما تهوى تاركة لما تشاء ! » .

٣

٦٢ ب ١٩ الخ

« ما يُدريكم إن كان الملائكة مستطيعين ولما يشاؤون من الأعمال متخيرين وعلى العمل والترك قادرين ؟ لعلّهم قد تركوا بعض ما به أمروا أو قصّروا في أداء بعض الوحي وفرطوا في نصر النبيّ والمؤمنين وفي غير ذلك ممّا أمرهم به ربّ العالمين » .

٦

٦٣ ب ٤ الخ

يُسأل من أثبت في الخلق الاستطاعة فيقال لهم : « هل يثيب الله خلقه على ما عملوا من الطاعة ممّا لم يجعل لهم السبيل إلى تركه ، وهل يعاقبهم على ما عملوا به من معصيته ؟ »

٩



رسالة عيسى بن عبد العزيز  
في الرد على القدرية





## الرموز

- ح = حلب ، مكتبة الأوقاف ٩٩١  
د = داماد ابراهيم باشا ٢٨٩  
ر = راغب باشا ١٠٠٤  
س = سراى ، أحمد ثالث ٢٩٠٦  
ط = حلية الأولياء ، طبعة القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥  
ف = فاتح ٤٣٣٣  
ك = كويرولو ١/٢٨٢  
ن = نور عثمانية ٧٩٥  
(راجع وصف المخطوطات ص 133)





## الرسالة

حدثنا أبو حامد بن جبلة ، ثنا محمد بن إسحاق السراج ، ثنا أبو الأشعث أحمد بن المقدم ، ثنا محمد بن بكر البُرْسانى ، ثنا سليم بن نَفِيع القرشى عن خلف ٣ أبى الفضل القرشى عن كتاب عمر بن عبد العزيز :

١ إلى النفر الذين كتبوا إلى بما لم يكن لهم بحق في ردّ كتاب الله ، وتكذيبهم بأقداره النافذة في عمله السابق الذى لا حدّ له إلاّ الله وليس لشيء مخرج منه ، ٦ وطعنهم في دين الله وسنة رسوله القائمة في أمته :

٢ أما بعد ، فإنكم كتبتم إلى بما كنتم تستترون فيه قبل اليوم في ردّ علم الله والخروج منه إلى ما كان رسول الله صلعم يتخوفه على أمته من التكذيب ٩ بالقدر . ٣ وقد علمتم أنّ أهل السنة كانوا يقولون : « الاعتصام بالسنة نجاة ، وسينقص العلم نقصاً سريعاً » ، وقول عمر بن الخطاب وهو يعظ الناس : « إنّه لا عذر لأحد عند الله بعد البيّنة بضلالة ركبها حسبها هدى ولا في هدى تركه حسبه ضلالة . قد تبيّنت الأمور وثبتت الحجّة وانقطع العذر » . فن ١٢ رغب عن أنباء النبوة وما جاء به الكتاب تقطعت من يديه أسباب الهدى ولم يجد له عصمة ينجو بها من الردى . ١٥

(٣) سليم ، س ف ط : سليمان ، در كن .

(٤) أبى الفضل ، س ف ك ط : بن الفضل ، در ن .

(٦) الله ، در س ف كن : إليه ، ط // لشيء ، س ف ك ط : بشيء ، در ن .

(٧) وطعنهم ، در س ف ن ط : وطنهم ، ك .

(٨) تستترون ، ح در س ف كن : تسترون ، ط // فيه ، د : منه ، در س ف كن ط .

(٩) يتخوفه ، در س ف كن : يتخوف ، ط .

(١١) سينقص ... نقصا ... ، در س ف ن ط : سيقبض ... قبضاً ... ، ك (بعد التصحيح ،

وكذلك أيضاً في مجموعات الحديث ، انظر Conc. ٢٣٧/٥ أ) .

(١٤) أنباء ، س ف كن ط : إيتاء ، در .



- ٤ وإنّكم ذكرتم أنّه بلغكم أنّي أقول إنّ الله قد علم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون ، فانكرتم ذلك عليّ وقلتم إنّهُ ليس يكون ذلك من الله في علم حتى يكون ذلك من الخلق عملاً . ه فكيف ذاك كما قلتم ؟ والله يقول ﴿ إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ ﴾ [١٥/٤٤] يعني العائدين في الكفر . وقال ﴿ وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [٢٨/٦] .
- ٦ ٦ فزعمتم بجهلكم في قول الله ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [٢٩/١٨] أنّ المشيئة في أيّ ذلك أحببتم إليكم من ضلالة أو هدى . ٧ والله يقول ﴿ وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله ربّ العالمين ﴾ [٢٩/٨١] ، فبمشيئة الله لهم شأوا ولو لم يشأ لم ينالوا بمشيئتهم من طاعته شيئاً ، قولاً ولا عملاً ، لأنّ الله لم يملك العباد ما بيده ولم يفوض إليهم ما يمنعه من رُسُلِهِ . فقد حرصت الرسل على هدى الناس جميعاً فما اهتدى منهم إلاّ من هداه الله ، ولقد حرص إبليس على ضلالتهم جميعاً فما ضلّ منهم إلاّ من كان في علم الله ضالاً . ١٢
- ٨ وزعمتم بجهلكم أنّ علم الله ليس بالذي يضطرّ العباد إلى ما عملوا من معصيته ولا بالذي يصدّهم عما تركوا من طاعته ، ولكنّه بزعمكم كما علم أنّهم سيعملون بمعصيته كذلك علم أنّهم سيستطيعون تركها . ٩ فجعلتم علم الله لغواً ، تقولون : لو شاء العبد لعمل بطاعة الله وإن كان في علم الله أنّه غير عامل بها ، ولو شاء ترك معصيته وإن كان في علم الله أنّه غير تارك لها . فانتم إذا شتمّ أصبتموه وكان علماً ، وإذا شتمّ رددتموه وكان جهلاً ، وإن شتمّ أحدثتم

(٤) العائدين ، ك ط : العائدون ، ح درف ن : العابدين ، س .

