

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 20

ARABISCHE NATION
UND ISLAMISCHE GESCHICHTE

DIE Umayyaden im Urteil Arabischer
Autoren des 20. Jahrhunderts

VON
WERNER ENDE

BEIRUT 1977
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN









WERNER ENDE

ARABISCHE NATION UND ISLAMISCHE GESCHICHTE



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

BAND 20



ARABISCHE NATION
UND ISLAMISCHE GESCHICHTE

DIE UMAYYADEN IM URTEIL ARABISCHER
AUTOREN DES 20. JAHRHUNDERTS

VON
WERNER ENDE

BEIRUT 1977

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN



ISBN 3-515-01841-7

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

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung des Fachbereichs Orientalistik
der Universität Hamburg mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt in der
Imprimerie Catholique, Beirut.



DEM ANDENKEN MEINER MUTTER
(1896 - 1972)



DEM ANDEKREY MEIKER MUTT
(1781 - 1781)

*Was die Menschen verwirrt, sind nicht die Tatsachen,
sondern die Meinungen über die Tatsachen.*

ΕΠΙΚΤΕΤ

VORWORT

Das vorliegende Buch stellt die etwas erweiterte Fassung einer Arbeit dar, die im Dezember 1973 vom Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg als Habilitationsschrift angenommen worden ist. Es handelt sich um den Versuch, die Korrelation zwischen einigen Facetten des traditionell-islamischen Geschichtsbewußtseins und gewissen Strömungen des heutigen arabischen Geisteslebens, in denen sich die Probleme und Erwartungen der Araber im 20. Jahrhundert ausdrücken, sichtbar zu machen. Dieser Versuch geht von der Überzeugung aus, daß alle historischen Schriften, wenn auch in unterschiedlicher Form und Intensität, etwas von der Atmosphäre ihrer jeweiligen Entstehungszeit reflektieren. Wissenschaftliche Untersuchungen über Tendenzen der Historiographie in bestimmten Kulturen, Ländern oder Epochen können insofern wichtige Beiträge zur Geistesgeschichte und indirekt auch zur politischen und sozialen Geschichte darstellen.

Der Verfasser ist sich der Tatsache bewußt, daß er die bei der Bearbeitung seines Themas auftretenden methodischen Probleme noch nicht optimal gelöst hat. Er gibt allerdings zu bedenken, daß hier erst einmal Schneisen geschlagen werden mußten: Ungeachtet der großen Fortschritte, die die wissenschaftliche Untersuchung der islamischen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts in den letzten fünfzehn Jahren gemacht hat, gerät man hier noch immer allzu schnell in total unübersichtliches Gelände. Selbst der Erforscher des klassischen Islams — der den Stand der Quellenerschließung in der europäischen Mediävistik und vergleichbaren Disziplinen nicht selten mit Neid betrachten mag — befindet sich demgegenüber in einer günstigen Situation.

An dieser Stelle scheint eine Bemerkung zu den Schwierigkeiten der Materialsammlung und -benutzung angebracht: Das moderne arabische Schrifttum zur arabisch-islamischen Geschichte wird in Europa nicht



systematisch gesammelt. Auch in Hamburg, wo die vorliegende Arbeit geschrieben worden ist, ist dieses Material nur zu einem geringen Teil vorhanden. Daher war es ständig notwendig, die Möglichkeiten der Fernleihe in Anspruch zu nehmen. Hier erwiesen sich die Bestände der UB Tübingen als die mit Abstand reichhaltigsten. Dennoch wäre die Materialsammlung und -sichtung außerordentlich erschwert und verzögert worden, wäre dem Verfasser vieles überhaupt entgangen, wenn sich nicht die Möglichkeit einer Referententätigkeit am Orient-Institut der DMG in Beirut (Oktober 1969 bis März 1971) ergeben hätte. Die Bibliotheken des Instituts, der Universität St. Joseph und der Amerikanischen Universität waren von unschätzbarem Nutzen. Reisen in die benachbarten arabischen Länder und der Kontakt mit arabischen Autoren, Bibliothekaren und Buchhändlern vermittelten wertvolle Anregungen und darüber hinaus Hinweise auf mir bis dahin unbekannte Literatur. Dennoch ist mir ein Teil der mir dem Titel nach bekannten Veröffentlichungen bislang unzugänglich geblieben. Dazu gehören zum Beispiel eine Reihe schiitischer Schriften aus den ersten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Eine Arbeit wie die vorliegende wird nie ganz fertig, denn die inner-arabische Auseinandersetzung über die frühislamische Geschichte und deren Relevanz für die Gegenwart ist ununterbrochen im Fluß. Die Auswertung des Materials schließt im wesentlichen bei der bis 1971 erschienenen Literatur ab, doch sind später erschienene relevante Schriften zumindest dadurch berücksichtigt worden, daß in den Anmerkungen auf sie verwiesen wird.

Den vielen deutschen und ausländischen Kolleginnen und Kollegen, die mir durch gelegentliche Nennung von Verfassernamen und Titeln, durch Hinweise auf Bibliotheken und potentielle Informanten sowie auf vielfältige andere Weise bei der Materialbeschaffung geholfen haben, möchte ich an dieser Stelle aufrichtig danken. Nicht alle können hier namentlich genannt werden, doch gebührt den Professoren Nicola Ziadeh und Iḥsān ʿAbbās von der American University in Beirut sowie dem Senior der arabischen wissenschaftlichen Bibliographie, Herrn Yūsuf Asʿad Dāgīr, ein besonderes Dankeswort. Unerläßlich ist auch die Erwähnung der Hilfsbereitschaft, mit der die Bibliothekare Dr. Martiniano Roncaglia (Beirut), Dr. Emil Kümmerer (Tübingen) und Dr.

Hans-Jürgen Kornrumpf (Hamburg) auf meine Anfragen und Wünsche eingegangen sind.

Dank schulde ich ebenfalls meiner Frau, Doris Ende, die nicht nur die jahrelange Arbeit an diesem Buch mit Geduld begleitet hat, sondern es auch ungeachtet eigener beruflicher Belastung auf sich nahm, mein Manuskript in eine provisorische maschinenschriftliche Fassung zu bringen. Die Herstellung einer zweiten Fassung verdanke ich Frau Marie-Luise Frank.

Die Herren Professoren Bertold Spuler (Hamburg) und Fritz Steppat (Berlin) haben vor Drucklegung der Arbeit noch zahlreiche Korrekturen und nützliche Ratschläge und Anregungen beigesteuert. Beiden möchte ich auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Herr Professor Stefan Wild hat während seiner Amtszeit als Direktor des Beirut Orient-Instituts der DMG die Materialsammlung für die vorliegende Arbeit mit tätigem Interesse verfolgt und schließlich die Aufnahme in die Reihe „Beiruter Texte und Studien“ vorgeschlagen und eingeleitet. Ihm sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die durch einen Druckkosten-Zuschuß die Veröffentlichung in Buchform ermöglichte, bin ich für diese Förderung zu großem Dank verpflichtet.

Die Drucklegung in Beirut erfolgte in einer Zeit ernster politischer Erschütterungen. Sie hatte zur Folge, daß das Erscheinen der Arbeit erheblich verzögert wurde. Um so dankbarer bin ich dem gegenwärtigen Direktor des Orient-Instituts, Herrn Professor Peter Bachmann, für sein Bemühen um eine möglichst zügige Durchführung des Drucks.

Die eigentliche Drucküberwachung lag anfangs bei Frau Dr. Regina Pascual-Heinecke und danach bei Frau Dr. Rotraud Wielandt. Beide haben sich um die Ausmerzungen mancher Inkonsequenzen meines Textes verdient gemacht. Frau Dr. Wielandt machte mich darüber hinaus auf eine nicht unerhebliche Zahl von Irrtümern, Versehen und Unklarheiten aufmerksam. Ihre Rückfragen und Eingriffe haben zur Behebung einer Reihe von Mängeln beigetragen, die mir zuvor nicht bewußt geworden waren. Für die Sorgfalt, mit der sie sich in einer höchst unruhigen Zeit neben ihrer eigenen Forschungstätigkeit diesen Korrekturarbeiten gewidmet hat, bin ich ihr zu tiefem Dank verpflichtet. Für alle verbliebenen Mängel des Buches trage natürlich ich allein die Verantwortung.

Aufrichtiger Dank sei schließlich den Mitarbeitern der Imprimerie Catholique in Beirut gesagt, die hier einmal mehr ihre ungewöhnliche Fertigkeit und Umsicht beim Druck ihnen sprachlich fremder Texte bewiesen haben.

Hamburg, März 1976

Werner ENDE



INHALT

	<i>Seite</i>
Vorwort	vii
I. EINLEITUNG	1
II. DIE Umayyaden, der Islam und die Arabische Nation ...	11
1. Die Umayyaden im traditionellen sunnitischen Geschichtsbild	11
2. Faktoren des Wandels: Nationalismus und Säkularismus	19
III. DIE Umayyaden als Gegenstand von Kontroversen im 20. Jahrhundert: Ein Überblick	31
1. Ein Vorläufer: Muṣṭafā Nağīb	31
2. Die Kontroverse zwischen Rafīq al- ^c Aẓm und Ĝurğī Zaidān (1905)	32
3. Die Polemik Šiblī an-Nu ^c mānī's und Rašīd Riḍā's gegen Zaidān (1912)	42
4. Ein Streit um die Aufgabe der modernen arabischen Geschichtsschreibung: Rafīq al- ^c Aẓm und Ṭāhā Ḥusain	55
5. Scheich Ṭāhir al-Ĝazā'irī und sein Kreis	59
6. Zwischen neo-ḥanbalitischer Schule und arabischem Nationalismus: Muḥammad Kurd ^c Alī	64
7. Ein Schüler Muḥammad ^c Abduh's als Historiker: Scheich Muḥammad al-Ḥuḍarī	75
8. Lammens, Pirenne und die Folgen	79
9. Ein früher „Marxist“: Bandalī Ĝauzī	88
10. Der „rechte“ Flügel der Salafīya als Verteidiger der Umayyaden: Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und seine Schule	91
11. Palästina unter den Umayyaden: Ein aktuelles Thema	110



IV.	DIE REAKTION DER SCHIA	113
1.	Allgemeine Bemerkungen zum Verhältnis von Sunna und Schia im 20. Jahrhundert	113
2.	Moderne Schriften über die Umayyaden als Gegenstand oder Ausdruck innenpolitischer Spannungen. Das Beispiel Irak	132
a)	Der Fall an-Nuṣūlī (1927)	132
b)	Aufbruch um ein Buch (1933)	146
c)	Die Reaktion der schiitischen Intelligenz.....	147
3.	Ḥasan's Friedensschluß und Ḥusain's Revolte: Die anti-umayyadische „Strategie“ der Aliden in der Interpretation schiitischer Theologen der Gegenwart.	153
V.	AUTOREN CHRISTLICHER HERKUNFT ZWISCHEN UMAYYADEN-BEGEISTERUNG UND SCHIITISIERENDER TENDENZ	171
1.	Einige Aspekte und Motive der umayyadenfreundlichen Richtung	171
2.	°Alī-Verehrung bei arabischen Christen: Būlus Salāma, Ğūrġ Ğurdāq und andere	180
VI.	GESTALTEN DES FRÜHEN ISLAMIS UND DER UMAYYADENZEIT ALS GEGENSTAND MODERNER KONTROVERSEN	191
1.	°Uṭmān und der erste Bürgerkrieg	191
a)	°Uṭmān als Kalif	191
b)	Das Problem °Abdallāh b. Saba°	199
c)	Abū Darr al-Ġifārī — ein früher Sozialist?	210
2.	al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf — Mehrer oder Zerstörer des Reiches?	221
VII.	DIE MAWĀLĪ UND DER UNTERGANG DES UMAYYADEN-REICHES	233
1.	Der erweiterte Inhalt des Begriffs Šu°übīya	233
2.	Die Šu°übīya als permanente Verschwörung der <i>mawālī</i> gegen Arabertum und Islam	241
3.	Neuere Forschungen und Meinungen zu Ursprung und Wesen der abbasidischen Revolution	250



Verzeichnis der Abkürzungen	261
Literaturverzeichnis	263
Index	279
Summary	291
الخلاصة	307



I. EINLEITUNG

„Das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit des Einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig.“ Als Friedrich Nietzsche vor nunmehr gut hundert Jahren diesen Satz schrieb¹, schien ihm die Zukunft der Deutschen durch ein Übermaß von lebensfremder, ja lebensfeindlicher historischer Bildung gefährdet. Seiner Ansicht nach gibt es „einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Kultur“². In der nahezu unübersehbaren Zahl derer, die Nietzsche's wütender Angriff auf Geschichtswissenschaft und Geschichtsverständnis seiner Zeit zu Stellungnahmen veranlaßt hat, findet sich auch der Orientalist Israel Friedlaender, ein Schüler Theodor Nöldeke's³. In seinem Habilitationsvortrag von 1902, der erst neun Jahre später im Druck erschien⁴, weist Friedlaender Nietzsche's Angriff auf die geistige Entwicklung in Deutschland als ungerecht zurück, sieht jedoch die von Nietzsche beschriebene „historische Krankheit“ im Orient verbreitet, und „am frappantesten vielleicht in dem den realen Interessen der Gegenwart entrückten Islam“⁵. Anhand der Bemühungen klassischer islamischer Autoren, das Bild aller Prophetengeführten ungeachtet der Streitigkeiten, die nach dem Tod des Propheten unter ihnen ausbrachen, von allem Makel freizuhalten, will Friedlaender

¹ *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (Leipzig 1874), S. 12.

² *Ibid.*, S. 10.

³ Über F. (1876-1920) s. *Encyclopaedia Judaica* ¹Berlin, Bd. VI (1930), Sp. 1185-87, ²Jerusalem 1971, VII, S. 179.

⁴ *Muhammedanische Geschichtskonstruktionen*, in: *Beiträge zur Kenntnis des Orients* (Halle/S.), IX (1911), S. 17-34.

⁵ *Ibid.*, S. 18.



die kulturell verhängnisvolle Wirkung dogmatisch bedingter Geschichtskonstruktionen zeigen — sofern diese nicht eines Tages überwunden werden. Die Möglichkeit einer kulturellen Renaissance sieht er nur für den Fall, daß der Islam „endlich seine Toten begräbt. Wenn einst die Geister Omars und Alis in die Studierzimmer der muhammedanischen Gelehrten gebannt sind und nicht mehr auf dem Markt des Lebens herumspuken dürfen; wenn die zwar herrlichen, aber jetzt überlebten Erzeugnisse einer vergangenen Kulturperiode in den Schränken der Bibliotheken eingeschlossen sind, dann wird auch der Islam, zu neuem Leben erwachend, sich seiner gewaltigen Kräfte bewußt werden und in eifrigen Wettbewerb treten mit den übrigen Kulturvölkern, nicht mehr seufzend nach der Vergangenheit, sondern tätig in der Gegenwart, wirkend für die Zukunft. Doch dann wird der Islam kein Islam mehr sein“¹. Als sein Vortrag im Druck erschien, war unser Autor — angesichts der jungtürkischen Revolution von 1908/09 — seiner Diagnose hinsichtlich der Fixierung des muslimischen Denkens an die frühislamische Geschichte schon nicht mehr ganz sicher und vermerkte dies in einer Fußnote². Andererseits wird wohl jeder besonnene Beobachter des geistigen Lebens in den islamischen Ländern der Gegenwart zögern zu behaupten, der Streit um die frühislamischen Kalifen ‘Alī und ‘Umar beschäftige die heutigen Muslime nicht mehr. Fünfzig Jahre nach Ausbruch des 1. Weltkrieges, als dessen Folge die islamische Welt in eine neue Phase ihrer politischen Entwicklung eintrat, scheint es durchaus angebracht, das Verhältnis der heutigen Muslime zur frühislamischen Geschichte im Rahmen der allgemeinen politischen, sozialen und Geistes-Geschichte des 20. Jahrhunderts zu untersuchen.

Während es in der westlichen Fachliteratur nicht an allgemeinen Darstellungen zur modernen Geschichte der islamischen Welt mangelt, ist das heutige historische Selbstverständnis der muslimischen Völker noch nicht ausreichend analysiert worden. Grundsätzliche Bemerkungen und wichtige Einsichten zu der Frage, welche Bedeutung die historische Selbstsicht für das islamische Geistesleben der Gegenwart hat, finden sich allerdings in den Schriften G.E. von Grunebaum’s³. In

¹ Ibid., S. 34.

² Ibid., S. 17.

³ In: *Modern Islam*, sowie in einer Reihe von Aufsätzen, von denen einige (in deutscher Fassung) in dem Band *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*

Untersuchungen über ideologische Strömungen wie den arabischen oder türkischen Nationalismus wird zwar häufig auf Versuche der Rechtfertigung dieser Strömungen durch den Rückgriff auf die Geschichte verwiesen, doch fehlt es noch an Arbeiten, in denen die von muslimischen Autoren produzierte historische Literatur systematisch auf ihren Inhalt, ihre ideologischen Tendenzen und ihre Beziehung zur aktuellen Entwicklung in den islamischen Ländern erforscht worden wäre.

Anknüpfend an Bemerkungen H.A.R. Gibb's¹ — und im Ergebnis weitgehend übereinstimmend mit den Ansichten G.E. von Grunebaum's — hat Wilfred Cantwell Smith² davon gesprochen, daß ein Großteil der Beiträge moderner arabischer Autoren zur arabisch-islamischen Geschichte dem (psychologisch verständlichen) Drang nach Selbstverherrlichung entsprungen sei. Dieser Drang sei so übermächtig, daß er allzu oft echte historisch-kritische Forschung verhindere und zugleich konstruktive Selbstkritik unmöglich mache, denn: „The purpose is not investigation but aggrandizement, not intellectual accuracy but emotional satisfaction“³. Mancherlei widersprüchliche Eindrücke bei der eigenen Lektüre moderner arabischer Werke zur islamischen Geschichte ließen beim Verfasser der vorliegenden Arbeit den Plan entstehen, jener von Gibb, Smith und v. Grunebaum konstatierten Erscheinung nachzugehen und speziell das nationale Geschichtsbild der *Araber* zum Gegenstand einer Untersuchung auf breiter Quellenbasis zu machen. Aus der Prüfung des potentiellen Materials ergab sich, daß das Bild der Umayyaden in der modernen arabischen Literatur ein besonders lohnendes Forschungsfeld abgeben würde.

Von Anfang an war klar, daß es sich nicht um einen Beitrag zur wissenschaftlichen Untersuchung des Umayyaden-Kalifats von Damaskus (661-750) und seiner Vorgeschichte handeln sollte. Vielmehr geht es hier ausschließlich um den Versuch, Kontinuität und Wandel im Umayyaden-Bild der Araber des 20. Jahrhunderts zu zeigen und nach Möglichkeit den Zusammenhang zwischen gewissen historiographischen

(Zürich und Stuttgart 1969) vereinigt sind (vgl. dort v. G.'s Schriftenverzeichnis, S. 427-35).

¹ In: *Modern Trends in Islam*, S. 127.

² *Islam in Modern History*, S. 117-21.

³ *Ibid.*, S. 117.

Strömungen, der Ideen-Konstellation der Zeit und anderen Faktoren (z.B. der Konfession, politischen Überzeugung, regionalen und sozialen Herkunft sowie dem Bildungsweg der jeweiligen Autoren) zu erfassen und deutlich zu machen. Unter Historiographie wird dabei nicht allein akademische Geschichtsschreibung verstanden, sondern ganz allgemein die literarische Beschäftigung mit der Geschichte — in diesem Falle mit der arabisch-islamischen Geschichte. Quelle für die vorliegende Untersuchung konnte also alles sein, was Araber im 20. Jahrhundert über das Zeitalter der Umayyadenherrschaft und die ihm vorausgehende Regierung der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (632-661), in der die Umayyaden ihren Machtantritt vorbereiteten, geschrieben haben. Da allerdings Aussagen und Urteile über den historischen Sachverhalt und seine Bewertung am deutlichsten und häufigsten in Prosawerken mit (mehr oder weniger) wissenschaftlichem Anspruch zu finden sind und überdies die Fülle des Materials zu einer Beschränkung zwang, ist auf die Auswertung moderner Dichtung sowie historischer Romane und Dramen weitgehend verzichtet worden. Daß durch diese Begrenzung wesentliche Nuancen des Umayyaden-Bildes bei den heutigen Arabern verlorengehen, ist mit Sicherheit auszuschließen.

Da es so gut wie keine Vorarbeiten gibt und das in Frage kommende Schrifttum nicht einmal bibliographisch erfaßt war, mußte zunächst eine möglichst breite Titelsammlung angelegt werden. Daraus ist die Grundlage für eine kommentierte Bibliographie entstanden, die — als bescheidener Beitrag zur arabischen Nationalbibliographie — getrennt erscheinen soll. Ihre Veröffentlichung wäre schon deshalb zu begrüßen, weil die vorliegende Arbeit kein angemessenes Bild vom Umfang und von der Qualität der arabischen Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert vermitteln kann. Was die Qualität betrifft, so hat sich zwar die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die frühislamische Geschichte im arabischen Bereich bis heute nicht eindeutig durchgesetzt, doch ist die Zeit vorbei, in der die Schriften moderner arabischer Autoren über frühislamische Gegenstände so gut wie nie von wissenschaftlichem Interesse waren. Daß dies in der vorliegenden Untersuchung nicht ganz deutlich wird, liegt an der Themenstellung, die prononcierten Stellungnahmen gegenüber abgewogenen, auf letzte Urteile verzichtenden Darstellungen den Vorzug gibt. Mit anderen Worten: Für die Aufnahme in den Teil der Titelsammlung, der zur Grundlage der Untersuchung

gemacht worden ist, war nicht der wissenschaftliche Wert einer Veröffentlichung entscheidend, sondern die grundsätzliche Position des jeweiligen Verfassers in der Bewertung der Umayyaden, ihrer Politik und ihrer historischen Wirkung für Arabertum und/oder Islam, bzw. die Wirkung und Bedeutung seiner Stellungnahme im Rahmen der allgemeinen Diskussion über dieses Thema. Aus diesem Grund sind sowohl Schriften von Theologen als auch von Hochschullehrern, politischen Publizisten und Schriftstellern ausgewählt worden.

Es erwies sich als vorteilhaft, die grundsätzlichen Positionen anhand von Polemiken zu verdeutlichen, die im 20. Jahrhundert um die Bewertung der Umayyaden geführt worden sind. Selbstverständlich handelte es sich dabei zum Teil um nichts anderes als die Fortsetzung jahrhundertalter theologischer Fehden — worauf im Text mehrfach verwiesen wird — doch ließ sich gerade in solchen Fällen gut zeigen, welche Bedeutung alten Argumenten in einem neuartigen politisch-sozialen Zusammenhang oder in der Konfrontation mit fremden Ideologien, d.h. in diesem Fall mit außerislamischem Gedankengut, zukommen kann. Bei den behandelten (in einigen Fällen nur gestreiften) Polemiken handelt es sich einerseits um solche innerhalb des sunnitischen Bereiches, andererseits um solche zwischen Sunniten und Schiiten. In einem Fall (Kap. V. 2) haben wir es mit der Polemik eines Autors arabisch-christlicher Herkunft gegen einen Orientalisten und gegen sunnitische Autoren zu tun.

Die Beurteilung der Umayyaden ist zwar auch unter Sunniten nicht einheitlich, trennt aber besonders Schiiten und Sunniten. In arabischen Ländern, in denen Sunniten und Schiiten zusammenleben, kann ein Buch über die Umayyaden auch heute noch ein Politikum darstellen. Der Verdeutlichung dieses Sachverhaltes dient Kapitel IV. Hier war es notwendig, zumindest in einem Falle die innenpolitische Situation eines arabischen Landes zu einem bestimmten Zeitpunkt und die Wirkung eines Buches über die Umayyaden im Detail zu untersuchen (IV. 2a). Daran schließt sich der Versuch an, an einem Beispiel aus dem Bereich der Schia zu zeigen, wie der (durch staatliches Schulwesen etc. geförderte) Einfluß „modernen“ außerschiiitischen Gedankengutes auf die eigene Gemeinschaft die Theologen zwingt, gewisse historische Ereignisse neu zu interpretieren (IV. 3).

Der anfängliche Versuch, die Urteile über jeden einzelnen Umayyadenkalifen oder über alle bedeutenden Statthalter und Heerführer, die



dieser Dynastie gedient haben, zu erfassen und zu analysieren, erwies sich als wenig ergiebig. Das Urteil der übergroßen Mehrzahl der modernen arabischen Autoren über die gesamte Umayyadendynastie hängt im Grunde von ihrer Bewertung des Bürgerkrieges um den Kalifen ʿUṭmān (einen Angehörigen der Familie Umayya) und von ihrem Urteil über Muʿāwiya's Kampf gegen ʿAlī ab. Von letzterem Konflikt ist in mehreren der hier skizzierten Polemiken und auch sonst an vielen Stellen der Arbeit die Rede. Dies erklärt, warum der Person Muʿāwiya's im Urteil moderner arabischer Autoren kein spezielles Kapitel gewidmet werden mußte, wohl aber der ʿUṭmān's. Die außerordentliche Bedeutung, die bestimmte moderne Autoren der anti-umayyadischen Opposition zur Zeit ʿUṭmān's zuschreiben, rechtfertigt andererseits die Einschaltung von Unterkapiteln über ʿAbdallāh b. Sabaʿ und Abū Darr al-Ġifārī.

Für die eigentliche Umayyadenzeit erwies sich neben Muʿāwiya vor allem der Statthalter al-Ḥaġġāġ als Gegenstand extrem abweichender Urteile, die die Verflechtung des Umayyaden-Bildes mit der aktuellen Auseinandersetzung um den „richtigen“ Weg für die arabische Nation oder die islamische Gemeinde (*umma*) deutlich machen (VI. 2). In diesem Rahmen wird auch kurz auf die Wertung der islamischen Eroberungen zur Umayyadenzeit verwiesen. Eine umfassende Darstellung der Diskussion um Motive, Form, Richtung und Wirkung der Eroberungen war im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings nicht möglich.

Auf den Einfluß der Orientalistik auf das Umayyaden-Bild der modernen Araber wird nicht nur in einem besonderen Abschnitt (III. 8), sondern auch an anderen Stellen eingegangen. Dazu gehören gewisse Abschnitte des Schlußkapitels (VII), wo die Wirkung orientalistischer Schriften auf die Deutung des Untergangs der Umayyaden durch moderne arabische Autoren gezeigt werden kann.

Die vorliegende Darstellung setzt beim Leser eine gewisse Vertrautheit mit dem Verlauf der frühen arabisch-islamischen Geschichte, mit dem Bild dieser Zeit im traditionellen arabisch-islamischen Geschichtsdendenken, mit der Entwicklung der islamkundlichen Forschung über beide Gegenstände sowie mit der politischen und Geistesgeschichte der Araber im 20. Jahrhundert voraus. Dennoch schien es angebracht, in einem Anfangskapitel die Probleme zu skizzieren, die im traditionellen

islamischen Geschichtsverständnis mit der Machtergreifung und Herrschaft der Umayyaden verbunden sind, und einige Ergebnisse der westlichen Forschung wenigstens anzudeuten. Für den Stand der islamkundlichen Forschung über die Umayyadenzeit bis ca. 1965 sei auf die bei Jean Sauvaget/Claude Cahen genannte Literatur verwiesen¹. Inzwischen sind nicht nur wertvolle Untersuchungen zu Einzelproblemen erschienen, so z.B. Rudolf Sellheim's Arbeit über das Gegenkalifat 'Abdallāh b. az-Zubair's (Lit.-Verz. Nr. 238, sondern durch quellenkritische Forschungen über die frühislamische Geschichtsüberlieferung — so von Ursula Sezgin, Albrecht Noth² und Gernot Rotter (Lit.-Verz. Nr. 182, 175-77, 181) — Anstöße zur Revision gewisser Urteile der älteren islamkundlichen Forschung (Goldziher, Wellhausen) gegeben worden. Hinsichtlich der Entstehung und des Charakters der abbasidischen Revolutionsbewegung ist der Forschungsstand durch Arbeiten von Tilman Nagel, Fārūq 'Umar, M. A. Shaban (s. Index) und anderen kräftig gefördert worden.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann der Prozeß der Herausbildung neuer Formen der Geschichtsschreibung, wie er im 19. Jahrhundert bei den Arabern einsetzte, nicht nachgezeichnet werden. Es sei daher an dieser Stelle nur auf einige wichtige Titel der bisher erschienenen Literatur verwiesen, die für eine solche Darstellung in erster Linie in Frage kommen:

Einen trotz vieler Mängel nützlichen Überblick über die arabische Geschichtsschreibung seit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts — in dem aber leider gerade der Beitrag über die den Umayyaden geltende Literatur und die dazugehörige Bibliographie fehlt — erschien (nach vorheriger Veröffentlichung der Beiträge in der Zeitschrift *al-Abḥāt*) im Jahre 1959 als Veröffentlichung der Amerikanischen Universität in Beirut unter dem Titel: *Mā sāhama bihi l-mu²arriḥūn al-^carab fī l-mi²a*

¹ *Jean Sauvaget's Introduction to the History of the Muslim East. A Bibliographical Guide, based on the second edition as recast by Claude Cahen, Berkeley/Los Angeles 1965, dort S. 121-29.*

² Die Tragweite der Ergebnisse Noth's kennzeichnet — ungeachtet seiner Einwände — Franz Rosenthal mit dem Satz: „Während frühere Gelehrte bei allem kritischen Denken sich mit Gewalt immer wieder für die Möglichkeit 'wahrer' Geschichte auf Grund der Quellen entschieden haben, ist es nach Noths Studien so gut wie unmöglich, sich positiv über den Verlauf irgendwelcher Vorgänge der islamischen Frühgeschichte auszusprechen“ (*Der Islam* 51/2, 1974, S. 103).



*sana al-aḥīra fī dirāsāt at-taʿrīḥ al-ʿarabī wa-ġairihi*¹. Speziell der Entwicklung der Geschichtsschreibung in Ägypten hat sich mehrfach der 1967 verstorbene ägyptische Historiker Ġamāl ad-Dīn aš-Šayyāl zugewandt:

a) *at-taʿrīḥ wa-l-muʿarriḥūn fī Miṣr fī l-qarn at-tāsiʿ ʿaṣar*².

b) *A History of Historiography in Egypt in the Nineteenth Century*³.

Über Historiker des 19. Jahrhunderts informieren weiterhin Luwīs Šaiḥū (Louis Cheikho): *al-ādāb al-ʿarabiya fī l-qarn at-tāsiʿ ʿaṣar*, 3 vols. Beirut 1924-26, und Bd. IV von Ġurġī Zaidān: *Taʿrīḥ ādāb al-luġa al-ʿarabiya*, 2. Aufl. Kairo 1958. Bio-bibliographische Angaben finden sich bei Brockelmann, GAL S III, 420 ff. und 494 ff. und G. Graf, GCAL, IV, Rom 1951, S. 290-303, und neuerdings Aḥmad Ṭarabain: *at-taʿrīḥ wa-l-muʿarriḥūn fī l-ʿaṣr al-ḥadīṯ, dirāsa ʿan ḥarakat at-taʿlīf at-taʿrīḥī fī aqṭār al-waṭan al-ʿarabī*⁴. Einen Vergleich der klassischen arabischen Geschichtsschreibung bis zum 10. Jh. mit der modernen historisch-kritischen Methode des Westens versucht ʿUṭmān Muwāfi: *Manḥaġ an-naqd at-taʿrīḥī ʿinda l-muslimīn wa-l-manḥaġ al-ūrubbī*⁵. Über die Methodik des Geschichtsunterrichts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts äußert sich Ḥikmat Abū Zaid⁶ in dem Buch *at-taʿrīḥ: taʿlīmuhu wa-taʿallumuhu ḥattā nihāyat al-qarn at-tāsiʿ ʿaṣar*⁷. Zu Tendenzen der modernen arabischen Geschichtsschreibung s. vor allem die Artikel von Nabih Amin Faris: *The Arabs and their History*⁸, und Anwar G. Chejne: *The Use of History by Modern Arab Writers*, MEJ 14 (1960), S. 382-96, und: *The Concept of History in the Modern Arab World*⁹ sowie G.E. v. Grunebaum:

¹ Siehe Rez. A. Hottinger in: *Oriens* XX/1967 (1969), S. 311-13, und die Inhaltsübersicht in RAAD 35/2 (1960), S. 311-15. Für die Literatur zur Umayyadenzeit sind besonders einige Bemerkungen ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī's in seinem Beitrag zur modernen arabischen Historiographie über die Abbasiden (S. 47-69) von Interesse.

² 1. Aufl. Makt. an-Nahḍa al-Miṣrīya, Kairo, 1958 (= al-Maktaba at-Taʿrīḥīya, No. 3).

³ In: Lewis/Holt: *Historians of the Middle East*, S. 403-421.

⁴ Damaskus (Maṭb. al-Inšāʿ) 1970.

⁵ Alexandria 1971 (249 S.).

⁶ Die Verfasserin war 1962 ff. Ministerin für Soziale Angelegenheiten der VAR.

⁷ Kairo (al-Makt. al-Anġlū al-Miṣrīya) 1961.

⁸ MEJ VIII (1954), S. 156-62. Arabisch in seinem Buch *Dirāsāt ʿarabiya*, 1. Aufl. Beirut 1957, S. 5-22.

⁹ *Studies in Islam* (= Quarterly Journal of (the) Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi), IV/1 (Jan. 1962), S. 1-31, mit bibliographischen Hinweisen auf frühere

*Self-Image and Approach to History*¹. David C. Gordon's Buch *Self-Determination and History in the Third World* gibt einen relativ guten Überblick über die Tendenzen der arabischen Geschichtsschreibung in Nordafrika². (Vgl. Pessah Shinar: *The Historical Approach of the Reformist 'Ulamā' in the Contemporary Maghrib*, in: *Asian and African Studies* [Jerusalem], VII (1971), S. 181-210).

Einzeluntersuchungen zu bestimmten Tendenzen der modernen arabischen Geschichtsschreibung über die Umayyadenzeit gibt es bisher nicht. Die einzige Ausnahme bildet der Beitrag von N.A. Faris (1906-1967): *Development in Arab Historiography as reflected in the Struggle between 'Alī and Mu'āwiyā*³.

Moderne muslimische Literatur zum Thema der historischen Bedingtheit der koranischen Offenbarung analysiert Rotraud Wielandt: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*⁴. Zu den Tendenzen der modernen arabischen Geschichtsschreibung über die Kreuzzüge s. Emanuel Sivan: *Modern Arab Historiography of the Crusades*, in: *Asian and African Studies*, VIII/2 (1972), S. 109-149.

Arbeiten Ch.'s und anderer Autoren (S. 2); vgl. auch die Bibliographie bei Gordon (s. Anm. 2), S. 195-205.

¹ In: Lewis/Holt: *Historians of the Middle East*, S. 457-83; vgl. dort auch S. 451 ff. (Weitere Beiträge v. Grunebaum's finden sich in den beiden oben S. 2, Anm. 3 genannten Werken).

² Princeton, N.J., (Princeton U. Pr.) 1971; vgl. Rez. in: *Der Islam* 49/1 (1972), S. 143.

³ Lewis/Holt: *Historians of the Middle East*, S. 435-41; dasselbe Arabisch in: *al-Abḥāt* (Beirut) 16/1963, S. 171-84.

⁴ Wiesbaden 1971 (VOK, Bd. 25).





II. DIE UMAYYADEN, DER ISLAM UND DIE ARABISCHE NATION

1) *Die Umayyaden im traditionellen sunnitischen Geschichtsbild*

Die Herrschaft der Umayyaden (661-750) ist im traditionellen Geschichtsbild der Muslime eine Epoche, die ungeachtet der gewaltigen islamischen Eroberungen jener Zeit mit dem Makel tyrannischer Machtausübung und schwerer Verletzungen des islamischen Rechts behaftet ist. Dies gilt nicht nur für das Geschichtsbild der Schiiten — für die die Verurteilung der Umayyaden als Gewaltherrscher eine *raison d'être* darstellt¹ — sondern auch (wenn auch in geringerem Maße und sogar mit bemerkenswerten Ausnahmen) für das Geschichtsbild der Mehrheitsfraktion des Islams, der Sunniten. Es ist nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit, die Berechtigung der innerislamischen Vorwürfe gegen die Umayyaden aufgrund eigener Quellenanalyse zu überprüfen. Desgleichen ist nicht daran gedacht, die Ergebnisse der westlichen Forschung (die zwar zu keinem einheitlichen, aber doch einem generell positiveren Urteil über die Leistungen dieser Dynastie gekommen ist) gegeneinander abzuwägen. Es geht hier vielmehr um die Geistesgeschichte des arabisch-islamischen Orients im 20. Jahrhundert, und in diesem Rahmen um die Frage, aus welchen Gründen, in welcher Weise und mit welchen Ergebnissen das alte Thema der Rolle der Umayyaden in der früh-islamischen Geschichte von den Arabern des 20. Jahrhunderts diskutiert worden ist.

Im vorliegenden Kapitel sollen lediglich einige der wichtigsten Vorwürfe gegen die Umayyaden genannt und die Entwicklung des Umayyadenbildes in der islamischen Geistesgeschichte grob skizziert werden.

¹ Zu diesem Thema s. unten S. 120 ff.

Der allgemeinste Tadel, der die Umayyaden schon früh auch von sunnitischer Seite traf, ist der der weltlichen Gesinnung, ja der Islamfeindlichkeit. Damit stehe ihre Herrschaft eindeutig auf niedrigerem Niveau als die ihrer Vorgänger, der vier „rechtgeleiteten“ Kalifen Abū Bakr (632-34), ʿUmar (632-34), ʿUṣmān (644-56) und ʿAlī (656-61). Die Wurzeln dieses Urteils reichen in die Umayyadenzeit zurück: Schon ʿAlī hatte dadurch, daß er Kufa gegenüber Medina als Residenz den Vorzug gab, den politischen Einfluß der in Mekka und Medina lebenden Prophetengefährten und ihrer Nachkommen eingeschränkt. Indem sein siegreicher Rivale Muʿāwiya die Hauptstadt der von ihm seit ʿUmar's Zeit regierten Provinz Syrien, Damaskus, zur Hauptstadt des Reiches erhob, förderte er die Isolierung dieser Gruppe noch mehr. Das Gegenkalifat des ʿAbdallāh b. az-Zubair ist ein Versuch, Mekka und Medina bzw. der dort tonangebenden Schicht die Führung zurückzugewinnen¹. Bei der Bekämpfung dieses Rivalen sollen die Heerführer der Umayyaden etwas getan haben, was vielen Muslimen bis heute den heidnischen Sinn der meisten Kalifen jener Dynastie zu beweisen scheint: al-Ḥusain b. Numair und al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf scheuten (so heißt es in den Quellen) im Verlauf der Belagerungen Mekkas (683 bzw. 692) nicht davor zurück, auch die Kaʿba, das bedeutendste Heiligtum des Islams, mit Steinen beschießen zu lassen. Mit dem Scheitern der Bestrebungen ʿAbdallāh b. az-Zubair's sinkt der Ḥiǧāz für Jahrhunderte in politische Zweitrangigkeit zurück, doch wird Medina zum Sammelpunkt pietistischer Kreise, in denen die Erinnerung an die Tatsache gepflegt wird, daß Abū Sufyān, das Oberhaupt des Hauses Umayya, bis zur Eroberung Mekkas durch den Propheten Muḥammad (630) die Seele des Widerstandes gegen die neue Lehre gewesen war. Der durch Abū Sufyān's Sohn Muʿāwiya etablierten erblichen Monarchie und der von der Praxis Muḥammad's und der vier ersten Kalifen abweichenden „unislamischen“ Regierungsweise der Umayyaden begegneten diese Kreise mit deutlicher Abneigung.

Bei diesen frommen Gegnern der „weltlichen“ Umayyaden wurde die Ergründung des „wahren“ islamischen Gesetzes gepflegt und zu diesem Zwecke die Sammlung und Sichtung des Traditionsmaterials (*ḥadīth*), also der Überlieferung über normatives Reden und Handeln des

¹ Sellheim: *Der zweite Bürgerkrieg*, passim.



Propheten, mit Eifer — und nicht ohne mehr oder weniger bewußte Manipulation dieses Materials — betrieben. Daß auf diese Weise eine große Masse von erfundenen oder tendenziös verfälschten Nachrichten in das Ḥadīṭ-Material eingeflossen ist (während die Umayyaden sich ihrerseits bemühten, ihre Herrschaft durch Ḥadīṭe legitimieren zu lassen), und daß die in abbasidischer Zeit entstandenen kanonischen Sammlungen des Ḥadīṭ insofern die Parteikämpfe des frühen Islams widerspiegeln, darf ungeachtet der Einschränkungen, die diese These Ignaz Goldziher's¹ erfahren haben mag, in gewissem Umfang noch immer als gesichert gelten.

J. Schacht hat sich aber gegen die Annahme gewandt, daß die ersten Spezialisten des islamischen Rechts durchweg Gegner der Umayyaden gewesen seien. In den Wirren des Bürgerkrieges, der den Sturz dieser Dynastie einleitete, sei die vorherige Periode ihrer Herrschaft vielmehr schon als Teil der „guten alten Zeit“ erschienen, deren Verhältnisse von den Rechtsgelehrten idealisiert dargestellt und den Realitäten der Gegenwart (also der spätumayyadischen Zeit) gegenübergestellt wurden². Auch daß die Rechtsgelehrten von Medina in ihrer Beurteilung der umayyadischen Verwaltungspraxis generell kompromißloser gewesen seien als ihre Kollegen im Irak und in Syrien, scheint nicht mehr so sicher. Schacht jedenfalls glaubt eine relativ einheitliche Haltung dieser Schulen beweisen zu können, die sowohl Annahme oder Modifikation als auch Ablehnung umayyadischer Verwaltungsmaßnahmen zuließ³. Ḥadīṭe rechtlichen Inhalts mit eindeutig anti-umayyadischer Tendenz sind seiner Ansicht nach frühestens in der Zeit der ersten Abbasidenkalifen verbreitet worden, als es üblich wurde, alle den Juristen tadelnswert erscheinenden Dinge auf die Umayyaden — mit Ausnahme 'Umar's II.

¹ *Muhammedanische Studien*, II (1890); zur grundsätzlichen Problematik s. J. Fück: *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, in: ZDMG 93/1 (1939), S. 1-32, und Art. *Ḥadīṭh* (von J. Robson), in EI², III, S. 23-28, sowie R. Paret: *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, in: F. Meier (ed.): *Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1954, S. 147-53 und F. Sezgin in GAS I, S. 53 ff. Zu J. Schacht's Werk *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. J. Fück in *Bibliotheca Orientalis* X (1953), S. 196-99. Wichtige neuere Arbeiten sind die von Albrecht Noth, Gernot Rotter und Ursula Sezgin (s. Bibliographie). Zum Echo auf Goldziher's Thesen im islamischen Bereich s. unten S. 95 u. 97.

² *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, S. 27.

³ *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, S. 213.

— zurückzuführen¹. Traditionen politischen Inhalts, die sich eindeutig gegen die Umayyaden richten, seien allerdings schon unter den späten Umayyadenkalifen in Umlauf gekommen². Hier ist wohl vor allem an den angeblichen Ausspruch des Propheten zu denken, das Kalifat werde nur dreißig Jahre dauern, und was folge, sei nur noch Königsherrschaft (*mulk*)³. In der Tat war Mu^cāwiya der erste muslimische Herrscher, der für sich den Titel eines Königs (*malik*) in Anspruch nahm. Dies, seine vorangegangene Auflehnung gegen ^cAlī und die Tatsache, daß er durch die Huldigung (*bai^ca*) für seinen Sohn Yazīd die erbliche Monarchie einführte, bilden die wesentlichen Vorwürfe, die auch im sunnitischen Lager gegen Mu^cāwiya erhoben werden. Da aber die Mehrzahl der Sunniten zögert, ihm den Rang eines Prophetengefährten⁴ abzusprechen, fällt er — anders als bei den Schiiten — nicht gänzlicher Verurteilung anheim. Hier beginnt nämlich der Bereich jener „Geschichtskonstruktionen“⁵ um die Prophetengefährten, die den sunnitischen Autoren notwendig erscheinen, damit die Überlieferung über Reden und Handeln des Propheten — deren Zeugen eben die Prophetengefährten in ihrer Gesamtheit sind — nicht durch Zweifel an der Aufrichtigkeit und Glaubensstärke dieser Avantgarde des Islams ausgehöhlt wird⁶. Erkennt man nun Mu^cāwiya als Prophetengefährten an, nimmt man gar an, er habe auf Geheiß des Propheten Offenbarungen niedergeschrieben⁷, so sind dem Tadel der Frommen gegenüber seinen politischen Entscheidungen Grenzen gesetzt. Noch das Urteil über seinen Sohn und Nachfolger Yazīd kann dadurch gemildert werden,

¹ Ibid., S. 192.

² Ibid., Anm. 1.

³ Goldziher: *Muh. Stud.* II, S. 31; vgl. Wensinck: *Concordance*, II, S. 70 (*hilāfa*), u. VI, S. 257 (*mulk*).

⁴ Zur Definition dieser Gruppe und zu ihrer Einteilung s. Art. *Aṣḥāb* in EI¹, I, S. 496 f. (I. Goldziher); vgl. neuerdings die wichtige Arbeit von Miklos Muranyi: *Die Prophetengenossen in der frühislamischen Geschichte*, Bonn 1973 (Bonner Orientalistische Studien, N.S. Bd. 28).

⁵ Friedlaender: *Muhammedanische Geschichtskonstruktionen*, S. 24 ff.

⁶ Innersunnitische Versuche, durch den Nachweis der unüberbrückbaren Divergenzen in den Entscheidungen der Prophetengenossen von der Last ihres Prestiges loszukommen, sind — wie das Beispiel an-Nazzām's (starb zw. 835 u. 845) zeigt — gescheitert, s. Josef van Ess: *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūyā des Ġāhiz*, Göttingen 1972, bes. S. 130-39.

⁷ s. unten S. 96.



daß schließlich der Prophetengefährte Mu^cāwiya es war, der ihn zum Herrscher bestimmte.

Gegenüber der Frage, wie Mu^cāwiya und Yazīd — in dessen Regierungszeit der Prophetenkel al-Ḥusain im Kampf gegen umayyadische Truppen den Tod fand (680) — zu beurteilen seien, trat für viele sunnitische Autoren, die sich über das Umayyadenkalifat geäußert haben, die spätere Geschichte dieser Dynastie in den Hintergrund. Wohl noch wichtiger als diese Begrenzung des Interesses war für das Urteil der Nachwelt die Tatsache, daß die uns erhaltene arabische Quellenliteratur — auch wo sie auf älteren Sammlungen beruht — erst in der Herrschaftszeit der Abbasiden ihre Form gefunden hat. Zumindest die frühen Abbasidenkalifen mußten daran interessiert sein, das Bild ihrer Vorgänger recht düster erscheinen zu lassen. Rechtsgelehrte und andere Autoren, die in ihren Werken mit anti-umayyadischen Berichten und Anekdoten aufwarteten und/oder die Gestalt des Stammvaters der Abbasiden, des (recht spät zum Islam bekehrten) Prophetenonkels ^cAbbās, durch Legenden zu erhöhen wußten, konnten der Anerkennung der frühen Abbasidenkalifen sicher sein. Ein gutes Beispiel ist die Prophetenbiographie des Ibn Ishāq, die auf Veranlassung des Abbasidenkalifen al-Manšūr verfaßt oder jedenfalls in ihre endgültige Form gebracht worden ist¹. Auch die Umayyaden hatten sich gern als islamische Glaubenskämpfer feiern lassen, damit die Feinde ihrer Dynastie als Feinde des Islams erscheinen sollten². Die Abbasiden aber traten (nachdem sie sich ihrer heterodoxen Anhänger entledigt hatten) ganz betont als Herrscher einer Theokratie auf, die erst durch den Sieg über eine nach Herkunft und Lebensführung unwürdige Dynastie möglich geworden sei. Dieser Anspruch spiegelt sich auch in der Literatur ihrer Zeit — man denke nur an die Schrift des Ġāhiz (gest. 869) über die Vorzüge der Banū Hāšim (Abbasiden) gegenüber den ^cAbd Šams (Umayyaden)³. Was dies für das Bild der Umayyaden bedeutete, hat Julius Wellhausen im

¹ s. Rudolf Sellheim: *Prophet, Chalif und Geschichte*, in: *Oriens* 18-19 (1965-66), 1967, S. 33-91, dort bes. S. 49-53.

² Goldziher: *Muhammedanische Studien*, II, S. 382, und W. Montgomery Watt: *God's Caliph. Qur'ānic interpretations and Umayyad claims*, in: C.E. Bosworth (ed.): *Iran and Islam, in memory of V. Minorsky* (Edinburgh 1971), S. 565-74.

³ Charles Pellat: *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz (777-869)*, Zürich und Stuttgart 1967 (Bibliothek d. Morgenlandes), S. 34, und die Abschnitte in deutscher Übersetzung S. 95-102.



Vorwort zu dem Werk gesagt, das in der westlichen Forschung als Wendepunkt in der Beurteilung der klassischen arabischen Quellen zur Umayyadengeschichte gilt: „Bei den Arabern haben eben ihre Feinde das letzte Wort behalten, darunter hat ihre Geschichte stark gelitten“¹.

So unbestreitbar der Einfluß abbasidischer Interessen auf die Literatur ihrer Zeit im Prinzip auch ist, so sehr muß man sich doch davor hüten, sich die Entstehung dieser Literatur in kulturpolitischen Verhältnissen vorzustellen, wie sie für totalitäre Systeme — etwa des 20. Jahrhunderts — zutreffen. Ein erheblicher Teil der Autoren, deren Werke uns überliefert sind, waren vom Hofe unabhängig, d.h. weder Hofchronisten noch Soldschreiber². Aber selbst eine Stellung bei Hofe schloß nicht aus, daß ein Autor schiitische Tendenzen (die ja letztlich auch dem Kalifat der Abbasiden widersprechen) oder auch eine gewisse Sympathie für die Umayyaden zeigte. So finden sich in den *Ansāb al-ašraf* des Balādurī (gest. 892), eines Gesellschafters (*nadīm*) des Abbasiden al-Mutawakkil, ausführliche und offensichtlich nicht der Verleumdung dienende Nachrichten über Mu^ʿāwīya³ und andere Umayyaden. S.D. Goitein hat diese Tatsache u.a. damit zu erklären versucht⁴, daß die Abbasidenkalifen (man sollte wohl eher sagen: manche) in Geschichten über Männer wie Mu^ʿāwīya, ʿAbd al-Malik und Hišām nicht so sehr die Verherrlichung einer rivalisierenden Dynastie sahen — es gab ja noch regierende Umayyaden: nämlich in Spanien — sondern die Überlieferung von Präzedenzfällen hinsichtlich der Staatskunst und der Entfaltung herrscherlicher Würde. Verunglimpfung der Umayyaden habe es in der Abbasidenzeit zweifellos gegeben, aber in weit geringerem Maße, als dies bisher allgemein angenommen wurde⁵.

¹ *Das arabische Reich*, Vorwort, S. VII.

² Margoliouth: *Lectures on Arabic Historians*, S. 11 ff.; vgl. F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*, S. 54 ff.

³ Vgl. die italienische Übersetzung der Mu^ʿāwīya-Biographie al-Balādurī's von Olga Pinto und Giorgio Levi Della Vida: *Il Califfo Mu^ʿāwīya I secondo il Kitāb Ansāb al-Ašraf* (etc.), Rom 1938.

⁴ In der Einleitung zu dem von ihm edierten 5. Band der *Ansāb al-ašraf*, Jerusalem 1936, S. 15 f.

⁵ Zum Fortleben einer pro-umayyadischen Überlieferung im ersten Jahrhundert der Abbasidenherrschaft s. Petersen: *ʿAlī and Mu^ʿāwīya*, S. 109-15; über al-Balādurī's Werk als Versuch einer Versöhnung der Standpunkte *ibid.*, S. 136-48.



Während manche Abbasidenkalifen in einigen der Umayyadenkalifen von Damaskus die Inkarnation altarabischer Mannestugenden oder staatsmännischer Klugheit bewundert haben mögen, finden wir im Volke zur gleichen Zeit eine umayyadenfreundliche Strömung ganz anderer Art: Da gab es nicht wenige, die ihr Groll über vermeintliche oder tatsächliche Mißstände unter der Abbasidenherrschaft veranlaßte, den Erzählungen unentwegter Umayyadenfreunde ihr Ohr zu leihen. Der Geograph und Reisende al-Muqaddasī (oder besser: al-Maqdisī, geb. ca. 946) berichtet in seinem 985 geschriebenen Werk, daß ihn sein Auftreten gegen einen jener Fanatiker — der in der Moschee von Wāsīt (der einstigen Residenz des umayyadischen Gouverneurs al-Ḥağğāğ) den Leuten eine Überlieferung vortrug, wonach Mu^cāwiya am Auferstehungstage seinen Platz an Allah's Seite haben werde — in arge Bedrängnis gebracht habe¹. Bruchstückhafte Nachrichten über einen Mu^cāwiya-Kult finden sich auch bei anderen Autoren². Mehrere orientalische und westliche Gelehrte haben die (allerdings umstrittene) Ansicht vertreten, daß der Name der bis heute existierenden Sekte der Yazīdī von dem Umayyadenkalifen Yazīd herzuleiten sei, d.h. daß sie den Rest einer Bewegung darstelle, in der eine leidenschaftliche, der fanatischen Aliden-Verehrung der extremen Schia analoge Verehrung der Umayyaden gepflegt wurde³.

Für die Gesamtentwicklung des Umayyadenbildes im sunnitischen Islam ist jene umayyadenfreundliche Strömung unter der Abbasidenherrschaft — deren „Feindbild“ mit dem Sturz der Abbasiden ja z.T. verloren ging — eine Randerscheinung geblieben. Nur soweit sie sich im Denken der ḥanbalitischen Schule ausgedrückt hat, finden wir — wovon noch die Rede sein wird — ihre Ausläufer im islamischen Geschichtsdenken der Gegenwart.

Auch nach dem Sturz der Abbasiden (1258) blieb das extrem negative

¹ *Aḥsan at-taqāsīm*, ed. de Goeje, 2. Aufl. Leiden 1906, S. 126; vgl. *ibid.*, S. 388 f. eine Anekdote über extreme Mu^cāwiya-Verehrung in Isfahan.

² Charles Pellat: *Le culte de Mu^cāwiya au III^e siècle de l'hégire*, in: *Studia Islamica*, VI (1956), S. 53-66. Zu dem Interesse, das derartige Nachrichten bei H. Lammens und modernen arabischen Autoren gefunden haben, s. unten S. 90.

³ Michelangelo Guidi: *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell' Islam e del dualismo*, in: *Rivista degli Studi Orientali*, XIII (1932), S. 266-300. Zur Diskussion über diese These s. Fritz Meier: *Der Name der Yazīdī*, in: Fritz Meier (ed.): *Westöstliche Abhandlungen (...)*, Wiesbaden 1954, S. 244-57.

Bild der Umayyaden, das die Historiker der frühen Abbasidenzeit gezeichnet haben, für die meisten arabischen Autoren maßgebend¹. Der Ägypter al-Maqrizī (gest. 1442) verfaßte sogar eine — seither viel benutzte — Abhandlung über den von vorislamischer Zeit bis zur Abbasidenherrschaft anhaltenden Konflikt zwischen den Familien Umayya und Hāšim (zu denen die Abbasiden gehören) und diskutierte die Frage, wie eine mit so vielen Makeln behaftete Sippe wie die Umayyaden überhaupt das Kalifat erringen konnte².

Andererseits haben sich die islamischen Juristen und Historiker nach dem Sturz der Abbasiden mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß das universale Kalifat zerfallen ist, während Herrscher ohne religiöse Legitimation Teilgebiete des einstigen Großreiches regieren. Die Entstehung faktisch selbständiger Herrschaften hatte schon im 9. Jahrhundert begonnen, und so hatten sich bereits Juristen und Philosophen der Abbasidenzeit (al-Māwardī, al-Ġazālī u.a.) bemüht, das Staatsideal den Realitäten des Machtzerfalls anzupassen und es auf diese Weise zu bewahren³. Nun aber war der Weg frei für eine nahezu utilitaristische Betrachtung der Geschichte der islamischen Dynastien, d.h. für die Abwägung ihrer Leistung im Sinne erfolgreicher Machterhaltung und Förderung der kulturellen Entwicklung.

Im *Fahrī* des Ibn aṭ-Ṭiṭṭaḳā (gest. 1309), einem 1302 verfaßten Geschichtswerk, dessen Einleitung eine Art Fürstenspiegel darstellt, werden die Umayyaden (ungeachtet der alidischen Herkunft des Verfassers) als tüchtige Politiker — deren Herrschaft eine erfolgreiche Kombination von *dīn* (Religion) und *mulk* (Königtum) gewesen sei — mit deutlich größerem Respekt behandelt als die Abbasiden⁴. In der Geschichte des islamischen Staatsdenkens erscheint Ibn aṭ-Ṭiṭṭaḳā als, „the first to think of the state as an entity in its own right, yet not independent of the ruler, who at that period of Islamic history was

¹ F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*, S. 63.

² *Kitāb an-nizāc wa-t-tahāšum fī-mā baina banī Umayya wa-banī Hāšim*, ed. G. Vos, Leiden 1888; orientalische Drucke u.a. Kairo 1937, Nağaf 1966 (ed. Muḥammad Baḥr al-ʿUlūm).

³ Den Verlauf dieses Prozesses — über den eine Fülle von Sekundärliteratur vorliegt (bes. H.A.R. Gibb, H. Laoust, E.I.J. Rosenthal) — skizziert E. I. J. Rosenthal: *The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice*, in: *Der Islam* 50/1 (1973), S. 1-28.

⁴ Idem: *Political Thought in Medieval Islam*, S. 66-67, 250, Anm. 13.

still an essential part of the state. The state exists as an object of study, and a ruler is judged by the performance of his duties in relation to its best interest“¹. Damit nimmt Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā eine Anschauung vorweg, die später — ohne direkten oder indirekten Einfluß Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā's — von Ibn Ḥaldūn entwickelt worden ist².

Die Rechtfertigung der Umayyaden durch einzelne islamische Denker hat keine Wirkung auf das Urteil der überwiegenden Mehrheit der Muslime gehabt. Für die meisten Theologen war die Meinung solcher der Philosophie huldigenden Autoren wie Ibn Ḥaldūn nicht maßgebend. Da die Anschauungen der Volksmassen hinsichtlich der frühislamischen Geschichte eben durch die Theologen und daneben durch die Mitglieder und Sympathisanten der mystischen Bruderschaften (bei denen schiitisierende Neigungen nicht selten waren) bestimmt worden sind, ist die populäre Vorstellung von den Umayyaden auch im sunnitischen Bereich bis ins 20. Jahrhundert hinein mit den Vorwürfen verbunden geblieben, die schon in frühislamischer Zeit gegen sie erhoben wurden. Mit der allmählichen Einführung eines modernen Schulwesens (in dem der Geschichtsunterricht allerdings nicht selten Lehrern mit theologischer Ausbildung zufällt) entstand zwar eine Voraussetzung dafür, daß eine andere, evtl. positivere Bewertung der Umayyadengeschichte in das Bewußtsein der arabischen Bevölkerung eindringen konnte, doch haben regionale Traditionen und konfessionelle Widerstände dafür gesorgt, daß dieser Prozeß sich in den verschiedenen arabischen Ländern sehr ungleichmäßig vollzogen hat³.

2) *Faktoren des Wandels: Nationalismus und Säkularismus.*

Einer der bekanntesten arabischen Historiker der Gegenwart, Dr. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munağğid (geb. Damaskus 1920), hat unlängst darüber geklagt, daß das Bild der Umayyadendynastie im Bewußtsein der Araber noch immer unklar und die Erforschung ihrer Geschichte vernachlässigt worden sei. In der Einleitung zu einer Sammlung von

¹ Ibid., S. 67; vgl. *Der Islam* 50/1, S. 24-25.

² Zu Ibn Ḥaldūn und seiner Bedeutung für die Umayyaden-Diskussion im 20. Jahrhundert s. unten S. 27 ff.

³ Zur Problematik eines national-arabischen Geschichtsunterrichts in Ländern mit konfessionell gemischter Bevölkerung s. unten S. 134-53.

Biographien der Angehörigen jener Familie, die er hauptsächlich aus dem *Taʿrīḥ madīnat Dimāšq* des Ibn ʿAsākir (gest. 1176) zusammengestellt hat¹, sagt al-Munaǧǧid:

„Noch immer ist die Geschichte der Umayyaden in vielen ihrer Aspekte unbekannt und dunkel. Bis heute sind die Umayyaden — ungeachtet der Bedeutung ihres Reiches für die Geschichte des Islams — nicht gerecht und unparteilich einem tiefen und umfassenden Studium unterzogen worden. Die Gründe dafür gehen darauf zurück, daß

a) die verschiedenen Feinde der Umayyaden einen Großteil der Nachrichten über sie vernichtet haben, daß

b) die uns erhaltenen Nachrichten in Hunderten von unterschiedlichen Quellen verstreut und bisher nicht gesammelt worden sind, und daß sich

c) in diesen Nachrichten vieles befindet, was ihre Feinde — besonders zur Zeit der Abbasiden — erfunden und ihnen zugeschrieben haben.

Bisher hat es niemand unternommen, diese Nachrichten der Kritik zu unterziehen und das Richtige vom Gefälschten und Wertlosen zu scheiden.“².

Äußerungen wie die hier zitierten finden sich seit Jahrzehnten in den Schriften vieler arabischer Autoren. Was den Stand der echten quellenkritischen Forschung moderner arabischer Historiker über die Umayyadenzeit angeht, so mögen diese kritischen Worte mehr oder weniger den Sachverhalt treffen. Sie können aber nichts an der Feststellung ändern, die sich jedem beim Studium der arabischen Literatur des 20. Jahrhunderts sehr bald aufdrängt:

Das Zeitalter der Umayyaden-Herrschaft und damit das Bild der Kalifen dieser Dynastie, ihrer Statthalter, Generäle und Hofdichter hat in der Geschichtsschreibung, politischen Publizistik und Belletristik der Araber des 20. Jahrhunderts eine deutliche Aufwertung erfahren. Dieser Prozeß ist untrennbar mit dem islamischen Modernismus und mehr noch mit dem der Entwicklung des arabischen Nationalismus verbunden. Beide Bewegungen, die in den Schriften moderner arabischer Autoren manchmal wegen der panislamischen, übernationalen Tendenz

¹ Über Ibn ʿAsākir und sein Werk s. EI², III, S. 713-15 (N. Elisséeff).

² Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaǧǧid: *Muǧam banī Umayya*, Beirut 1970, Einleitg., S. "h".

des Modernismus als unvereinbar, häufig aber als Korrelate zueinander, ja als identisch erscheinen, orientieren ihre Zielvorstellungen an der islamischen Frühzeit. Sieht man vom (gesondert zu behandelnden) Geschichtsbild der Schia ab¹, so wird man sagen dürfen, daß das goldene Zeitalter des Islams für die frühen Modernisten — in Übereinstimmung mit der überwiegenden Meinung der sunnitischen Orthodoxie — spätestens mit dem Tod ʿAlī's, des vierten der „rechtgeleiteten“ Kalifen, zu Ende geht². Eine Rehabilitierung der Umayyaden ist für das grundlegende Argument der Modernisten, daß der beklagenswerte Zustand der islamischen Welt der Gegenwart auf die Abwendung von der Lehre des Koran und auf die Verfälschung der vom Propheten geübten Praxis zurückgehe, nicht notwendig. Im Gegenteil: Der Übergang des Kalifats von ʿAlī auf Muʿāwīya, vor allem aber dessen *baiʿa* für seinen Sohn Yazīd ist im modernistischen Schrifttum (vor allem nichtarabischer Autoren) bis heute ein Kernstück der Klage über den Verfall des wahren Islams geblieben³.

Bereits für den Ausbruch des ersten Bürgerkrieges im Islam, der zur Ermordung ʿUṭmān's führte, wird der Einfluß der Familie Umayya auf den dritten Kalifen verantwortlich gemacht⁴. Wie erklärt sich also die parallel zum islamischen Modernismus entstandene, auch von islamisch-modernistisch gesinnten Autoren vertretene Tendenz, das Zeitalter der Umayyaden zum Höhepunkt der *arabisch*-islamischen Zivilisation zu erklären, das keineswegs einen Bruch mit dem echten Islam, sondern eher die volle Entfaltung seines Wesens darstellt?

Mit Recht hat ein — selbst nationalistisch gesonnener — Analytiker des arabischen Nationalismus, der jordanische Diplomat und Politiker Ḥāzīm Zakī Nusaiba⁵, auf die Trennung des nationalarabischen Geschichtsbildes vom traditionell islamisch-übernationalen hingewiesen, die mit der ideologischen Festigung des arabischen Nationalismus im 20.

¹ s. unten S. 113 ff.

² vgl. G.E. v. Grunebaum: *The Concept of Cultural Classicism*, in: *Modern Islam*, Berkeley-Los Angeles 1962, S. 73-96, (ursprünglich in frz. Fassung, s. R. Brunshwig u. G.E. v. Grunebaum: *Classicisme et Déclin Culturel dans l'Histoire de l'Islam* (Paris 1957), S. 2-22 und in deutscher Fassung in: G.E. v. Grunebaum und W. Hartner: *Klassizismus und Kulturverfall. Vorträge*. Frankfurt a. M. 1960, S. 5-38).

³ *Modern Islam*, S. 87-89 (vgl. auch unten S. 52 f.).

⁴ s. unten S. 197 ff.

⁵ Nuseibeh: *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca, N.Y., 1956.

Jahrhundert Hand in Hand ging. Was sich dabei ändert, ist der Maßstab der Beurteilung, das Wertsystem:

„Thus, to cite one example, Umayyad rule is almost universally disparaged in the Islamic historical tradition on account of its supposedly secular orientation. Quite apart from the fact that most of these historical works were written during the Abbasid period and could not therefore escape the charge of partisanship, there is no denying the fact that the Umayyads outraged the accepted norms of Arab Muslim life because of their secular if not sacrilegious activities. A modern Arab nationalist, if true to his nationalist creed, would have to reassess and reinterpret the historical verdict of his forefathers on the record of the Umayyads. In the light of modern nationalist categories, what was once condemned in the Umayyads as villainous secularism must now be lauded as praiseworthy nationalism, for the foundation of Umayyad policy was the Arab-state principle; and Arab fortunes went down with the demise of the Umayyads“¹.

So zutreffend es ist, die Rehabilitierung der Umayyaden mit einer Säkularisierung des Geschichtsbildes in Verbindung zu bringen, so falsch wäre es andererseits, diesen Prozeß der Veränderung des Geschichtsbildes allein als das Werk von Autoren zu sehen, die selbst eindeutig und bewußt Anhänger und Förderer der Säkularisierung gewesen sind.

Aus Nusaiba's Darstellung könnte man sogar den Schluß ziehen, daß der echte arabische Nationalist der Gegenwart geradezu zwangsläufig alles, was den Umayyaden aus muslimischer Sicht vorgeworfen worden ist, verherrlichen *müsse*. Das Spannungsverhältnis zwischen arabischem Nationalismus und traditionell-islamischem Geschichtsbild darf aber nicht so vereinfacht gesehen werden. Nicht einmal für arabische Nationalisten *christlicher* Herkunft träfe ein solcher Schluß zu². Auch auf das Wirken agnostisch gestimmter, auf konsequente Säkularisierung drängender Araber *muslimischer* Herkunft ist die Rehabilitierung der Umayyaden nicht in erster Linie zurückzuführen. Einige der energischsten Anstöße für eine gewisse Umayyadenbegeisterung im 20. Jahrhundert kommen vielmehr gerade aus dem Lager der Gegner jener säkularistisch gesinnten Nationalisten, nämlich aus dem Kreise neo-ḥanbalitischer, an

¹ Ibid., S. 61 f.

² s. unten S. 180 ff.

Ibn Taimīya orientierter arabisch-muslimischer Gelehrter bzw. ihrer Schüler, der sogenannten *Salafiya*. Ihr Einspruch gegen die Verfluchung Mu^ʿāwiya's, ihre Verteidigung der Prophetengefährten, zu denen sie auch den Begründer der Umayyaden-Dynastie zählen, ihre Zurückhaltung in der Beurteilung seines Konfliktes mit ʿAlī — all dies erscheint zunächst einmal formal und inhaltlich als die bloße Fortsetzung einer jahrhundertalten Auseinandersetzung innerhalb der Sunna, und — mehr noch — der traditionellen Polemik gegen Schia und Ḥārīğiten¹. Es wäre auch falsch, eine einzige, deutliche, direkte Verbindung zwischen diesem Schrifttum und der Umayyaden-Begeisterung im arabischen Nationalismus sehen zu wollen.

Dennoch existiert hier ein Zusammenhang. Um ihn zu erkennen, muß man sich folgendes vor Augen halten: Die ḥanbalitische Schule war stets durch das hohe Ansehen gekennzeichnet, das sie unter den islamischen Völkern den Arabern einräumt. Dies und ihre schiafeindliche Tendenz sowie die damit zusammenhängende Tatsache, daß sie sich weigert, Mu^ʿāwiya den Rang einer religiösen Autorität abzusprechen, hat ihr vor allem in Syrien und im Irak auch in Zeiten der Unterdrückung feste Pflegestätten bewahrt². Durch Ibn Taimīya (gest. 1328) hat der Ḥanbalismus neuen Auftrieb und weite Verbreitung erfahren. Er unternahm es, Mu^ʿāwiya als Prophetengefährten — der gegen ʿAlī zwar im Unrecht war, später aber durch die Huldigung (*baiʿa*) der Syrer und den Vergleich (*ṣulḥ*) mit ʿAlī's Sohn Ḥasan zum anerkannten Imam der Muslime wurde — weitgehend zu rehabilitieren³. Auch Mu^ʿāwiya's Sohn Yazīd nahm er (wie andere Ḥanbaliten vor ihm) gegen den Vorwurf des Unglaubens (*kufṛ*) und der religiösen Heuchelei (*nifāq*) sowie gegen die Behauptung in Schutz, die Tötung Ḥusain b.

¹ Vgl. Petersen: *ʿAlī and Mu^ʿāwiya*, und Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa*; Wilhelm Sarasin: *Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna*, Diss. Basel 1907; Hans-Jürgen Kornrumpf: *Untersuchungen zum Bild ʿAlī's und des frühen Islams bei den Schiiten (...)*, in: *Der Islam* 45/1-2 (1969), S. 1-63, und 45/3 (1969), S. 261-98.

² Zum Begriff der Salafiya und zum Zusammenhang zwischen moderner Salafiya und Ḥanbalismus s. unten, S. 24 und 60ff. Zu Geschichte und Bedeutung der ḥanbalitischen Strömung im sunnitischen Islam s. Goldziher: *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen*, in: *ZDMG* 62 (1908), 1-28, bes. S. 21 f.; Henri Laoust: *Le ḥanbalisme sous le califat de Bagdad*, in: *REI* (Paris) 1959, S. 67-128; ders.: *Le ḥanbalisme sous les mamlouks bahrides (658-784/1260-1382)*, *ibid.*, 1960, S. 1-71; George Makdisi: *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damaskus 1963.

³ Laoust: *Essai*, S. 218-20.



‘Alī’s bei Kerbela (680) befohlen und beim Anblick des abgeschlagenen Hauptes des Prophetenenkels frohlockt zu haben. Weiterhin bestätigt Ibn Taimīya die Rechtmässigkeit seiner Kalifenwürde, betont aber, daß Yazīd kein Prophetengefährte war und die übertriebene Verehrung für ihn verwerflich sei¹.

Ḥanbalitisches Denken hat (vor allem durch die Schriften Ibn Taimīya’s) stark auf die Wahnābiya² gewirkt, die stärkste antischiitische, antimystische³ Reformbewegung der letzten Jahrhunderte im Islam. Von deren Ursprungsgebiet, dem Nağd, hat es offenbar Rückwirkungen auf jene — z.T. auf einzelne arabische Familien begrenzten — Kreise des städtischen Milieus im Irak, in Syrien und in Ägypten gegeben, in denen ḥanbalitisches Denken gepflegt wurde⁴. Wie in diesen Kreisen — die zum Aufschwung der modernen Salafīya-Bewegung wesentlich beigetragen haben — die Umayyaden beurteilt werden, hat Louis Massignon in einer kurzen Bemerkung über die Wandlung seiner eigenen Ansicht treffend formuliert⁵: *Ayant débuté en islamologie chez des amis sunnites Salafīya, au Caire et à Bagdad⁶, j’avais appris à donner « philosophiquement » raison aux Umayyades contre les Alides, à Yazid contre Husayn tué « par le glaive de son Grand-Père »⁷.*

Eine Folge der Belebung ḥanbalitischer Neigungen im 19. Jahrhundert war es wohl auch, daß, wie Ignaz Goldziher 1908 bemerkte, „in allerneuester Zeit wieder auffallend viel dogmatische und polemische

¹ Šalāḥ ad-Dīn al-Munāğğid (ed.): *Su’āl fī Yazīd b. Mu’āwiya, li-šaiḥ al-Islām Ibn Taimīya*, in: RAAD 38 (1963), S. 452-64 und 672-78 (Edition einer Hs. aus der Yahuda Collection der Universität Princeton); vgl. idem: *Mu’ğam banī Umayya*, S. 203-6, und Goldziher in ZDMG 53, (1899), S. 646 f.

² Laoust: *Essai*, S. 506 ff.

³ Ḥanbalitische Gelehrte im Syrien des 18. Jahrhunderts zeigen dagegen nicht alle die strenge Ablehnung des *tašawwuf*, die wir normalerweise von Ḥanbaliten erwarten, s. J. Voll: *The Non-Wahhābī Ḥanbalīs of Eighteenth Century Syria*, in: *Der Islam* 49/2 (1972), S. 277-91. Selbst die verbreitete Annahme, daß Ibn Taimīya ein grundsätzlicher Gegner jeglichen *tašawwuf*’s gewesen sei, ist neuerdings mit guten Argumenten in Zweifel gezogen worden, s. George Makdisi: *Ibn Taimīya: A Šūfī of the Qādirīya Order*, in: *The American Journal of Arabic Studies* (Leiden), I (1973), S. 118-29.

⁴ Laoust: *Essai*, S. 535, und Art. *al-Ālūsī* in: EI², I, S. 425 (H. Pérès); vgl. unten, S. 60-63.

⁵ *Opera Minora*, I (Beirut 1963), S. 623.

⁶ Dort stand Massignon in engem Kontakt mit der ḥanbalitischen Gelehrtenfamilie Ālūsī (s. unten S. 62 f., Anm. 7).

⁷ Eine Formulierung des Abū Bakr b. al-‘Arabī (gest. 1148), s. unten S. 98.

Bücher der hanbalitischen Autoritäten (besonders Ibn Tejmijja, Ibn Ẓajjim al-Ġauzijja, Safārīnī) aus den Kairoer Druckerpressen hervorgehen“¹. Freilich war es nicht damit getan, daß der moderne Buchdruck und moderne Verkehrsverbindungen die Verbreitung dieser Art von Literatur begünstigten: Die Wirkung der Schriften Ibn Taimīya’s wurde zunächst — ganz abgesehen von der feindseligen Haltung der Schia — auch im arabisch-sunnitischen Bereich dadurch behindert, daß der Rang Ibn Taimīya’s als theologische Autorität umstritten war².

Es ist auffällig, daß Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) in den Spalten seiner Zeitschrift *al-Manār* mehrfach die Frage von Lesern beantworten mußte, was von den Werken Ibn Taimīya’s zu halten sei. In jedem Falle bestätigte er die Zuverlässigkeit und den hohen Wert dieser Schriften³, doch hat die von ihm und seinen Schülern und Gesinnungsfreunden betriebene Aufwertung Ibn Taimīya’s nicht verhindert, daß bis in die jüngste Vergangenheit von einzelnen sunnitischen Theologen gegen Ibn Taimīya polemisiert worden ist. Bezeichnend ist ein 1970 in Kairo erschienenes Buch des an der Azhar ausgebildeten Theologen Maṣṣūr Muḥammad ʿUwais, dessen Titel bereits die These enthält, daß Ibn Taimīya kein wirklicher Salafit war und die moderne Salafīya sich insofern zu Unrecht auf ihn beruft⁴.

Gerade bei Rašīd Riḍā wird allerdings auch deutlich, daß die hohe Wertschätzung eines modernen Theologen für Ibn Taimīya nicht unbedingt die volle Rehabilitierung Muʿāwiya’s nach sich ziehen muß. Vielmehr schwankt seine Haltung — wie noch gezeigt werden soll⁵ — zwischen der entschiedenen Verurteilung Muʿāwiya’s (als Begründer der erblichen Monarchie im Islam) und seiner Verteidigung gegen Muslime, die ihn bei jeder Nennung seines Namens verfluchen wollen.