(٧) إليكم ، ف : فعلتم ، درس كن ط .

(٨) لهم ، س ف ك ط : - ، درن .

(٩) ولا عملاً ، در ك ف ن ط : وعملاً ، س .

(١٠) بيده ، س ف ك ط : في يده ، درن .

(١٠) و (١١) حرصت ... حرص ، درس كن ط : حرصت ... حرص ، ف .

(١٤) يصدّهم ، ف : صدّهم ، درس كن ط // تركوا ، درس ك ف ن : تركوه ، ط //

كما علم ، درس ك ف ن : كما علم الله ، ط .

(١٦) تقولون ، درس ف ن ط : يقولون ، ك .

من أنفسكم علماً ليس في علم الله وقطعتم به علم الله عنكم . وهذا ما كان ابن عباس يعدّه للتوحيد نقضاً وكان يقول : « إنَّ الله لم يجعل فضله ورحمته همماً بغير قسَم ولا احتظار ولم يبعث رُسُلَه بإبطال ما كان في سابق علمه » . فأنتم ٣ تقرون بالعلم في أمر وتنقضونه في آخر ، والله يقول ﴿ يَعْلَم ما بين أيديهم وما خَلْفَهُمْ ولا يُحِيطُونَ بشيء من علمه إلا بما شاء ﴾ [٢/٢٥٥] . فالخلق صائرون إلى علم الله ونازلون عليه ليس لهم دونه مُعَصَّر (؟) ولا لهم عنه محيص ، وليس ٦ بين علم الله وبين شيء هو كائنٌ حجابٌ يحجبه عنه ولا يحول دونه ، إنّه عليم حكيم .

١٠ وقلتم : لو شاء لم يعذب بعمل ، ١١ بغير ما أخبر الله في كتابه ٩ عن قوم ﴿ ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون ﴾ [٢٣/٦٣] وأنه سيمتّعهم ﴿ قليلاً ثم يمسخهم منها عذاب أليم ﴾ [١١/٤٨] ، فأخبر أنهم عاملون قبل أن يعملوا وأخبر أنه معذبهم قبل أن يُخلقوا . ١٢

١٢ وتقولون أتم : إنهم لو شاؤا خرجوا من علم الله في عذابهم إلى ما لم يعلم من رحمته لهم . ١٣ ومن زعم ذلك فقد عادى كتاب الله بالردّ . ولقد سُمي

(٢) نقضا ، س ف ك ن ط : نقصاً ، در .

(٣) احتظار : اختصار ، د س ف ك ن : احتصار ، ح ر : اختيار ، ط // يبعث ، در س ك ن ط : يتعب ، ف .

(٤) تقرون بالعلم في أمر ، ف : تفرون في العلم بأمر ، در س ك ن ط .

(٦) معصر : مقصر ، المخطوطات كلها ، وانظر شرحنا ص 142 // محيص ، ح س ك : مختص ، در ف ن ط .

(٩) شاء لم ، در س ف ك : شاءكم ، ر ن : شاء الله لم ، ط // يعذب : يفرض ، د س ف ن ط : يفرض ، ك : بفرض ، ر (وانظر شرحنا ص 143) // بغير ، در س ك ن : يغير ، ف ط .

(١٠) وانه ، س ف ك : وآية ، ح : وانه قال ، د ط // سيمتّعهم ، د س ط : سيمتّعهم ، ح ف ك .

(١٢) انه ، ف ط : اني ، ح در س ك ن .

(١٣) عذابهم ، در س ف ك ن : عذابه ، ط .

(١٤) بالرد ، ف : برد ، در س ك ن ط .



- الله رجلاً من الرسل بأسمائهم وأعمالهم في سابق علمه فما استطاع آباؤهم لتلك  
 الأسماء تغييراً وما استطاع إبليس بما سبق لهم في علمه من الفضل تبديلاً ، فقال :  
 ٣ ﴿وَأذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ، إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ  
 بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾ [٤٥/٣٨-٤٦] . فالله أعزُّ في قدرته وأمنعُ من أن يملك  
 ٦ أحداً إبطال علمه في شيء من ذلك - فهو المسمّى لهم بوحيه الذي ﴿لا يأتيه  
 الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه﴾ [٤١/٤٢] - أو أن يشرك في خلقه أحداً  
 أو أن يدخل في رحمته من قد أخرجه منها أو أن يخرج منها من قد أدخله فيها .  
 ولقد أعظم بالله الجهلَ مَنْ زعم أن العلم كان بعد الخلق ، بل لم يزل الله وحده  
 ٩ بكلّ شيء عليمًا وعلى كلّ شيء شهيدًا قبل أن يخلق شيئاً ، وبعد ما خلق  
 لم ينقص علمه في بدئهم ولم يزد بعد أعمالهم ، ولا تغير بالجوائح التي قطع بها  
 دابر ظلمهم ، ولم يملك إبليس هدى نفسه ولا ضلّالة غيره . وقد أردتم بقذف  
 ١٢ مقاتلكم إبطال علم الله في خلقه وإهمال عبادته ، وكتابُ الله قائمٌ بنقض بدعتكم  
 وإفراط قذفكم . ولقد علمتم أن الله بعث رسوله والناس يومئذٍ أهل شرك ، فن  
 أراد الله له الهدى لم تحلّ ضلّالته التي كان فيها دون إرادة الله له ، ومن لم  
 ١٥ يُرد الله له الهدى تركه في الكفر ضالاً فكانت ضلّالته أولى به من هداه .