Umgekehrt schließt die Verteidigung des Prophetengefährten Muʿāwiya durch einen sunnitischen Theologen natürlich nicht aus,

¹ *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen*, in: ZDMG 62 (1908), S. 23.

² Ibn Taimīya war aufgrund seiner Lehren mannigfacher Verfolgung ausgesetzt gewesen (s. Laoust in EI², III, S. 951-55). Außerdem hatte die Eroberung Syriens, Iraks und Ägyptens durch die Osmanen dort die ḥanafitische Schule zur herrschenden gemacht.

³ s. Munaḡḡid/Hūrī: *Fatāwā*, IV, Nos. 590 (S. 1564 f.), 609 (S. 1637 ff.), V, Nos. 681 (S. 1864 f.), 703 (S. 1949 ff.), 722 (S. 1988 ff.).

⁴ *Ibn Taimīya laisa salafīyan*, Kairo (Dār an-Nahḍa al-ʿArabīya, 267 S.).

⁵ s. unten S. 51-55.



daß dieser in heftigem Gegensatz zur Salafīya und zum arabischen Nationalismus steht. Dies zeigt sich deutlich im Falle des aus Palästina stammenden Theologen Yūsuf an-Nabhānī (1849-1932)¹ über die Vorzüge der Prophetengefährten, die er gegen die Angriffe der Schia richtete² und zusammen mit einer Kritik an Ibn Taimīya und dessen modernen Anhängern hat drucken lassen³. An-Nabhānī verteidigt Mu^cāwiya gegen schiitische Kritik mit einer Argumentation, die auch für einen Neo-Ḥanbaliten akzeptabel sein dürfte: Mu^cāwiya und die anderen Prophetengefährten, die sich gegen ^cAlī's Kalifat auflehnten, hätten geglaubt, damit eine im Sinne des Islams richtige Entscheidung zu treffen (*kānū muḡtahidīn fī-mā fa^calū min ḡalik*). ^cAlī sei mit seiner Haltung im Recht gewesen, während seine Rivalen im Irrtum waren, doch würden beide Seiten für ihren *ig̡tīhād* belohnt: Dem im Recht Befindlichen (^cAlī) werde das Zehnfache des Gotteslohns zuteil, den die im Irrtum Befindlichen (Mu^cāwiya und die Prophetengefährten auf seiner Seite) wegen ihrer (guten) Absicht — nämlich der Rache an den Mördern ^cUṭmān's — empfangen werden. Mu^cāwiya war — so fährt an-Nabhānī fort — ein menschliches Wesen und nicht sündlos (*ma^cṣūm*), habe sich aber um den Islam große Verdienste erworben, und das Maß seiner Fehler mache ihn nicht zum Ungläubigen⁴.

* An-Nabhānī's Äußerungen über Mu^cāwiya weichen höchstens in Nuancen von denen ab, die bei den Salafiten üblich sind. Der Konflikt an-Nabhānī's mit der Salafīya ergab sich also nicht aus einer wesentlich abweichenden Beurteilung der Prophetengefährten allgemein oder Mu^cāwiya's im besonderen. Er entstand vielmehr dadurch, daß an-Nabhānī als Anhänger der panislamischen Politik Sultan ^cAbd

¹ Über diesen s. GAL S II, S. 763 f., Ziriklī, IX, S. 289 f., Kaḡḡāla, XIII, S. 275 f.

² *al-asālīb al-badī^ca fī faḡl aṣ-ṣaḡāba wa-iqnā^c aš-šī^ca*, zusammen mit den *Šawāhid al-ḡaqq* (s. nächste Anm.) gedruckt. Die Entgegnung, die der schiitische Gelehrte ^cAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn (über ihn s. unten S. 155, Anm. 3) verfaßte, wurde nicht gedruckt und ist verschollen (aṭ-Ṭīhrānī: *aḡ-Darī^ca*, X, S. 28, Nr. 132).

³ *Šawāhid al-ḡaqq fī l-istiḡāta bi-sayyid al-ḡalq*, gedr. 1323 H (1905/6), eine Schrift, in der an-Nabhānī gegen Ibn Taimīya und dessen moderne Anhänger, also die Wahḡābiya und ihre Sympathisanten in der Salafīya, das Erlaubtsein der Anrufung von Heiligen mit der Bitte um Hilfe (*istiḡāta*) verteidigt. Der pro-wahḡabitische Bagdader Gelehrte Maḡmūd Šukrī al-Ālūsī (s. unten S. 62 f.) veröffentlichte 1909 in Kairo unter einem Pseudonym eine zweibändige Gegenschrift, s. Sarkīs, Sp. 7, und al-Āṭarī: *A^clām*, S. 140.

⁴ *al-asālīb al-badī^ca*, S. 55 f.

al-Ḥamīd's II. die Wahhābīya und die von ihr inspirierte Salafīya — deren Bedeutung für den sich entwickelnden arabischen Nationalismus den Osmanen bewußt war und gegen die sie besonders die mit den mystischen Bruderschaften verbundenen Theologen mobilisierten — entschieden bekämpft hat¹.

Hinsichtlich einer Rehabilitierung der Umayyaden hat sich neben der neo-ḥanbalitischen Strömung auch das seit dem 19. Jahrhundert ständig wachsende Interesse an der *Muqaddīma* Ibn Ḥaldūn's² bemerkbar gemacht³. Dessen „realistische“ Geschichtsinterpretation zeigt sich ja nicht zuletzt in der positiven Beurteilung, die er den frühen Umayyaden und besonders einigen ihrer herausragenden Kalifen und Statthalter zuteil werden läßt⁴. Es ist also nicht verwunderlich, daß z.B. Ibn Ḥaldūn's Rechtfertigung Mu'āwiya's im Streit mit 'Alī, seine relativ positive Beurteilung al-Ḥaġġāġ's und seine differenzierte Betrachtung der Schuldfrage beim Tode al-Ḥusain b. 'Alī's von modernen Autoren immer wieder gern zitiert worden ist⁵.

Andererseits bot Ibn Ḥaldūn's Interpretation des Niederganges der Umayyaden als ein Vorgang, den die in der Spätzeit der Dynastie regierenden Kalifen durch Hang zu Luxus und religiöse Indifferenz

¹ Ein Nachkomme Scheich Yūsuf an-Nabhānī's, der Theologe Taqī ad-Dīn an-Nabhānī (geb. ca. 1904), ist Führer einer in den frühen 50-er Jahren gegründeten islamischen „Befreiungspartei“ (*Ḥizb at-Tahrīr*), die — heute in allen arabischen Ländern verboten — gegen den arabischen Nationalismus und für die Wiedererrichtung des Kalifats kämpft, s. Michael W. Suleiman: *Political Parties in Lebanon*, Ithaca 1967, S. 181-83 u. Index S. 325 s.v. *Tahreer*.

² Die erste komplette Edition erschien 1857 in Būlāq (Kairo), also kurz vor der E.M. Quatremère's (Paris 1858). Zu den verschiedenen Editionen und Übersetzungen s. F. Rosenthal: *Ibn Khaldūn, The Muqaddīma. An Introduction to History*, I, S. c-cxv. Muḥammad 'Abduh hielt 1879 an der Dār al-'Ulūm in Kairo ein Kolleg über die *Muqaddīma*. Wie stark die Beschäftigung mit Ibn Ḥaldūn ihn beeinflusst hat, scheint nicht eindeutig geklärt, s. Wielandt, S. 50.

³ Zum Interesse der Osmanen an Ibn Ḥaldūn — das auch auf arabische Kreise ausstrahlte — s. die Literaturverweise in der Einleitung zu F. Rosenthal's Übersetzung, I, S. lxvii; vgl. auch Sāṭi' al-Ḥuṣrī: *Dīrāsāt 'an Muqaddīmat Ibn Ḥaldūn*, und (darauf gestützt) 'Alī al-Wardī: *Manṭiq Ibn Ḥaldūn* (Kairo 1962), S. 257-61.

⁴ Belege s. Übersetzung Rosenthal, Vol. III, Index, S. 598 s.v. Umayyad(s) sowie s.v. Mu'āwiya, al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, 'Abd al-Malik b. Marwān etc.; hinsichtlich der Rehabilitierung Mu'āwiya's vgl. Muhammad Mahmoud Rabī': *The Political Theory of Ibn Khaldūn*, Leiden 1967, S. 100-13.

⁵ Zu Mu'āwiya s. Übers. Rosenthal I, S. 421 f., 431 f. (wo seine *bai'a* für Yazīd gerechtfertigt wird), S. 434, zu al-Ḥaġġāġ I, 58-60, und II, 68; zu Ḥusain's Fehler und zur Unschuld derer, die ihn nicht unterstützten I, S. 443 f.

verschuldet haben¹, Anlaß zu Betrachtungen über Vorzug und Gefahren der Königsherrschaft und das Problem der Dekadenz. Der libanesische Christ Ġamīl al-Mudawwar (1862-1907) beispielsweise, Verfasser eines erstmals 1888 erschienenen, erfolgreichen Werkes über das Bagdad der Abbasidenzeit², schließt sich der Deutung Ibn Ḥaldūn's an³, desgleichen Muṣṭafā Nağīb⁴ in einer Betrachtung über die Abbasiden⁵. Die *frühen* Umayyaden und die *frühen* Abbasiden erscheinen dadurch jeweils als starke, gerechte, dem Islam zugeneigte Herrscher.

Ganz allgemein hat die Diskussion um den Platz der Araber in Ibn Ḥaldūn's Geschichtsphilosophie⁶ und um den Begriff der *ʿaṣabiya*, der gelegentlich als „Nationalismus“ interpretiert wurde⁷, indirekt zur „realpolitischen“ Rechtfertigung der Umayyaden im arabisch-nationalistischen Schrifttum der Gegenwart beigetragen, da Ibn Ḥaldūn deren Verhalten ja nicht selten als Beleg für seinen *ʿaṣabiya*-Begriff benutzt, so etwa in der Frage der *baiʿa* Muʿāwiya's für Yazīd und der damit eingeführten Praxis⁸. Daß die Ibn-Ḥaldūn-, „Renaissance“ bei den Schiiten daher nicht auf ungeteilte Zustimmung stieß, ist leicht einzusehen.

Freilich war die Verbreitung und hohe Wertschätzung der *Muqaddima* für die arabischen Nationalisten nicht unproblematisch: Gelegentlich war es notwendig, gewisse Äußerungen Ibn Ḥaldūn's zurückzuweisen, die dem bei arabischen Nationalisten und Panislamisten üblichen Bild von der besonderen Mission des Arabertums im Islam widersprechen.

¹ Übers. Rosenthal I, S. 423-27. (Ibn Ḥaldūn zitiert dort ausführlich al-Masʿūdī).

² *Ḥaḍārat al-Islām fī Dār as-Salām*, Kairo 1888, 2. Aufl. (376 S.) Kairo (M. al-Muʿayyad) 1905. Über den Autor und sein Werk s. Erika Köcher: *Untersuchungen zu Ġamīl al-Mudawwar's Ḥaḍārat al-Islām fī Dār as-Salām*, Berlin 1958 (= Dt. Akad. d. Wiss., Inst. f. Orientforschung, Veröffentl. Nr. 43), ferner Kaḥḥāla, III, S. 161 f.

³ *Ḥaḍārat al-Islām*, 2. Aufl., S. 278, nach Köcher S. 25 f.

⁴ s. unten S. 31 f.

⁵ *Ḥumāt*, II, S. 2-6.

⁶ s. die Schriften arabischer Autoren in der Bibliographie von Walter J. Fischel in Bd. III der Übersetzung Rosenthal, S. 485-512 und einige Beiträge zum Ibn Ḥaldūn-Symposium in Kairo 1962 (*Aʿmāl mahrağān Ibn Ḥaldūn*) sowie Abū l-Qāsim Mḥd. Kirrū: *al-ʿarab wa-Ibn Ḥaldūn*, Tunis 1956 (= Kitāb al-Baʿt, Nr. 11) und Muḥammad Rağab al-Bayyūmī: *al-ʿarab fī mirʿāt Ibn Ḥaldūn*, in: *al-Adīb* (Beirut), XX/11 (1961), S. 6-8.

⁷ z.B. Tahir Khemiri, in: *Der Islam*, XXIII (1936), S. 184-188.

⁸ Übersetzung Rosenthal, I, S. 422-23, 434 ff.

Dazu gehört beispielsweise dessen Ansicht, daß die meisten Träger der Wissenschaft im Islam Nichtaraber (°ağam) gewesen seien¹. In diesem Punkte, so antwortet Rašid Riḍā im Jahr 1910 auf die Anfrage eines Lesers, befindet Ibn Ḥaldūn sich im Irrtum². Auch gegenüber dem °asabiya-Begriff und seiner Verwendung bei Ibn Ḥaldūn zeigte Rašid Riḍā sich kritisch³.

Ein weiterer Anstoß zu Veränderungen des Geschichtsbildes ging von Übersetzungen aus europäischen Sprachen aus. Hier waren es vor allem Werke zur Geschichte der Araber, die das Zeitalter der Umayyaden, besonders aber das der Abbasiden und ihrer umayyadischen Rivalen in Spanien in neuem Licht erscheinen ließen. Wichtiger als die vermeintlichen oder tatsächlichen Schwächen und Vergehen von Kalifen und Statthaltern war für die europäischen Autoren der Beitrag, den die arabisch-islamische Welt des Mittelalters zur Bewahrung und Fortentwicklung des antiken Erbes und zu seiner Vermittlung an die Europäer geleistet hat. Besonders solche Werke, in denen dieser Beitrag in einem gewissen Überschwang gefeiert wird, erfreuten und erfreuen sich großer Beliebtheit und haben in arabischer Übersetzung großen Anklang gefunden. Zu den bekanntesten Werken dieser Art gehört Sédillot's *Histoire des Arabes* (Paris 1854), die 1872 in arabischer Übersetzung von M.A. °Abd ar-Rāziq erschien⁴, und Gustave Le Bon's Werk *La Civilisation des Arabes* (Paris 1884)⁵.

Schriften dieser Art haben neue, in der bisherigen (weitgehend theologisch gebundenen) Historiographie irrelevante Kriterien der Beurteilung eingeführt und damit auch den Umayyaden von Damaskus als Vorläufer der Hochblüte islamischer Zivilisation eine neue Rolle

¹ Ibid., III, S. 311-19.

² *al-Manār* XIII (1910), S. 825-27, s. Munağğid/Ḥūrī III, S. 934-36. Zur Relevanz dieser Frage gerade in jener Zeit s. unten S. 46 ff. Zur Frage der „Šu°ubiya“ Ibn Ḥaldūn's s. auch Sāṭi° al-Ḥuṣrī: *Dirāsāt °an Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, Beirut 1944, verb. Aufl. Kairo 1953, und seinen „*Difā° °an Ibn Ḥaldūn*“, in: *A°māl mahrağān Ibn Ḥaldūn*, S. 491-500 sowie den darauf folgenden Beitrag von °Abd al-°Aziz ad-Dūrī (501-513). Weiterhin °Abd al-°Ganī Ḥasan: *°Ilm at-ta°rīḥ °inda l-°arab*, S. 246-62.

³ *al-ḥilāfa*, S. 134 ff., Übers. Laoust, S. 225 ff.

⁴ *Nihāyat al-arab fī ta°rīḥ al-°arab*, s. Abu-Lughod, S. 63. Eine neue Übersetzung von °Ādil Zu°aitar erschien 1948 in Kairo u.d.T. *Ta°rīḥ al-°arab al-°amm*. (Dār Iḥyā° al-Kutub al-°Arabiya, °Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 541 S.).

⁵ In arab. Übers. von °Ādil Zu°aitar u.d.T. *Ḥaḍārat al-°arab* veröffentlicht 1945, 1948, 1957 (Kairo).

zugewiesen. In der Diskussion der Frage, wie die Dekadenz der islamischen Kultur zu erklären sei, haben sie eine erhebliche Rolle gespielt¹.

¹ Vgl. R. Brunschwig in R. Brunschwig und G.E. v. Grunebaum: *Classicisme et Déclin Culturel dans l'Histoire de l'Islam* (Paris 1957), S. 33.

III. DIE UmayyADEN ALS GEGENSTAND VON KONTROVERSEN IM 20. JAHRHUNDERT: EIN ÜBERBLICK

1. *Ein Vorläufer: Muṣṭafā Nağīb*

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte die Verteidigung der Umayyaden noch nicht in erster Linie unter dem Gesichtspunkt, daß das Umayyadenreich eine Glanzzeit des Arabertums gewesen ist, sondern eher im Sinne der Würdigung einiger Umayyaden und ihrer Statthalter als „Verteidiger des Islams“. Das Buch des ägyptischen Beamten Muṣṭafā Nağīb (1861-1901) beispielsweise, das diesen Titel¹ trägt, ist eher der Ausdruck der panislamisch-reformistischen Tendenz in der Bewegung Muṣṭafā Kāmīl's², in der Nağīb aktiv tätig war³, als daß man in ihm schon eine ausgesprochen arabisch-nationalistische Neigung erkennen könnte⁴. Die erzieherische Absicht — besonders im Sinne der Entwicklung eines starken positiven Geschichtsbewußtseins bei der muslimischen Jugend — tritt bereits im Vorwort des Verfassers deutlich zutage⁵.

Auf die Biographien des Propheten, Abū Bakr's, °Umar's, °Uṭmān's und °Alī's (mit einem Exkurs über al-Ḥasan) folgt die des °Amr b. al-°Āṣ, den der Verfasser ebenso wie die vier rechtgeleiteten Kalifen und Ḥasan mit dem Ehrentitel „*sayyidunā*“ versieht⁶. Entsprechend heißt das

¹ *Ḥumāt al-Islām*; vgl. GAL S III, 308.

² Siehe dessen Vorwort zu dem Buch. Zum Verhältnis von Nationalismus und Panislamismus bei ihm s. Fritz Steppat: *Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmīl*, in: WI, N.S. IV/4 (1956), S. 242 ff.

³ Kaḥḥāla XII, S. 285.

⁴ Die einzelnen Kapitel waren zunächst in *al-Liwā*³ erschienen. Das Buch erschien in 1. Aufl. 1901, in 3. Aufl. Kairo 1932 (al-Makt. at-Tiğāriya al-Kubrā), Bd. I 168 S., Bd. II 122 S. Anouar Abdel-Malek nennt es unter denen, die Gamāl °Abd an-Nāṣir in seinem letzten Oberschuljahr gelesen hat: *Égypte, société militaire*, Paris 1962, S. 205.

⁵ *Ḥumāt*, 3. Aufl., I, S. 8-13.

⁶ *Ibid.*, S. 125 ff.



Kapitel über den Begründer der Umayyadenherrschaft „*Sayyidunā Muʿāwiya raḍiyā llāh ʿanhu*“¹. Dieser wird als ein durch enge Beziehung zum Propheten, edle Herkunft, staatsmännische Klugheit, großes Wissen und reiche Menschenkenntnis ausgezeichneter Herrscher dargestellt, den alle Sunniten als Prophetengefährten gegen die Angriffe einer gewissen Gruppe (d.h. der Schia) verteidigten². Für Nağīb steht es fest, daß beide Parteien, die sich in Şiffīn gegenüberstanden, nicht—wie Argwöhnische und Ketzler meinen — um ein weltliches Ziel miteinander kämpften, sondern um Allah’s willen und im Bewußtsein der Rechtmäßigkeit des eigenen Handelns. Auch Muʿāwiya strebte nur nach dem Richtigen, wenn er auch gefehlt haben mag³. (Ohne dies in irgendeiner Weise kenntlich zu machen, zitiert Nağīb hier Ibn Ḥaldūn’s *Muqaddima*)⁴.

Auf die Biographien al-Walīd’s, Sulaimān b. ʿAbd al-Malik’s, ʿUmar’s II., Hišām’s, Mūsā b. Nuşair’s und seines *maulā* Ṭāriq b. Ziyād folgt am Anfang des 2. Bandes eine kurze Betrachtung über die Gründe des Unterganges der Umayyaden, in denen nochmals ihre Leistung bei den Eroberungen, in der Gerechtigkeit der Rechtsprechung, Wahrung der (innerstaatlichen) Sicherheit und Ruhe erwähnt wird⁵. Die *fauḍā ʿilmīya* (theologische Anarchie) am Ende ihrer Herrschaft und die Tatsache, daß dem Propheten erfundene Ḥadīte zugeschrieben wurden, spaltete die Gemeinde und nahm dem Kalifat seinen Rang als theologische Instanz. Die Herrschaft beruhte schließlich auf der ʿaṣabīya und wich von der allgemeinen Gerechtigkeit und der Theologie ab, die die stärksten Säulen des Kalifats sind⁶.

2. Die Kontroverse zwischen Rafīq al-ʿAzm und Ğurğī Zaidān (1905)

Differenzierter als Nağīb behandelt der gebürtige Damaszener Rafīq Bey al-ʿAzm (1865-1925) die Umayyaden. Dies steht im Zusammenhang mit seiner Herkunft, seinen politischen Überzeugungen und

¹ Ibid., S. 131-38. Auch von den Abbasiden spricht Muṣṭafā Nağīb als *Sādātunā ḥulafāʾ banī l-ʿAbbās*, z.B. II, S. 2.

² s. besonders I, S. 131 und 138.

³ Ibid., S. 106.

⁴ Vgl. Übersetzung Rosenthal, I, S. 421 (ed. Quatremère S. 370).

⁵ *Ḥumāt* II, S. 2-6.

⁶ Ibid., S. 6.

seinen Zielen als Politiker¹. Auch sein Werk über die berühmtesten Kriegshelden und Politiker des Islams², mit dessen Veröffentlichung er 1903 in Kairo begann, ist erklärtermaßen in erzieherischer Absicht, zur Erweckung des Stolzes auf die islamische Geschichte und zur Abwehr unangemessener Bewunderung für Europa geschrieben.

Auch Rafīq al-ʿAz̄m geht von der Eigenschaft Muʿāwīya's als Prophetengefährte aus und von der These, daß alle Prophetengefährten verehrungswürdige, aufrichtige Muslime gewesen seien, deren Handlungen nicht gegen den Islam gerichtet gewesen sein können. Daraus ergebe sich, daß auch Muʿāwīya's Handlungsweise gegenüber ʿAlī und seine *baiʿa* für seinen eigenen Sohn Yazīd von der üblichen Kritik verschont bleiben sollte.

Obwohl der (einzig erschienene) erste Band der Zeit der „rechtgeleiteten“ Kalifen gewidmet ist und dabei noch nicht einmal eine Darstellung des Kalifats ʿAlī's enthält³, ergibt sich doch reichlich Gelegenheit für Bemerkungen über Ereignisse und Personen, die mit dem Umayyaden-Zeitalter verbunden sind.

Bereits in der Einleitung, in der vom Propheten Muḥammad gesagt wird, er habe das islamische Rechtssystem auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gegründet (*muʿassis as-šarīʿa al-islāmiya ʿalā daʿāʾim al-ḥurrīya wa-l-ʿadāla wa-l-iḥāʾ*)⁴, sind allgemeine Betrachtungen über die Rolle der großen Persönlichkeiten in der Geschichte und die daraus folgende Verehrung der Nationen für ihre Heroen Anlaß zu der Frage: „Was ist Napoleon (...) im Vergleich zu Qutaiba b. Muslim, dem Eroberer Sinds und Turkestans, oder zu ʿAbd al-Malik b. Marwān, der das Amt

¹ Vgl. unten, S. 37 u. 47 — Zur Biographie ʿAz̄m's s. GAL S II, 755, und S III, 388 f.; Kaḥḥāla, IV, S. 170 f.; Ziriklī, III, S. 56 f.; Dāğir, II, S. 605-7.

² *Ašhar mašāhīr al-Islām fī l-ḥarb wa-s-siyāsa*, Bd. I, Teile 1-4. ʿAz̄m hatte ein mehrbändiges Werk geplant, von dem jedoch nur die Teile 1-4 des 1. Bandes erschienen sind. I/1 und I/2 wurden bei der Maṭb. al-Mausūʿāt gedruckt, I/3 erschien bei Maṭb. al-Manār (Jahr?), als letzter I/4 im Jahre 1905 bei der Maṭb. al-Hindiya. 2. Aufl. I/1-4 Kairo 1908 (Hindiya), weitere Auflagen, u.a. Kairo 1347 H (1928/29), 5. Aufl. 1941. (GAL S II, 755, S III, 388, Sarkīs Sp. 1342, Nušair Nr. 9/137).

Das mir vorliegende Exemplar der Hamburger SUB besteht aus Teilen versch. Auflagen: I/1: 3. Aufl. 1909; I/2: 2. Aufl. 1908; I/3: 2. Aufl. 1911; I/4: 1. Aufl. 1905.

³ I/1: Abū Bakr, Ḥālīd b. al-Walīd; I/2: ʿUmar; I/3: Die *riğāl* ʿUmar's, nämlich Abū ʿUbaida, Saʿd b. Abī Waqqās, ʿAmr b. al-ʿĀs; I/4: ʿUṭmān und die berühmten Persönlichkeiten seiner Regierungszeit.

⁴ I/1, (3. A.), S. 2, Zeilen 5-7.

des Kalifen innehatte, als die Gier der Machthungrigen darauf gerichtet war und es die Muslime nach Parteienbildung und Spaltung gelüstete! Da machte er sich in der Art des Weisen an die Bereinigung der Lage und überwand die Widrigkeiten durch Weitblick. So siegte er über alle Schwierigkeiten und zwang jene, die sich ihm widersetzt hatten, zum Gehorsam. Darauf (...) gab er den islamischen Heeren freie Hand zu Angriff und Eroberung. Da stießen sie durch alle Länder hindurch vor¹ und zogen die Küsten der Ozeane entlang, die Fahnen des Sieges erhoben, im Vertrauen auf den Beistand Allah's und seine Vorsehung.“

Nicht nur ʿUṭmān und ʿAlī, sondern auch Muʿāwiya wird mit der Eulogie *raḍīya llāh ʿanhu*² ausgezeichnet, weil „sie alle zu den Säulen des Islams gehören, auf denen dessen Bau gegründet ist“³. Al-Muḡīra b. Šuʿba wird unter den großen Männern der frühen islamischen Geschichte genannt⁴ und ʿAmr b. al-ʿĀṣ, der Berater und Verhandlungsführer Muʿāwiya's im Konflikt mit ʿAlī, in einer sehr ausführlichen Biographie gewürdigt⁵.

Im Rahmen dieser — formal noch ganz altertümlichen — Biographie rechtfertigt ʿAzm die Parteinahme ʿAmr's für Muʿāwiya⁶, indem er seine schon früher⁷ aufgestellte These, daß die *fitna* um eine politische, nicht eine religiöse Frage ging, bekräftigt und in diesem Zusammenhang die Ansicht, die Entscheidung zwischen ʿAlī und Muʿāwiya sei eine zwischen Muslimen und Ungläubigen (*kuffār*) gewesen, scharf zurückweist. Dies führt ihn zu einem Angriff auf die schiitische oder schiitisierende Darstellung des Konfliktes um das Kalifat seit dem Tode des Propheten, die er als die Vermengung einer politischen Frage wie der weltlichen

¹ *Fa-ḡāsat ḥilāla l-mamālik*, s. Koran XVII, 5; vgl. Lane, s.v. ḡ-w-s.

² Zur Bedeutung der Eulogie s. unten S. 53.

³ I/1, S. 7, Zeilen 9 und 11 und passim (aber nicht regelmäßig); vgl. auch ʿAzm's Verteidigung der Verwendung dieser Eulogie für die Prophetengefährten und anderer religiöser Formeln gegen einen (nicht genannten) Kritiker, nach dessen Ansicht Geschichtsbücher davon frei sein sollten: II/1 (2. Aufl.), S. 492.

⁴ *Ibid.*, S. 8, Zeile -4. Dessen Biographie sollte in einem späteren Teil des Werkes folgen, der nicht erschien. ʿAzm nennt ihn hier *dāhiyat as-siyāsa*.

⁵ I/3, S. 568-664.

⁶ *Ibid.*, S. 629-46.

⁷ Im Zusammenhang mit der Zurückhaltung des Saʿd b. Abī Waqqāṣ in der *fitna*.

Herrschaft mit der Religion ansieht¹. Auf beiden Seiten hätten Prophe-
tengefährten gestanden, deren Religiosität außer Zweifel stehe², alle strei-
tenden Parteien der *fitna* seien zu entschuldigen hinsichtlich ihres Kampfes
um etwas, was zu allen Zeiten umkämpft war (d.h. die politische Macht),
und so sei auch ʿAmr zu entschuldigen³. Höchstens wegen seiner Hand-
lungsweise im Zusammenhang mit dem Schiedsgericht über den Kali-
fatsanspruch ʿAlī's und Muʿāwiya's (*tahkīm*) könne ihm wegen der Folgen
ein Vorwurf gemacht werden. Allerdings: Hätte ʿAmr das Aufkommen
einer Partei wie der *Hārīğiten* als Ergebnis seiner Kriegslust, Korane an die
Lanzen zu stecken, vorausgesehen, so hätte er sie unterlassen⁴. Der
Erfolg seiner zweiten List, durch die er Abū Mūsā al-Ašʿarī betrog, so
daß dieser seinen Herrn (ʿAlī) für abgesetzt erklärte, während ʿAmr den
seinen (Muʿāwiya) bestätigte⁵, führte zur Verwandlung des Kalifats
in eine absolute Königsherrschaft. Hätte sich ʿAlī's Kalifat gefestigt,
so wäre das Prinzip der Wahl als einziger Weg der Bestimmung des
Kalifen allgemein anerkannt worden⁶. Obwohl sich Muʿāwiya durch
staatsmännisches Geschick (*hilm*), gute Verwaltung und Vermeidung
von Tyrannei auszeichnete, entschädigte dies die Gemeinde (*umma*)
nicht für das Kalifat ʿAlī's, das ihr erwünschter war und das angemes-
sener war für ein *šarīʿa*-gemäßes Kalifat und die Einheit der Muslime
in der Zukunft. ʿAmr sah die Folgen seines Handelns nicht, und er konnte
sie nicht sehen, und so sollte man ihn nicht zu stark tadeln⁷. Er und
Muʿāwiya waren im übrigen nur äußerlich verbündet, aber in Wirklich-
keit ging es ʿAmr um die eigenen politischen Interessen⁸.

Dieses Streben nach politischer Macht verurteilt ʿAz̄m durchaus
nicht. Dies hängt mit seiner Vorstellung vom Auftrag des Historikers
zusammen, der sich von dem des Theologen unterscheidet. ʿAz̄m's

¹ I/3, S. 633 f.

² Ibid., S. 629.

³ Ibid., S. 634. Zur Bedeutung, die ʿAz̄m der Frage der *ṣaḥāba* und ihrer Rolle
bei der *fitna* zumißt, s. unten S. 191.

⁴ Ibid., S. 642.

⁵ So die traditionelle, inzwischen durch Wellhausen, Lammens u.a. modifizierte
Version.

⁶ Ibid., S. 642.

⁷ Ibid., S. 643.

⁸ Ibid., S. 643-46.

Bemerkungen zu diesem Thema, und zwar im Zusammenhang mit der Beurteilung der *fitna* und der Rolle, die die Prophetengefährten in ihr gespielt haben, enthalten eine Kritik an der traditionellen islamischen Geschichtsschreibung und zugleich den offenen Anspruch auf Emanzipation der Geschichtsschreibung von der Theologie:

Die Theologen, so schreibt er¹, betrachten die *fitna* aus theologischer Sicht (*min ġiha dīnīya*) und sagen dann, das Handeln des einen (Beteiligten) sei legitim, das jenes (anderen) verboten (*ḥarām*) gewesen. Was ihn (°Az̄m) betreffe, so habe er in allen seinen Anmerkungen zu den Nachrichten über die *fitna* nur den politischen und sozialen Gesichtspunkt im Auge gehabt und über eine (an der *fitna* beteiligte) Person jeweils nur in Bezug auf die weltlichen Interessen der *umma* (Nation/Gemeinde) und deren politische Rechte geurteilt. „Was die Rechte Gottes angeht, so (betreffen sie das Verhältnis) zwischen ihm und seinen Kreaturen. Durch sie straft er, wen er will, und verzeiht, wem er will. Niemand geht mehr in die Irre (*laisa aḍall °uqālan*) als diejenigen islamischen *fiṣṣa*, die die Betrachtung der *fitna* und der (an ihr beteiligten) Personen auf den theologischen Gesichtspunkt beschränken und sagen, dieser habe (etwas) für erlaubt erklärt (*istahalla*), jener (dasselbe) für verboten (*ḥarrama*), dieser werde bestraft, jener belohnt.

Sie übersehen, daß das, was mit den Rechten Gottes zusammenhängt, ihm zusteht, und das, was sich auf die Muslime bezieht, den Muslimen. Sie haben nicht das Recht, über eine Person zu urteilen, die sagt, „Allah ist mein Herr“, außer in Bezug auf falsche oder richtige Handlungsweise im Hinblick auf die weltlichen Angelegenheiten der *umma* und auf das politische Leben des Staates. Was das Urteil über *kuf̄* des einen und *īmān* des anderen betrifft, obwohl feststeht, daß alle (beide) Bekenner der Einheit Gottes sind, so ist dies glatte Verleumdung und Anmaßung (*fuḍūl*), da das Urteil darüber nur Gott gebührt, der die Geheimnisse kennt und weiß, was die Herzen verbergen. Die an warnenden Beispielen reiche Geschichte dieser *umma* — besonders die ihrer Frühzeit — wurde unter anderem dadurch entstellt, daß man ihre großen Ereignisse ausschließlich religiös beurteilte (indem man sagte), Zaid sei ein Ungläubiger gewesen, °Amr habe schweren Frevel begangen², dieser sei kein Ungläubiger gewesen und jener habe nicht gefrevelt, so als ob es bei den Handlungen der Muslime keine gebe, die ohne Beziehung zur Religion sind, als ob sie am weltlichen Leben (*al-ḥayāt ad-dunyā*) niemals Anteil gehabt hätten.

Sicherlich, derartige Urteile und Erörterungen haben eine Beziehung zu den politischen Angelegenheiten und weltlichen Handlungen, und sind nicht ohne Nutzen und (Wert als) Beleg für den, der über die Personen aufgrund ihrer politischen und sozialen Handlungen urteilen will und (darüber), wer von ihnen zu tadeln ist und wer nicht. Aber wo sind unter unseren Historikern diejenigen, die die Geschichte aus dieser Richtung betrachten, nachdem die Religion trennend zwischen sie getreten ist?

So beschränken sie sich — bis auf eine winzige Minderheit unter ihnen — darauf, die Nachrichten anzuführen, wie sie sie (den Quellen) entnommen haben, und vermeiden es, auf sie einzugehen und sie irgendwie von sich aus zu beurteilen, obwohl

¹ I/4 (1905), S. 816 f., zitiert in der Rezension Zaidān's zu I/4 in: *al-Hilāl* (Kairo), Oktober 1905, S. 55-60. (Zitat: S. 56 f.).

² Zaid und °Amr: Die in grammatischen Beispielen üblichen Namen, also auch in obigem Zusammenhang nicht als historische Persönlichkeiten gemeint.



die Prophetengefährten und die *ruwāt* unter den *tābi[°]ūn* und deren Nachfolger keineswegs mit (der Erwähnung) der verborgenen Dinge der Geschichte und mit Nachrichten über die großen Männer (*ahbār ar-riḡāl*) gezeigt haben, sondern in der Freiheit der Überlieferung das Maß überschritten, so daß sie manchen (Personen) Schändlichkeiten zuschreiben, die über sonst niemand überliefert sind, Schändlichkeiten von einer Art, die ein Historiker aus einem der Reiche, die vor ihrer Zeit bestanden, nicht zu berichten gewagt hätte. Sie übertrieben auch dies noch bis hin zur Erfindung und Erdichtung von Nachrichten und respektierten dabei auch die frommen, rechtschaffenen unter den Prophetengefährten nicht. Dennoch zitieren unsere Historiker diese Nachrichten ungeachtet ihrer Fehler und meinen, es gehöre zum guten Ton, daß niemand über sie diskutiere — außer den mit ihrer Untersuchung befaßten Ḥadīth-Gelehrten, die bei ihnen zwischen lügenhaft und wahrheitsgetreu unterscheiden und die Notwendigkeit ihrer sorgfältigen Prüfung hervorheben.“

Die hier geforderte *Emanzipation der Geschichtsschreibung von der Theologie* konnte einer objektiveren Untersuchung der Umayyaden-Geschichte nur dienlich sein. Von einer vollständigen Rehabilitierung der Umayyaden ist [°]Azm jedoch noch weit entfernt. Eine echte Apologie Mu[°]āwiya's beispielsweise wäre Rafīq al-[°]Azm schon deshalb nicht möglich gewesen, weil er als Politiker von Kairo aus für Verfassung, Dezentralisierung und parlamentarisches System im Osmanischen Reich kämpfte und diese seine Forderungen auch aus einer entsprechenden Interpretation des Islams ableitete¹. Mu[°]āwiya war für [°]Azm der Verfälscher des *ṣari[°]a*-gemäßen Kalifats² und der Begründer der erblichen Monarchie im Islam. Die heutige Unterlegenheit der Muslime gegenüber dem Westen führt er auf die gewaltsame Vernichtung der „demokratischen Regierung“ durch die Umayyaden zurück³. Es läßt sich jedoch annehmen, daß die Biographie Mu[°]āwiya's und anderer Umayyaden-Herrscher und [°]Azm's Beurteilung der Dynastie allgemein positiver ausgefallen wäre, als es in der arabischen Geschichtsschreibung bis dahin üblich war. Anzeichen dafür gibt es bereits in den vorliegenden Teilen des Werkes, so z.B. in einem Abschnitt über die gesellschaftlichen Verhältnisse in Syrien⁴, in dem die maßvolle Besteuerung der Bevölkerung, die wirtschaftliche und zivilisatorische Entwicklung und die Glaubensfreiheit zur Zeit der Umayyaden und ihrer Vorgänger hervorgehoben wird.

Ganz deutlich wird [°]Azm's Urteil in einem Brief an Ğurġī Zaidān

¹ Zu [°]Azm's Leben und Werk s. die oben S. 33, Anm. 1 genannte Literatur.

² Vgl. z.B. I/1 (2. Aufl.), S. 301-306 und 403-409, I/4 (1. Aufl.), S. 675 ff.

³ Bd. I/4, S. 820.

⁴ I/2 (2. Aufl.), S. 272 ff., bes. S. 275-277.

(1861-1914), in dem er — nach Bekundung freundschaftlicher Bewunderung für dessen Werk *Taʿrīḥ at-tamaddun al-islāmī*¹ — Einwände gegen einzelne Abschnitte und bestimmte Tendenzen dieses Werkes erhebt². Dem Brief war eine Rezension Zaidān's zu Bd. I/4 der *Ašhar mašāhīr al-Islām* vorausgegangen³. Auf den Brief ʿAzm's hat Ğurġī Zaidān an gleicher Stelle geantwortet⁴. Da das Urteil Zaidān's über die Umayyaden aus der hier zu referierenden Polemik zu erkennen ist, sei hier nur kurz auf die wichtigsten Stellen der englischen Übersetzung seines Werkes verwiesen⁵:

Zum allgemeinen Charakter der Umayyadenherrschaft s. Übersetzung Margoliouth S. 138-41; zur *ʿašabīya qabaliya* (clan-feeling) als Basis und Instrument ihrer Machtpolitik S. 63 ff.; zu ihrem negativen Einfluß auf den Islam und zu ihrer Behandlung der Theologen S. 74 ff., 101 ff.; zum persischen Charakter des Abbasidenreiches S. 142 ff., 163 f.

ʿAzm's Einwände betreffen u.a. den 4. Band, wo, wie ʿAzm sagt, Zaidān ausschließlich „die üblen Seiten (*matālib*) der Umayyaden und ihres arabischen Reiches“ zusammengetragen habe⁶. Man dürfe nicht vergessen, daß die (von Zaidān sehr negativ beurteilte) *ʿašabīya qabaliya* noch ein Erbteil des Beduinentums gewesen sei, das erst durch die Festigung des Islams nach der Vermischung der Araber mit anderen Nationen verschwinden konnte. Im übrigen habe es sich um ein im Stadium der Eroberung und Gründung befindliches Staatswesen gehandelt. Es existiere kein Staat und kein Volk, das makellos sei,

¹ Vols. I-V, Kairo (Hilāl) 1902-06, spätere Auflagen u.a. 1926 und 1935; kommentierte Neuausgabe von Ḥusain Muʿnis, Kairo (Hilāl) 1957-58. Englische Übersetzung des 4. Bandes (von D.S. Margoliouth) u.d. Titel „*Umayyads and Abbāsids*“, London 1907 (= E.J.W. Gibb Memorial Series, IV), französische Teilübersetzung in *Revue Tunisienne*, 1908/1909 (1t. Pearson).

² Gedruckt in *al-Hilāl*, Nov. 1905, S. 104-108; ein Ausschnitt daraus bei Anwar al-Ġundī: *al-Islām wa-t-taqāfa al-ʿarabīya*, Kairo 1967, S. 376-77 (Quellenangabe [Oktober] falsch).

³ *al-Hilāl*, Okt. 1905, S. 55-60.

⁴ *Ibid.*, Nov. 1905, S. 108-110.

⁵ Vgl. auch Philipp: *Language*, bes. 16 ff., und idem: *Approaches to History*, bes. S. 84 f. — Über Zaidān's Leben und Leistung s. I. Kratschkowsky in EI¹, IV, S. 1294 f.; GAL, S III, S. 186-90, und Dāġir, II, S. 442-48, sowie ʿAbd al-Ġanī Ḥasan: *Ğurġī Zaidān*, Kairo 1970. — Von der Dissertation von Lewis B. Ware: *Jurjī Zaydān: The Role of Popular History in the Formation of a New Arab World-View* (Ph. D. Princeton University 1973, copyright 1974) erhielt ich erst während des Drucks der vorliegenden Arbeit Kenntnis (frdl. Hinweis von Dr. P. Bachmann).

⁶ *Ibid.*, S. 106 f.

doch träten die dunklen Seiten (*šawāʿib*) gewöhnlich in verschiedenen Epochen ihrer Geschichte auf, und dazwischen gebe es viele ruhmvolle Taten und glorreiche Leistungen. So sei ihr Bild nicht allein von den dunklen Flecken bestimmt, wie es hinsichtlich der Umayyaden in (Zaidān's) „Geschichte der islamischen Zivilisation“ der Fall sei.

„Nun sollst Du nicht glauben“, fährt ʿAz̄m fort, „daß ich mit diesen meinen Worten für die Umayyaden Partei ergreife (*atašayyaʿu*). Nein! Ich glaube, daß ihr Staat der erste war, der die politische Hoffnung der Muslime zunichte machte und sie bis zum heutigen Tage in der Finsternis der Tyrannei und der Rückständigkeit herumtappen ließ, wie dies meine vielen (diesbezüglichen) Kapitel in „*Ašhar mašāhir al-Islām*“ bezeugen. Ich möchte Dich nur darauf aufmerksam machen, daß Du in Deinen Artikeln, in denen Du sie hinsichtlich ihrer ʿ*ašabīya* für die Araber und ihrer schlechten Regierungsweise anprangerst, sie nicht auch im Hinblick darauf gewürdigt hast, daß es sich um eine Gemeinschaft in der Frühphase der Entwicklung und um einen Erobererstaat handelte. Du hast zu der Vermutung Anlaß gegeben, zugunsten der Nichtaraber voreingenommen zu sein, obwohl Du selber ein Araber bist — und das Abbasidenreich deshalb gepriesen zu haben, weil es mehr persisch (oder: nichtarabisch, *aʿġamīya*) als arabisch war. Du bist so weit gegangen (zu sagen), daß das Verdienst für seinen wissenschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritt den Nichtarabern zukommt. Ich leugne nicht, daß Nichtaraber an der Grundlegung des Abbasidenreiches und bei der Errichtung des Gebäudes der islamischen Zivilisation (*madanīya*) beteiligt waren, aber ist es nicht gerecht, zur Entschuldigung (der Umayyaden) zu sagen, daß das Umayyaden-Reich, wie erwähnt, ein Reich der Eroberung war?“ (...)

Die Römer, fährt ʿAz̄m fort, seien am Anfang ihrer staatlichen Existenz ethisch tieferstehend und primitiver als die Umayyaden am Anfang des arabischen Reiches gewesen und hätten ihren hohen Grad des Fortschritts und der Zivilisation (*ḥaḍāra*) erst erreicht, als die Phase der Eroberung abgeschlossen war. (Dann) hatten sie Muße, sich den Angelegenheiten der Zivilisation (*ʿumrān*) zuzuwenden¹. Entsprechend hatten die Umayyaden die Aufgabe der Eroberung und der Gründung des arabischen Reiches. Als die Herrschaft (*mulk*) an die Abbasiden übergang, wandten diese sich dem Amt der Wissenschaft zu und widmeten sich den Angelegenheiten der Zivilisation (*madanīya*). Diese Funktion erfüllten sie so, wie die Umayyaden die ihre erfüllt hatten. Es gibt also, meint ʿAz̄m, keinen Vorrang der einen vor den anderen. Dieser gebührt vielmehr dem Islam, der sie zu gemeinsamer Aktion sammelte. Umayyaden und Abbasiden erfüllten, was ihnen durch die Natur der Umstände aufgetragen war.

¹ ʿAz̄m verwendet hier nacheinander die Worte *madanīya*, *ḥaḍāra* und *ʿumrān*. Zu diesen Begriffen vgl. E. I. J. Rosenthal: *Political Thought in Medieval Islam*, S. 84.



Zaidān's Antwort auf die Kritik¹ schließt sich direkt an die Bemerkungen ʿAzm's an²:

Seine auf die „vertrauenswürdigen Historiker“ gestützte Aufzählung der Schandtaten (*maʿālib*) der Umayyaden sehe er nicht als Fehler, sondern als Pflicht an. Die Umayyaden hätten diese negativen Seiten gehabt, und so sei deren Erwähnung unerlässlich im Dienste der Geschichte. „Wäre es richtig, sie zu übersehen, nur weil wir Araber oder mit ihnen durch Abstammung verbunden sind und weil das Umayyadenreich arabisch war? Ist es nötig, für den arabischen Chauvinismus der Umayyaden (*taʿaṣṣub al-umawīyīn li-l-ʿarab*), für (ihre) Geringschätzung aller (übrigen) Nationen (*umam*) und das, was sie in Verfolgung (dieser Politik) begingen, eine Entschuldigung darin zu suchen, daß ihr Reich beduinisch und nicht frei von Roheit war und daß die natürliche Veranlagung des Menschen nicht in dem Maße verurteilt wird wie die (durch die Zivilisation) angenommene? Die rechtgeleiteten Kalifen waren tiefer als sie (d.h. die Umayyaden-Kalifen) in der Beduinenart verwurzelt, da sie im Herzen der Arabischen Halbinsel lebten und zeitlich der *ǧāhiliyya* näher standen als alle (späteren) Kalifen. Dennoch waren sie, wie Du weißt, Vorbild(er) an Wahrheit, Gerechtigkeit und Milde. Von den Umayyaden war zu verlangen, daß sie weiter von Ungeschliffenheit und Roheit entfernt gewesen wären als (die rechtgeleiteten Kalifen), da sie in enger Berührung mit dem Reich der Byzantiner (*rūm*) waren, in Damaskus umgeben von Gelehrten und Weisen lebten und mit vielen Wissenschaften der Antike (*ʿulūm al-qudamāʾ*) vertraut waren.

Aber der Begründer ihres Reiches gründete es aus Machthunger und (mit dem Ziel) der Rückgewinnung der Herrschaft, die (die Umayyaden) im Zeitalter der *ǧāhiliyya* innehatten, ohne Rücksicht auf die Beschwerlichkeit der Wege, die dahin führten, und die Verwerflichkeit der Mittel, die sie anwandten. Dies führte sie dazu, daß sie sich Dinge zuschulden kommen ließen, durch die sie Schmähungen auf sich gezogen haben — wie die künstliche Schaffung von Parteien, Raub (fremden) Eigentums, verächtliche Behandlung der Nichtaraber, Geringschätzung der Religion und ihrer Vertreter, Meuchelmord, Unterdrückung (*baʿṣ*) und dergleichen. Ich spreche diesem Reich nicht ab, daß es Eroberungen machte und daß es das einzige arabische Reich nach den rechtgeleiteten Kalifen war. Wenn ich (in Bd. 4) die Geschichte der islamischen Staaten oder der islamischen Eroberungen geschrieben hätte, so hätte ich mich ausführlich über den diesbezüglichen Rang der Umayyaden geäußert, wie ich es in der kurzen Zusammenfassung ihrer Geschichte im Bd. I von *Taʾrīḥ at-tamaddun (al-islāmī)*, S. 67 [1. Aufl.] getan habe, wo ich ihr Verdienst um die allgemeine Verbreitung (des Gebrauchs) der arabischen Sprache in den Kanzleien der islamischen Reiche (...) erwähnt habe. Dies gehörte zu den wichtigsten Gründen der Bewahrung der islamischen Gemeinschaft. Ich habe das Verdienst deutlich gemacht, das sie sich mit dem Prägen von Goldmünzen mit arabischer Beschriftung und der Herstellung islamischer Münzen erworben haben (...), und desgleichen mit der Übertragung des *ṭirāz*³ aus dem Griechischen ins Arabische.

¹ Ob ʿAzm seinerseits direkt auf die im folgenden skizzierte Replik Zaidān's geantwortet hat, konnte ich nicht feststellen. Daß er die Umayyaden weiterhin gegen die verbreitete Ansicht in Schutz nahm, sie seien im Vergleich zu anderen vorislamischen und islamischen Dynastien besonders tyrannisch gewesen, zeigt sein Vortrag über die Gründe des Sturzes der Umayyaden (*Asbāb suqūʿ ad-daula al-umawīya*), gedruckt in *al-Manār*, XII/12 (11.1.1910), S. 933-47.

² S. oben Anm. 4 auf S. 38.

³ Stoffinschrift, (häufig in Seide) gesticktes oder gewebtes Schriftband; später

Was den 4. Band (meines Buches) betrifft, so sind (die Umayyaden) darin im Rahmen der Ausführungen über die Politik des Reiches erwähnt, wobei ich ihre Politik zur Festigung ihres Staates einschließlich dessen darlegte, was Anlaß zur Kritik gibt. Ich habe ihre negativen Seiten (*maʿālib*) nicht aus glühender Parteinahme (*taʿaṣṣub*) für die Nichtaraber angeführt — Gott bewahre! —, sondern tat es als Pflicht, die der gerecht urteilende (*munṣif*) Historiker hat. So ließ ich jeden nach Maßgabe meiner Fähigkeit Gerechtigkeit widerfahren. Ich habe das Abbasidenreich nicht deshalb gepriesen, weil es mehr nichtarabisch (*aʿġamīya*) als arabisch war, und bin nicht deshalb so weit gegangen zu sagen, daß sein wissenschaftlicher und zivilisatorischer Fortschritt auf die Nichtaraber zurückgeht, weil ich mich für die Nichtaraber ereifere, sondern ich tat dies aus glühender Parteinahme für die Wahrheit, da das Verdienst der Nichtaraber um das Abbasiden-Reich zu eindeutig feststeht, als daß es eines Beweises bedürfte. Dies wiederum hindert mich nicht, den Abbasiden ihre Politik bei der Festigung ihrer Dynastie vorzuwerfen und das, was sie in Verfolgung (dieses Ziels) begingen, so wie meine Bewunderung für ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, den großen Mann des Islams, mich nicht daran gehindert hat, seine Ansicht hinsichtlich des Verbots der Anlegung eines Staatsschatzes (*iḥtizān al-māl*)¹ zu kritisieren, weil dies dem Prinzip zuwiderläuft, auf dem die Staaten beruhen. Ich tat dies als jemand, dem es um die Wahrheit geht und der in dem, was er für richtig hält, keinen Tadel fürchtet. Dabei ist mein Wunsch nach Freisprechung der Umayyaden von dem, was ihnen zur Last gelegt wird, nicht geringer als der Deine. Ich habe nach dem gesucht, was (das Urteil über sie) mildern würde, habe (aber) in den Geschichtswerken außer den von mir erwähnten Taten nichts gesehen. Diese zeugen für und gegen sie. Von mir aus habe ich nichts hinzugefügt.“

Auch Zaidān bekennt sich im übrigen dazu, daß der Historiker die Geschichte vom zivilisatorischen, nicht vom religiösen Standpunkt (*min al-wiġha al-ʿumrāniya, lā min al-wiġha ad-dīniya*) aus zu betrachten habe und sich dabei nicht auf das Urteil der Ḥadīṭ-Gelehrten und Koran-Kommentatoren (*mufasssirūn*) stützen solle, da die tendenzgebundenen Meinungsverschiedenheiten der Theologen (*ahl ad-dīn*) bekannt seien. Hier sieht sich Zaidān mit ʿAz̧m einig und zitiert dessen oben erwähnte Ansicht².

Die hier wiedergegebene Diskussion zwischen ʿAz̧m und Zaidān ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert:

1) Die Beurteilung der Umayyaden wird ohne Rücksicht auf die weitgehend feststehende Bewertung durch die Theologen vorgenommen.

2) Die Debatte ergibt sich zwischen zwei Autoren arabischer Herkunft, die beide als „Säkularisten“ zu bezeichnen sind.

auch Bezeichnung für entsprechend geschmückte Gewänder, Wandbehänge o. ä. oder für die Werkstatt, in der solche Stoffe hergestellt wurden, sowie auch für Schriftbänder aus Stein, Holz etc.; s. A. Grohmann in EI¹, IV, S. 850-58 und Ergänzungsband, S. 265-67.

¹ Zaidān verweist auf Bd. II, S. 14.

² s. oben S. 36 f.



3) Zaidān, der Kritiker der Umayyaden, äußert sein Bedauern darüber, nicht genug entlastendes Material zugunsten der Umayyaden gefunden zu haben.

4) Auch der Verteidiger der Umayyaden, ʿAzm, möchte sein Eintreten für deren Ruf nicht als fanatische Parteinahme verstanden wissen. Er wiederholt daher seine Kritik an ihrer Zerstörung des „demokratischen“ Charakters des Kalifats.

5) Der Christ Zaidān hält dem Muslim ʿAzm das Beispiel der vier rechtgeleiteten Kalifen entgegen, um dessen Entschuldigung für die Ungeschliffenheit der Umayyaden¹ zu widerlegen.

6) Die Notwendigkeit der Ḥadīṭ-Kritik wird von dem Muslim ʿAzm, nicht von dem Christen Zaidān, der hier weit geringere Hemmungen haben müßte, betont.

7) Nicht der Konflikt zwischen ʿAlī und Muʿāwiya, sondern der arabische Charakter des Umayyadenstaates, ihr arabischer Chauvinismus und die Rolle der Nichtaraber unter den Abbasiden steht im Mittelpunkt der Diskussion.

8) Zaidān's Bekenntnis zur Redlichkeit des Historikers zielt auf eine Tendenz, die seit ʿAzm einen Großteil der arabischen Historiographie — wenn auch niemals unumstritten — durchzieht: die Tendenz nämlich, die Geschichtsschreibung in den Dienst der nationalen Erziehung zu stellen².

3. Die Polemik *Šiblī an-Nuʿmānī's* und *Rašīd Riḍā's* gegen Zaidān (1912)

Zaidān's kritisches Bild der Umayyadenherrschaft und besonders seine Verurteilung ihrer arabischen ʿaṣabīya hat noch eine weitere, im Ton sehr scharfe Kritik erfahren³. Sie kam nicht von einem Araber,

¹ Daß Zaidān's überaus positive Beurteilung der *rāšidūn* als besonders infame List aufgefaßt werden konnte, zeigt die Kritik Šiblī an-Nuʿmānī's (s. unten S. 48 f.).

² Rafīq al-ʿAzm hat Zaidān's Verdienste als Historiker — gerade wegen seiner Bemühung um Quellenkritik — später durchaus anerkannt, s. seinen Nachruf in *al-Hilāl* Jg. 23 (1914), S. 180 f., zitiert bei ʿAbd al-Ganī Ḥasan: *Ġurʿī Zaidān*, S. 73 und 224.

³ Einige der in GAL S III, S. 187, Anm. 1 genannten Schriften gegen Zaidān sind durch andere Werke Zaidān's ausgelöst worden, so *Nabʿ al-ḥadāyān min taʾrīḥ Ġurʿī Zaidān* (Lucknow 1307 H, s. GAL S II, 815, Nr. 13, u. Sarkis, Sp. 1720) wahrscheinlich

sondern von einem der prominentesten Autoren des indischen Islams jener Zeit, dem (aus einer ursprünglich brahmanischen Familie stammenden) Gelehrten Šiblī an-Nu^cmānī (1858-1914)¹. Sie erschien zunächst in der Kairiner Zeitschrift *al-Manār*² und bald darauf als Buch (zusammen mit Kritiken des ägyptischen Scheichs Aḥmad al-Iskandarī³ und des bekannten jesuitischen Gelehrten Louis Šaiḥū [Cheikho]⁴ am 2. Band von Zaidān's *Ta^rrīḥ ādāb al-luġa al-^carabīya*, sowie einer weiteren Kritik Šaiḥū's, die sich gegen Zaidān's *Ṭabaqāt al-umam au as-salā²il al-bašariya*⁵ richtet)⁶.

In einem Vorwort, das Rašīd Riḍā der Buchausgabe vorangestellt hat (S. 3-8), wird einiges von den Motiven sichtbar, die zu diesem Angriff geführt haben: Rašīd Riḍā beginnt mit der Feststellung, daß die Europäer den Muslimen hinsichtlich einer modernen, wissenschaftlichen Geschichtsschreibung über die (muslimischen) Altvordern (*salafunā*) vorausgegangen seien. Mit seinem Werk *Ta^rrīḥ at-tamaddun al-islāmī* sei Ğurġī Zaidān ihrem Beispiel gefolgt, und die Muslime, Araber wie Nichtaraber (*ʿaġam*), hätten ihm diese Tat durch günstige Aufnahme des Buches, durch Übersetzung in mehrere (orientalische) Sprachen⁷ und Lob gedankt. Zaidān sei jedoch im Grunde ungenügend vorbereitet

durch Zaidān's *Ta^rrīḥ Miṣr al-ḥadīth*, Kairo 1306 H/1889. Der Verfasser des *Nabš al-ḥaḍayān*, Amīn b. Ḥasan al-Ḥulwānī (Ziriklī, I, S. 357; Kaḥḥāla, III, S. 6) starb bereits 1898, also vor Erscheinen des *Ta^rrīḥ at-tamaddun al-islāmī* (1902 ff.). Im übrigen paßt das Erscheinungsjahr der Gegenschrift Zaidān's, *Radd rannān ʿalā nabš al-ḥaḍayān* (Kairo 1891) zu dieser Annahme.

¹ Über ihn EI^I, IV, S. 388 f. (A. Siddiqi); Ziriklī, III, S. 227 f.; Kaḥḥāla, IV, S. 294 f.; GAL S II, S. 862 u. Dāġir, III/2, S. 1503 f.

² Gegr. 1898 in Kairo. Bis zu seinem Tode (1935) war Rašīd Riḍā ihr Chefredakteur.

³ Über ihn s. Kaḥḥāla, II, S. 14 f., u. Dāġir, II, S. 121 f.

⁴ Über ihn s. Dāġir, II, S. 515-24; Kaḥḥāla, VIII, S. 161 f.; Graf, GCAL, IV, S. 210.

⁵ Zu diesem Buch Zaidān's s. GAL S III, S. 188 f.

⁶ *Kitāb intiqād ta^rrīḥ at-tamaddun al-islāmī, li-šams al-^culamā² al-^callāma aš-šaiḥ Šiblī an-Nu^cmānī, wa-yalihi* (etc.), Kairo 1330 (1912), 167 u. 1 S. (Maṭb. al-Manār), s. GAL S II, S. 862.

⁷ Zur Übersetzung ins Türkische s. unten S. 46 Anm. 2. — Kratschkowsky zufolge (EI^I, IV, S. 1294, rechte Sp.) erschienen auch Übersetzungen ins Persische und „Hindustani“. Der Artikel in JA, auf den er verweist, berichtet aber nur über die englische, französische (s. oben S. 38 Anm. 1) und türkische Übersetzung. Zur persischen Übersetzung (1911 ff.) s. Storey: *Persian Literature*, I/1, S. 157 und Nachtrag in I/2, S. 1249.



gewesen für die Abfassung eines solchen Werkes, da er nicht Muslim sei und folglich nicht in einer Medresse ausgebildet wurde, wo er die islamischen Wissenschaften hätte studieren können. Er habe gemeint, daß die Übernahme der europäischen Methode und die Konsultierung der einschlägigen arabischen Werke über Religion, Literatur und Genealogie ausreichen würden¹. Ohne Kenntnis der islamischen Wissenschaften, wie er war, habe er die arabischen Quellen nicht richtig verstehen können. Sogar ausgebildete *fuqahā*² seien beispielsweise beim Studium von *fiqh*-Werken eines anderen *madhab* nicht sicher vor Mißverständnissen. Um so mehr müsse dies für jemanden gelten, der hierfür nicht vorgebildet ist (...).

Jedesmal, wenn ein neuer Band des *Taʿrīḥ (at-tamaddun al-islāmī)* erschien, habe er (Rašīd Riḍā) einige Seiten durchgesehen und darin falsche Zitate und Ansichten gefunden, die auf den oben erwähnten Sachverhalt zurückgingen. Im *Manār* habe er mehrmals auf diese Schwächen aufmerksam gemacht und vorgeschlagen, daß Historiker, die die Muße dazu hätten, das gesamte Werk Zaidān's lesen, gerecht rezensieren und seine Irrtümer und Fehler in islamischen Dingen und seine ungerechte Beurteilung der arabischen Nation aufzeigen sollten (...).

Als Zaidān sein Werk dem Erziehungsministerium als Lehrbuch anbot, habe er (Rašīd Riḍā) einige seiner Freunde unter den Lehrern der höheren Schulen beauftragt, es zu prüfen und ihre Ansicht dem Ministerium mitzuteilen. Dies taten sie und erklärten, das Buch eigne sich wegen der großen Zahl seiner inhaltlichen und sprachlichen Fehler nicht zu Unterrichtszwecken. Er habe vorgeschlagen, daß jene Lehrer die ihnen aufgefallenen Fehler zusammenstellen und veröffentlichen sollten, um die Korrektur des Buches zu erleichtern. Doch sei dies nicht geschehen. In der Zeitung *al-Muʿayyad*² sei das Werk von mehreren Autoren kritisiert und seinem Verfasser böse Absicht und absichtliche Verzerrung aufgrund des religiösen Fanatismus und haßerfüllter

¹ Kratschkowsky (EI³, IV, S. 1294) nennt das Werk *Taʿrīḥ at-tamaddun al-islāmī* „eine Bearbeitung der bekannten europäischen Werke von Sédillot, Kremer, Goldziher u.a. mit vielen Ergänzungen aus arabischen Quellen und aus dem modernen Leben des Orients“.

² Zeitweilig die bedeutendste islamisch orientierte Zeitung Ägyptens, gegr. 1889, s. Ṭarrāzī, III, S. 37-40.

Einstellung zur islamischen Geschichte und Literatur unterstellt worden¹. Dieser Ansicht habe er, Rašīd Riḏā, offen widersprochen, da er ohne soliden Beweis niemandem böse Absicht unterstelle. Anfang dieses Jahres² habe er nun gedruckte Blätter (*waraqāt maṭbū^ca*) einer neuen kritischen Schrift gegen das Werk Zaidān's bekommen, und zwar von einem berühmten indischen Gelehrten, den Ğurġī Zaidān zu seinen Freunden zähle — nämlich Šiblī an-Nu^cmānī, den Vorsitzenden der *nadwat al-^culamā³*³. In einem Begleitschreiben lud letzterer Rašīd Riḏā zur Teilnahme an der Jahresversammlung der *nadwa* ein und bat ihn zugleich um Veröffentlichung der Kritik in *al-Manār*. Ohne mehr als den Anfang gelesen zu haben, habe er (Rašīd Riḏā) der Veröffentlichung zugestimmt und sich auf die Reise begeben. Von den heftigen Anschuldigungen Šiblī's gegen Zaidān habe er nichts gewußt und hätte sich dergleichen auch nicht vorstellen können aufgrund seiner Kenntnis der Brieffreundschaft, die die beiden miteinander verband. Hätte er davon gewußt, so würde er den Kritiker um Erlaubnis zur Streichung dieser (verunglimpfenden) Beinamen (*alqāb*) und zur Mäßigung jener Ausdrucksweise⁴ gebeten haben. Als er ihn in Indien getroffen habe, nachdem er einen Teil dessen, was in *al-Manār* erschienen war, gelesen hatte, habe er (Rašīd Riḏā) Šiblī nach der Ursache dieser Heftigkeit in der Kritik gefragt. Šiblī beharrte darauf, daß Zaidān absichtlich zu Verdrehung und Lüge gegriffen habe, um die Araber verächtlich zu machen. Ein so großes Maß an Fehlerhaftigkeit könne nicht auf Unkenntnis zurückgehen, sondern müsse auf böser Absicht beruhen. Šiblī zeigte Rašīd Riḏā — so berichtet dieser weiter — auch einen Brief von Ğurġī Zaidān, in dem dieser schrieb, er könne nicht glauben, daß die in *al-Manār* veröffentlichte Kritik von seinem Freund, dem Scheich

¹ Wahrscheinlich hängen diese Angriffe auf das Buch mit den Bemühungen konservativ-islamischer Kreise zusammen, Zaidān's Lehrtätigkeit an der 1908 gegründeten (privaten) Ägyptischen Universität, die ihm im Juni 1910 angeboten worden war, zu verhindern; s. Kratschkowsky in EI¹, IV, S. 1295 und °Abd al-Ġanī Ḥasan: *Ğurġī Zaidān*, S. 75, und Philipp: *Approaches*, S. 71.

² D.h. 1912.

³ Zu dieser Institution s. Aziz Ahmad: *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, London (etc.) 1967.

⁴ Šiblī an-Nu^cmānī beschuldigt Zaidān z.B. der bewußten Lüge, der (unzulässigen) Verallgemeinerung von Teilwahrheiten, des Betrages beim Zitieren und der Wortverdrehung: *Intiqād kitāb ta²riḥ at-tamaddun al-islāmī*, S. 5 Mitte.



Šiblī an-Nu^cmānī stamme. Er wolle eine 20-jährige Freundschaft nicht aufgeben, bevor er nicht Gewißheit habe, und bitte, daß der Scheich seine Verfasserschaft dementiere. Dieser antwortete nicht.

Rašīd Riḍā fährt fort: Obwohl ihn die Veröffentlichung in *al-Manār* wegen der darin enthaltenen (verunglimpfenden) Beinamen schmerze, habe er sich in Anbetracht der Gründe, die dafür sprechen, zur Veröffentlichung in Buchform mit Erlaubnis des Autors entschlossen. Zu der Hoffnung, daß diese Kritik Zaidān veranlassen werde, in seinen künftigen Schriften Überlegung und Exaktheit walten zu lassen, komme eine weitere: daß nämlich diese Kritik ins Türkische übertragen werde wie zuvor Zaidān's hier kritisiertes Buch² „und somit den Predigern des türkischen Chauvinismus (*al-ʿaṣabīya at-turkīya*) Zügel angelegt würden, die die Veröffentlichung der Übersetzung (des Werkes von Zaidān) als Mittel zur Verächtlichmachung der Araber, zur Herabsetzung ihrer Zivilisation und (als Grund) zur Bevorzugung der Nichtaraber (*a^cāğim*) benutzt haben, so daß sie nahe daran sind, durch die Verunglimpfung der Araber einen arabischen Chauvinismus (*ʿaṣabīya ʿarabīya*) zu erzeugen“.

Das Vorwort Rašīd Riḍā's läßt drei Gesichtspunkte erkennen, unter denen Zaidān's lieblose Beurteilung der Umayyaden arabisch-muslimischen Lesern unerwünscht sein konnte:

1. Zaidān hat keine Ausbildung in den islamischen Wissenschaften, ist also — wie nach Ansicht nicht weniger Muslime auch die Orientalisten — unfähig, die Quellen sachkundig auszuwerten.
2. Zaidān ist christlicher Herkunft, der Verdacht islamfeindlicher Hintergedanken bei der Abfassung des Werkes ist also gegeben.
3. Der große Erfolg des Werkes in der arabischen Welt, besonders aber die erfolgte Übersetzung ins Türkische, ist den nationalen Aspirationen der Araber nicht günstig.

Für die Annahme, daß dieser Gesichtspunkt für Rašīd Riḍā der entscheidende war, spricht der Zeitpunkt der Polemik: Sie erschien sechs Jahre nach Veröffentlichung des letzten Bandes von *Ta²riḥ at-tamaddun*

¹ *al-Manār*, Vol. XV (1912/13), S. 58 ff.

² *Medeniyet-i islamiyetin tarihi*, übers. von Zakī Mağāmiz (gest. 1932), Istanbul 1328/29 H, s. JA, Ser. X, Vol. 19 (1912), S. 401/2.

al-islāmī, fünf Jahre nach dem Sieg der Jungtürken, zwei Jahre nach Erscheinen der türkischen Übersetzung und im gleichen Jahre, in dem Rašīd Riḏā zusammen mit Rafīq al-^cAẓm in Kairo die Osmanische Dezentralisationspartei (*Ḥizb al-lāmarkazīya al-idāriya al-^cuṭmānī*) gegründet hatte. Diese Vereinigung vertrat offen den Wunsch nach arabischer Autonomie — ihrem Programm zufolge im Rahmen des Osmanischen Reiches, in den internen Erwägungen ihrer Führer durchaus auch gegen den Willen der türkischen Regierung und gegebenenfalls mit Hilfe fremder Mächte¹.

Ob Inhalt und Form der Kritik Šiblī's dem Herausgeber von *al-Manār* aus den genannten Gründen wirklich erst nach Veröffentlichung bekannt geworden ist oder ob Šiblī an-Nu^cmānī's Manuskript nicht gar auf Anregung Rašīd Riḏā's entstand², bleibe dahingestellt. Sicher scheint, daß ihm Šiblī's Kritik vor allem aus politischen Gründen sehr gelegen kam und daß in erster Linie diese Gründe ihn veranlaßten, auch eine (von ihm selbst mit Fußnoten versehene) Buchausgabe zu veranstalten: Zwischen Rafīq al-^cAẓm's Kritik an Zaidān (1905) und der Veröffentlichung der Polemik von Šiblī an-Nu^cmānī liegen für die arabischen Föderalisten wie Rafīq al-^cAẓm und Rašīd Riḏā Jahre der Hoffnung auf eine Erfüllung nationaler Wünsche und tiefer Enttäuschung über die tatsächliche, türkisch-nationalistische, als anti-arabisch empfundene Politik der Jungtürken³.

Wir dürfen davon ausgehen, daß die Kritik ^cAẓm's wie die Veröffentlichung der Kritik Šiblī's durch Rašīd Riḏā Ausdruck ihrer Überzeugung von der besonderen Rolle des Arabertums im Islam der Vergangenheit und der Gegenwart und von dem Wunsch geprägt ist, eine Epoche der arabischen Geschichte zu rehabilitieren und zu verteidigen, deren Größe der muslimischen und besonders der arabischen Jugend Selbstbewußtsein verleihen sollte. Rašīd Riḏā's Vorwurf gegen die Jungtürken, durch ihren Chauvinismus eine entsprechende, im Sinne des Panislamismus schädliche arabische *ḥaṣabīya* zu erzeugen und damit

¹ R. Hartmann: *Arabische politische Gesellschaften bis 1914*, in: BASI, S. 439-67; Zeine: *The Emergence of Arab Nationalism*, S. 97 f.

² Eine Polemik aus der Feder eines Nichtarabers mochte besonders wirkungsvoll erscheinen.

³ Vgl. dazu Zeine: *The Emergence of Arab Nationalism*, S. 83 ff., bes. 97 f., und Sulaimān Mūsā: *al-ḥaraka al-^carabīya 1908-1924*, Beirut 1970, S. 25 ff.

die islamische Einheit zu zerstören, entsprang in gewissem Umfange sicher einer echten Sorge¹.

Was nun Šiblī an-Nu^cmānī's Polemik² betrifft, so richtet sie sich nicht zuletzt gegen die bei Zaidān wiederholt und ausführlich dargelegte Ansicht, daß die Umayyaden den Nichtarabern gegenüber chauvinistisch aufgetreten seien und daß dies vor allem in der diskriminierenden Behandlung der *mawālī* zum Ausdruck gekommen sei. Dem stellt Šiblī (anhand von Beispielen vom hohen Rang einzelner *mawālī* zur Zeit der Umayyaden) die These entgegen, daß diese sich allgemein höchster Ehre und Wertschätzung durch die Araber erfreut hätten³. Zaidān habe beweisen wollen, daß die arabische Nation, als sie noch im Zustand der [ethnisch-kulturellen] Unvermischtheit war (*id̄ baqiyat °alā šarāfatihā*), alle möglichen Arten von Schlechtem in sich vereinigte, nämlich Tyrannei, Grausamkeit, Roheit, Blutvergießen und Meuchelmord. Da er diese seine These nicht offen aussprechen konnte, habe er sie getarnt, indem er die Geschichte des (frühen) Islams in drei Zeitalter teilte. Das erste, das der rechtgeleiteten Kalifen, lobe er, erkläre ihre ideale Regierungsweise aber zur Ausnahme und als zu hochstehend für die normalen Gegebenheiten der Zivilisation. Der Umschlag (*inqilāb*) vom religiösen Kalifat zur politischen Herrschaft (*mulk siyāsī*) sei unausweichlich gewesen⁴. Das dritte Zeitalter, das der Abbasiden, lobe Zaidān ebenfalls, aber nicht, weil ihr Reich ein arabisches Reich war, sondern wegen seines — abgesehen von der arabischen Herrschaft der Kalifen, der herrschenden Sprache und Religion — persischen Charakters⁵.

Das Reich der Umayyaden bezeichne Zaidān als echt arabisch⁶ und setze nun die Araber herab, indem er die Frevel der Umayyaden anführt, wie Geringschätzung des Korans und der *ḥaramain* (Mekkas und Medinas), Meuchelmord und Gewalttat (*baṭš*), Tötung von Kindern

¹ Vgl. auch oben, S. 28 f., und Wielandt, S. 86-90.

² Vgl. dazu auch Philipp: *Language*, S. 17 f.

³ *Intiqād kitāb taʿrīḥ at-tamaddun al-islāmī*, S. 13 unten.

⁴ Zaidān: *Taʿrīḥ at-tamaddun*, Bd. IV, (1. Aufl. 1905), S. 29-30, zitiert bei an-Nu^cmānī S. 14.

⁵ Zaidān, *ibid.*, S. 106, zitiert bei an-Nu^cmānī S. 14, Zeile -1, und S. 15.

⁶ Zaidān, *ibid.*, S. 61, 103, bei an-Nu^cmānī S. 15.



und das Stapeln von (abgeschlagenen) Köpfen (*ḥizānat ar-ru²ūs*). Diese Darstellung Zaidān's weist an-Nu^cmānī mit Entschiedenheit zurück und beschuldigt Zaidān erneut der Entstellung, des Betrug, der Sinnverrehung und falscher Zitierweise¹.

Šiblī räumt ein², daß die Umayyaden nicht den rechtgeleiteten Kalifen gleichkamen, doch sei das keine Schande für sie und kein Anlaß sie herabzusetzen, „denn den hohen Rang der *rāšidūn* (in der idealen Herrschaft) zu erreichen, liegt außerhalb des menschlichen Vermögens“. Die Abwägung zwischen Umayyaden und Abbasiden dagegen sei sinnvoll: Es handelte sich um Herrscher, unter denen es den gut Handelnden und den Übeltäter, den Gerechten und den Tyrannen, den asketisch Frommen und den Ausschweifenden, den Klugen wie den Einfältigen gab. Der Gerechteste und Vorbildlichste unter ihnen war nicht frei von Fehlern. Anstatt in seinem Urteil jedem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, habe der Verfasser (Zaidān) einseitig die Umayyaden verdammt, weil sie unvermischt (*baḥtatan*) Araber waren, und die Abbasiden gepriesen, nicht weil sie Araber waren oder weil sie zur Familie Hāšim gehörten oder zu den Verwandten des Propheten, sondern weil ihr Reich ein fremdländisches (persisches?: *a^cḡamīya*) war³.