- (٤) أمنع ، درس ك ن ط : أمتع ، ف .  
 (٥) علمه ، س ف ك : عمله ، در ن ط // المسمى ، ف : مسمى ، ح ر س ك ن :  
 يسمى ، د ط // بوحيه ، درس ك ن ط : فوحيه ، ف .  
 (٦) يشرك ، بفتح الياء والراء في ك .  
 (٧) أو أن يدخل ، ف ك : ويدخل ، درس ن ط // قد أخرجه ، در ف ن : أخرجه ،  
 س ك ط .  
 (٩) عليمًا ... شهيدًا ، درس ف ن ط : عليم ... شهيد ، ك .  
 (١٠) أعمالهم ، درس ك ن ط : عملهم ، ف // ولا تغير بالجوائح التي ، ف : ولا بجوائحه  
 الذي ، س (وفوق « بجوائحه » : صح) : ولا بجوائحه الذي ، ر ك ن : ولا بجوائحه الذي ، د .  
 (١١) بقذف ، ر س ف ك ن ط : بفرق ، د .  
 (١٢) عبادته ، ك : عباده ، درس ف ن ط .  
 (١٤) تحل ، د س ف (مع التحريك) ن ط : يحل ، ر ك .  
 (١٥) به ، ف س : بها ، در ك ن ط .

١٤ فزعمتم أنّ الله أثبت في قلوبكم الطاعة والمعصية ، فعملتم بقدرتكم بطاعته وتركتم بقدرتكم معصيته ، وأنّ الله خلّو من أن يكون يختصّ أحداً برحمته أو يحجز أحداً عن معصيته . ١٥ وزعمتم أنّ الشيء الذي يقدر إنّما هو عندكم اليسر والرخاء والنعمة ، وأخرجتم منه الأعمال . ١٦ وأنكرتم أن يكون سبق لأحد من الله ضلالة أو هدًى وأنكم الذين هديتم أنفسكم من دون الله وأنكم الذين حجّزتموها عن المعصية بغير قوّة من الله ولا إذن منه .

١٧ فن زعم ذلك فقد غلا في القول لأنّه لو كان شيء لم يسبق في علم الله وقدره لكان لله في ملكه شريك يُنفد مشيئته في الخلق من دون الله والله يقول : ﴿ حَبِّبْ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيِّنْهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [٧/٤٩] وهم له قبل ذلك كارهون ﴿ وَكَرِهْ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ وهم له قبل ذلك محبّون وما كانوا على شيء من ذلك لأنفسهم بقادرين . ثمّ أخبرنا بما سبق لمحمد صلّاهم من الصلاة عليه والمغفرة له ولأصحابه فقال ﴿ أَشَدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَاءَ بَيْنَهُمْ ﴾ [٢٩/٤٨] وقال ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [٢/٤٨] فكراً ما غفرها الله له قبل أن يعملها . ثمّ أخبرنا بما هم عاملون قبل أن يعملوا وقال ﴿ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ [٢٩/٤٨] ، فضلاً سبق لهم من الله قبل أن يُخلّقوا ورضواناً عنهم قبل أن يؤمنوا . ١٨ وتقولون أنتم إنهم قد كانوا ملكوا ردّ ما أخبر الله عنهم أنهم عاملون وأن إليهم أن يقيموا

- (١) أثبت ، درس كن ط : أثبت ، ف // بطاعته ، درس كن ط : طاعته ، ف .  
 (٢) خلّو ، درس كن ط : خال ، ف .  
 (٣) يحجز ، ف ط : حجّز ، درس كن // يقدر ، ح س ف ك : بقدر ، در ن ط .  
 (٤) اليسر ، ف ك : واليسر ، درس ن ط .  
 (١١) و (١٤) أخبرنا ، درس ن ط : أخبر ، ف ك .  
 (١٤) فكراً ما غفرها ، ف : فلو ما غفرها ، ح درس كن : فلو لا علمه غفرها ، ط // عاملون ، ف : عاملون آمنون ، درس كن ط .  
 (١٤-١٦) قبل أن يعملها ... قبل أن يؤمنوا : قبل أن يعملها وفضلاً سبق لهم من الله قبل أن يخلّقوا ورضواناً عنهم قبل أن يؤمنوا ثمّ أخبرنا بما هم عاملون (آمنون) قبل أن يعملوا وقال ﴿ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ ، في المخطوطات كلها (وانظر شرحنا ص 151) .  
 (١٧) إنهم قد كانوا ملكوا ، درس كن ط : إنهم قبل أن يؤمنوا قد كانوا ملكوا ، ف .

على كفرهم مع قوله ، فيكون الذى أرادوا لأنفسهم من الكفر مفعولاً ولا يكون لوحى الله فيما اختار تصديقاً . ١٩ بل ﴿لله الحجة البالغة﴾ [١٤٩/٦] و«هى» فى قوله ﴿لو لا كتاب من الله سبقَ لَمَسَّكُمْ فيما أخذتم عذاب عظيم﴾ [٦٨/٨] ، فسبق لهم العفو من الله فيما أخذوا قبل أن يؤذَن لهم .