Auf den restlichen Seiten seiner Erwiderung zählt an-Nu^cmānī (in ständiger Auseinandersetzung mit Zaidān's Urteilen) die Verdienste der Umayyaden um die Ausbreitung des Islams, um die Entwicklung von Verwaltung und Wissenschaft usw. auf⁴. Die sprachliche Schärfe seiner Kritik an Zaidān mag persönliche Gründe haben. Ganz allgemein wäre zu untersuchen, ob Šiblī an-Nu^cmānī's Rehabilitierung der Umayyaden im Denken der indischen Muslime jener Zeit ungewöhnlich war. Einen ausgesprochen anti-schiitischen Tenor hat seine Argumentation nicht, überhaupt ist sie weniger die eines Theologen als eines Historikers. Ob also ein „atmosphärischer“ Zusammenhang mit der in jenen Jahren heftigen Spannung zwischen Sunniten und Schiiten in Indien⁵ um die Frage der Prophetengefährten und die Verfluchung

¹ an-Nu^cmānī, S. 15-37.

² Ibid., S. 37.

³ Ibid.

⁴ Ibid., S. 38-76.

⁵ Vgl. *Der Islam* 50/1 (1973), S. 85 f. (Anm. 21).

Mu^cāwiya's besteht, ist fraglich. Inwiefern die bei den indischen Muslimen verbreitete Begeisterung für das islamische Spanien und damit auch für das dortige Umayyaden-Kalifat¹ hier indirekt eine Rolle gespielt haben mag, wäre ebenfalls nur durch eine genaue Untersuchung von Leben und Werk Šiblī's zu klären.

Angesichts der hier skizzierten Verteidigung der Umayyaden durch Šiblī an-Nu^cmānī ist es merkwürdig, daß ein aus Algerien stammender, im Hiğāz lebender Theologe Jahrzehnte später in einer Schrift, die sich gegen Muḥammad al-Ḥuḍarī's zu positive Beurteilung Mu^cāwiya's im Vergleich zu °Alī richtet, niemand anders als Ğurġī Zaidān als Urheber dieser Tendenz ansieht und in dem Zusammenhang ausgerechnet einen der kräftigen Sätze Šiblī an-Nu^cmānī's über Zaidān's „Betrug“ und „Lüge“ heranzieht². Andererseits muß darauf verwiesen werden, daß bereits vor dem 1. Weltkrieg eine Vorhut jener arabischen Intellektuellen zu schreiben begann, die in ihrem Bestreben nach „Verwestlichung“ jeglicher Glorifizierung der arabischen Geschichte abhold sein mußten. Für diese — meist in Europa ausgebildeten — Autoren war selbst Ğurġī Zaidān's Begeisterung für gewisse angebliche oder tatsächliche Tugenden der vorislamischen Araber ein Gegenstand der Kritik. So wandte sich Muḥammad Ḥusain Haikal (1888-1956) im Juli 1912 gegen entsprechende Ausführungen Zaidān's in *Ta^rriḥ ādāb al-luġa al-°arabīya*³. Diese Kritik nimmt in ihrer grundsätzlichen Stoßrichtung gegen eine moralisierende, erzieherisch gedachte, in diesem Bemühen unrealistische⁴ und damit zwangsläufig unwissenschaftliche Geschichtsschreibung bereits einiges von dem vorweg, was Ṭāhā Ḥusain später zur Verteidigung auf eine Polemik Rafīq al-°Az̄m's geschrieben hat⁵. Zweck der Beschäftigung mit der Geschichte soll nach Haikal's

¹ s. Aziz Ahmad in Festschrift Lévi-Provençal: *Études d'Orientalisme* (etc.), Paris 1962, II, S. 461-70; (vgl. daselbst I, S. 185-90 den Beitrag von Bernard Lewis über das Interesse osmanischer Schriftsteller des 19. Jahrhunderts an Andalusien nach der Übersetzung von L. Viardot's *Histoire des Arabes et des Maures d'Espagne* ins Türkische).

² Tabbānī: *Tahdīr*, I, S. 35, (vgl. unten S. 78).

³ *al-Ġarīda* (Kairo), 11., 14., 15. und 16. Juli 1912, nachgedruckt in: *Fī auqāt al-farāġ*, 2. Aufl. Kairo 1968, S. 215-42, (über die Araber der *ġāhiliyya* S. 222 ff.).

⁴ Da die Umstände den Menschen stärker prägen als literarische Ermahnung (ibid., S. 228).

⁵ s. unten, S. 57 ff.

damaliger Ansicht¹ nicht das (von manchen Zeitgenossen zur Begründung angeführte) Bemühen um Aufklärung der Araber über die ruhmvolle Geschichte ihrer Vorfahren sein und auch nicht das Vermeiden der Schande, daß allein die Europäer die orientalischen Sprachen (und die Geschichte des Orients) erforschen, sondern das bessere Verständnis der Gegenwart und der Zukunft durch den Rückblick auf die Vergangenheit².

Manche Vertreter der radikalen Verwestlichung lehnten es auch ab, daß für Ägypter — mit Ausnahme einiger weniger Spezialisten — die Beschäftigung mit der arabischen Geschichte oder mit der Geschichte der Pharaonen besondere Bedeutung haben sollte. Ausgehend von seiner Überzeugung, daß die Ägypter zum Westen gehörten und daß die Vermischung ihrer Rasse mit „minderwertigem“ — u.a. arabischem und afrikanischem Blut — ihnen geschadet habe³, erklärte es der Kopte Salāma Mūsā (1887-1958)⁴ für die Folge einer Verirrung des kulturellen Selbstbewußtseins, wenn heutige Ägypter sich intensiv mit ʿAlī und Muʿāwiya beschäftigen und ihrer beider Vorzüge abwägen oder wenn in den Schriften moderner ägyptischer Autoren Hārūn ar-Rašīd und al-Maʿmūn gelobt werden — obwohl sie doch Tyrannen gewesen seien wie der von den Türken abgesetzte Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II.⁵

Rašīd Riḍā's Rolle in der Polemik gegen Ğurġī Zaidān darf übrigens ebensowenig wie die ʿAẓm's als Ausdruck eindeutiger Umayyadenbegeisterung verstanden werden. Vielmehr gibt es genügend Belege dafür, daß Rašīd Riḍā vorher und nachher darauf bestanden hat, daß die

¹ Zu Haikal's späterer Entwicklung, in deren Verlauf er sich der Behandlung von Themen aus der islamischen Geschichte zuwandte, s. Johansen: *Muḥammad Ḥusain Haikal*, bes. S. 159 ff., und neuerdings Ch. D. Smith: *The Crisis of Orientation*, S. 398 ff.

² *Fī auqāt al-farāġ*, S. 229-30.

³ *al-yaum wa-l-ġad*, Kairo o.J. (1927), S. 28-29, 232-33, 235-38; s. auch den Artikel *al-miṣrīyūn umma ġarbiya*, in: *al-Hilāl*, 37 (1928), S. 177-81; vgl. W. Braune in BASI, S. 433 ff.

⁴ Über ihn s. Kaḥḥāla, XIII, S. 390, und Dāġir, III/1, S. 552-58. Seine Autobiographie (*Tarbiyat Salāma Mūsā*, 1. Aufl. Kairo 1947) erschien in engl. Übersetzung von L.O. Schuman u.d.T. *The Education of Salama Musa*, Leiden 1961. Über seine Rolle im modernen arabischen Geistesleben s. Ġālī Šukrī: *Salāma Mūsā wa-azmat ad-ḍamīr al-ʿarabī*, Beirut 1965.

⁵ *al-yaum wa-l-ġad*, S. 235 f.

Umayyaden eine letztlich verhängnisvolle Rolle für das Wesen des Kalifats und damit für den Verlauf der islamischen Geschichte gespielt haben¹. Mit dieser seiner Ansicht befand er sich in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der islamischen Reformer des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, bei denen die Institution der *šūrā* (Beratung) als die im Koran und Ḥadīṭ empfohlene, auch von den großen islamischen (sunnitischen) Gelehrten des Mittelalters entsprechend gewürdigte Regierungsform erscheint². Mu^cāwiya's *bai^ca* (Huldigung) für seinen Sohn Yazīd, die die erbliche Monarchie im Islam begründete, ist der entscheidende Bruch und für die „liberalen“ Reformer das Ereignis, das ihr Urteil über die Dynastie der Umayyaden prägt. Durch diese Entwicklung, so meinen sie, hat der Islam an Vitalität und Anziehungskraft verloren: Ein Fetwa von 1910 über die Sklaverei im Islam, in der er die stufenweise Abschaffung dieser Einrichtung als nicht verwirklichtes Ziel des frühen Islams erklärt, schließt Rašīd Riḍā mit dem Verweis auf die Ansicht eines (hier nicht namentlich genannten) „europäischen Weisen“, Mu^cāwiya habe sich das allergrößte Verdienst um die Bewahrung der europäischen Unabhängigkeit erworben, indem er die persönliche erbliche Herrschaft im Islam einführte. Wären er und seine Nachfolger dem Kurs der *rāšidūn* gefolgt, dann würden die Muslime das ganze Europa und den Rest der Alten Welt beherrschen³. In einem 23 Jahre später erschienenen Buch wiederholt Rašīd Riḍā diesen Hinweis auf ein europäisches Urteil über Mu^cāwiya und führt dazu eine Anekdote an, in der jener „europäische Weise“ als ein „großer deutscher Gelehrter“ bezeichnet wird, der in Istanbul gegenüber einigen Muslimen (darunter

¹ *al-Manār* I (1898), No. 33, S. 249, Nr. 35, S. 265 ff.; Malcolm Kerr: *Islamic Reform*, S. 172-74 (mit Zitaten aus Rašīd Riḍā's Buch *al-ḥilāfa au al-īmāma al-^cuzmā* (Kairo 1341 H/1922) bzw. der kommentierten Übersetzung von Henri Laoust: *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Beirut 1938, (siehe dort bes. S. 75 ff.); vgl. auch E. I. J. Rosenthal in: *Islamic Studies* (Karachi), III/3 (1964), S. 254, und ders. in: *Islam in the Modern National State* (Cambridge 1965), S. 66-85.

² Siehe z.B. Ḥair ad-Dīn at-Tūnisi: *Aqwam al-masālik* (zuerst erschienen Tunis 1867), englische Übersetzung der Einleitung von Leon Carl Brown: *The Surest Path* (etc.), S. 81 ff.; vgl. Khaldun S. al-Husry: *Three Reformers* (Beirut 1966), S. 49-51, und die Bemerkungen zur Manipulation des *šūrā*-Begriffs bei A. Hourani: *Arabic Thought*, S. 6, 144, 234 f., sowie Norbert Tapiero: *Les idées réformistes d'al-Kawakibi*, Paris 1956, S. 82 ff.

³ *al-Manār* XIII (1910), S. 743-44, nachgedruckt bei Munaḡḡid/Ḥūrī, III, S. 927-29.

einem Prophetenabkömmling aus Mekka) gesagt habe, man solle in Berlin ein goldenes Denkmal für Mu^ʿāwiya errichten. Hätte letzterer nicht die islamische Staatsordnung von ihrer demokratischen Basis gelöst und in ein System der bloßen Machteroberung verkehrt, dann wären die Deutschen und die anderen Völker Europas heute muslimische Araber¹.

Gegenüber der bei Schiiten verbreiteten Praxis, Mu^ʿāwiya möglichst bei jeder Nennung seines Namens zu verfluchen, stellte sich Rašīd Riḏā allerdings auf den Standpunkt al-Ġazālī's (gest. 1111), der vor der Verfluchung von Muslimen allgemein² und speziell vor der Verfluchung Yazīd b. Mu^ʿāwiya's gewarnt hat³. Anlaß dieser Stellungnahme Rašīd Riḏā's war die Anfrage eines in Singapur lebenden arabischen, sunnitischen Lesers der Zeitschrift *al-Manār*. Dieser wünschte eine Äußerung Rašīd Riḏā's zu der Entscheidung eines zeitgenössischen, nicht namentlich genannten Theologen in Singapur, daß es weniger gefährlich sei, Mu^ʿāwiya zu verfluchen, als die (unter Sunniten bei der Namensnennung von Prophetengefährten übliche) Formel *raḏīya llāh ʿanhu* (möge Gott Wohlgefallen an ihm finden) nach seinem Namen auszusprechen. Die Anfrage hat wahrscheinlich folgenden Hintergrund: Bei den Wahhabitern wird der unbedingte Gebrauch der *allen* Prophetengefährten zukommenden Eulogie (der eben genannten nämlich) dem Gläubigen ausdrücklich zur Pflicht gemacht⁴ — und es ist wohl dem Vordringen wahhabitischer Neigungen unter den Arabern von Ḥaḏramaut und unter den ḥaḏramautischen Auswanderern in Südostasien zuzuschreiben, daß jene alte Streitfrage um Eulogie und Verfluchung⁵ damals in jenem Milieu wieder aufkam. Rašīd Riḏā hat die Anfrage mit dem Verweis auf al-Ġazālī

¹ *al-waḥy al-muḥammadī*, [1. Aufl. Kairo 1933 (Manār)] 6. Aufl. Kairo 1956, S. 230.

² *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, ed. Kairo o.J. (al-Maktaba at-Tiġārīya), III, S. 123-26.

³ Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-aʿyān*, ed. Kairo 1948, II, S. 448-50, s.n. al-Kiyā al-Harrāsī, vgl. die englische Übersetzung von de Slane: *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, II (Paris 1843), S. 230-32.

⁴ Vgl. die *ʿaqīda* des Begründers der Wahhābiya, Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, an die Gelehrten von Qašīm, s. R. Hartmann: *Die Wahhabitēn*, in: ZDMG 78 (1924), S. 176-213, dort S. 182 f.

⁵ Zur Geschichte dieser Streitfrage, bes. hinsichtlich der Verfluchung Yazīd's, s. Fritz Meier: *Der Name der Yazīdī's*, in Fritz Meier (ed.): *Westöstliche Abhandlungen* (etc.), S. 249 ff.



und andere Autoritäten beantwortet¹. Demnach ist die Verfluchung selbst des *kāfir* oder *fāsiq* keineswegs eine Pflicht des Muslims. Rašīd Riḍā — damals sehr um die Annäherung von Sunniten und Schiiten bemüht — fügt hinzu: Selbst wenn die Verfluchung nicht direkt verboten ist, so genügt schon die daraus resultierende Uneinigkeit unter den Muslimen (*ahl al-qibla*) und die zum gegenseitigen *takfir* (Beschuldigung des Unglaubens) führende Einnistung von Feindschaft und Haß in ihren Herzen aufgrund solcher Verfluchungsformeln, um letztere zu vermeiden. Die Entscheidung jenes Theologen (in Singapur) beruhe auf Unkenntnis und reiner Willkür². Rašīd Riḍā hat damit Muḥammad b. ʿAqīl al-ʿAlawī, einen aus Ḥaḍramaut stammenden, in Singapur und Java lebenden Kaufmann und Gelehrten schafiitischer Herkunft zu einer ausführlichen Entgegnung herausgefordert, in der die Pflicht eines jeden Muslims zur Verfluchung Muʿāwiya's bewiesen werden soll³. Auf dieses Buch bezieht sich ein weiterer Leser aus Singapur in einer Anfrage an Rašīd Riḍā, doch hatte dieser seinen früheren Ausführungen (die in der Erkenntnis gipfeln, daß das letzte Urteil über die Gläubigkeit eines Muslims Gott zusteht, die Verfluchung Muʿāwiya's also die Gefahr birgt, einen Gläubigen zu schmähen) nichts Wesentliches hinzuzufügen⁴. Das Buch jenes Autors aus Ḥaḍramaut jedoch hat besonders unter den nach Südostasien ausgewanderten ḥaḍramautischen Arabern heftige Auseinandersetzungen hervorgerufen bzw. schon bestehende Auseinandersetzungen verschärft. Es ist insofern bemerkenswert, als es die Abkehr eines (kleinen?) Teils der schafiitischen *sāda* (Prophetenabkömmlinge) von Ḥaḍramaut von der Lehre des daselbst hoch verehrten Ibn

¹ *al-Manār* VIII (1905), nachgedruckt bei Munaḡḡid/Ḥūrī, II, S. 416-24 (Name und Herkunft des Fragenden daselbst S. 411), vgl. auch die Antwort auf eine weitere Anfrage aus Singapur hinsichtlich Muʿāwiya's in *al-Manār* IX (1906), S. 212 f., bei Munaḡḡid/Ḥūrī, II, S. 518 f.: Im Konflikt mit ʿAlī ging es ihm allein um die Königsherrschaft (*mulk*), ohne sich darum zu kümmern, ob durch sein Verhalten die Einheit der Muslime zerstört würde. Er machte das Kalifat zur erblichen Königsherrschaft. All dies ist negativ zu beurteilen, doch kann den heutigen Muslimen aus seiner Verfluchung nichts Gutes erwachsen.

² *Ibid.*, S. 423.

³ *an-naṣāʾih al-kāfiya li-man yatawallā Muʿāwiya*, Bombay 1909, Neudruck Bagdad 1957 und Naḡaf 1966 (zweimal).

⁴ *al-Manār* XII (1909), S. 339, bei Munaḡḡid/Ḥūrī, II, S. 771.



Ḥaḡar al-Haitamī (gest. 1566)¹ und eine partielle Hinwendung zur Zwölferschia signalisiert².

Obwohl er selbst sich von den Rāfiḏiten, die Abū Bakr und ʿUmar schmähen, eindeutig distanziert hat, wird Muḡammad b. ʿAqīl vor allem von Wahhabiten (die an seinem völlig negativen Urteil über Muʿāwiya und andere Prophetengefährten Anstoß nehmen) als *rāfiḏī* bezeichnet und noch in einem unlängst erschienenen Buch grob beschimpft³.

In seiner Antwort von 1909 hinsichtlich Muʿāwiya's erklärt Rašīd Riḏā, daß Muʿāwiya dem äußeren Eindruck zufolge als Muslim gestorben und zwischen Muslimen begraben worden sei. Er empfiehlt den in der Beurteilung dieses Kalifen uneinigen Muslimen, sich auf die Feststellung zu beschränken, daß er sich gegen ʿAlī vergangen habe, im übrigen aber die Diskussion darüber zu unterlassen⁴. Wie zu erwarten, haben weder Schiiten noch Sunniten sich an diese Mahnung gehalten.

4. Ein Streit um die Aufgabe der modernen arabischen Geschichtsschreibung : Rafīq al-ʿAz̄m und Ṭāhā Ḥusain

Noch einmal, 18 Jahre nach jener Diskussion mit Zaidān, ist ʿAz̄m einem nach seiner Ansicht ungerechten Urteil über die Zeit der Umayyaden und Abbasiden entgegengetreten und hat dabei seine Vorstellung von Methode und Ziel arabischer Geschichtsschreibung bekräftigt. Dies geschah im Rahmen einer Polemik gegen Ṭāhā Ḥusain (1889-1973), einen der prominentesten Wortführer jener ägyptischen Intellektuellen, die in den 20-er Jahren ihre im Westen erworbene Kenntnis moderner wissenschaftlicher Methoden und Theorien in Veröffentlichungen umzusetzen begannen. 1923 hatte Ṭāhā Ḥusain in einer Folge von

¹ Ibn Ḥaḡar hatte in einer Abhandlung mit dem Titel *Taḡhīr al-ḡanān wa-l-lisān ʿan al-ḡuḡūr wa-t-tafawwuh bi-ḡalib sayyidinā Muʿāwiya b. Abī Sufyān* die Verfluchung Muʿāwiya's scharf verurteilt. Sein Werk *aṣ-ṣawāʿiq al-muḡriqa* ist eine der populärsten sunnitischen Streitschriften gegen die Schia; vgl. I. Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa*, S. 17 ff. Ein Neudruck beider Werke, herausgegeben von ʿAbd al-Waḡḡab ʿAbd al-Laṡīf, erschien 1956 in Kairo.

² Zu den Einzelheiten s. meinen Beitrag in: *Der Islam* 50/1 (1973), S. 82-97.

³ Muḡammad ʿAbd ar-Razzāq Ḥamza: *Ḥulumāt Abī Rayya*, Kairo 1959, S. 62-68.

⁴ Munaḡḡid/Ḥūrī, II, S. 771.



Aufsätzen zur Geschichte der arabischen Literatur, die unter dem Titel *Ḥadīṭ al-arbaʿā*² in den Zeitschriften *as-Siyāsa*¹ und *al-Ġihād* erschienen², wiederholt und entschieden die Ansicht vertreten, „daß dieses Zeitalter, in dem das Umayyadenreich zerfiel und das Abbasidenreich entstand, ein Zeitalter des Zweifels, der Frivolität und des Zynismus war oder daß der Zweifel, die Frivolität und der Zynismus seine offensichtlichen Merkmale waren“³. In diesem Sinne hatte er Abū Nuwās und andere Dichter dieses Schlages als die echten Repräsentanten jenes Zeitalters bezeichnet. In dem Sturm der Empörung, der sich daraufhin erhob, traten besonders Rafīq al-ʿAẓm und Ibrāhīm al-Māzinī hervor⁴. ʿAẓm’s Beitrag, der zunächst in *as-Siyāsa* vom 7.2.1923 veröffentlicht wurde, erschien Ṭāhā Ḥusain von grundsätzlicher Bedeutung, so daß er ihn zusammen mit seiner Entgegnung (zuerst veröffentlicht in *as-Siyāsa* vom 22.2.1923) im 2. Band des *Ḥadīṭ al-arbaʿā*² wiedergegeben hat⁵. ʿAẓm beschuldigt Ṭāhā Ḥusain voreiliger, ungerechter Urteile über die ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte, „die wir zu den Gegenständen des Stolzes (*mafāḥir*) in unserer ruhmvollen Geschichte rechnen“⁶. ʿAẓm’s Kritik läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Religiös bemäntelte politische Tendenz einerseits und andererseits der Wunsch der Erzähler und Dichter, ihr Publikum mit ausgefallenen Nachrichten zu unterhalten, habe seit der *fitna* zur Erfindung einer Unzahl von Nachrichten über die Kalifen und andere Personen geführt, die diese in einem völlig falschen Licht erscheinen ließen. Der Historiker müsse sich dessen bewußt sein und alle Nachrichten entsprechender Kritik unterwerfen. Ibn Ḥaldūn, der gewiß zuverlässiger und glaubwürdiger sei als Abū

¹ Diese Zeitschrift war das Sprachrohr der liberalen, auf Säkularisierung und Verwestlichung drängenden Kräfte, s. Johansen: *Muḥammad Ḥusain Haikal*, S. 74, 91-93, 132-33.

² Buchausgabe: Bd. I Kairo 1925; II 1926, III 1945; inzwischen mehrere Auflagen, z.B. 8. Aufl. (Dār al-Maʿārif) Kairo 1968; vgl. Brockelmann, GAL S III, 288 f.

³ Vorwort zu Bd. I; vgl. die zahlreichen entsprechenden Äußerungen daselbst Bd. II, bes. die Artikel „*al-qudamāʾ wa-l-muḥdaṭūn*“ (= *as-Siyāsa*, 6. 12. 1922 ff.). Der in diese Reihe gehörende Artikel „*aš-šīʿr as-siyāsī fī ʿaṣr banī Umayya*“ (*as-Siyāsa* 28. 12. 1922) fehlt in der Buchausgabe.

⁴ Anwar al-Ġundī: *al-maʿārik al-adabīya* (Kairo o. J., Maṭb. ar-Risāla), S. 153-160. Dort Text dieser Kritiken.

⁵ Hier zitiert nach der 10. Auflage (Maʿārif), Bd. II, S. 58-62 (ʿAẓm), 63-70 (Ṭ. Ḥusain).

⁶ *Ibid.*, II, S. 59.

Nuwās, habe weit gerechter geurteilt und z.B. gewisse Nachrichten über Hārūn ar-Rašīd abgelehnt. Weder sei Abū Nuwās der typische Vertreter jenes Zeitalters, noch entspreche alles, was über ihn selbst und seinesgleichen berichtet wird, der Wahrheit.

Tāhā Ḥusain's Antwort besteht im wesentlichen aus dem Vorwurf, daß ʿAz̄m und viele andere bekannte Gelehrte im Orient der islamischen Geschichte eine Art religiöse oder dem Religiösen ähnliche Verehrung entgegenbringen, die es ihnen verwehrt, diese Geschichte gestützt auf Kritik und echte wissenschaftliche Forschung zu betrachten. Sie glauben also an den Ruhm der alten Araber, ihre große Bedeutung und Ehrwürdigkeit, schreiben ihnen jede Art von positiven Eigenschaften zu und erklären sie über jegliches Böse erhaben. Diese Überzeugung machen sie zu einem der Grundsätze ihrer Untersuchungen und zu einem der Maßstäbe ihrer Kritik. Wenn also Hārūn ar-Rašīd etwas zugeschrieben wird, was zu ihm, seiner Stellung als Kalifen und zur damit zusammenhängenden Würde der Religion nicht paßt, so kann es nach Ansicht dieser Gelehrten nicht wahr sein. Der Anführer (*imām*) dieser Schule (*madhab*) sei Ibn Ḥaldūn. Er, Tāhā Ḥusain, verehere diesen sehr¹, doch zeige die *Muqaddima*, daß Ibn Ḥaldūn selbst die dort entwickelten Regeln historischer Kritik kaum anwende, weil er im Banne der Vorstellung vom Ruhm und von der Rechtschaffenheit und Reinheit der Altvordern, von der Dekadenz seiner Zeitgenossen und der Verderbtheit ihrer Moral und (sozialen) Verhältnisse gewesen sei.

Das Bedürfnis nach übertreibender Verehrung für die Heroen der Geschichte und die Kritik an allen, die deren Schwächen und Fehler aufzeigen, sei eine normale Erscheinung in Zeiten der Dekadenz. So habe Plutarch in einer kleinen Schrift Herodot als Lügner bezeichnet, weil dieser die Helden des persisch-hellenischen Krieges verschiedener Schwächen wie Verrat, Treulosigkeit, Feigheit und Bestechlichkeit bezichtigt hat². Jene Helden seien nach Plutarch's Ansicht über dergleichen hoch erhaben gewesen. Dieser Angriff auf Herodot, fährt Tāhā

¹ Vgl. Tāhā Ḥusain's Pariser Dissertation: *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun* (1917). Arabische Übersetzung in: Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān: *Falsafat Ibn Ḥaldūn al-iḡtimāʿiyya*, Kairo 1925.

² Gemeint ist περί τῆς Ἡροδότου κακοηθείας, lat. = *De Herodoti malignitate*, s. Pauly/Wissowa: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, Bd. XXI, 1 (Stuttgart 1951), Spalte 871 f.



Ḥusain fort, sei nicht verwunderlich, denn Herodot lebte in einer Zeit des Ruhmes und der Macht des Griechentums, in der es ihn und die Griechen nicht störte, die Helden ihrer Geschichte mitsamt den Schwächen zu beschreiben, vor denen die Menschen nicht immun sind. Plutarch dagegen lebte in den Tagen der Erniedrigung und politischen Ohnmacht der Griechen. Da störten sie jene Makel im Bild der Helden ihrer großen Vergangenheit. Für Ṭāhā Ḥusain ist die Parallele klar: „So geht es (auch) uns. (In der Gegenwart) sind uns kein Ruhm und keine Ruhmestaten beschieden, und so nehmen wir den Ruhm der Väter und Altvordern fälschlich für uns in Anspruch, um uns damit zu schmücken und mit ihm zu prahlen (...). Ist unsere Prahlerei mit den Arabern und Pharaonen, mit den arabischen und pharaonischen Altertümern nicht eine Art Illusion, durch die wir verbergen, in welchem Zustand der Unwissenheit, Dekadenz und Schwäche wir uns befinden?“¹. Die arabischen Überlieferer und Historiker, die in der Zeit der arabischen Machtentfaltung lebten, hätten nichts dagegen gehabt, die Kalifen und deren Statthalter auch in ihren Schwächen zu schildern, weil jene Kalifen und Statthalter keine Engel waren. Der *ustād* (ʿAzm) und seine Freunde sagten nun, diese Nachrichten seien erfunden oder fälschlich auf jene Personen bezogen worden. Er (Ṭāhā Ḥusain) sei der erste, der anerkenne, daß viele Nachrichten erfunden oder gefälscht seien, aber er könne nicht glauben, daß jede Nachricht, die die Alten in unerwünschter Weise beschreibt, gefälscht ist, und jede echt, die sie im erwünschten Licht erscheinen läßt. „Ich bin der Meinung, daß sehr viele dieser Nachrichten der Wahrheit entsprechen und daß sehr viele unter den Umayyaden- und Abbasidenkalifen — wie die Überlieferer berichten — sich allerlei frivolem Zeitvertreib und mancherlei Arten von Genüssen hinzugeben pflegten, die im Sinne der Religion verwerflich sind“².

Wenn wir die Geschichte verstehen wollen, sagt Ṭāhā Ḥusain gegen Ende seiner Replik³, so müssen wir zwei Regeln beachten, die Ibn Ḥaldūn aufgestellt hat, und diese besser verstehen als Ibn Ḥaldūn selbst, nämlich

¹ *Ḥadīṭ al-arbaʿā*², II, S. 66 unten.

² *Ibid.*, II, S. 67.

³ *Ibid.*, S. 69 oben.

1. daß die Menschen allesamt einander ähnlich sind, wie auch immer Zeit und Ort (ihres Daseins) sich unterscheiden mögen, und daß

2. die Menschen allesamt voneinander verschieden sind, wie stark auch die äußeren Merkmale der Ähnlichkeit sein mögen.

Wenn wir diese beiden Regeln verstanden haben, dann wissen wir, daß das Abbasiden-Zeitalter so wie die anderen Zeitalter des Ruhms und der Zivilisation gewesen ist: Es kannte Ernst und Scherz, Zweifel und festen Glauben.

Obwohl der hier skizzierte Disput nicht allein, ja nicht einmal in der Hauptsache das Zeitalter der Umayyaden betrifft, sind die von Tāhā Ḥusain und ʿAzm bezogenen Positionen von grundsätzlicher Bedeutung für das Bild der Umayyaden im zeitgenössischen arabischen Schrifttum. Vergleicht man diese Diskussion mit der zwischen ʿAzm und Zaidān, so fällt auf, daß es nun ʿAzm selbst ist, der der mangelnden Quellenkritik bezichtigt wird. Tāhā Ḥusain hatte die Schwäche der von ʿAzm betriebenen Geschichtsschreibung im Dienste nationaler und zugleich islamischer Erziehung erkannt, deren Quellenkritik sich am Maßstab eines idealen Bildes der ersten beiden Jahrhunderte des Islams orientierte und somit auf die Entstehung einer wissenschaftlich verbrämten Erbauungsliteratur hinauslaufen mußte.

5. Scheich Tāhir al-Ġazā²irī und sein Kreis

Das dominierende Motiv der historischen Schriftstellerei ʿAzm's bestand darin, dem seiner Ansicht nach beklagenswerten Mangel an Biographien islamischer Heerführer und Staatsmänner im Dienste von Nationalismus und Modernismus abzuwehren. Zu den Gründen der Stärke Europas und seines kulturellen Fortschritts zählte er nämlich die Tatsache, daß dort die Jugend in der Bewunderung für die Heroen der Geschichte erzogen werde und daß sie aus dieser Bewunderung einen Ansporn zu eigener Leistung gewinne. Ähnliches wünschte er sich für die Erziehung der muslimischen Jugend¹.

Die von ihm gewählte Form der Darstellung sah er als neuartig an².

¹ *Ašhar mašāhīr al-Islām*, I/1 (3. Aufl.), S. 5 ff.

² *Ibid.*, S. 6; vgl. I/3 (2. Aufl.), S. 660-62.

Mit Recht ist diese seine Art von Geschichtsschreibung als „Geschichte zum Zwecke der [geistigen] Ausrichtung (*at-taʿrīḥ li-t-tauḡīh*)“ bezeichnet worden¹. Sie hat in den folgenden Jahrzehnten eine bis heute wachsende Zahl von Nachahmern gefunden. Rafīq al-ʿAẓm's Rolle im Prozeß der allmählichen Rehabilitierung der Umayyaden sollte aber nicht nur unter dem Gesichtspunkt gesehen werden, daß hier ein arabischer² Liberaler, der sich zum Nationalisten entwickelte, auf die Säkularisierung des Geschichtsbildes hinarbeitet. Sein Lebensweg stellt ihn nämlich in den Schüler- und Freundeskreis des Damaszener Scheich's (und Begründers der Zāhiriya-Bibliothek) Ṭāhir al-Ġazāʿirī (1851 od. 1852-1920), in dem Reformgedanken in Verbindung mit einem neo-ḥanbalitisch durchtränkten arabischen Nationalbewußtsein gepflegt und entwickelt wurden³. Die in diesem Kreis gepflegten Ansichten gehören in den Bereich einer geistigen Strömung, die im 20. Jahrhundert in vielen islamischen Ländern Verbreitung gefunden hat — der sogenannten Salafīya. Ihr generelles Ziel ist die Reform des gegenwärtigen, ihrer Ansicht nach durch verderbliche Neuerungen und fremde Einflüsse entstellten Islams. Maßstab für das angestrebte Ziel ist das Vorbild der *salaf ṣāliḥ*, der „trefflichen Altvordern“ des frühen Islams. Hinsichtlich der Ausdehnung des Begriffs der *salaf ṣāliḥ* und hinsichtlich der Verbindlichkeit des Idealbilds von den frühislamischen Zuständen für die Gegenwart zeigen sich innerhalb der Salafīya — zu deren hervorragendsten Vertretern der schon genannte Rašīd Riḍā gehört — allerdings erhebliche Unterschiede⁴.

Aus dem Kreis um Ṭāhir al-Ġazāʿirī, in dem noch ein anderer bedeutender Theologe ḥanbalitischer Richtung, Scheich Ġamāl ad-Dīn

¹ Anwar al-Ġundī in einem Artikel über ʿAẓm in seinem Buch *al-muḥāfaẓa wa-t-taġdīd*, Kairo 1961, S. 80-83.

² Die Familie ʿAẓm ist ursprünglich türkischer Herkunft.

³ Zur Biographie Ṭāhir al-Ġazāʿirī's s. Kaḥḥāla, V, S. 35 ff.; Ziriklī, III, S. 320; Saʿīd al-Bānī: *Tanwīr al-baṣāʾir fī sirat aš-ṣāliḥ Ṭāhir*, Damaskus 1920; Muḥammad Kurd ʿAlī, Nachruf auf Ṭāhir al-Ġazāʿirī in: RAAD I (1921), S. 17-21, sowie die ausführliche Würdigung in: RAAD VIII (1928), S. 577-96 und 666-79, nachgedruckt in seinem Buch *Kunūz al-aġḍād*, S. 5-45; vgl. Ahmad Taimūr: *Aʿlām al-fikr al-islāmī fī l-ʿaṣr al-ḥadīṯ*, S. 289-92; neuerdings vor allem ʿAdnān al-Ḥaṭīb: *aš-ṣāliḥ Ṭāhir al-Ġazāʿirī*. Über Scheich Ṭāhir's Bedeutung s.a. Hourani: *Arabic Thought*, S. 222, sowie Laoust: *Essai*, S. 535 f.

⁴ Laoust: *Le réformisme orthodoxe des „Salafiyya“*, in: REI VI, (1932), S. 175-227; vgl. Hourani: *Arabic Thought*, S. 149 u. 230.

al-Qāsimī (1866-1914), eine einflußreiche Rolle gespielt hat¹, sind neben ʿAz̄m einige weitere Autoren hervorgegangen, die zur Veränderung des Bildes der Umayyaden-Zeit wesentlich beigetragen und durch einige ihrer Schriften heftige literarische Fehden ausgelöst haben². Sicherlich ist es kein Zufall, daß Damaskus, die ehemalige Hauptstadt des Umayyadenreiches, Herkunftsort eines großen Teils der eifrigsten Umayyadenfreunde unter den modernen arabischen Schriftstellern ist. Über den genius loci hinaus war es das Fortleben der ḥanbalitischen Schule in Damaskus und das bewußt gepflegte Gedankengut von Autoren wie Ibn Taimīya, Ibn Qayyim und Ibn Ḥaġar al-Haitamī, das sich im Bewußtsein jener Theologen um Ṭāhir al-Ġazāʿirī und mehr noch in dem ihrer später als Journalisten, Schriftsteller, Beamte oder Politiker wirkenden „Jünger“ mit einem salafitischen, d.h. streng sunnitischen, wahhabitenfreundlichen, arabisch-nationalistischen Denken verband.

Ṭāhir al-Ġazāʿirī und Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī waren Bewunderer Muḥammad ʿAbduh's und pflegten enge Freundschaft zu Rašīd Riḍā³. Die Anlehnung an den Neo-Ḥanbalismus sollte jedoch nicht als strenger *taqlīd* verstanden werden: Muḥammad Kurd ʿAlī jedenfalls kennzeichnet Ṭāhir al-Ġazāʿirī als einen Muslim, der mit eigenem *ijtihād* aus der *šariʿa* schöpfte, und in seiner Richtung weder Ḥanbalit, Malikit oder Ḥanafit gewesen sei⁴. Al-Qāsimī wurde von Neidern (?) beschuldigt, einen eigenen *madḥab*, *al-madḥab al-ġamālī*, gegründet zu haben⁵ — was darauf schließen läßt, daß seine Lehrmeinungen nicht immer genau auf eine der etablierten sunnitischen Schulen zurückzuführen waren. Eine uneingeschränkt umayyadenfreundliche Einstellung findet sich bei al-Qāsimī nicht. Wohl aber zeigt er in der Beurteilung Muʿāwiya's die Spur neo-ḥanbalitischer Rechtfertigung. Dies wird deutlich in der

¹ Zu dessen Biographie und seinen Schriften s. Dāġir, III/2, S. 1000-5, Ziriklī, II, S. 131; Kaḥḥāla, III, S. 157-58, XI, 220, XIII, 420; Sarkīs, Sp. 1483-86; vor allem aber das Buch von Zāfir al-Qāsimī (einem Nachkommen Scheich Ġamāl ad-Dīn's): *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-ʿaṣruhu*, Damaskus 1965, dazu auch Muḥammad Bahġat al-Baiṭār in: RAAD 42/1 (1967), S. 59-74.

² s. unten S. 64 ff. und S. 91 ff.

³ Zāfir al-Qāsimī: *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-ʿaṣruhu*, S. 442-64 und passim. Zur Einschätzung ihrer theologischen Richtung s. Laoust: *Essai*, S. 535 f., und idem in: *Orient* (Paris), III (1959), S. 91 (mit Anm. 21).

⁴ *Kunūz al-aġdād*, S. 9.

⁵ Ziriklī, II, S. 131.