٢٠ وقلتم : لو شاؤوا خرجوا من علم الله فى عفوهم عنهم إلى ما لم يعلم من تركهم لما أخذوا . ٢١ فن زعم ذلك فقد غلا وكذب . ولقد ذكر بشراً كثيراً وهم يومئذٍ فى أصلاب الرجال وأرحام النساء فقال ﴿وآخرين منهم لما يكبحقوا بهم﴾ [٣/٢٦] وقال ﴿والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾ [١٠/٥٩] ، فسبقت لهم الرحمة من الله قبل أن يُخلقوا والدعاء لهم بالمغفرة ممن لم يسبقهم بالإيمان من قبل أن يدعوا .

٢٢ ولقد علم العالمون بالله أن الله لا يشاء أمراً فيحوّل مشيئته غيره دون بلاغ ما شاء . ولقد شاء لقوم الهدى فلم يضلّهم أحد ، وشاء إبليس لقوم الضلالة فاهتدوا . فقال لموسى وأخيه : ﴿اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾ [٤٣/٢٠-٤٤] ، وموسى فى سابق علمه أنه يكون لفرعون عدواً وحزناً فقال ﴿ونزرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾ [٦/٢٨] . ٢٣ فتقولون أنتم : لو شاء فرعون كان لموسى ولياً وناصرأ ، والله يقول ﴿ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ [٨/٢٨] . وقلتم : لو شاء فرعون لامتنع من الغرق ، والله يقول : ﴿إنهم جنودٌ مُّغْرَقُونَ﴾ [٢٤/٤٤] . فثبت ذلك عنده فى وجيهه فى ذكر الأولين ، كما قال فى سابق عمله لآدم قبل

(١) مع قوله ، س ط : مع قولهم ، درف كن .

(٢) فيما اختار ، درس كن ط : فيما أخبر عنه واختاره ، ف // وهى فى قوله : وفى قوله ، المخطوطات كلها .

(٤) لهم ، درف سن ط : إليهم ، ك .

(١٠) يدعوا ، المخطوطات كلها : يدعوا لهم ، ط .

(١١) فيحول مشيئته غيره ، المخطوطات كلها : فتحول مشيئة غيره ، ط .

(١٣) لموسى وأخيه اذهبا ، ف : لموسى اذهب ، درس كن ط .

(١٤-١٥) انه يكون لفرعون ، ف ط : انه لفرعون ، درس كن .

(١٩) فثبت ، س : مثبتت ، درف كن ط // ذلك ، س ف ك : على ذلك ، درن ط .

- أن يخلقه : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/٣٠] فصار إلى ذلك بالمعصية التي ابتلي بها ، وكما كان إبليس في سابق علمه أنه سيكون ﴿مذموماً مدحوراً﴾ [١٧/١٨] وصار إلى ذلك بما ابتلي به من السجود لآدم فأبى . فتلقى آدم بالتوبة فرحماً وتلقى إبليس باللعنة فغوى ، ثم أهبط آدم إلى ما خلق له من الأرض مرحوماً متوباً عليه وأهبط إبليس بنظرته مذموماً مدحوراً مسخوطاً عليه .
- ٦ ٢٤ وقلتم أتم : إن إبليس وأولياءه من الجن قد كانوا مملوكوا رد علم الله والخروج من قسمه الذي أقسم به إذ قال : ﴿فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين﴾ [٣٨/٨٤-٨٥] حتى لا ينفذ له علم إلا بعد مشيئتهم . ٢٥ فإذا تريدون بهلكة أنفسكم في رد علم الله؟ فإن الله جل وعلا لم يشهدكم خلق أنفسكم ، وكيف يحيط جهلكم بعلمه؟ وعلم الله ليس بمقصر عن شيء هو كائن ، ولا يسبق علمه في شيء فيقدر أحد على رده . ولو كنتم تنتقلون في كل ساعة من شيء إلى شيء هو كائن لكانت مواقعكم عنده . ولقد علمت الملائكة قبل خلق آدم ما هو كائن من العباد في الأرض <من الفساد> وسفك الدماء فيها ، وما كان لهم في الغيب من علم ، فكان في علم الله الفساد وسفك الدماء ، وما قالوه تخرصاً إلا بتعليم الحكيم لهم فظن ذلك منهم ، وأنطقهم به .
- ٧٦ فأنكرتم أن الله أزاح قوماً قبل أن يزيغوا وأضل قوماً قبل أن يضلوا .
- ١٨ ٢٧ وهذا مما لا يشك فيه المؤمنون بالله : إن الله قد عرف قبل أن يخلق العباد مؤمنهم من كافرهم وبرهم من فاجرهم . وكيف يستطيع عبد هو عند الله

(٣-٤) بالتوبة ... باللعنة ، المخطوطات كلها : التوبة ... اللعنة ، ط .

(٨) له علم ، درس فك ط : لهم علم ، ن .

(١١) فيقدر ، ف ط : فيقدر ، درس كن .

(١٢) ولو ، س فك : لو ، درن ط .

(١٤) من الفساد ، ط : - ، المخطوطات كلها // فكان ، س ك : وكان ، درن ط .

(١٥) قالوه ، ف : قالوا ، درس كن ط // لهم ، ف ط : هو ، درس كن //

ظن ذلك منهم ، درس كن ط : فظنهم ذلك ، ف .

(١٧) وأنطقهم ، المخطوطات كلها : وقد أنطقهم ، ط .

(١٩) وكيف ، رس فك ن ط : وكيف لا ، د .