Kritik al-Qāsimī's an den *Naṣā'ih* Muḥammad b. °Aqīl al-°Alawī's¹. Letzterer hatte ihm seine Schrift über die Notwendigkeit der Verfluchung Mu°āwiya's mit der Bitte um eine Stellungnahme zugesandt². In seiner Replik sagt al-Qāsimī, es sei offenbar und bedürfe keiner ausführlichen Behandlung, daß im Konflikt zwischen °Alī und Mu°āwiya das Recht auf Seiten °Alī's war. Er verteidigt jedoch Mu°āwiya gegen die Ansicht, dieser habe nicht den Rang dessen gehabt, der unabhängige Entscheidungen hinsichtlich (des richtigen Verständnisses) der islamischen Lehre zu treffen vermag (*rutbat man yağtahid fī d-dīn*)³. Hätte °Umar ihm andernfalls die damals größte Region des Kalifats (d.h. Syriens) für so lange Zeit als Statthalter anvertraut?⁴

Aus der (wenn auch eklektisch) an Ibn Taimīya und Ibn Qayyim orientierten theologischen Richtung des Kreises um Ṭāḥir al-Ġazā'irī ergab sich auch die pro-wahhabitische⁵, schiafeindliche Tendenz vieler Schriften, die von Mitgliedern dieses Kreises veröffentlicht wurden⁶. Besonders al-Qāsimī stand in lebhaftem Kontakt zu führenden Anhängern der Salafīya-Bewegung (die wegen ihrer dogmatisch festgelegten Hochschätzung der *salaf ṣāliḥ* von den Schiiten abgelehnt werden muß) und war mit dem bedeutenden ḥanbalitischen Gelehrten des Irak Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī (1857-1924)⁷, der durch seine Verteidigung

¹ s. oben S. 54 f.

² Zāfir al-Qāsimī: *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-°ašruhu*, S. 669.

³ Offenbar folgt al-Qāsimī hier Ibn Ḥaldūn, s. Übersetzung Rosenthal, I, S. 421.

⁴ *Naqd an-naṣā'ih al-kāfiya*, S. 23 u. 27 f., zitiert bei Zāfir al-Qāsimī: *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-°ašruhu*, S. 255 f.

⁵ Scheich Ġamāl ad-Dīn's jüngerer Bruder Šālāḥ ad-Dīn, ein Arzt, der Sekretär der salafitisch-nationalistischen Geheimgesellschaft *an-naḥḍa al-°arabīya* war, veröffentlichte in *al-Muqtaṭaf*, Bd. 43 (1913), S. 223-27 einen Artikel, in dem er die Wahhabiten gegen Angriffe in Schutz nahm. Nachgedruckt bei Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (ed.): *ad-duktūr Salāḥ ad-Dīn al-Qāsimī*, (Kairo 1959), S. 250-57.

⁶ Es ging hierbei häufig um Fragen der Ḥadīṭ-Kritik. So rief al-Qāsimī's Artikel *Mizān al-ğarḥ wa-t-ta'dīl*, der zunächst in *al-Manār* und danach als Einzelschrift erschien (1330 H / 1912), eine schiitische Antwort aus der Feder von Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ğiṭā' hervor (Šaidā 1330 H, 2. Aufl. Nağaf 1372 H), s. Zāfir al-Qāsimī: *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-°ašruhu*, S. 673; aṭ-Ṭiḥrānī: *ad-Darī°a XV* (1965), S. 373, Nr. 2346; (zu der dort genannten Schrift von Munīr °Usairān s. Kaḥ-ḥāla, XIII, 24); vgl. auch RAAD 42 (1967), 72 f.; °Awwād, III, 146; RMM 24 (1913), S. 333. Einige Äußerungen al-Qāsimī's zur Frage der *madāhib* und *firaq* im Islam sowie zum *takfīr* bei Zāfir al-Qāsimī, S. 249-53.

⁷ Über ihn s. EI² I, 425, rechte Sp. oben (Nr. 10); Maḥmūd's Biographie bildet den zweiten, umfangreicheren Teil (S. 85-241) des der Familie Ālūsī gewidmeten

der Wahnābīya und durch heftige Polemik gegen die Šūfiorden und die Schia hervorgetreten ist, eng befreundet¹. Der „Schüler“-Kreis Scheich Ṭāhir al-Ğazā³irī's reichte weit über das Milieu der Theologenkreise hinaus und erstreckte seine Wirkung auf nahezu alle muslimischen Intellektuellen, die vor dem 1. Weltkrieg in Damaskus hervortraten². Viele dieser Männer haben in der arabischen Unabhängigkeitsbewegung sowie als Beamte, Gelehrte und Schriftsteller vor und während des 1. Weltkrieges eine bedeutende Rolle gespielt³. Es ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung weder möglich noch notwendig, auf die im Kreise um Ṭāhir al-Ğazā³irī gepflegten theologischen, politischen und literarischen Ideen näher einzugehen. Im übrigen wäre es sicher übertrieben, die spätere Karriere und ideologische Entwicklung der Mitglieder dieses Kreises allzu eng auf den Einfluß des geistigen Klimas zurückführen zu wollen, das in jenem Kreise herrschte. Daß in der vorliegenden Arbeit auf diese lose Vereinigung hingewiesen wurde, hat seinen Grund darin, daß viele ihrer Mitglieder offenbar in gewissen Überzeugungen von der in ihr herrschenden ḥanbalitisch-salafitischen Tendenz geprägt worden sind und dem späteren arabischen Nationalismus in Syrien und Irak jene orthodox-sunnitische Färbung gegeben haben, in dessen Geschichtsbild sich eine theologische (oder pseudo-theologische), anti-schiitische Rechtfertigung der Umayyaden mit einer nationalistischen, z.T. rassistischen verbindet⁴.

Buches von Muḥammad Bahğat al-Aṭarī: *A³lām al-³Irāq* (Maṭb. as-Salafiya, Kairo 1345 H). Dort Schriftenverzeichnis S. 140-53 (vgl. ³Awwād, III, S. 274 f.). Über ihn als Theologen s. Muḥsin ³Abd al-Ḥamīd: *al-Ālūsī mufasssiran*, Bagdad 1969. Eine kurze Autobiographie bei Aḥmad Taimūr: *A³lām al-fikr al-islāmī fī l-³aşr al-ḥadīth*, S. 311-19. Weiterhin Dāğir, II, S. 41-46; Kaḥḥāla, XII, S. 169 f. und XIII, S. 420; Brockelmann, GAL S II, 787 f.; Ṭarabain: *at-ta³rīḥ wa-l-mu³arriḥūn*, S. 132-34, ferner Laoust: *Les schismes dans l'islam*, S. 330; ders., *Le réformisme orthodoxe*, S. 183, sowie *Essai*, S. 535.

¹ Louis Massignon in: RMM 1924, S. 244-46, nachgedruckt in: *Opera Minora*, III (Beirut 1963), S. 387-88.

² Sharabi: *Arab Intellectuals*, S. 5 und ³Adnān al-Ḥaṭīb: *aš-šaiḥ Ṭāhir al-Ğazā³irī*, passim.

³ Die wichtigsten Namen finden sich bei Muṣṭafā aš-Šihābī: *al-qaumīya al-³arabīya, ta³rīḥuhā* (etc.), 2. Aufl. Kairo 1961, S. 49 ff.

⁴ s. unten S. 91 ff. und 132 ff.

6. Zwischen neo-ḥanbalitischer Schule und arabischem Nationalismus:
 Muḥammad Kurd ʿAlī

Wahrscheinlich nachhaltiger als alle anderen arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts hat Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953) in Richtung auf die Rehabilitierung der Umayyaden gewirkt. Damaszener wie Rafīq al-ʿAz̄m, gehörte er wie dieser zum Schüler- und Freundeskreis Ṭāhir al-Ġazāʿirī's¹. Obwohl seit dem 1. Weltkrieg sein Verhältnis zu einigen führenden Köpfen jener Gruppe sich infolge der Zusammenarbeit Kurd ʿAlī's mit den Türken und später mit der französischen Mandatsverwaltung abkühlte², hat Muḥammad Kurd ʿAlī stets einige grundsätzliche Positionen des arabisch-sunnitischen Nationalismus bewahrt, die für jenen Kreis bezeichnend waren. Dazu gehörte eine (zwischen theologischer und historisch-kritischer Argumentation schwankende) negative Beurteilung der Rolle der Schia in der arabischen Geschichte und parallel dazu die Verteidigung der Umayyaden. Als Minister für das Erziehungswesen in Syrien (1920-1922), vor allem aber als Gründer und Präsident (10.3.1922-1953) der Arabischen Akademie in Damaskus hatte er reichlich Gelegenheit, dieses sein Bild von der arabisch-islamischen Geschichte zu verbreiten und gegen Kritik zu verteidigen³.

Aus der großen Zahl seiner Schriften, die sich mehr oder weniger ausführlich mit dem Zeitalter der Umayyaden, mit einzelnen Herrscher- und Heldengestalten oder bestimmten Vorzügen jenes Zeitalters beschäftigten, seien hier nur einige der bekanntesten genannt:

a) *Ḥiṭaṭ aš-Šām*, I-VI, Damaskus 1925-28 (dort besonders Bd. I, 1925, S. 133-168, *ad-daula al-umawīya*); —

b) *al-Islām wa-l-ḥaḍāra al-ʿarabīya*, 2 Bde., Kairo (Maṭb. Dār al-Kutub), 1934. Das Werk war ursprünglich als Beitrag zum Orientalistenkongreß in Leiden (1931) gedacht und sollte dem Zwecke dienen,

¹ ʿAdnān al-Ḥaṭīb: *aš-šaiḥ Ṭāhir al-Ġazāʿirī*, S. 29-38.

² Zāfir al-Qāsimī: *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-ʿaṣruhu*, S. 399-421.

³ Über Leben und Werk Kurd ʿAlī's existiert eine breite Literatur: Neben seinen eigenen Memoiren (*al-Muḍakkirāt*, I-IV, Damaskus 1948-51, Ausschnitte in engl. Übersetzung: *Memoirs of Muḥammad Kurd ʿAlī. A selection*. Washington, D.C., 1954) s. GAL S III, 430-34; Kaḥḥāla, X, S. 162-65; Šafīq Ġabrī: *Muḥāḍarāt ʿan Muḥammad Kurd ʿAlī*, Kairo 1957; Sami Dahan in: *Mélanges Massignon*, I, S. 379-94; Ġamāl ad-Dīn al-Ālūsī: *Muḥammad Kurd ʿAlī*, Bagdad 1966. Nicht gedruckt: Eberhard Serauky: *Die wissenschaftlich-publizistische Tätigkeit Muḥammad Kurd ʿAlī's im Dienste der arabischen Renaissance in Syrien*, Diss. phil. Halle 1968 (Masch.-Schr.).

falschen Interpretationen des Islams und der arabischen Geschichte, wie sie von Orientalisten gegeben worden waren, entgegenzutreten; —

c) *al-idāra al-islāmīya fī ʿizz al-ʿarab*, Kairo (Maṭb. Miṣr), 1934.

Auch in vielen anderen seiner Werke sowie in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen kommt Muḥammad Kurd ʿAlī's Umayyaden-Begeisterung deutlich zum Ausdruck¹. Ein Vortrag, den er am 14. Dezember 1939 in der Syrischen Universität zu Damaskus hielt, bietet gewissermaßen die Quintessenz dessen, was ihm an dieser Dynastie groß und bewundernswert und für die Araber der Gegenwart als ein begeisterndes Vorbild erschien². Die wichtigsten Fakten, mit denen Kurd ʿAlī die Größe der Umayyaden belegt, seien hier genannt:

Bereits vor dem Islam hatten die Umayyaden als Kaufleute, die nach Syrien und Byzanz, Irak und Persien, Jemen und Abessinien zogen, eine hervorragende Stellung unter den Quraiṣ³. Abū Sufyān b. Ḥarb, der Vater Muʿāwiya's, war in seinem Bekenntnis zum Islam so aufrichtig, wie er es vorher im alten Glauben gewesen war⁴. Zu seinen großen Verdiensten noch vor dem Islam gehört es, daß er und sein Vater die Schrift von den Arabern von Ḥīra übernahmen und im Ḥiǧāz bekanntmachten. Später war es dann der Kalife ʿUṭmān, der den Koran sammelte und Kopien der von ihm hergestellten Fassung nach Kufa, Basra, Damaskus, Mekka und Medina (!) schickte. Ohne diese seine Tat wären einige Koranverse verlorengegangen, da die Araber sich mehr auf das Gedächtnis als auf das Schreiben verließen und einige Prophetengefährten etwas im Gedächtnis bewahrt hatten, was andere nicht hatten. Wäre einer von ihnen (vorher) gestorben, so hätte etwas von dem, was er im Gedächtnis bewahrte, verlorengehen können⁵. Muʿāwiya, der Offenbarungen des Propheten niedergeschrieben hat⁶, war der Initiator der Geschichtsschreibung im Islam, indem er aufschreiben ließ, was Amad b. Abad al-Ḥaḍramī⁷ und ʿAbid b. Šarya al-Ġurhumī⁸ ihm über die Könige der Araber und Perser (*ʿaǧam*) erzählten⁹. Ḥālid b. Yazīd, Muʿāwiya's Enkel, verzichtete auf das Kalifat und verbrachte seine Zeit damit, Bücher über Philosophie, Astronomie, Chemie, Medizin, Kriegskunst und Gewerbe aus dem Koptischen, Syrischen und Griechischen zu übersetzen¹⁰ und war der erste im Islam, der

¹ Die Analyse der Darstellung der Umayyadenherrschaft bei Kurd ʿAlī, die Serauky gibt (98-127), stützt sich weitgehend auf die drei oben genannten Werke.

² *Mumayyizāt banī Umayya*, gedruckt in RAAD XVI (1941), S. 408-421, 450-55.

³ Ibid., S. 408 f.

⁴ Ibid., S. 411.

⁵ Ibid., S. 412.

⁶ *Kāna Muʿāwiya kātib al-waḥy* (S. 411 unten): Ein besonders beliebtes Argument, s. unten S. 96.

⁷ Diesen konnte ich nicht identifizieren. Es ist zweifelhaft, ob eine Person dieses Namens existiert hat (Auskunft Prof. Ullmann, Tübingen).

⁸ Über diesen s. Sezgin, GAS, I, S. 260 u. Nachtrag S. 933.

⁹ *Mumayyizāt*, S. 413.

¹⁰ Vgl. Saʿīd ad-Dīwahǧī (Deveci): *al-amīr Ḥālid b. Yazīd*, Damaskus 1952. Die Echtheit dieser (hauptsächlich auf Ibn an-Nadīm gestützten) Nachrichten über Ḥālid



eine Bibliothek (*hizānat kutub*) anlegte. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz sammelte (*dawwana*) die Überlieferung (*hadīṭ*)¹ und veranlaßte die Übersetzung eines medizinischen Werkes.

Hätten sich die Umayyaden nicht durch Talent und Erfahrung für das Regieren geeignet, dann hätte der Prophet ihnen nicht verantwortungsvolle Verwaltungsämter übertragen, dergestalt, daß bei seinem Tode die meisten Statthalter aus ihrer Familie kamen, während es keinen aus der Familie Hāšim gab. Die beiden ersten Kalifen Abū Bakr und ʿUmar konnten dies nicht rückgängig machen. Die hohen Ämter sind in (allen) Staaten denen anvertraut, die durch Fähigkeit und Erfahrung dazu am ehesten berufen sind. Muʿāwīya führte in die Verwaltung Neuerungen aus der Praxis der benachbarten Nationen ein, wie sie Zeit und Ort erforderten und soweit sie ihm gut erschienen. Auf diese Weise führte er die staatliche Verwaltung von der Primitivität des Beduinentums auf das hohe Niveau der Zivilisation. Er traf keine Entscheidungen ohne Beratung (*mašwara*) und vertraute überwiegend fähigen Leuten aus seiner Familie Statthalterschaften an. Aus den Anhängern seiner Dynastie bildete er eine Art Ratsversammlungen, die den (heutigen) Abgeordneten- und Senatorenkammern ähnelten. Im Unterschied zu ʿUmar verwendete er Christen im Staatsdienst, so Sarḡūn b. Maṣṣūr und dessen Sohn zur Verwaltung seiner Finanzen, d.h. sie waren seine Finanzminister. In seinem Heer gab es Nabatäer, *ḡarāḡima*², Perser und andere nichtarabische und nichtmuslimische Elemente. Für seine geistige Offenheit und seinen Pragmatismus spricht, daß er erbeutete Götzenbilder aus Sizilien von Damaskus nach Basra und von dort nach Indien bringen und dort verkaufen ließ, ohne die Kritik der philisterhaften (*mutazammītūn*) unter den Muslimen zu beachten. Um den Islam zu stärken, bot er Gabala b. al-Ayham, dem (letzten) Oberhaupt der Ḡassāniden, die ganze Ḡūṭa³ als *iqṭāʿ* an, wenn dieser sich von den Byzantinern abwenden und zum Islam übertreten würde. Durch seine treffliche Politik erreichte er, daß das Kalifat von der Familie ʿAlī's auf die Umayyaden übergang, indem er al-Ḥasan b. ʿAlī Geld zahlte und Versprechungen machte. Auf diese Weise erreichte er, daß sich die Muslime auf einen Imam einigten (...). Weitere Verdienste erwarb er sich durch den Bau einer von Byzanz gefürchteten Mittelmeerflotte, durch eine moderne Heeresorganisation und die Einrichtung eines Nachrichtensystems innerhalb des Reiches. In seiner Innenpolitik bevorzugte er Überredung und materielle Zuwendung, um die Herzen für sich zu gewinnen, so vor allem im Falle der Aliden und Hāšimiten. Dasselbe tat sein Sohn Yazīd.

ist umstritten, s. J. Ruska: *Arabische Alchemisten*, Heidelberg 1924, S. 8 ff., vgl. aber Sezgin, GAS, IV, S. 23 ff. Manfred Ullmann: *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln 1970, verweist diese Nachrichten weiterhin ins Reich der Legende (S. 22).

¹ s. dazu Goldziher: *Muhammedanische Studien*, II, S. 210, und dagegen Fuat Sezgin, GAS, I, S. 56 f.

² Name einer christlichen Bevölkerungsgruppe in Nordwestsyrien, genannt nach der Stadt Ḡurḡuma in der Amanus-Region (jetzt türkisch), s. EI², II, S. 456-58 (M. Canard). Die ḡ. waren auch unter dem Namen *marada* bekannt. Über ihre Beziehungen zu (bzw. ihre Verschmelzung oder gar Identität mit) den Maroniten kam es 1902/03 zu einer Kontroverse in *al-Mašriq*, an der H. Lammens beteiligt war, s. Graf, GCAL, III (Rom 1949), S. 489 f.; vgl. Hitti: *History of Syria* (London 1951), S. 448-49, und Matti Moosa: *The Relation of the Maronites of Lebanon to the Mardaites and al-Jarāḡima*, in: *Speculum* (Cambridge/Mass.), 44 (1969), S. 597-608.

³ *Ḡūṭa* = reich bewässertes Gebiet inmitten von Wüstenland. Hier gemeint: die *ḡūṭa* von Damaskus, der Kurd ʿAlī eine wertvolle Studie gewidmet hat: *Ḡūṭat Dimašq*, Damaskus 1949, vgl. EI², II, S. 1104-6 (N. Elisséeff).

Muʿāwīya setzte die Geschichtenerzähler für die politische Propaganda ein, indem diese in den Moscheen und Garnisonen für seine Herrschaft Stimmung machten und Abneigung gegen seinen Gegner verbreiteten. In ähnlicher Weise bediente er sich der Dichter. Was die Rhetorik betrifft, so waren alle Umayyaden und ihre Generäle vorzügliche Redner, und die Ansprachen Ziyād's, ʿUqba's und al-Ḥaǧǧāǧ's gehören zu den glänzendsten Reden der Araber überhaupt.

Muʿāwīya's Originalität als Staatsmann zeigt sich in der Art, wie er seine Statthalter in der Verwaltungspraxis heranbildete, und auch in seiner Politik der Umsiedlung von Persern und Juden aus dem Irak nach Syrien sowie der Ansiedlung arabischer Stämme, um auf diese Weise ein Gegengewicht gegen die christliche Bevölkerung zu schaffen. Er bemühte sich um die Verbesserung der Landwirtschaft im Ḥiǧāz. Sein größter Erfolg aber war die Liebe, die die Bevölkerung Syriens ihm entgegenbrachte. Dies ermöglichte ihm, seine Ziele zu erreichen und seine Feinde zu besiegen.

Wollte man alle Kalifen der Umayyaden und ihre Leistungen würdigen, so müßte noch sehr viel gesagt werden. Männer ihres Kalibers findet man nicht viele in den späteren Dynastien (...). Die Leistung des ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz in der Reform der staatlichen Verwaltung ist nur mit der seines Großvaters mütterlicherseits ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb zu vergleichen. Gegenüber seiner Frömmigkeit und Askese erscheint der Lebenswandel der berühmten Asketen unbedeutend.

Zu dem, was die Umayyadendynastie auszeichnet, gehört, daß sie hinsichtlich des Blutes und des Charakters, der Sitten, der Ziele (*marāmi*) und in der äußeren Erscheinung eine rein arabische Dynastie war. Alle Umayyaden waren darauf bedacht, Araberinnen edler Abkunft zu heiraten. Unter allen (Umayyaden-)Kalifen gab es keinen mit einer nichtarabischen Mutter außer Marwān b. Muḥammad, dem letzten ihrer Kalifen im Osten¹, dessen Mutter eine Kurdin war². Demgegenüber waren alle Abbasidenkalifen Söhne von Sklavinnen, außer as-Saffāh, den sie deshalb auch zum ersten Kalifen ihrer Dynastie machten, obwohl al-Manṣūr ihm an Alter, Wissen und Rang voraus war. „Die Abbasiden verdarben ihr arabisches Blut durch die Verheiratung mit Sklavinnen, und sie schädigten ihre ʿaṣabiya durch Gleichgültigkeit gegenüber ihrer Rasse³ und dadurch, daß sie sich auf die Ḥurāsānier, die *mawālī* und die Sklaven stützten. So wurden die Abbasiden im Laufe der Zeit Bastarde, die weder als Araber noch als ʿaǧam gelten konnten. Das Blut der Umayyaden dagegen war rein, und ihre Charaktere glichen einander.“

Ihre Frauen und Männer beachteten die Grenzen, die die Natur ihnen vorschrieb und die *šariʿa* ihnen auferlegte. Man hört nicht, daß im Umayyadenreich sich die Frauen in die Staatsangelegenheiten einmischten, wie es bei den Abbasiden seit der Regierungszeit al-Manṣūr's üblich wurde. Es war eine der Folgen der Blutsvermischung und der Tatsache, daß Perserinnen, Byzantinerinnen und Kurdinnen usw. Mütter der Kalifensöhne waren, daß die Verschwörungen in den Palästen der Abbasidenkalifen zunahmen und deren Ermordung üblich wurde.

¹ D.h. im Gegensatz zum Umayyadenkalifat in Spanien, das nach dem Sturz des östlichen Kalifats von Damaskus entstand.

² Bereits Yazīd III. (reg. 744) war der Sohn einer (persischen) Sklavin. Wohl um diesen Makel zu mildern, wurde ihr sassanidische Herkunft zugeschrieben, und Yazīd soll sich in einem bei aṭ-Taʿalībī überlieferten Vers seiner Abstammung von den Herrschern Persiens, Byzanz' und der Türken gerühmt haben, s. C.E. Bosworth (Übers.): *The Book of Curious and Entertaining Information*, Edinburgh 1968, S. 73.

³ Zur Bedeutung des Rassegedankens in der modernen arabischen Geschichtsschreibung und zu Muḥammad Kurd ʿAlī's Ansichten in dieser Frage s. unten S. 239 ff.



Wenn man al-Mansūr, (Hārūn) ar-Rašīd, al-Maʿmūn, al-Muʿtaṣim und zwei oder drei spätere Kalifen ausnimmt, so ähnelten sie eher Ordensscheiden in ihrer *zāwiya* als Kalifen, die Krieg erklären und Frieden schließen und deren Entscheidungen nah und fern befolgt werden. Vielleicht wird dagegen eingewendet, daß al-Walīd b. Yazīd auch ermordet wurde. Wahrscheinlich aber geschah dies aufgrund seiner Abwendung von der jemenitischen Partei und nicht wegen der Frevelhaftigkeit, deren man ihn beschuldigt. Diese hat man ihm nur unterstellt, um vor der *umma* seine Ermordung zu rechtfertigen. Was die übrigen (Umayyaden-)Kalifen angeht, so erreichten sie das höchste Niveau an politischem Geschick, Tapferkeit, Klugheit, Frömmigkeit und ständiger Arbeit im Interesse ihres Reiches und der Bevölkerung (...). Sogar der Kalife, den die Geschichte ungerecht behandelt hat — und die Geschichte der Umayyaden ist nach ihnen von den Gegnern ihres Reiches mit politischer Tendenz geschrieben worden — sogar der Fürst der Gläubigen Yazīd b. Muʿāwīya war nach dem übereinstimmenden Urteil (*iğmāʿ*) der zuverlässigen Historiker nicht von dem Schlage, wie es die Gegner des Umayyadenreichs darstellen. Nicht er war es, der al-Ḥusain tötete oder seine Tötung befahl. Als die Nachricht vom Tode Ḥusain's ihn erreichte, da war er zutiefst bewegt und verfluchte Ḥusain's Mörder. Seine Feinde haben aus diesem schmerzlichen Unglück ein Argument zur Herabsetzung Yazīd's und seiner Familie gemacht.

Die Großen des Umayyadenreiches zeichneten sich durch ihre eifrige Bautätigkeit aus. Kalifen, wie etwa al-Walīd, errichteten Moscheen und Hospitäler, Karawansereien und Gästehäuser, Paläste, Straßen, Brücken und Dämme, erschlossen Neuland und machten Beduinen sesshaft (...). Was die Leistungen ihres durch ʿAbd ar-Raḥmān im Westen [d.h. Spanien] gegründeten Reiches betrifft, so „übertreiben wir nicht, wenn wir sagen, daß ein Drittel dessen, was die Araber zivilisatorisch vollbracht haben, durch das Verdienst der Umayyaden in Andalusien zustande gekommen ist, und die anderen zwei Drittel in Bagdad, Damaskus und den anderen Hauptstädten wie Kairo, Nischapur, Schiraz, Rayy, Isfahan und Ghazna. Durch das politische Geschick und die weise Verwaltungspraxis der Umayyaden breiteten sich der Islam und die arabische Sprache weithin aus, und dies ohne Propaganda und ohne die Tätigkeit von Missionaren (...).“ Zu ihrer Zeit schlossen sich viele semitische, hamitische, arische und turanische Völker dem Islam an. Die verschiedenen Rassen, die die Gemeinschaft des Islams und der Gehorsam gegenüber den Umayyaden miteinander verband, begegneten einander beim Wallfahrtsfest in Mekka.

Damaskus, das vor den Umayyaden neben den Metropolen bedeutungslos war, wurde für die Muslime das, was Rom für die Christen darstellt. Die Abbasiden machten seine Baudenkmäler dem Erdboden gleich, als sie Damaskus eroberten, aus Furcht, daß den Umayyaden irgend etwas an positiven Leistungen zugeschrieben werden könnte. Sie vernichteten alle Spuren der Umayyaden, ähnlich wie es die Tataren im 7. Jahrhundert (d.H.) bei der Eroberung Bagdads und der Beseitigung des Abbaskalifats taten.

Auch die Würdenträger und Statthalter der Umayyaden waren anders als die der Abbasiden: Die Statthalter der Abbasiden arbeiteten überwiegend für sich, die der Umayyaden für den Staat. Al-Ḥağğāğ b. Yūsuf aṭ-Ṭaqafī beispielsweise handelte so, während in abbasidischer Zeit Aḥmad b. Ṭulūn in erster Linie für sich selbst arbeitete und erst dann für das Reich. Im Gegensatz zu dem Rassebewußtsein (*taʿaṣṣub*), das sie bei der Übertragung von hohen Regierungsämtern zeigten, waren die Umayyaden in anderen Fragen (der Verwendung von Nichtarabern in der Verwaltung) von erstaunlicher Toleranz (...).

Die Generäle der Umayyaden hatten außerordentliche Qualitäten. Al-Ḥağğāğ beispielsweise kümmerte sich nicht nur um die großen Verwaltungsdinge, sondern reformierte Maße und Gewichte, Steuern und Landwirtschaft und erfand die Vokalzeichen und diakritischen Punkte (für die Schrift) der Koranexemplare, damit kein

Vers denen, die des Korans unkundig waren, zweifelhaft erscheine. Er gründete die Münzstätte, mit deren Hilfe er dann Geld aus dem prägen ließ, was er an Rohmetall und dem Extrakt des (in Umlauf befindlichen) Falschgeldes hatte zusammentragen lassen (...). Er war der erste, der auf dem Meer¹ geteerte, genagelte Schiffe anstelle von durchbohrten², (mit einer öligen Substanz) gestrichenen³ und mit einem (besonders geformten) Bug⁴ versehenen verwendete. Er war der erste, der Kamelsänften benutzte.

Ziyād b. Abī Sufyān vollbrachte ähnliche Dinge wie al-Ḥaḡḡāḡ (...). °Utba b. Abī Sufyān, der Bruder Mu°āwiya's, der Eloquenteste der Umayyaden, schlichtete die Streitigkeiten eher durch seine Beredsamkeit als durch das Heer⁵. Mūsā b. Nuṣair drang mit einem kleinen Heer von Ägypten aus bis nach Andalusien vor (...).

Jeder einzelne der Umayyaden verdient eine spezielle Untersuchung. „Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis auf einen von ihnen, ... und zwar Maslama b. °Abd al-Malik (...). Wäre er nicht der Sohn einer Sklavin gewesen⁶, so hätte er sicher den Thron des Umayyadenkalifats bestiegen wie seine glorreichen Brüder, die durch ihre großen Taten der umayyadischen und islamischen Geschichte ein glänzendes Antlitz verliehen haben.“

Ein Vergleich zwischen Umayyaden und Abbasiden fällt zugunsten der ersteren aus: Im Osten, wo sie 1.000 Monate herrschten, und im Westen (Andalusien), wo es annähernd drei Jahrhunderte waren, waren die Umayyaden sehr sorgfältig in (der Verwaltung der) Staatsfinanzen, so daß kein Kalife (für sich) etwas nahm, was nicht erlaubt war. Wenn die Steuereinnahmen der Provinzen beim Kalifen eintrafen, waren sie gewöhnlich von einer Delegation von Notabeln und Offizieren begleitet. Kein Dinar und kein Dirham gelangte in den Staatsschatz (*baī al-māl*), bevor die Angehörigen der Delegation nicht geschworen hatten, daß es sich um den Überschuß (der Einnahmen der Provinzverwaltung nach erfolgtem Abzug) der Pensionen und des Solds für die Truppen handelte (...). Was die Steuerverwaltung der Abbasiden angeht, so gab es in ihr den rechtschaffenen wie den korrupten (Beamten). Die Arten ihrer Steuern waren zahlreich. Daher wurde der *ḥarāḡ* aufgesplittert, wodurch der Mißbrauch, den die Statthalter mit den Steuern trieben, sich vermehrte. Bei den Umayyaden trat kein Kalife eine Region (des Reiches) an einen seiner Statthalter ab, der diese dann nach Ermessen zu seinen Gunsten besteuerte und für die er, wen er wollte, zum Nachfolger einsetzte, während der Kalife sich mit dem Segenswunsch für ihn und seine Dynastie in der *ḥuṭba* begnügte und damit, daß sein Name auf die Münzen gesetzt wurde. Diese Methode war der Ausgangspunkt der Zerstückelung des Abbasidenreiches und das Ende der Autorität der Abbasiden. Zu ihrer Zeit nahm die Zahl der Konfiskationen zu. Sowohl die Statthalter wie die Bevölkerung waren dem ausgesetzt, (über-

¹ D.h. im westlichen Teil des Indischen Ozeans, im Persischen Golf und im Roten Meer, nicht auf dem Mittelmeer.

² *Muḥarraza*, d.h. Schiffe, deren Planken durchbohrt und durch Schnüre miteinander verbunden sind. Dies war bis ins 15. Jahrhundert die übliche Bauart in der westlichen Hälfte des Indischen Ozeans. Sie war vereinzelt noch bis ins 20. Jahrhundert in Gebrauch; vgl. George F. Hourani: *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Beirut 1963, S. 91 ff. Hourani erwähnt al-Ḥaḡḡāḡ's von Muḥammad Kurd °Alī (nach welcher Quelle?) behauptete Neuerung nicht. Da die arabischen Schiffe im Mittelmeer genagelte Planken hatten, mag al-Ḥaḡḡāḡ versucht haben, diese Bauart zu übernehmen.

³ G. Hourani, *ibid.*, S. 97.

⁴ *ḡu°ḡu°*, pl. *ḡa°āḡi°*, eigentlich Brust o.ä., s. *Lisān al-°Arab*, s.v.

⁵ Über ihn als Redner s. Iliyā Ḥāwī: *Fann al-ḥiṭāba*, S. 289-97.

⁶ Vgl. unten S. 240.

haupt) jeder, dessen Reichtum bekannt war. Dabei wurden manche verschiedenen Arten der Folter unterworfen, und einige starben unter der Folter. Dergleichen Übergriffe kamen im Reich der Umayyaden selten vor, weil deren Statthalter eine ausgewählte Schicht (*tabaqa*) von (Männern) edler arabischer Herkunft waren und es selten ist, daß ein Edler stiehlt. Die Geschichte verzeichnet nicht, daß ein umayyadischer General oder Wesir der Konfiskation seines Besitzes unterworfen worden ist, wie dies besonders in der zweiten Hälfte der Abbasidenzeit bei den Generälen, Statthaltern und Wesiren der Abbasiden geschah. Der Grund dafür liegt in der Ordnung der Steuereinnahme und der geringen Zahl der Steuerarten bei den Umayyaden (...).

Zudem war die Moral (*al-aḥlāq*) im allgemeinen in der Umayyadenzeit höher als im Zeitalter der Abbasiden. Unter den Beamten der Umayyaden gab es *ṣaḥāba*, *tābiʿūn* und *tābiʿū at-tābiʿīn*. Allesamt waren sie vom Geist der Religion durchdrungen und weit entfernt von Sünden und Schwächen. Demgegenüber drangen unter den Abbasiden in den Kreis der Beamten Leute aus dem Pöbel (*aḥlāṭ az-zumar*) ein, von denen manche weder Vater noch Mutter kannten. Durch zufällige Umstände gelangten sie auf hohe Regierungsposten. Einige von ihnen bekannten sich äußerlich zum Islam, glaubten im Innern aber das Gegenteil, wie einige Türken und Perser (unter ihnen), die insgeheim an der Anbetung der Sterne oder der (heiligen) Feuer festhielten.

Das Geheimnis der Überlegenheit der Umayyaden besteht darin, daß Intelligenz durch das Blut vererbt wird: Von altersher sprechen die Menschen von Vererbung, die sie durch praktische Erfahrung, nicht durch Wissenschaft kannten. Die Araber zeigten von den frühesten Zeiten ihrer Geschichte bis heute großen Eifer in der Wahl reinblütiger Mädchen (zur Ehe), so daß man die arabische Nation in diesem Sinne fast als Aristokratie ansehen kann, obwohl ihr ganzes Verhalten darauf hinweist, daß die Demokratie in ihrem Blut verwurzelt ist (...). „So dürfen wir den Schluß ziehen, daß die glänzenden Eigenschaften, die die Umayyaden in der *ḡāhiliya* und im Islam offenbarten, nur auf reinem Blut beruhen, das von den Ahnen auf die Nachfahren überging. Verstand und Geistesschärfe setzten sich bei den Männern und Frauen (ihrer Familie) in ununterbrochener Folge fort, und Mut und Unerschrockenheit unter ihren Söhnen und Töchtern. Und im Ḥadīṭ heißt es: *an-nās maʿādīn ḥiyāruhum fī l-ḡāhiliya ḥiyāruhum fī l-Islām idā faqihū*¹.“

Gegen Ende seines Vortrags äußert sich Kurd ʿAlī über die Gründe, die für das Lob der Umayyaden (in unserer Zeit) sprechen, und wendet sich dabei mit einer persönlichen Erklärung an die Zuhörer: Einige, die über die Umayyaden anderer Meinung seien als er, beschuldigten ihn der Parteinahme (*at-tašayyuʿ*) für sie, und daß er bei jeder Gelegenheit ihre guten Seiten lobe. Daß er die Augen vor dem verschließe, was die, die Hirngespinsten nachjagen, für Schlechtigkeiten halten, und daß er sich gegen die wende, die ihnen (mit ihrem Urteil) Unrecht tun. Seine Liebe zu den Umayyaden sei bei Gott nur die Liebe dessen, der sich in das vertieft hat, was gegen und für sie gesagt worden ist, und der ihre Taten und die anderer gegeneinander abgewogen hat. Nach langem Studium und gründlichem Nachdenken sei er zu der Überzeugung

¹ Belege bei Wensinck: *Concordance*, IV, S. 156.



gekommen, daß die Umayyaden im Urteil (der Nachwelt) schwer geschädigt worden sind. Aus politischen Gründen hätten ihre abbassidischen und alidischen Gegner sie angeschwärzt, so daß ihr Haß (gegen die Umayyaden) bis heute einen *madhab* bildet, zu dem sich gewisse Leute bekennen. Kaum daß man heute in den Schulen des im Aufschwung begriffenen Irak die Geschichte der Umayyaden zu lesen beginne, da äußere sich eine religiöse Gruppe haßerfüllt gegen sie. Dies gehöre zu den sonderbarsten Erscheinungen der Nichtbeachtung des Bekannten und der Leugnung des wahren Tatbestandes. Sein (Kurd ʿAlī's) Urteil über die Umayyaden sei lediglich das der Geschichte. Er wolle, daß eine Dynastie (*daula*) gerecht beurteilt werde, die Positives geleistet hat. Es gebe auf der Erde niemanden, der seine Herkunft auf sie zurückführt. Ginge es ihm also darum, Sympathien zu gewinnen, so wäre es sinnvoller, den Umayyadenhassern zu schmeicheln, deren es heute Millionen in der Welt gebe und die viel Macht besäßen. Muḥammad Kurd ʿAlī schließt mit dem Ausdruck des Abscheus vor einer Geschichtsschreibung aus konfessionellen Motiven (*ʿawāmil madhabīya*) und persönlichen Interessen und Neigungen. Zuletzt zitiert er Verse aus einer Qaṣīde Aḥmad Šauqī's über Damaskus, in der dieser die Erinnerung an den einstigen Glanz des Umayyadenreiches wachruft¹.

Seine hier vorgetragene Apologie der Umayyaden faßt nahezu alle Argumente zusammen, die von Muḥammad Kurd ʿAlī und zahlreichen Zeitgenossen und bis in die Gegenwart hinein auch von jüngeren arabischen Autoren zur Rehabilitierung dieser Dynastie angeführt worden sind. Kurd ʿAlī's Schriften selbst haben — wie schon ein Blick in die Bibliographie von Büchern anderer Autoren zeigt — bei der Verbreitung dieser Argumente eine erhebliche Rolle gespielt. Dabei muß erwähnt

¹ Solche Verse Šauqī's (1868-1932) finden sich in dem posthum veröffentlichten Band *Duwal al-ʿarab wa-ʿuzamāʿ al-Islām*, Kairo (Maṭb. Miṣr) 1933, S. 73-77. Eine Würdigung Muʿāwiya's *ibid.*, S. 60; vgl. die Zitate bei Māhir Ḥasan Fahmī: *Šauqī, šīʿ-ruhu al-islāmī*, Kairo 1959 (Maʿārif), S. 115 ff. Unverkennbar enthalten die entsprechenden Verse Šauqī's auch Kritik an der Mißachtung der Religion durch Muʿāwiya und die anderen Umayyadenkalifen. — Gegen die umayyadenfreundliche, auch vom sprachlichen Verständnis her falsche Interpretation eines Verses von Šauqī über Muʿāwiya, der in einer an den osmanischen Sultan Muḥammad Rašād gerichteten Qaṣīde steht, wendet sich der Schiit Muḥsin al-Amīn in *Aʿyān aš-šīʿa*, I/1 (4. Aufl. Beirut 1960), S. 177-79. Lt. *Aʿyān aš-šīʿa* 40, S. 100 ult. f. war diese von Sayyid Muḥsin beanstandete Interpretation in der (von Muḥammad Kurd ʿAlī herausgegebenen) Zeitschrift *al-Muqtabas* erschienen.

werden, daß in einigen Werken Muḥammad Kurd ʿAlī's gelegentlich etwas differenzierter über bestimmte Aspekte des Umayyadenstaates gesprochen wird als im oben referiertem Vortrag¹.

Ganz allgemein ist in den Schriften Muḥammad Kurd ʿAlī's auffällig, daß er in seiner Argumentation zugunsten der Umayyaden das Moment der zivilisatorischen Entwicklung, der Entstehung eines arabischen Nationalbewußtseins und der Expansion der arabischen Herrschaft in den Vordergrund stellt, vom islamischen Charakter des Umayyadenstaates aber nur am Rande spricht. Zwar scheint ihm die Feststellung wichtig, daß Muḥawiya gemäß der Praxis des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen regiert habe und nur im Falle veränderter Umstände und der besonderen Interessenlage von den überlieferten Normen abgewichen sei², doch scheint es, daß die etwas beiläufige Behandlung des Islams seiner allgemeinen Einstellung zur Bedeutung der Religion im politischen Bereich entspricht³.

Obwohl er sich häufig in kritischer Weise mit den Schriften von Orientalisten auseinandergesetzt hat⁴, zollte er der Orientalistik an sich hohes Lob⁵. Seine Schriften zeigen deutlich, daß er sich gern die Arbeiten westlicher Gelehrter zunutze gemacht hat, soweit sie ihm sprachlich zugänglich waren⁶. Nicht zuletzt positive Urteile europäischer Forscher über die Rolle der Umayyaden in der arabischen Geschichte griff er gerne auf — besonders natürlich dann, wenn der betreffende Gelehrte zugleich für eine ausgeprägt araber- und islamfreundliche Haltung bekannt war, wie z.B. der aus Deutschland stammende britische Orientalist Fritz Krenkow. Dieser hatte sich in einem Brief an Kurd ʿAlī über die welthistorischen Folgen des Untergangs der Umayyaden und des Sieges der Perser geäußert⁷ und in diesem Zusammenhang

¹ Vgl. z.B. *al-idāra al-islāmīya fī ʿizz al-ʿarab* (Kairo 1934), S. 96, wo wenigstens eingeräumt wird, daß einige Beamte der Umayyaden bei der Steuereintreibung oder in der Unterdrückung der Bevölkerung (*zulm*), „von der kein Zeitalter frei ist“, extrem weit gegangen sind; vgl. auch *ibid.*, S. 119 die Erörterung der Gründe für den Verfall des Reiches.

² Serauky, S. 101.

³ *Ibid.*, S. 158 ff., vgl. dort auch S. 109 f.

⁴ Vgl. oben S. 64 f. und die Titel der Aufsätze, die Dāgīr, II, S. 783 nennt.

⁵ *al-mudakkirāt*, I, S. 194-200; vgl. Serauky, S. 180-83.

⁶ So z.B. in *Ḥiṭaṭ aš-Šām*, s. Bd. I, S. 38-45 (Bibliographie).

⁷ Kurd ʿAlī zitiert den Brief in einem Vortrag vom 1.3. 1948 u.d. Titel *al-mustaʿ*-

hervorgehoben, daß durch den Sturz des Umayyadenkalifats die Islamisierung der Völker Europas verhindert worden sei¹.

Mit großem Interesse beobachtete Muḥammad Kurd 'Alī das Aufkommen einer nationalen Geschichtsschreibung an den nach westlichem Muster neu geschaffenen Universitäten der arabischen Länder. Von den dort entstehenden wissenschaftlichen Arbeiten erwartete er offenbar eine eindeutige Unterstützung in seinem Bemühen um Rehabilitierung der Umayyaden. Sah er seine Hoffnung in dieser Hinsicht enttäuscht, so unterzog er gelegentlich die betreffenden Werke einer heftigen Kritik. So geschah es im Falle der Kairiner Dissertation von Aḥmad Farīd Rifā'ī mit dem Titel *'Aṣr al-Ma'mūn*², deren erster Teil (bis S. 91) das Zeitalter der Umayyaden und den Sturz dieser Dynastie durch die Abbasiden behandelt. In seiner Rezension zu dieser Arbeit³, die allgemein positiv ausgefallen ist, tadelt Muḥammad Kurd 'Alī die unkritische Art und Weise, in der Rifā'ī Nachrichten fanatisch umayyadenfeindlicher mittelalterlicher Autoren wie al-Ya'qūbī, Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā (so!), al-Mas'ūdī⁴ und al-Iṣfahānī benutzt habe. Weiter wirft er ihm vor, sich auf eine die Umayyaden verleumdende Schrift des Ġāḥiḏ gestützt zu haben, an deren Echtheit er, Rifā'ī, an anderer Stelle selber Zweifel geäußert hatte. Solche aus politischen Motiven von Autoren mit šu'ūbitischen und schiitischen Neigungen gefälschten Nachrichten könnten nicht als echte Quellen angesehen werden. Rifā'ī's Behauptung, die Umayyaden seien beim Volk verhaßt gewesen⁵, ist — so Kurd 'Alī — eine Übertreibung, die sich vor allem auf jene bezieht, die auch die Abbasiden verfluchten (d.h. die Schia). Und mit welchem Staat sind wohl alle Menschen zufrieden? Von den rechtgeleiteten Kalifen

ribūn min 'ulamā' al-mašriqīyāt, in: *Farouk I University, Bulletin of the Faculty of Arts*, Vol. IV (Alexandria 1948), S. 1-17, dort S. 11 f. Über Krenkow's Einstellung zum Islam und Arabertum *ibid.*, S. 9, vgl. *al-muḏakkirāt*, III, S. 919-21.

¹ Rašīd Riḏā hatte sich, wie erwähnt (s. oben S. 52 f.), auf einen europäischen Gelehrten berufen, um seine Ansicht zu bekräftigen, daß die Einführung der erblichen Monarchie durch die Umayyaden die Ausbreitung des Islams über ganz Europa verhindert habe.

² Kairo 1927 (Maṭb. Dār al-Kutub al-Miṣriya), 3 Teile in 1 Bd. Bereits 1928 war It. Nuṣair S. 237 die 4. Aufl. erschienen. Über den Verfasser s. GAL S III, 307.

³ RAAD VIII (1928), S. 186-91. Ursprünglich ein Brief Kurd 'Alī's an den Verfasser, nachdem er das Manuskript der Dissertation gelesen hatte.

⁴ Vgl. unten S. 124.

⁵ *'Aṣr al-Ma'mūn*, I, S. 70.

sind drei in politischem Zwist getötet worden. Der Haß einiger Leute gegen die Umayyaden sei also nichts Ungewöhnliches.

Die Rezension Kurd ʿAlī's enthält über das hier Skizzierte hinaus einige scharfe Bemerkungen über die Schia und hat eine heftige Antwort von schiitischer Seite geradezu provoziert¹. Diese Antwort soll uns an an anderer Stelle beschäftigen².

Muḥammad Kurd ʿAlī hat in seinen Memoiren versucht, ein freundliches Bild von seinen Beziehungen zu schiitischen Zeitgenossen zu entwerfen³. Neben den Akademiemitgliedern⁴ Sulaimān Zāhir (1873-1960)⁵ und Aḥmad Riḍā (1872-1953)⁶ nennt er auch „unseren Freund“ Muḥsin al-Amīn, den er als einen der größten schiitischen *muḥtāhid*'s dieses Zeitalters bezeichnet, und zitiert dessen Aufrufe zur Brüderlichkeit mit den Sunniten⁷. Es trifft auch zu, daß Kurd ʿAlī gelegentlich — vor allem wohl vor dem 1. Weltkrieg — positive Worte über die Rolle der Schiiten als Träger von Wissenschaft und Kultur im Islam gefunden und den Fanatismus vergangener Zeiten gegen sie beklagt hat⁸. Für die Schiiten — von denen manche die Wandlung Kurd ʿAlī's zum Lobsänger der Umayyaden auf den Einfluß des Vizepräsidenten der Akademie, Scheich ʿAbd al-Qādir al-Maḡribī, zurückführen wollten⁹ — ist seine geistesgeschichtliche Wirkung jedoch eindeutig mit der Rehabilitierung der Umayyaden und der gleichzeitigen

¹ *Aʿyān aš-šīʿa*, I/1 (4. Aufl. 1960), S. 179-98.

² Vgl. unten S. 120 f.

³ *al-muḍakkirāt*, III (1949), Art.: *Ahl as-sunna wa-š-šīʿa*, S. 740-45.

⁴ s. oben S. 64.

⁵ Kaḥḥāla, XIII, S. 391; aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/2, S. 828-33; Muḡnīya: *Min hunā wa-hunāk*, S. 56-59; vgl. Nachruf in: RAAD 36 (1962), S. 499-501.

⁶ Kaḥḥāla, I, S. 136; Dāḡir, II, S. 393-95; aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/1, S. 126 f.; RAAD 28 (1953), S. 640; kurze Autobiographie in seinem posthum erschienenen *Muʿājam matn al-luḡa* (I-V Beirut 1958-60), I, S. 9-12. — Aḥmad Riḍā war lt. Šakīb Arslān der Verfasser des Kapitels über die Schia in *Ḥiṭaṭ aš-Šām*, VI, S. 251-56; vgl. unten S. 202, Anm. 2.

⁷ *al-muḍakkirāt*, III, S. 743.

⁸ So vor allem in einer Rezension in der Zeitschrift *al-Muqtabas* zu dem Buch des schiitischen Gelehrten Sayyid Ḥasan aš-Šadr (1855/56 - 1935): *aš-šīʿa wa-funūn al-Islām* (Šaidā 1913), s. Muḥsin al-Amīn: *Aʿyān aš-šīʿa*, I/1 (4. Aufl.), S. 197 f. Zu dem Buch und seinem Verfasser s. *ibid.*, Bd. 23, S. 356-79; Kaḥḥāla, III, S. 299 f., Dāḡir, II, S. 537-39; aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/1, S. 445-49; idem: *Darīʿa* XIV, S. 273, Nr. 2560, und die Biographie in der Einleitung zum Buch selbst, S. 2-8.

⁹ s. unten S. 122.

Verleumdung der Schia verbunden und somit aus ihrer Sicht negativ zu beurteilen.

Natürlich haben sich schiitische Polemiker nicht die Gelegenheit entgehen lassen, Muḥammad Kurd ʿAlī's Kult um die „reinrassigen“ Umayyaden mit seiner eigenen, schon am Namen erkennbaren Herkunft aus einer ursprünglich kurdischen Familie zu konfrontieren¹.

7. Ein Schüler Muḥammad ʿAbduh's als Historiker: Scheich Muḥammad al-Ḥuḍarī

In seinem satirischen Roman *Ḥadīṭ ʿIsā b. Hišām* läßt der Ägypter Muḥammad al-Muwailihī (1858-1930) auch eine Gruppe von ʿulamāʾ auftreten, die — nach einer Diskussion über die besten Möglichkeiten der Kapitalanlage — mit Sorge über die Bemühungen der Modernisten reden, unter den Muslimen — und sogar unter den Studenten der Theologie — die Beschäftigung mit Wissenschaften zu fördern, die (nach Ansicht dieser ʿulamāʾ) die Rechtgläubigkeit gefährden und das Prestige der theologischen Gelehrsamkeit herabsetzen. Zu jenen Wissenschaften, so läßt al-Muwailihī einen jener traditionell gebildeten Gelehrten sagen, gehöre auch die Geschichte. Wer sich mit ihr beschäftige, müsse zwangsläufig auch das Leben der Prophetengefährten und damit die Kämpfe behandeln, die zwischen ihnen entbrannten — er müsse also gegen das Gebot des Prophetenwortes verstoßen: „Wenn ihr zur Erwähnung meiner Gefährten kommt, dann haltet ein“. Hinsichtlich der Geschichte genüge es — so meint der Gelehrte — zu wissen, was in der *Sīra ḥalabīya* (des Nūr ad-Dīn al-Ḥalabī, gest. 1635) steht.

Muḥammad al-Muwailihī hat diese Verspottung der erstarrten islamischen Gelehrsamkeit seiner Zeit zuerst am 24.8.1899 in der von ihm redigierten Zeitschrift *Miṣbāḥ aš-šarq* (Kairo) veröffentlicht, wo sein Roman (vor der Buchausgabe von 1907) ursprünglich erschienen ist. Die Veröffentlichung dieses Kapitels steht offenbar im Zusammenhang mit den von al-Muwailihī unterstützten Bemühungen Muḥammad

¹ *al-ʿIrfān*, XV (1928), S. 813 f., und ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *Aḡwibat masāʾil Ġārallāh*, 3. Aufl. Nağaf 1966, S. 41. Šaraf ad-Dīn und die meisten anderen schiitischen Kritiker Kurd ʿAlī's sind dagegen Sayyids, rühmen sich also reinblütiger Herkunft vom Propheten.



‘Abduh’s, den Lehrplan der Azhar zu reformieren¹. Das Kapitel, das seinerzeit heftige Erregung in Azhar-Kreisen hervorrief, findet sich noch in der zweiten² und dritten Auflage des Romans und ist dann — wie auch andere Abschnitte der ursprünglichen, in *Miṣbāḥ aš-šarq* erschienenen Fassung — vom Verfasser in der vierten Auflage (1927) getilgt worden³.

Daß die von Muḥammad al-Muwailiḥī den konservativen ‘ulamā² zugeschriebene Abneigung gegen einen verstärkten und modernisierten Geschichtsunterricht aus deren Sicht nicht unbegründet war, d.h. daß hier in der Tat die alte Problematik um die Beurteilung der Prophetengefährten wieder aufbrechen und zu polemischen Auseinandersetzungen führen mußte, zeigt sich am Beispiel des ägyptischen Rechtsgelehrten und Historikers Scheich Muḥammad al-Ḥuḍarī (1872-1927)⁴. Dieser, ein Schüler Muḥammad ‘Abduh’s, hat mehr noch als durch sein Werk über die Entwicklung des islamischen Rechts⁵ mit seinen Vorlesungen an der Universität Kairo über die Geschichte der islamischen Völker (bis zum Ende des Abbasidenreiches)⁶ das Geschichtsd Denken mehrerer Generationen von arabischen Studenten beeinflußt. Geprägt von seiner Ausbildung an der Azhar und der *Dār al-‘ulūm*, zugleich ein eifriger Förderer des Modernismus im Sinne ‘Abduh’s, steht er zwischen den orthodoxen Kreisen der Azhar, die die Entwicklung eines laizistischen Bildungswesens und besonders einer modernen Universität mit Skepsis oder Feindschaft betrachteten⁷, und einer in seinen

¹ Zu diesen Bestrebungen s. C.C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933, S. 70-78; vgl. W. Ende: *Europabild und kulturelles Selbstbewußtsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts*, Diss. Hamburg 1965, S. 77-81.

² Kairo 1911/12, S. 204-20; über die Gefahren der Geschichtswissenschaft S. 211.

³ Vgl. die englische Übersetzung dieser Abschnitte von Roger Allen: *Ḥadīth ‘Isā b. Hishām: The Excluded Passages*, in: WI, NS. XII (1969), S. 74-89 (dort S. 83 über die Geschichtswissenschaft), und S. 163-81.

⁴ Über ihn s. GAL S III, 310; Dāğir, II, S. 342 f.; Kaḥḥāla, X, S. 295 f.; Anwar al-Ğundī: *A‘lām wa-aṣḥāb aqlām*, S. 360-68.

⁵ *Ta‘rīḥ at-taṣrī‘ al-islāmī*, Kairo 1920 (Sarkīs, Sp. 726), 6. Aufl. Kairo 1964. Es handelt sich um Vorlesungen, die al-Ḥuḍarī an der *madrasat al-qaḍā‘ aš-šar‘ī* gehalten hat.

⁶ *Ta‘rīḥ al-umam al-islāmīya*, Kairo (I u. II) 1916, 6. Aufl. 1370 H/1950 (Maṭb. al-Istiḳāma).

⁷ Scheich Ḥuḍarī war u.a. als Inspektor am Erziehungsministerium und als Professor für islamische Geschichte an der Nationalen Universität (*al-ğāmi‘a al-ahlīya*, eröffnet 1908 und 1925 der neugegründeten staatlichen Universität einverleibt) in Kairo tätig.

letzten Lebensjahren immer offener auftretenden Schicht von westlich gebildeten, auf Säkularisierung drängenden Intellektuellen. Deren Art, sich der islamischen Geschichte und arabischen Literatur zu nähern, stieß — wie seine Schrift gegen Ṭāhā Ḥusain's Buch über die vorislamische Dichtung zeigt¹ — auf al-Ḥuḍarī's eindeutige Ablehnung. Andererseits hat seine „Geschichte der islamischen Völker“ (deren Mangel an Quellenkritik etc. neueren arabischen Autoren durchaus bewußt ist)², bei einigen orthodoxen Theologen Widerspruch ausgelöst. Stein des Anstoßes waren nicht zuletzt Äußerungen al-Ḥuḍarī's über ʿAlī b. Abī Ṭālib, den er als edle, aber starrköpfige, ohne Rücksicht auf die politischen Umstände handelnde, von seinem Recht und seiner eigenen Bedeutung allzu überzeugte Persönlichkeit darstellt³. Ein in Mekka lebender Theologe aus Algerien, Scheich Muḥammad al-ʿArabī at-Tabbānī, hat vor allem diese Äußerungen zum Anlaß genommen, vor al-Ḥuḍarī's Buch zu warnen. Er tat dies zunächst im Zusammenhang damit, daß al-Ḥuḍarī's Buch als Lehrbuch an der Schule in Mekka eingeführt werden sollte, wo at-Tabbānī unterrichtete. Die von ihm dagegen veröffentlichte Streitschrift *an-naṣiḥa wa-l-istidrākāt ʿalā kitāb al-muḥāḍarāt* erweiterte er in jahrelanger Arbeit zu einem zweibändigen Werk, das 1955 unter dem Titel *Tahḍīr al-ʿabqarī min muḥāḍarāt al-Ḥuḍarī* gedruckt wurde⁴. Tabbānī's grundsätzlicher Einwand gegen al-Ḥuḍarī ergibt sich aus der Maxime, daß die Prophetengefährten unbedingt von jeder Kritik verschont bleiben müssen: „aṣ-ṣaḥāba (...) *daʿāʾim ad-dīn, fa-ṭaʿn fiḥim ṭaʿn fihi*“⁵. Diese Maxime scheint ihm schon bei einem so vorsichtigen Reformtheologen wie Muḥammad ʿAbduh in einzelnen Punkten verletzt⁶, besonders aber

¹ *Muḥāḍarāt fī-bayān al-aḥṭāʾ al-ʿilmīya wa-t-taʾrīḫīya llatī štamala ʿalaihā kitāb fī š-šīʿr al-ḡāhili* (= Supplement zu: *Maḡallat al-qaḍāʾ aš-šarʿī*, Kairo, o.J., und separat Kairo 1927, Maṭb. aš-Šabāb, 85 Seiten). Über al-Ḥuḍarī's Buch *Muḥāḍab al-aḡānī* (9 Bde., 2. Aufl. Kairo 1926) kam es im Januar 1925 zu einer Auseinandersetzung zwischen ihm und Ṭāhā Ḥusain in der Zeitung *as-Siyāsa al-Yaumīya*.

² Dūrī in *Mā sāhama*, S. 57; Ṭarabain, S. 93; Ḥusain Fauzī an-Naḡḡār: *Haikal wa-ḥayāt Muḥammad*, Kairo 1970, S. 5.

³ *Taʾrīḫ al-umam al-islāmīya*, 6. Aufl., II, S. 83 f.

⁴ Kairo (Dār al-Anwār), 360 und 330 Seiten.

⁵ *Tahḍīr*, I, S. 180 (Kapitelüberschrift). Tabbānī hat auch ein Buch über die Vorzüge der Prophetengefährten verfaßt: *Iḥāf dawī n-naḡāba bi-mā fi l-qurʾān wa-s-sunna min faḍāʾil aṣ-ṣaḥāba*, Kairo 1951 (Maṭb. Ḥiḡāzī, 173 S.).

⁶ *Tahḍīr*, I, S. 51-66 (gegen ein Stück aus dem *Tafsīr ʿAbduh's*), vgl. S. 37.



bei dessen Schüler al-Ḥuḍarī¹. Er sieht in dieser Art von Geschichtsschreibung den schädlichen Einfluß der Schriften von Orientalisten² und nichtmuslimischen Arabern wie Zaidān³ und tadelt, daß al-Ḥuḍarī's Buch wiederum Schule gemacht hat⁴. In al-Ḥuḍarī's Behandlung des Konfliktes zwischen ʿAlī und Muʿāwīya (die er beide mit der Eulogie *raḍīya llāh ʿanhu* nennt) sieht Tabbānī die Übereinstimmung aller Sunniten darüber preisgegeben, daß Muʿāwīya — der bei al-Ḥuḍarī im Vergleich zu ʿAlī als der tüchtigere Politiker Anerkennung findet — zu Lebzeiten ʿAlī's und bis zur Abdankung Ḥasan's lediglich ein weltlicher Machthaber (*min al-mulūk*) war⁵. Umstritten sei — so Tabbānī — nur die Frage, ob Muʿāwīya nach Ḥasan's Rücktritt als Kalife zu bezeichnen ist⁶. Tabbānī's Protest gegen die Zurücksetzung ʿAlī's gegenüber Muʿāwīya bei al-Ḥuḍarī und gegen dessen relativ kritisches Urteil über die Persönlichkeit ʿAlī's als Politiker stehen nicht allein⁷. Seine Polemik gegen den verderblichen Einfluß orientalistischer Schriften und gegen die Neigung moderner sunnitischer Autoren, Muʿāwīya's Sieg im Konflikt mit ʿAlī (mit mehr oder weniger deutlicher Genugtuung) als den des besseren Politikers zu interpretieren, hat aber gerade ihm Beifall von schiitischer Seite eingetragen: Muḥammad Ḡawād Muḡnīya⁸ hat in seinem Kommentar zu Tabbānī's Buch zwar mancherlei auszusetzen (denn Tabbānī als Sunnit erkennt natürlich ʿAlī keinen Vorrang vor Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān zu, und zweifelt

¹ Ibid., S. 40. Tabbānī zählt an dieser Stelle die Prophetengefährten auf, die in Ḥuḍarī's Werk „verleumdet“ werden.

² Ibid., I, S. 36, 66 f., 78 f.

³ Ibid., S. 35 f., (vgl. oben S. 50).

⁴ Als Beispiel nennt er ʿAbd al-Wahhāb an-Naḡḡār: *Taʾrīḥ al-Islām wa-l-ḥulafāʾ ar-rāšidīn* (Kairo 1926).

⁵ Diese Ansicht wird bereits Ibn Ḥanbal zugeschrieben, s. die Zitate bei ʿAbd al-Ḥalīm Ḡundī: *Aḥmad b. Ḥanbal, imām ahl as-sunna*, Kairo 1970, S. 184-86. Allerdings hatte Ibn Ḥanbal — ganz im Sinne der alten Umayyadenpartei — ursprünglich nur Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān als rechtgeleitete Kalifen anerkannt und folgerichtig durch seinen späteren Sinneswandel Widerspruch unter seinen Anhängern hervorgerufen. Zwar setzte sich die Anerkennung ʿAlī's als vierten Kalifen schließlich durch, doch blieb die pro-umayyadische Tendenz in der ḥanbalitischen Schule bestehen, s. W. Madelung: *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, S. 223-28.

⁶ *Tahdīr*, I, S. 230-38.

⁷ Vgl. z.B. ʿAbd al-Ḥamīd al-Baḥīt: *ʿAṣr al-ḥulafāʾ*, 2. Aufl., S. 299 ff.

⁸ Über ihn s. unten S. 167 und 220.

gar, wie viele sunnitische Autoren, an der Echtheit des *Nahğ al-balāğā*¹), doch findet er dessen Verteidigung ʿAlī's gegen al-Ḥuḍarī höchst lobenswert² und seine „Fehler“ entschuldbar, da sie milieubedingter Unwissenheit (*ğahl*), nicht dem Fanatismus entspringen³. Ḥuḍarī — ein Theologe, der sich dem Aufbau einer laizistischen Universität zur Verfügung stellte — hat durch seine Lehrtätigkeit und seine Veröffentlichungen zweifellos Einfluß darauf gehabt, daß die Generation der Geschichtswissenschaftler, die in den 30-er Jahren und später in Ägypten die Lehrstühle übernahm, in ihrer Mehrzahl noch stark von der traditionellen Geschichtsschreibung geprägt war und sich langsamer als manche Zeitgenossen in Syrien (Kurd ʿAlī u.a.) von der fast ausschließlich religiösen Sicht und Bewertung der frühislamischen Geschichte löste. Speziell die Umayyaden-Begeisterung der Syrer ist nur langsam nachvollzogen worden. Immerhin enthält bereits die Dissertation über ʿAmr b. al-ʿĀṣ — den Berater Muʿāwiya's im Kampf mit ʿAlī —, mit der der später so einflußreiche Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan⁴ im Jahre 1921 den Dokortitel der Ägyptischen Universität erwarb, eine eindeutige Rechtfertigung ʿAmr's als Politiker und Förderer der Ausbreitung des Islams⁵. Was der Verfasser dort über ʿAmr's Bündnis mit Muʿāwiya gegen ʿAlī sagt, schließt sich deutlich an al-Ḥuḍarī's kritisches Urteil über ʿAlī an⁶.

8. Lammens, Pirenne und die Folgen

Die oben skizzierte Kontroverse zwischen Rafīq al-ʿAz̄m und Ṭāhā Ḥusain, die Kritik Muḥammad Kurd ʿAlī's an Aḥmad Farīd Rifāʿī und die Polemik Scheich Tabbānī's gegen Muḥammad al-Ḥuḍarī sind Ausdruck des Konfliktes, der sich aus der Entstehung eines neuen Typs von Historikern ergibt, der Geschichte ohne strenge Beachtung traditioneller Wertungen (Ḥuḍarī, Kurd ʿAlī) oder gar im bewußt

¹ *Tahdīr*, II, S. 110 ff.

² Muğniya: *Faḍāʾil al-imām ʿAlī*, 2. (erw.) Aufl. Bagdad 1964, vgl. dort S. 156-175.

³ *Ibid.*, S. 175.

⁴ s. unten S. 81 f.

⁵ *Taʾrīḥ ʿAmr b. al-ʿĀṣ*, Kairo 1921, 2. Aufl. 1926.

⁶ *Ibid.*, S. 159-61.

gesuchten Konflikt mit dem traditionellen islamischen Geschichtsbild betreibt (Ṭāhā Ḥusain in den 20-er Jahren). Maßstäbe und Methoden der europäischen Forschung fanden durch Absolventen europäischer Hochschulen langsam Eingang in die arabische Geschichtsschreibung. Neue, von religiösen Institutionen unabhängige Bildungseinrichtungen führten dazu, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit der islamischen, speziell der arabischen Geschichte an Ansehen gewann: Was bisher weitgehend von Theologen, Beamten oder gebildeten Kaufleuten zur religiösen Erbauung der Leser oder als literarische Nebenbeschäftigung betrieben worden war, wurde nun zum lebenslangen Beruf im Dienste modernistischer Aufklärung oder nationalistischer Bewußtseinsbildung. Die Errichtung nationaler Universitäten und anderer Hochschulen nach europäischem Muster unter Mitwirkung europäischer Gelehrter (auch Orientalisten) sowie der Ausbau ausländischer Universitäten in den arabischen Ländern selbst¹ zeigten bald ihre Wirkung auf die formale und inhaltliche Entwicklung der Geschichtsschreibung. Es entstanden Lehrbücher für den Unterricht an Universitäten, Lehrerbildungsanstalten und Oberschulen, in denen auch hinsichtlich der arabisch-islamischen Geschichte auf die Ergebnisse westlicher Forschung zurückgegriffen wurde. Zugleich erschienen Übersetzungen islamkundlicher Werke, die einem weiten Leserkreis die erfolgreiche Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die klassischen arabischen Geschichtswerke vor Augen führte. In diesen Schriften begegnete der arabische Leser überdies dem Hinweis auf Quellen, die bisher im arabisch-islamischen Bereich für das Verständnis der eigenen Geschichte unbekannt oder unberücksichtigt geblieben waren, nämlich auf Papyri, Inschriften, die Ergebnisse von Ausgrabungen sowie auf Quellenmaterial in den Sprachen der christlichen Nachbarn des Mittelalters, vor allem der Byzantiner.

Die wohl bekannteste „moderne“ arabische Gesamtdarstellung der politischen, religiösen, kulturellen und sozialen Geschichte des Islams von den Anfängen bis zur Eroberung Bagdad's durch die Mongolen (1258) — ein vierbändiges Werk des 1968 verstorbenen ägyptischen Historikers

¹ Zur Geschichte der modernen (ausländischen und nationalen) Universitäten in der arabischen Welt s. J.-J. Waardenburg: *Les universités dans le monde arabe actuel*, 2 Bde. Paris/Den Haag 1966.



Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan¹, das auch ins Persische und Urdu übersetzt worden ist — demonstriert besonders deutlich die Rolle der Vermittlung westlicher Forschung, die solchen Universitäts-Lehrbüchern zukommt: Die Bibliographie am Schluß der einzelnen Bände enthält zahlreiche Titel von Werken von Orientalisten in westlichen Sprachen und darüber hinaus von solchen in arabischer Übersetzung. Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan selbst hat mit seiner Übersetzung² des Buches von Gerlof van Vloten: *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*³, die 1934 unter dem Titel *as-siyāda al-^carabīya wa-š-šī^ca wa-l-isrā²ilīyāt fi ^cahd banī Umayya* erschien⁴, sowie durch die Übersetzung⁵ von Thomas Arnold: *The Preaching of Islam*⁶ selbst zwei (seither von arabischen Autoren besonders häufig benutzte) Werke einem weiteren Publikum zugänglich gemacht. Weiterhin übersetzte er (zusammen mit ^cAlī Ibrāhīm Ḥasan und Eduard Ḥalīm) Stanley Lane-Poole's *The Story of Cairo* (1912)⁷ und Adolf Grohmann's *Arabic Papyri in the Egyptian Library* (I-IV, 1934 ff.)⁸. Für den Europäer, der die orientalistische Literatur im Original benutzen kann, sind Werke wie Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan's *Ta²rīḥ al-Islām as-siyāsī* oder die „Allgemeine islamische Geschichte“⁹ seines Bruders ^cAlī Ibrāhīm Ḥasan von keinerlei Interesse¹⁰. Als Professor für islamische Geschichte hat Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan¹¹ in Ägypten, Marokko und Irak an der Heranbildung der arabischen

¹ *Ta²rīḥ al-Islām as-siyāsī wa-d-dīnī wa-l-^ttaqāfī wa-l-ⁱḡtimā^cī*, I-IV, Kairo 1935-1967 (Makt. an-Nahḍa al-Miṣriya). Die Bde. I (behandelt die Zeit von 622-749) und II (749-847) hatten bereits 1964 die 7. Auflage erreicht, Bd. III 1965.

² Zusammen mit Muḥammad Zakī Ibrāhīm.

³ Amsterdam 1894.

⁴ Kairo (Maṭb. Dār as-Sa^cāda), 2. Aufl. Kairo 1965 (Makt. an-Nahḍa al-Miṣriya).

⁵ Mit ^cAbd al-Maḡīd ^cĀbidīn und Ismā^cil an-Naḥrāwī.

⁶ *ad-da^cwa ilā l-Islām*, 2. Aufl. Kairo 1957.

⁷ *Ta²rīḥ al-Qāhira*, Kairo 1950.

⁸ *Aurāq al-bardī al-^carabīya bi-dār al-kutub al-miṣriya*, Kairo, I (1934), II (1956), III (1961), IV (?).

⁹ *at-ta²rīḥ al-islāmī al-^cāmm*, 2. Aufl. Kairo 1959, 3. Aufl. 1963, 4. 1972.

¹⁰ So das Urteil des sowjetrussischen Islam-Historikers E.A. Beljaev (gest. 1964) in seinem Buch: *Araby, islam i arabskij chalifat v rannee srednevekove*, Moskau 1956, S. 166 (engl. Übers. u.d. Titel: *Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages*, Jerusalem 1969, S. 153). B. äußert sich über ein einzelnes Werk, nicht über die wissenschaftliche Leistung Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan's insgesamt.

¹¹ Ein Verzeichnis seiner Schriften befindet sich am Ende des dritten Bandes von *Ta²rīḥ al-Islām as-siyāsī*, 7. Aufl. 1965, S. 499-500.



Historiker mitgewirkt, die heute die Lehrstühle der Universitäten innehaben.

Obwohl das Niveau der Dissertationen zur islamischen Geschichte, die heute vorgelegt werden, zum Teil erheblich über den Anfängen der 20-er Jahre liegt, hinterlassen viele Arbeiten noch immer den Eindruck mangelnder Originalität und Quellenkritik¹. Dies gilt in erster Linie für die Beschäftigung mit der Zeit des Propheten, wo sich die historisch-kritische Methode bisher nicht hat durchsetzen können², aber weitgehend auch für die Zeit der *rāšidūn*. Als früheste Epoche der arabisch-islamischen Geschichte läßt die Zeit des Umayyadenkalifats — von Episoden wie Kerbela abgesehen — ein breiteres Spektrum der Urteile und die Neubewertung unter Nutzung orientalistischer Forschung zu. Diese Neubewertung war vor allem in den 20-er und 30-er Jahren weitgehend mit einer Rehabilitierung identisch. Besonders die Schriften des belgischen Orientalisten Henri Lammens (1862-1937) über das Zeitalter der Umayyaden³ fanden unter den nationalistisch gesinnten arabischen Studenten großes Interesse und haben andererseits bei den schiitischen Theologen heftige Kritik hervorgerufen⁴. Lammens' aus arabischen Quellen (ohne archäologische Absicherung) konstruierte „Bādiya“-Theorie⁵ über Entstehung und Funktion der umayyadischen (z.T. übrigens irrtümlich für umayyadisch angesehenen) Wüstenschlöser⁶ kam dem romantischen Geschichtsbild der nationalistisch gesinnten arabischen Jugend sehr entgegen, und so ist es nicht verwunderlich,

¹ Einen Überblick über die Themen der Magister- und Doktorarbeiten der staatlichen ägyptischen Universitäten und der Azhar im Fach Geschichte (seit der Gründung der jeweiligen Fakultäten) bietet die Liste in: *al-Mağalla at-Taʿrīḥiyya al-Miṣriyya* (Kairo), XIII (1967), S. 399-427 und S. 417-18.

² s. Wielandt: *Offenbarung und Geschichte*, passim.

³ Hier seien nur einige der bekanntesten genannt: *Études sur le règne du calife omayyade Moʿawiya Ier* (1908); *Études sur le siècle des Omayyades* (Beirut 1930); *Ziad b. Abīhī, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Moʿawiya Ier* (Rom 1912).

⁴ s. unten S. 166 und 188. — Vor dem I. Weltkrieg hat übrigens auch die osmanisch-türkische Zensur zeitweilig an Lammens' Umayyadenbegeisterung Anstoß genommen, s. seine Bemerkung in *Le Berceau de l'Islam* (...), I (Rom 1914), S. 333 A. 3.

⁵ Vorgetragen in: *La Bādiya et la Hīra sous les Omayyades*, in: *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth), IV (1910), S. 91-112, nachgedruckt in: *Études sur le siècle des Omayyades*, S. 325-50.

⁶ Zu J. Sauvaget's Kritik an dieser Theorie und zu Sauvaget's eigenen Deutungen s. Heinz Gaube: *Ein arabischer Palast in Südsyrien. Hirbet el-Baiḍa*, Beirut 1974 (BTS 16), bes. S. 22-24 und 119 ff., vgl. 135-36.

daß die Vorstellung vom ritterlich-beđuinischen Lebensideal der Umayyaden, das sie zum Bau von Palästen in der Wüste veranlaßte, weite Verbreitung und z.T. phantasievolle Ausschmückung fand. Zwar störte es arabische Leser muslimischer Herkunft, daß Lammens, ein streitbarer Jesuit¹, seiner Abneigung gegen den Islam in seinen Schriften freien Lauf gelassen hatte, doch ließ sich eine Begründung dafür finden, warum seine Schriften über die Umayyaden viel zuverlässiger und wertvoller seien als die über den Islam als Religion: Die Lektüre seiner Arbeiten über die Umayyaden ist empfehlenswert, meint ein ägyptischer Autor, denn Lammens konnte hier objektiver sein, da der Staat der Umayyaden nicht religiöser Natur war, sein Zentrum in Syrien hatte und beeinflußt war von der alten Zivilisation, die in seinem Bereich bestanden hatte².