٣ مؤمن أن يكون كافراً أو هو عند الله كافر أن يكون مؤمناً؟ والله يقول: ﴿أَوْمَنَ كَانَ مِيثًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [١٢٢/٦]. فهو في الضلالة ليس بخارج منها أبداً إلا بإذن الله. ٢٨ ثم آخرون ﴿اتَّخَذُوا﴾ من بعد الهدى ﴿عَجَلًا جَسَدًا﴾ [١٤٨/٧] فضلوا به فعفا عنهم لعلهم يشكرون، فصاروا ﴿من قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ [١٥٩/٧] وصاروا إلى ما سبق لهم. ثم ضلّت ثمود بعد الهدى فلم يُعَفَّ عنهم ولم يُرْحَمُوا فصاروا في علمه إلى ﴿صِيحَةٍ وَاحِدَةٍ﴾ ، فإذا هم خادمون ﴿[٢٩/٣٦] ، فَتَقَدَّمُوا إِلَى مَا سَبَقَ لَهُمْ لَأَنَّ صَالِحًا رَسُولُهُمْ وَأَنَّ النَّاقَةَ﴾ ففنته لهم ﴿[٢٧/٥٤] وَأَنَّهُ مَمِيَّتُهُمْ كُفَّارًا﴾ ، فعقروها. ٢٩ وكان إبليس فيما كانت فيه الملائكة من التسييح والعبادة فابتلى فعصى فلم يُرْحَمْ ، وابتلى آدم فعصى فرُحِمَ. وهم آدم بالخطيئة فنسى ، وهم يوسف بالخطيئة فعصم. ١٢ فأين كانت الاستطاعة عند ذلك؟ هل كانت تُغْنِي شيئاً فيما كان من ذلك حتى لا يكون ، أو تُغْنِي فيما لم يكن حتى يكون ، فنعرف لكم بذلك حجة؟ بل الله أعزُّ مما تصفون وأقدر .

١٥ ٣٥ وأنكرتم أن يكون سبق لأحد من الله ضلالةً أو هدًى ، وإنما علمه بزعمكم حافظ وإن المشيئة في الأعمال إليكم ، إن شتمت أحببتم الإيمان فكنتم من أهل الجنة. ثم جعلتم بجهلكم حديث رسول الله صلعم الذي جاء به أهل السنة — وهو مصدق للكتاب المنزل — أنه عن ذنبٍ مُضَاهٍ ذنباً خبيثاً ، في ١٨

(٥-٦) من قوم موسى أمة ، ف : من امة قوم موسى ، درس ك ن ط .

(٨) لأن ، كذا في المخطوطات كلها ، ولعله « أن » .

(١٠) فابتلى فعصى فلم ، ف ن : ابتلى فلم ، درس ك ن ط .

(١٢) و (١٣) تغنى ، دف ك ط : تغنى ، س .

(١٣) فنعرف ، درس : فنعرف ، ف ك ط .

(١٥) وأنكرتم ، درس ك ن ط : ثم أنكروتم ، ف .

(١٦) حافظ ، ف ط : حافظا ، درس ك ن .

(١٨) للكتاب ، ف ك ط : الكتاب ، درس ن // عن ذنب : من ذنب ، المخطوطات

كلها (وانظر شرحنا ص 162) .

- قول النبيّ صلّتم حين سأله عمر : « أرايتَ ما نعملُ أشيئ قد فُرِغ منه أم شيء نأتنفه ؟ » فقال عمّ : « بل شيء قد فُرِغ منه ! » فطعنتم بالتكذيب له ونفرتم (٢) من الله في علمه إذ قلمتم : إن كنّا لا نستطيع الخروج منه فهو الجبر . والجبر ٣ عندكم الحيف . ٣١ فسميتم نفاذ علم الله في الخلق حيفاً .
- ٣٢ وقد جاء الخبر أنّ الله خلق آدم فنثر ذريّته في يده فكتب أهل الجنّة وما هم عاملون ، وكتب أهل النار وما هم عاملون . وقال سهل بن حنيف يوم ٦ صفتين : « أيّها الناس ، اتّهموا رأيكم على دينكم ! فوالذي نفسى بيده ، لقد رأيتنا يوم أبي جندل ولو نستطيع ردّ أمر رسول الله صلّتم لرددناه . والله ما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلّا أسهلت بنا على أمر نعرفه قبل أمركم هذا » . ٩
- ٣٣ ثم أتتم بجهلكم قد أظهرتم دعوة حق على تأويل باطل تدعون الناس إلى ردّ علم الله فقلتم : « الحسنه من الله والسيّئه من أنفسنا » وقال أئمتكم وهم أهل السنّة : « الحسنه من الله في قدر قد سبق والسيّئه من أنفسنا في علم قد سبق » . ٣٤ فقلتم : لا يكون ذلك حتّى يكون بدؤها من أنفسنا كما بدء السيّئه من أنفسنا . ٣٥ وهذا ردّ الكتاب منكم ونقض الدين ، وقد قال ابن عبّاس ١٢ رضى الله عنه حين نجم القول في القدر : « هذا أوّل شرك هذه الأمّة . والله ، ما ينتهي بهم سوء رأيهم حتّى يُخرجوا الله من أن يكون قدر خيراً كما أخرجوه من أن يكون قدر شراً » .
- ٣٦ أتتم تزعمون بجهلكم أنّ من كان في علم الله ضالاً فاهتدى فهو بما ملك ١٨

(٢) نفرتم : تعليم ، المخطوطات كلها (وانظر شرحنا ص 163) .

(٣) في علمه ، درف كن : من علمه ، س .

(٩) أسهلت ، ف : أسهل ، درس كن ط : أسهلن ، في مجموعات الحديث (انظر

Conc. ٥/٣ ب) // قبل ، درس كن : ما خلا ، ف .