Neben seiner erkennbaren Abneigung gegen den Islam war Lammens' Anschauung von der einzigartigen Bedeutung Syriens und der Syrer in der Geschichte auch für Araber, die seine Begeisterung für die Umayyaden übernahmen oder ohnehin teilten, ein Stein des Anstoßes. In der Tat scheint es, daß Lammens' echte Liebe für Syrien hauptsächlich eine Projektion seiner Feindschaft gegen Islam und Arabertum gewesen ist und daß gerade das düstere Bild der Umayyaden im islamischen Geschichtsbewußtsein den Rang dieser Dynastie in Lammens' Augen erhöhte und ihn dazu brachte, sie als „Syrer“ anzusehen³. Die Tatsache, daß sein Buch *La Syrie*⁴, in dem er seine Vorstellung von der Geschichte einer „syrischen“ Nation darlegte, auf Anregung des französischen Hochkommissars General Henri Gouraud entstanden war⁵, machte es ohnehin zu einem Politikum. Die in diesem Buch enthaltenen (vermeintlichen und tatsächlichen) Angriffe auf Islam und Arabertum riefen auch einen so eifrigen Lobsänger der Umayyaden wie Muḥammad Kurd ʿAlī auf den Plan. Dieser rühmte sich später⁶, durch eine heftige Kritik

¹ Zur Kritik westlicher Fachkollegen an Thesen und Methoden Lammens' s. unten S. 188.

² Zakī Muḥammad Ḥasan in: *al-Muqtaṭaf*, Vol. 91 (1937), S. 561 f.

³ Kamal S. Salibi: *Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens*, in: Lewis/Holt (eds.): *Historians of the Middle East*, S. 330-42, bes. S. 332 u. 339.

⁴ Beirut 1921, 2 Bde.

⁵ Ibid., Bd. I, Vorwort S. I.

⁶ *al-muḏakkirāt*, I, S. 206 f.

an Lammens' Buch¹ erreicht zu haben, daß die französische Mandatsverwaltung die Absicht aufgab, dieses Buch zum obligatorischen Lesestoff für alle muslimischen und christlichen Schüler der Schulen in Syrien zu machen. Auch Lammens' Artikel „Al-Shām“ in der EI (IV, S. 313-24) hat Kurd ʿAlī heftig kritisiert².

Das Mißtrauen der Panarabisten hinsichtlich der politischen Motive und Folgen der Syrien-Begeisterung Lammens' wurde dadurch verstärkt, daß sich in der Ideologie der „PPS“ Anṭūn Saʿāda's, einer 1932 gegründeten *syrisch*-nationalistischen Partei, der Einfluß gewisser Gedanken Lammens' erkennen läßt³. Es konnte nicht ausbleiben, daß arabische Historiker und Schriftsteller sich fragten, wie Lammens' radikale Rehabilitierung der Umayyaden in diesem Zusammenhang zu bewerten sei.

Hier wird ein Problem berührt, das manche Araber bis heute stark beschäftigt: die Frage nach den Motiven der westlichen Islamkunde und nach den Gründen für deren besonderes Interesse an ganz bestimmten Epochen der islamischen Geschichte wie dem Zeitalter der Umayyaden. Die unverhohlene Bewunderung einiger westlicher Autoren für diese Dynastie ist gerade manchen umayyadenfreundlichen arabischen Historikern der Gegenwart durchaus peinlich. Ein gutes Beispiel für das Bedürfnis, die eigenen, von Bewunderung für die Umayyaden geprägten Arbeiten von denen der westlichen Islamhistoriker abzugrenzen, liefert der Ägypter Ḥusain Muʿnis (Monés) in einer scharfen Polemik gegen Gaston Wiet⁴, die zunächst im Literaturteil der Tageszeitung *al-Ahrām* erschien und später in der 4. Auflage des bekannten Buches von Muḥammad al-Bahay⁵: *al-fikr al-islāmī al-ḥadīṯ wa-ṣilatuhu bi-l-istiʿmār*

¹ RAAD, II (1922), S. 271-81.

² Ibid., VII (1927), S. 129-32.

³ Auch L.Z. Yamak, ein ehemaliges Mitglied der Partei, hält diesen Einfluß für wahrscheinlich, s. sein Buch *The Syrian Social Nationalist Party. An Ideological Analysis*, Cambridge/Mass. 1966, S. 53 f.

⁴ Es handelt sich um dessen *Grandeur de l'Islam, de Mahomet à François Ier*, Paris 1961 (La Table Ronde).

⁵ So die Schreibung des Namens in des Autors Hamburger Dissertation von 1936: *Muḥammad ʿAbduh. Eine Untersuchung seiner Erziehungsmethode zum Nationalbewußtsein und zur nationalen Erhebung in Ägypten* (122 S.). — al-Bahay war 1962-64 Direktor der ägyptischen Auqāf-Verwaltung und anschließend einige Zeit Minister des entsprechenden Ministeriums. Über ihn und die von ihm vertretene Richtung s. D. Creelius in: MEJ, XX (1966), S. 37 f., A. Morabia in: *Orient* (Paris), 9. Jg. (1965), nos. 32/33,

*al-ġarbī*¹ als Anhang nachgedruckt wurde². Nach Mu²nis, der sich in seiner Züricher Dissertation über den Fall des Umayyadenkalifats von Cordoba³ und in mehreren anderen Veröffentlichungen⁴ positiv über diese Dynastie geäußert hat, bewundern die Franzosen die Umayyaden, weil deren Ahn Abū Sufyān der Gegner des Propheten war. Mu²nis fordert den Leser auf, nachzulesen, was ihr Anführer (oder: Doyen; [°]*amid*) Henri Lammens [bekanntlich Belgier] über Mu[°]āwiya, Yazīd, [°]Abd al-Malik und die übrigen Marwaniden geschrieben hat, und fährt fort: „(Auch) wir bewundern die Umayyaden, aber welcher Unterschied (besteht) zwischen den beiden (Arten von) Bewunderung! Sie bewundern sie aus Haß [gegen den Islam?], wir aus Liebe. Uns gefällt die staatsmännische Klugheit (*ḥilm*) Mu[°]āwiya's, seine Mannhaftigkeit, seine Politik und seine Einigung der Muslime (...). Uns gefällt das Arabertum ([°]*urūba*) [°]Abd al-Malik b. Marwān's und sein Glaube daran (...). Uns gefällt der Glaube (*īmān*) al-Walīd's und Sulaimān's und das, was sie an Eroberungen vollbracht haben, und an allen Umayyaden gefällt uns das mannhafte Wesen (*fuḥūla, uṣūla*), die Klugheit (*ṣahāma*)⁵ und der arabische Charakter ([°]*urūba*) — aber was gefällt den Franzosen an den Umayyaden? Abū Sufyān gefällt ihnen, weil er Krieg gegen den Propheten führte, und Mu[°]āwiya, da er [°]Alī das Kalifat entriß. Yazīd gefällt ihnen, weil er Ḥusain tötete und seinem Heer die Erstürmung Mekkas befahl. Al-Ḥaġġāġ's exemplarische Bestrafung (*tamīl*) der irakischen Bevölkerung gefällt ihnen und die Bosheit des Muġīra b. Šu[°]ba“⁶.

Man muß sich vor Augen halten, daß die soeben zitierten Äußerungen aus der Feder eines Historikers stammen, in dessen Schriften mannigfache Anregungen durch westliche Autoren deutlich erkennbar sind.

S. 257-304, und no. 35, S. 81-105, sowie *Cahiers de Tunisie*, XIV (1966), S. 151-70; ferner Abdel-Malek: *Les essais*, S. 200-206.

¹ 1. Aufl. Kairo 1957, 4. Aufl. Kairo o.J. [1964]. (Noch die 3. Aufl. erschien ohne diesen Anhang).

² 4. Aufl., S. 556 ff.

³ Maḥmoud Ḥussain Monés: *Essai sur la chute du califat umayyade de Cordoue en 1009* (Kairo 1948).

⁴ Typisch ist sein Beitrag *The Umayyads of the East and the West. A Study of the History of a great Arab Clan*, in: *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, ed. W. Hoernerbach (Wiesbaden 1967), S. 471-98.

⁵ Auch: Scharfsinn, Kühnheit, Edelsinn, Anständigkeit (Wehr).

⁶ al-Bahay: *al-fikr*, 4. Aufl. S. 562 f.

Dies zeigt sich beispielsweise in einem 1951 veröffentlichten Aufsatz, in dem Mu^ʿnis — anknüpfend an Henri Pirenne's *Mahomet et Charlemagne* — die auf Syrien und den Mittelmeerraum ausgerichtete Politik der Umayyaden der des hauptsächlich nach Osten blickenden Abbasidenkalifats gegenüberstellt:¹

Die mediterrane Orientierung der politischen Energie des Umayyadenreiches sieht Mu^ʿnis als Folge und Fortsetzung der in vorislamische Zeit zurückreichenden Handelsinteressen der Umayyaden in Syrien. Hinsichtlich der arabischen Halbinsel und Iraks dagegen lag ihnen nur daran, daß dort Ruhe herrschte, und so zeichnen sich die Statthalter, die sie dort einsetzten — wie al-Muġīra b. Šu^ʿba, Ziyād b. Abihi und al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf — durch weiter nichts als Strenge und Grausamkeit aus, während man die besten Männer ihres Hauses und ihre hervorragenden Statthalter im Westen des Reiches eingesetzt findet: in Ägypten, im Maġrib und in Spanien (*al-Andalus*)². Das Umayyadenreich war also eher ein mediterranes als ein asiatisches Reich. Mu^ʿāwiya ähnelte — obwohl er das Leben in Wüstenschlössern schätzte — eher einem der Staatsmänner, die vor dem Islam in jenen Regionen geherrscht hatten. Überhaupt sahen die großen Umayyadenkalifen die Interessen des Staates in der Weise der Römer, wie es auch sonst Elemente des staatlichen und sozialen Lebens gab, die stark an Rom erinnern³. Zwar hat der Prozeß der Verlagerung des Staatszentrums vom Ḥiġāz nach Syrien schon unter Abū Bakr und ʿUmar begonnen, doch ist der Einfluß der Umayyaden auf die damals erfolgten Eroberungen deutlich⁴.

Das Abbasidenreich dagegen ist seinem Charakter nach asiatisch, was sich im Durchbruch persischer Traditionen im Bild des Kalifen als eines Herrschers aus göttlichem Recht und im Herrschaftsstil zeigt. Letztes Ziel des Staates war die Eintreibung der Steuern. Die westlichen Territorien wurden vernachlässigt und lösten sich vom Reich. Ägypten und Syrien waren Statthaltern anvertraut, die den altpersischen Marzubanen ähnelten und nur an den Steuern interessiert waren. Die Küsten Syriens wurden vernachlässigt, und die Byzantiner konnten gewisse Territorien und einen Großteil des Handels im östlichen Mittelmeer zurückerobern. Eroberungen, wie die Siziliens und Kretas, gingen von den Aġlabiden oder den Andalusiern aus, nicht von den Abbasiden. Diese betrachteten die Küsten als Barrieren, die zu schützen sind, nicht als Tore und Stützpunkte zur Beherrschung der Gewässer und zum Sprung auf die Länder jenseits des Meeres. Das Umayyaden-Zeitalter war das Zeitalter, in dem das islamische Reich mit der Mittelmeerwelt vertraut gemacht wurde, die Küsten befestigt wurden und der Grundstock der islamischen Flotte entstand. Die islamischen Völker hätten nun zur 2. Phase übergehen müssen, zur Phase der tatsächlichen Herrschaft über die Gewässer des Mittelmeeres und seiner Nutzung als Verkehrs- und Handelsweg, wie es das Römische Reich tat. Die plötzliche Änderung der Verhältnisse in der islamischen Welt, der Übergang der Macht an die Abbasiden und die Orientierung des Reiches in Richtung Asien — all das brachte diese Entwicklung zum Stehen und hinderte die Muslime daran, aus ihrer Macht über die westlichen, südlichen und

¹ *al-muslimūn fī ḥauḍ al-baḥr al-mutawassiṭ ilā l-ḥurūb aš-šalībīya*, in: *al-Maġalla at-Ta^ʿriḫīya al-Miṣrīya* (Kairo), IV/1 (1951), S. 45-174, dort bes. S. 70 ff. (Die folgende Inhaltsangabe gibt Mu^ʿnis' Äußerungen nur stark gekürzt wieder).

² *Ibid.*, S. 79.

³ *Ibid.*, S. 80 ff.

⁴ *Ibid.*, S. 83.



östlichen Küsten dieses Meeres und über die meisten seiner Inseln den vollen Nutzen zu ziehen¹.

Was Ḥusain Mu³nis hier schreibt, ist im Zusammenhang mit einer seit Salāma Mūsā's Buch *al-yaum wa-l-ġad* (1927) in Ägypten geführten Diskussion darüber zu sehen, inwiefern Ägypten einen Teil der mediterranen Welt oder einen Teil des „Orient“ darstellt². Pirennes Thesen haben diese Diskussion weiter gefördert. Ein bemerkenswertes Dokument dieser Debatte ist das Buch *Mustaqbal at-taqāfa fi Miṣr* von Ṭāhā Ḥusain³, in dessen Anfangskapiteln die Zugehörigkeit Ägyptens zum mediterranen Kulturkreis gegen die seiner Ansicht nach irrümliche Annahme, die Ägypter seien „Orientalen“ und stünden den Indern und Chinesen näher als den Europäern, verteidigt wird⁴.

Ḥusain Mu³nis hat in die Diskussion, die sich aus derartigen Thesen ergab, als Historiker eingegriffen und die Meinung vertreten, die arabische Geschichte sei so sprunghaft verlaufen, daß für den heutigen Araber keine echte Verbindung zu den Umayyaden oder Abbasiden bestehe — während etwa der moderne Engländer sich sehr wohl der Beziehung der Institutionen, unter denen er lebt, zur Magna Charta bewußt sei⁵. Es ist klar, daß Mu³nis' Behauptung in den Rahmen seiner ägyptisch-mediterranen Geschichtsperspektive gehört⁶. Sie ist deshalb — da sie für die Araber und speziell für die Ägypter die Möglichkeit

¹ Ibid., S. 85-87.

² Vgl. oben S. 51.

³ Zuerst erschienen Kairo 1938 (Maṭb. al-Ma^cārif), nach der Aufl. von 1944 ins Engl. übersetzt von Sidney Glazer u.d. Titel *The Future of Culture in Egypt* (Washington, D.C., 1954).

⁴ Weiteres zu diesem Buch und zur Reaktion darauf bei Ğundī: *al-ma^cārik al-adabīya*, S. 388-403 (Antworten von Sāṭi^c al-Ḥuṣrī, Zakī Mubārak und Muḥammad Muḥammad Ḥusain); ferner Sāṭi^c al-Ḥuṣrī: *Mudakkirātī fī l-^cIrāq*, II, S. 466 f. u. 487-90; (vgl. unsere Bemerkungen unten, S. 234 f.).

⁵ v. Grunebaum: *Modern Islam*, S. 116-17.

⁶ Sie ist klar erkennbar in seinem Buch *Miṣr wa-risālatuhā*, Kairo o. J. (ca. 1954), mit einem Vorwort von Ğamāl ^cAbd an-Nāṣir (Reihe „*Iḥtarnā laka*“, Nr. 17), 2. (?) Aufl. Kairo ca. 1958 (al-Maṭb. an-Namūdaġīya). ^cAbd an-Nāṣir's eigene „Philosophie der Revolution“ (*Falsafat at-taura*, 1954) ist noch weitgehend Ausdruck eines ägyptischen Nationalismus. Mu³nis scheint die durch ^cAbd an-Nāṣir später betriebene Hinwendung zum Panarabismus nicht ernsthaft mitvollzogen zu haben, s. Gad Silbermann: *National Identity in Nasserist Ideology, 1952-1970*, in: *Asian and African Studies* (Jerusalem), VIII/1 (1972), S. 49-85, über Mu³nis (dort: Mu³annis) S. 56 f., 61.



kultureller Orientierung nach Europa impliziert — von Panarabisten wie Sāṭi^c al-Ḥuṣrī heftig attackiert worden¹.

9. Ein früher „Marxist“: Bandalī Ğauzī

Bereits in den 20-er Jahren zeigen sich Ansätze zu einer marxistischen Interpretation der islamischen Geschichte und in diesem Zusammenhang auch der Umayyadenzeit. Allerdings ist das Buch *Min taʿrīḥ al-ḥarakāt al-fikrīya fi l-Islām*, I: *al-ḥarakāt al-iğtimāʿīya*, das Bandalī (b. Šalībā) Ğauzī im Jahre 1928 in Jerusalem veröffentlichte², nur in einem recht oberflächlichen Sinne als marxistisch³ zu bezeichnen. Der Verfasser, ein Araber griechisch-orthodoxer Konfession, der 1868 in Jerusalem geboren wurde und dort Schüler des griechisch-orthodoxen Kollegs (*Dair al-Muṣallabīya*) war, hatte seine wissenschaftliche Ausbildung an der Geistlichen Akademie zu Kasan in Rußland erhalten. Dasselbst und später in Baku als Professor an der dortigen Aserbajdschanischen Staatsuniversität hat Ğauzī (der seinen Namen russisch P[antelejmon] K[restovič] Žuze und in westlichen Sprachen Jousé schrieb) als akademischer Lehrer und Autor eine fruchtbare Tätigkeit entfaltet⁴. Inwiefern Bandalī Ğauzī im engeren Sinne Marxist war bzw. für einen solchen gehalten werden wollte, bleibe dahingestellt. Es geht ihm in diesem seinem Buch — das weder ein Bekenntnis zum Marxismus, noch Literaturverweise auf „Klassiker“ des Marxismus enthält — in erster Linie darum

¹ Sāṭi^c al-Ḥuṣrī: *Difāʿ ʿan al-ʿurūba*, Beirut 1956, S. 93-105, vgl. v. Grunebaum: *Modern Islam*, S. 117. (Über Ḥuṣrī s. unten S. 133 f.). — Zur Entwicklung der Geschichtsschreibung in Ägypten zur Regierungszeit Ğamāl ʿAbd an-Nāṣir's s. auch Nissim Rejwan: *Nasserist Ideology. Its Exponents and Critics*, New York [etc.] 1974, bes. S. 11-28, sowie Jack Crabbs, Jr.: *Politics, History, and Culture in Nasser's Egypt*, in: *IJMES*, VI (1975), S. 386-420.

² Maṭb. Bait al-Maqdis, 182 S., Nachdruck Beirut o. J. (ca. 1959), *Dār ar-Rawāʿi*^c (237 S.). Auszüge aus dem Buch veröffentlichte Muṣtafā al-Ḥāğğ in Beirut u. d. Titel *Baʿd al-ḥarakāt al-fikrīya fi l-Islām* (lt. Šaibī, *aṣ-šila*, II, S. 247).

³ So — anscheinend aufgrund arabischer Rezensionen — C. Brockelmann in *GAL*, S III, S. 423, Anm. 1.

⁴ Zur Biographie s. Dāğir, II, S. 279-80 (dort Todesjahr: 1944); I. J. Kračkovskij: *Očerki po istorii russkoj arabistiki* (Moskau/Leningrad 1950), bes. S. 185; in der deutschen Übersetzung: *Die russische Arabistik. Umriss ihrer Entwicklung* (Leipzig 1957) bes. S. 180 f. Lt. Kračkovskij starb er am 20. Januar 1942 in Baku, Kaḥḥāla, III, S. 79, hat in Anlehnung an Ziriklī 1945 als Todesjahr. Seine vor 1917 erschienenen Schriften in russischer Sprache sind verzeichnet bei B.M. Dancig (red.): *Bibliografija Turcii 1713-1917*, (Moskau 1961), Nos. 4404, 4907, 4915-20.



zu beweisen, daß die Geschichte der orientalischen Völker und Staaten von den gleichen sozialen Gesetzen bestimmt ist wie die der europäischen Nationen, daß diese Völker die gleichen Etappen (*marāḥil*) der Entwicklung durchlaufen haben oder durchlaufen werden und daß zur Untersuchung der orientalischen Geschichte dieselben Methoden verwendet werden können wie im Falle der europäischen Geschichte¹. In Anlehnung an Thesen W.W. Barthold's über soziale und politische Bewegungen im Orient, die äußerlich als religiöse erscheinen², und unter Verweis auf Arbeiten von Lammens, Caetani, Wellhausen und Nöldeke³ behandelt Ćauzī zunächst die ökonomischen Grundlagen des Islams⁴ und wendet sich dann der Lage der unterworfenen Nationen im „arabischen Reich“ zu (54-77). In diesem Zusammenhang wehrt sich Ćauzī zwar gegen den Gedanken, das Verdienst der Umayyaden um die arabische Nation und einige ihrer Wohltaten zugunsten der unterworfenen Nationen leugnen zu wollen, doch erklärt er, das hindere ihn nicht an der Feststellung, daß die Lage der unteren Klassen (*aṭ-ṭabaqāt as-suflā*) des Volkes sich am Ende der Umayyadenherrschaft zu verschlechtern begann und daß besonders die Steuerpolitik zu Unzufriedenheit der betroffenen Bevölkerung führte⁵. Im weiteren Verlauf der Darstellung beschäftigt sich Ćauzī mit der Bewegung des Bābak und seinen sozialen Lehren⁶, mit der Ismā'īliya⁷ und den Qarmaten⁸.

Ćauzī's Buch, das in der zeitgenössischen arabischen Presse anscheinend mit Kühle aufgenommen wurde⁹, hat an der in jenen Jahren

¹ Vorwort der Aufl. Beirut [1959?], S. 5-15; vgl. S. 237, wo Ć. aus den gewonnenen Erkenntnissen eine Schlußfolgerung für die Zukunft der arabischen Völker zu ziehen versucht.

² Ibid., S. 12 f., Zitat aus Barthold's Buch *Istorija izučenija Vostoka v Evrope i Rossii*, 2. Aufl. Leningrad 1925. Der Einfluß der Gedanken Barthold's tritt in dem Buch auch sonst deutlich zutage.

³ Ćauzī übersetzte zusammen mit Q. Zuraiq Nöldeke's Arbeit *Die ghassānischen Fürsten* (Berlin 1877) u.d. Titel *Umarā' Ćassān* (Beirut 1933).

⁴ S. 17-53. Zur Klarstellung der Bemerkung bei Brockelmann, GAL S III, 423 sei gesagt, daß Ćauzī die Muḥammad-Interpretation Grimme's ablehnt (S. 35).

⁵ S. 61 ff. Über die Finanz- und Innenpolitik der Abbasiden, die an der mißlichen Lage nichts änderte, S. 69 ff.

⁶ Ibid., S. 78-116.

⁷ Ibid., S. 117-158.

⁸ Ibid., S. 159-217.

⁹ z.B. *al-Muqtaṭaf*, 74 (1929), S. 458-59, und *al-Manār* 31 (1931), S. 566 f., wo Rašid Riḍā im Rahmen seines Korankommentars (zum Thema *zakāt*) auf Ćauzī's

stark anschwellenden Umayyaden-Begeisterung nichts geändert. Erst in Büchern arabischer Autoren, die nach dem 2. Weltkrieg erschienen sind, wird es häufiger zitiert. Ġauzī's Urteil über die Umayyaden war ohnehin so stark von nationaler Begeisterung geprägt, daß es weder Ausgangspunkt für eine eigenständige, ideologiefreie Analyse ihres Staates, ihrer Eroberungen und ihrer kulturellen Leistungen noch für eine wirklich konsequente Darstellung aus marxistischer Sicht hätte werden können. Ġauzī's Bewunderung für das Umayyadenreich und sein auf die Ergebnisse orientalistischer Werke gestütztes Bemühen, das Bild der Umayyaden aufzubessern, zeigt sich deutlich in seinem 1931 veröffentlichten Aufsatz über die anhaltende Sehnsucht der Araber (auch der Volksmassen) nach Rückkehr der Umayyaden und die Bedeutung dieser Tendenz zur Zeit der Abbasidenherrschaft¹. Ebenso wie ein ähnlicher Aufsatz von Anīs Zakarīyā an-Nuṣūlī² aus dem Jahre 1928 ist Ġauzī's Beitrag offenbar durch die Untersuchungen Lammens' zur Gestalt des „Sufyānī“ angeregt worden³. Sein enthusiastischer Ton paßt nicht ganz zu der oben erwähnten Kritik an der Finanzverwaltung der Umayyaden und zu der dabei konstatierten Unzufriedenheit großer Teile der Bevölkerung.

Der erste „marxistische“ arabische Historiker zeigt also im Vergleich zu späteren Autoren dieser Schule⁴ noch einen gewissen Mangel an Konsequenz. Seine Wirkung — wie die Nuṣūlī's und anderer, noch zu nennender arabischer Autoren, die in den 20-er und 30-er Jahren hervortraten — liegt hauptsächlich in der Adaptation von Methoden

Buch zu sprechen kommt. (Eine Polemik von Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān, die dieser in einer Kairiner Zeitschrift veröffentlicht haben soll, war mir nicht zugänglich).

¹ *Hanīn al-ʿarab ilā banī Umayya*, in: *al-Muqataf*, 78 (1931), S. 673-78 und 79 (1931), S. 81-86.

² *al-Kaṣāf* (Beirut), II/1 (1928), S. 35-45. Über den Verf. s. unten S. 132 ff.

³ Besonders in: *Le Sofiani, héros national des Arabes syriens*, in: BIFAO, XXI (1923) S. 131-44; vgl. die weiterführende Deutung von Richard Hartmann: *Der Sufyānī*, in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata* [etc.], Kopenhagen 1953. S. 141-51. — Das Interesse für die pro-umayyadischen Strömungen der Abbasidenzeit hat auch in der Folgezeit Autoren arabischer Herkunft beschäftigt, so z.B. Ḥabīb Zayyāt (s. unten S. 174).

⁴ z.B. Būlus Faraḥ (wie Ġauzī ein Palästinenser christlicher Herkunft), *Muqaddimāt fī taʾrīḥ al-ʿarab al-īḡtimāʿī*, Tel Aviv 1962. Für ihn steht fest, daß den Arabern das Haus Umayya in der Ġāhiliya wie im Islam verhaßt war, da die Mitglieder dieser Familie die Handelsmonopole, die Wuchergeschäfte und den Sklavenhandel beherrschten: S. 94 f.; vgl. seine Aufzählung der Gründe, die zum Sturz der Umayyaden führten, S. 127-29.

und Ergebnissen orientalistischer Forschung zur frühen islamischen Geschichte und in der Verbreitung der von Lammens u.a. geförderten, positiven Beurteilung des Umayyadenreiches.

10. Der „rechte“ Flügel der Salafiya als Verteidiger der Umayyaden: *Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und seine Schule*

Noch schärfer und im Unterschied zu Muḥammad Kurd ʿAlī in Anknüpfung an einen mittelalterlichen Apologeten Muʿāwīya's und seines Sohnes Yazīd hat ein anderer gebürtiger Damaszener und — wie Kurd ʿAlī — Schüler und Freund Ṭāhir al-Ġazāʿirī's¹ die Rehabilitierung der Umayyaden vorangetrieben. Seine historiographische Richtung, die stärker als die Kurd ʿAlī's von neo-ḥanbalitischer Ḥadīṭ-Kritik und vom Bekenntnis zur Tugend und gleichwertigen Frömmigkeit aller Prophetengefährten ausgeht, hat zwar nicht die gleiche Breitenwirkung gehabt, ist jedoch gerade in den letzten 20 Jahren durch einige bemerkenswerte Schriften zur Umayyaden-Geschichte hervorgetreten. Es handelt sich um Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (Damaskus 1886 — Kairo 30.12.1969), der als Herausgeber klassischer arabischer Werke und Besitzer der Kairiner Druckerei *al-Maṭbaʿa as-Salafiya* vielen Orientalisten bekannt sein dürfte². Auch als Herausgeber der Zeitschriften *az-Zahrāʿ* (1924-1929) und *al-Faṭḥ* (1926-1948) sowie als zeitweiliger Chefredakteur des offiziellen Organs der Universität al-Azhar, *Mağallat al-Azhar*³, aber auch als Mitbegründer der *Ġamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn* im Jahre 1927⁴ hat er eine gewisse Prominenz in der islamischen Welt erlangt⁵. In seiner Jugend⁶ geprägt von der Lektüre der Schriften Ibn

¹ Vgl. ʿAdnān al-Ḥaṭīb: *aš-šaiḥ Ṭāhir al-Ġazāʿirī*, S. 41-51.

² Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's unveröffentlichte Autobiographie wurde mir durch dessen Sohn nach Vermittlung von Herrn Dr. M.-D. Ahmed (Hamburg) zugänglich gemacht.

³ Von Ṣafar 1372 (Okt./Nov. 1952) bis Ṣawwāl 1374 (Mai/Juni 1954).

⁴ G. Kampffmeyer in H.A.R. Gibb (ed.): *Whither Islam?*, London 1932, S. 103 ff.; Heyworth-Dunne: *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington 1950, S. 11-14; zur Beziehung dieser Organisation zur Muslim-Bruderschaft s. Husaini: *The Moslem Brethren*, Beirut 1956, S. 1 ff.

⁵ Zur Biographie s. Dāğir, III/2, S. 1139-42; Anwar al-Ġundī: *Mufakkirūn wa-udabāʾ min ḥilāl at-tāriḥim*, S. 193-205, und Widād Sakākīnī, in: *al-Adīb* (Beirut), Vol. XI (1952), S. 20-22, sowie die Nachrufe in: *al-Adīb* (Beirut), März 1970, S. 54 f., und *Mağallat al-Azhar*, Febr. 1970, S. 776-79.

⁶ Muḥibb ad-Dīn's Vater, Scheich Abū l-Faṭḥ al-Ḥaṭīb (geb. 1834), war der erste



Taimīya's und vom sunnitisch-arabischen Nationalismus des Kreises um Ṭāhir al-Ġazā'irī (den Muḥibb ad-Dīn in seiner Autobiographie als seinen „geistigen Vater“ bezeichnet), ist er als jugendlicher Begründer (1906/07) der nationalistischen Geheimgesellschaft *Ġam'īyat an-naḥḍa al-ʿarabīya*¹, als Redakteur der Zeitschrift des Scherifen Ḥusain während des 1. Weltkrieges in Mekka, *al-Qibla*², als Journalist, Verleger, Buchhändler und theologisch-politischer Schriftsteller zeitlebens seiner Überzeugung von der besonderen Mission der Araber gefolgt, die darin bestehe, die Menschheit mit dem ersten, reinen, d.h. von schädlichen Fremdeinflüssen unverfälschten Islam, wie die Prophetengefährten und *tābi'ūn* ihn verstanden und verbreiteten, bekanntzumachen³. Diese Mischung aus Nationalbewußtsein und neo-ḥanbalitischer Überzeugung von der Vorzüglichkeit aller Prophetengefährten hat Muḥibb ad-Dīn zu einem der entschiedensten Wortführer der Salafīya-Bewegung werden lassen. Im Rahmen dieser religiös-politischen Strömung⁴, deren Einstellung zur Umayyadenherrschaft — wie noch gezeigt werden soll — nicht einheitlich ist, repräsentiert er die extrem umayyadenfreundliche Richtung. Diesem Geschichtsbild entspricht in der aktuellen Politik die Unterstützung von Monarchien und autoritären Regimen, sofern diese eine (sunnitisch-) islamisch orientierte, panarabische Politik treiben. Unter diesen Umständen kann man hinsichtlich der durch Muḥibb ad-Dīn vertretenen Richtung vom „rechten“ Flügel der Salafīya sprechen.

In zahlreichen Aufsätzen, Vor- und Nachworten zu Editionen (die er gelegentlich auch als unabhängige Schriften herausgab) und Büchern hat Muḥibb ad-Dīn seine Überzeugung von der Harmonie und Liebe unter den Prophetengefährten und von der böswilligen Erfindung

Kustos (*amīn*) der auf Initiative Ṭāhir al-Ġazā'irī's 1879 gegründeten Zāhirīya-Bibliothek in Damaskus. Er starb 1897 (Ziriklī, V, S. 331).

¹ Muṣṭafā aš-Šihābī: *al-qaumīya al-ʿarabīya*, 2. Aufl. Kairo 1961, bes. S. 52-56 (vgl. Index S. 369); s. auch Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (ed.): *ad-duktūr Ṣalāḥ ad-Dīn al-Qāsimī*, Kairo 1959, bes. S. 4-16. Es handelt sich um einen Vorläufer der von R. Hartmann behandelten, bekannteren Gesellschaften, vgl. BASI, S. 439-67.

² Zu dieser Zeitschrift s. Muḥammad ʿAbd ar-Raḥmān as-Šāmīḥ: *aš-šihāfa fī l-Ḥiḡāz*, Beirut 1972, bes. S. 87-98, sowie L. Bouvat: „*Al-Kibla*“, *journal arabe de la Mecque*, in: RMM, 34 (1917/18), S. 320-28.

³ Autobiographie Muḥibb ad-Dīn's, in der mir vorliegenden Kopie (s. S. 91 Anm. 2) des maschinenschriftlichen Manuskriptes S. 5.

⁴ s. oben S. 60 ff.; zu Muḥibb ad-Dīn's Rolle in der Salafīya der 20-er Jahre s. Laoust: *Le réformisme orthodoxe des Salafīya*, S. 178 u. 183.

negativer Nachrichten über sie durch nichtarabische Feinde des Islams Ausdruck gegeben¹. Zu den Prophetengefährten rechnet er — in Anlehnung an den von ihm hoch verehrten Ibn Taimīya² — auch Muḥāwiya und dessen Vater Abū Sufyān und bemüht sich um eine volle Rehabilitation Yazīd's. Seine Kommentare zu der von ihm besorgten Edition des Werkes *al-qawāsim wa-l-awāsim*³ von Abū Bakr b. al-ʿArabī (gest. 1148)⁴ sind der deutlichste und folgenreichste Ausdruck dieser Bemühungen und geradezu Ausgangspunkt einer Art „Schule“ geworden, die sich in konservativ-islamischen und besonders in wahhabitenfreundlichen⁵, antischiitischen Kreisen großer Beliebtheit erfreut.

Von der Lehre ausgehend, daß die Prophetengefährten laut göttlicher Aussage einen Vorrang vor allen späteren Muslimen haben, heftig gegen Ungläubige, aber barmherzig untereinander waren und die beste Gemeinde darstellen, die unter den Menschen entstand⁶, ihnen also eine unvergleichliche Stellung in der islamischen Geschichte zukommt, hat Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb immer wieder betont, daß die Benutzung der klassischen Quellenwerke der islamischen Geschichte aufgrund der in ihnen enthaltenen Verfälschungen nur durch die Anwendung der Methoden strenger Tradentenkritik fruchtbar sein kann, zu der die *kutub*

¹ So z.B. in *Ḥamalāt risālat al-Islām al-awwalūn, wa-mā kānū ʿalaihi min al-maḥabba wa-t-taʿāwun ʿalā l-ḥaqq wa-l-ḥair wa-kayfa šawwaha l-muḡridūn ḡamāla sīratihim*, Kairo (Maṭb. Dār al-Kitāb al-ʿArabī) 1952 (32 S.), sowie später (Kairo, o. J.) bei Maṭb. as-Salafīya (30 S.). Auch gedruckt als Anhang zu Muḥibb ad-Dīn's Edition des *Muḥtaṣar at-tuḥfa al-iṭnā ʿaṣarīya* von Šāh ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dihlāwī in der Bearbeitung von Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī, Kairo 1373 H (1953/4); ferner *Maʿa r-raʿil al-awwal*, Kairo (Salafīya) 1956; unveränderter Nachdruck 1958 (269 S.).

² s. oben S. 23 ff.

³ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (ed.): *al-awāsim min al-qawāsim fī taḥqīq mawāqif aṣ-ṣaḥāba baʿda wafāt an-nabī (...)*, Kairo, (Salafīya) 1371 H (1952). Lt. Rosenthal, *Muqaddīma*, III, S. 446, ist dies (man beachte den veränderten Titel) eine Auswahl. Das mir vorliegende Exemplar stammt aus dem Jahre 1375 H (1955/56).

⁴ Über diesen s. EI², III, S. 707 (J. Robson); Kaḥḥāla, X, S. 242 f.; GAL S I, 632 f. und 663 (widersprüchlich).

⁵ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb hat sich nach seiner Enttäuschung über die Haschimiten später immer stärker zu einem Fürsprecher der Wahhabiten und der Dynastie Ibn Saʿūd's entwickelt — ein Prozeß, der angesichts der neo-ḥanbalitischen Einflüsse seiner Jugendzeit konsequent erscheint und im übrigen für die Salafīya allgemein bezeichnend ist (Laoust: *Le réformisme orthodoxe*, S. 182). Schon vor dem 1. Weltkrieg war man in der *Ġamʿiyat an-naḥḍa al-ʿarabīya* wahhabitenfreundlich, vgl. oben S. 62.

⁶ Suren 57/10, 48/29, 3/10, zitiert bei Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb: *Ḥamalāt risālat al-Islām*, S. 5 der mir vorliegenden Ausgabe Kairo o.J.

al-ğarḥ wa-t-taʿdīl eine zuverlässige Handhabe bieten¹. Dabei steht für ihn und seine Gesinnungsgenossen das tatsächliche Bild der Geschichte des frühen Islams fest: Ḥadīṭ- und Tradentenkritik, die von einem negativen Urteil über bestimmte Prophetengefährten — besonders über ʿUṭmān und Muʿāwīya — ausgeht oder zu einem entsprechenden Urteil führt, hat in ihm stets einen unversöhnlichen Gegner gefunden. Jeder Versuch, die Glaubwürdigkeit der von der sunnitischen Orthodoxie als zuverlässig geschätzten Traditionarier in Zweifel zu ziehen, erregte ihn aufs äußerste. In diesem Sinne ist Muḥibb ad-Dīn's Polemik gegen den Damaszener Theologen Muḥammad Zāhid al-Kauṭarī (1879-1952)² in der Zeitschrift *az-Zahrāʾ* (Kairo)³ und seine Beteiligung an der Streitschrift *Difāʿ ʿan al-ḥadīṭ an-nabawī wa-tafnīd šubahāt ḥuṣūmih*⁴ zu verstehen. Letztere richtet sich gegen ein Buch von Maḥmūd Abū Rayya mit dem Titel *Aḍwāʾ ʿalā s-sunna al-muḥammadiya*⁵. Darin hatte Abū Rayya u.a. die Unzuverlässigkeit des Traditionarier Abū Huraira (gest. ca. 678) zu beweisen versucht⁶. Ein wesentlicher Punkt seiner Beweisführung ist die — wie er meint — enge Beziehung Abū