(١٢) قدر ، دس : علم ، رف ك ط : قلم ، ن .

(١٣) السيّئه ، در كن : السيئات ، س ف ط .

(١٦) من أن ، س ف ك ط : أن ، در ن .

(١٧) شراً ، س ف ك ط : شرهم ، در ن .

(١٨) بما ، س ف ك ط : ما ، در ن .

ذلك حتى كان في هداه ما لم يكن الله علمه فيه ، وأن من شُرح صدره للإسلام فهو ممّا فوّض إليه قبل أن يشرحه الله له ، وأنته إن كان مؤمناً فكفر فهو ممّا شاء لنفسه ومسلّك من ذلك لها . وكانت مشيئته في كفره أنفذ من مشيئة الله في إيمانه . ٣٧ بل أشهد أنه من عمل حسنةً فبغير معونة كانت من نفسه عليها ، وأن من عمل سيئةً فبغير حجة كانت له فيها وأنّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وأن الله لو أراد أن يهدى الناس جميعاً لنفذ أمره فيمن ضلّ حتى يكون مهتدياً . ٦

٣٨ فقام : بمشيئته شاء لكم تفويض الحسنة إليكم وتفويض السيئة ، ألقى عنكم سابق علمه في أعمالكم وجعل مشيئته تبعاً لمشيئكم . ٣٩ ويحكم ! فوالله ، ما أمضى لى إسرائيل مشيئتهم حين أبوا أن يأخذوا ما آتاهم بقوة حتى نتق الجبل فوقهم كأنه ظلّة ﴿١٧١/٧﴾ . فهل رأيتموه أمضى مشيئته لمن كان قبلكم في ضلّالته حين أراد هداه حتى صار إلى أن أدخله بالسيف في الإسلام كرهاً بموقع علمه بذلك فيه ؟ أم هل أمضى لقوم يونس مشيئتهم حين أبوا أن يؤمنوا حتى أظلمهم العذاب فأمنوا وقبل منهم ، وردّ على غيرهم الإيمان فلم يقبل منهم . وقال ﴿فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنّة الله التي قد خلقت في عباده﴾ ﴿٤٠/٨٤-٨٥﴾ ، أى علم الله الذى قد خلا في خلقه ﴿وخسر هنالك الكافرون﴾ ﴿٤٠/٨٥﴾ وذلك كان موقعهم عنده أن يهلكوا بغير قبول منهم بل الهدى والضلالة

- (١) هداه ، س ف ك ط : هذه ، در ن .  
 (٣) أنفذ ، درس ك ن ط : أبعد ، ف // مشيئة الله ، س ف ك ط : مشيئته ، در ن .  
 (٤) أنه من ، درس ف ن ط : من ، ك .  
 (٥) وأن من ، درس ف ن ط : وأن ، ك .  
 (٦) وان الله لو أراد ، ف : وان لو أراد الله ، درس ك ن ط .  
 (٨) سابق علمه ، درس ك ن ط : فى سابق علمه ، ف .  
 (١٠) ظلّة ، رس ف ك ن ط : ضلّة ، د .  
 (١١) قبلكم ، ف : - ، درس ك ن ط // حين أراد هداه حتى صار ، درس ك ن ط : حين أراد حتى أراد هداه وصار ، ف // فى الإسلام ، ف : إلى الإسلام ، درس ك ن ط .  
 (١٣) حتى أظلمهم ، درس ك ن ط : حين أظلمهم ، ف .  
 (١٧) موقعهم ، ف : مواقعهم ، درس ك ن ط .



والكفر والإيمان والخير والشرّ بيد الله يهدى من يشاء ويذر من يشاء ﴿ في طغيانهم يعمهون ﴾ [١٨٦/٧]. كذلك قال إبراهيم عمّ : ﴿ رَبِّ ... واجنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴾ [٣٥/١٤] ، وقال : ﴿ رَبَّنَا واجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذَرَيْتَنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ﴾ [١٢٨/٢] ، أي أنّ الإيمان والإسلام بيدك وأنّ عبادة من عبد الأصنام بيدك . فأنكرتم ذلك وجعلتموه مُلكاً بأيديكم دون مشيئة الله عزّ وجلّ .

- ٤٠ وقلم في القتل إنّه بغير أجل . ٤١ وقد سمّاها الله لكم في كتابه فقال ليحيى : ﴿ وسلامٌ عليه يومَ وُلِدَ ويومَ يموتَ ويومَ يُبْعَثُ حياً ﴾ [١٥/١٩] ، فلم يمت يحيى إلّا بالقتل ، وهو موت كما مات من قُتل شهيداً أو قتله عمداً أو قتل خطأ كمن مات بمرض أو بفتنة ، كل ذلك موت بأجل استوفاه ورزق استكملته وأثر بلغه ومضجع برز إليه ، ليس ﴿ لنفس أن تموت إلّا بإذن الله كتاباً مؤجلاً ﴾ [١٤٥/٣] ولا تموت نفس لها في الدنيا تحمر ساعة إلّا بلغته ولا موضع قدم إلّا وطئته ولا مثقال حبة من رزق إلّا استكملته ولا مضجع حيث كان إلّا برزت إليه . يصدّق ذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتْغَلِبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ﴾ [١٢/٣] ، فأخبر الله بعدابهم بالقتل في الدنيا و < في > الآخرة بالنار وهم أحياء بمكّة . ٤٢ وتقولون أنتم : إنهم قد كانوا ملكوا ردّ علم الله في العذابين اللذين أخبر الله ورسوله أنّها نازلان بهم . ٤٣ فقال : ﴿ تَأْنِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ﴾ [٩/٢٢]

- (٩) من قتل ، درس ف ن ط : من قتل منهم ، ك .  
 (١٠) أو قتل ، ف ك : وقتل ، درس ن ط // كمن ، درس ك ن ط : فهو كمن ، ف .  
 (١١) استوفاه ، ف : توفاه ، درس ك ن ط // رزق ... أثر ... مضجع ، ف : رزقا ...  
 أثراً ... مضجعاً ، درس ك ن ط .  
 (١٣) حبة من رزق ، درف ك ن ط : حبة من خردل من رزق ، س // استكملته ، س ف ك ط : استكملته ، درن // مضجع ، درف ك ن ط : مضجعاً ، س .  
 (١٤) حيث ، ف : بحيث ، درس ك ن ط // برزت ، ف ط : برز ، درس ك ن .  
 (١٥) فأخبر ، س ف ك : وأخبر ، درن ط .  
 (١٦) إنهم قد ، ف ك : قد ، درس ن ط .  
 (١٧) أخبر ، س ف ط : خبر ، درك ن .

يعنى القتل يوم بدر ﴿وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [٢٢/٩]. فانظروا إلى ما أرداكم فيه رأيكم كتاباً سبق في علمه بشقائكم إن لم يرحمكم .

٣ ثم قول رسول الله صلّتم : « بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَعْمَالٍ : الْجِهَادِ مَاضٍ مِنْذُ يَوْمٍ بَعَثَ اللَّهُ رَسُولَهُ إِلَى يَوْمٍ تَقُومُ فِيهِ عَصَابَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يِقَاتِلُونَ الدَّجَالَ لَا يَنْقُضُ ذَلِكَ جَوْراً جَائِراً وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ ، وَالثَّانِيَةُ : أَهْلَ التَّوْحِيدِ لَا تَكْفَرُ وَهُمْ بِذَنْبٍ وَلَا تَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ بِشِرْكَ وَلَا تَخْرِجُوهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ ، وَالثَّلَاثَةُ : الْمَقَادِيرُ كُلَّهَا خَيْرُهَا وَشَرُّهَا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ » . فَتَقَضَّتُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ جِهَادَهُ وَجَرَدْتُمْ شَهَادَتَكُمْ عَلَى أُمَّتِكُمْ بِالْكَفْرِ وَبَرْتُمُ مِنْهُمْ بِبِدْعَتِكُمْ وَكَذَّبْتُمْ بِالْمَقَادِيرِ كُلَّهَا وَالْأَجَالَ وَالْأَعْمَالَ وَالْأَرْزَاقَ ، فَمَا بَقِيَتْ فِي أَيْدِيكُمْ خِصْلَةٌ بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَيْهَا إِلَّا نَقَضْتُمُوهَا وَخَرَجْتُمْ مِنْهَا .

(٢) أرداكم ، كن (أرديكم) ط : أراد بكم ، درس : أداكم ، ف // كتابا : وكتاباً ، درس كن ط : وكتاب ، ف .

(٥) ينقض ، در كن ط : ينقص ، س ف // جور جائر ، درس كن ط : جور من جار ، ف // وعدل عادل ، دس ك ط : عدل من عدل ، رف ن .

(٦) بذنب ، ف : - ، درس كن ط // ولا تخرجوهم ... بعمل ، ف : - ، درس كن ط .

(٧) جردتم ، ف : نقضتم ، درس كن ط .

(٨) أمتكم ، درس كن ط : أمتكم ، ف .

(٩) بنى ، المخطوطات كلها : يبنى ، ط .

## الخلاصة

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام مستقلة ، تحتوي على نصوص ومواقف لشخصيات إسلامية بارزة ، في فجر الاسلام ، يتعاقب جميعها بمشكلة القدر .

اما القسم الاول ، فانه يعالج نص رسالة في الرد على القدرية منسوبة الى الحسن بن محمد بن الحنفية ، حفيد الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب . ويظهر ان هذه الرسالة كتبت بإيحاء من الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٨٦-) وان تاريخ تأليفها يرجع الى سنة ٧٣ هـ . فإذا صحّ هذا التاريخ ، فانها تكون أقدم بعدة سنوات من الرسالة المبكرة الأخرى التي تعنى بالقدر ، والتي كتبها الحسن البصري (١١٠-) الى الخليفة الاموي نفسه ؛ وهي تعد - مع كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية ذاته<sup>١</sup> - من أقدم ما وصلنا من الوثائق عن بدايات علم الكلام في الاسلام .

وتمتاز رسالة الحسن بن محمد في الرد على القدرية على رسالة الحسن البصري في الموضوع نفسه وكتاب الإرجاء المذكور آنفاً ، بأنها تنتهج منهجاً جديلاً خالصاً ، قاعدته الاساسية مجادلة مفترضة بين من يقولون بالقدر (ويمثلهم المؤلف) وبين من ينكرونه (من خصوم المؤلف) ، وقالبه الفكري إبطال المقدمات بإبطال النتائج ، ومنحاه الاسلوبي الجمل الشرطية ( «إن قال ... قلنا» ) - وكل هذا مما سوف يكون الملامح المميّزة للكتابات في علم الكلام من بعد ؛ اذ سوف يتبين أن ليس كل بحث في كل قضية دينية مما يدخل في علم الكلام ، بل أن علم الكلام يتطلب طريقة معينة في معالجة القضايا الدينية : معالجة يكون وجود الخصم

(١) نشرت هذا الكتاب في مجلة *Arabica* (ج ٢١ (١٩٧٤) ص ٢٠ وما يليها) .



فيها ضرورياً ؛ وحتى الآن لم يكن متوفراً لدينا من النماذج المبكرة سوى عدد قليل كله يرتبط بالمعتزلة دون غيرهم من المتكلمين .

وقد قمت في هذا القسم بترجمة النص العربي الى الالمانية ، وشرحته ، وفي شرحي ذلك ، فندت الحجج الواردة هنالك ، وقارنت الآراء التي جاءت فيه بآراء المعاصرين للمؤلف ؛ وقبل كل شيء حاولت ان أتأكد من موثوقية هذه الرسالة وصحة نسبتها الى المؤلف . وقد قمت في المقدمة بإعطاء نبذة ملخصة عن حياة المؤلف ، وبكتابة مادة جديدة عن نشأة النثر العربي ؛ فإذا شاء الدارس أن يطلع على نتائج بحثي هذا بإيجاز فانه يستطيع ان يرجع الى مقالي عن نشأة علم الكلام عند المسلمين في كتاب J. E. Murdoch and E. D. Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht, 1975), pp. 87 ff. وعنوانه « The Beginnings of Islamic Theology » .

اما القسم الثاني ، فإنه يعالج رسالة كتبها الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز (١٠١) إلى بعض القدرية المجهولي الهوية ، ومن حاولت في مقدمتي أن أحدّد شخصياتهم . وقد أورد أبو نعيم الاصفهاني نص هذه الرسالة في كتابه حلية الاولياء ، وقلت هنا بترجمته إلى الالمانية بعد تحقيقه تحقيقاً علمياً دقيقاً كان في أشدّ الحاجة إليه ، ثم شرحته ؛ ونظراً لان هذا النص قد كتب بعد مضي ربع قرن على كتابة النص السابق ، فقد لجأت في الشرح الى معالجة التطور الذي مرت به الحجج الدينية المتعلقة بمشكلة القدر بين سنة ٧٣ والزمن الذي كتب فيه عمر بن عبد العزيز رسالته . وقد تبين لنا من خلال هذا أن مذهب القدر الذي كان عليه خصوم عمر بن عبد العزيز كان أشدّ تطرفاً من المذهب الذي كان عليه خصوم الحسن بن محمد ، إذ كانوا ينكرون علم الله السابق ضرورة لاجل أن ينتهوا بنفي القدر . وقد حاول عمر أن يواجه دعوى هؤلاء بالبرهنة على أن علم الله السابق مشار إليه في القرآن ، ومن ثم خرج إلى القول بالقدر . وقد تناولت هذا الموضوع سلفاً وبمزيد من التفصيل في مقالي « Umar II and his Epistle against the Qadariya » والمنشور في مجلة *Abr Nahrain* (ج ١٢ (١٩٧١) ص ١٩ وما يليها) .

اما القسم الثالث من هذا الكتاب فانه في حقيقة الامر استطراد الى تبيان بعض القضايا المتعلقة بشخصية من شخصيات القدرية المبكرين ، وهو غيلان الدمشقي ، وخاصة منها تلك القضايا المتعلقة بحياته وإعدامه في زمن خلافة هشام بن عبد الملك ( - ١٢٥ ) . وتدل معظم الروايات على أنها أفاصيل موضوعة ، اختلقها روايتها ليبرهنوا على أن غيلان كان خارجاً عن الجماعة وأن حججه كانت غير مقنعة ، وأن السلطة السياسية كانت على حق عندما أعدمته . وهذا كله مما يجعل استخلاص ما حدث على وجه الدقة أمراً صعباً ، على انني حاولت توضيح الأمر بمعلومات استقيتها من كتاب أنساب الأشراف للبلاذري بالاضافة إلى بعض المصادر الاخرى .

هذا وكنت قد عاجلت المشكلة باختصار في محاضرة بعنوان « القدرية في سورية » وسوف تصدر في كتاب أعمال مؤتمر بلاد الشام (عمان ، ابريل ١٩٧٤) كما كنت قد تناولت حركة القدرية بإيجاز في مادة al-Kadariyya في الطبعة الجديدة من الموسوعة الاسلامية .









## BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT-INSTITUT  
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S. DM 14,—
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama, mit Einleitung und Glossar. 1966. \*48\*, 230 S. DM 16,—
4. ʿABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. 10 S. dt. Text, \*34\*, 133 S. arab. Text. DM 16,—
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S. DM 18,—
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055). 1969. XII, 610 S., 6 Tafeln, 2 Karten. DM 64,—
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUбайд. Zu einer Schrift des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 14 S. arab. Text, 2 Tafeln. DM 12,—
8. WOLFHART HEINRICH: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzīm al-Qarṭāġannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S. DM 24,—
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text. DM 58,—
11. JOSEF VAN ESS: Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣīʿ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text. DM 34,—
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.-18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., DM 70,—
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. IX, 166 S. DM 28,50
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977, XI, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.

(Fortsetzung auf vierter Umschlagseite)

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN



(Fortsetzung der dritten Umschlagseite)

## BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT-INSTITUT  
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī'iyāt und rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Klapppläne, 12 Textabb. DM 24,—
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. (In Vorbereitung).
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976, XII, 106 S. dt. Text, 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu'ammad Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975, XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyapen im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts.

### WEITERE VERÖFFENTLICHUNGEN DES ORIENT-INSTITUTS

HELMUT RITTER: Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ḡabdīn.  
A: Texte, Band I. 1967. \*43\*, 609 S. DM 68. — Band II. 1969. \*23\*, 697 S.  
DM 68. — Band III. 1971. \*26\*, 704 S. DM 68.—

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN

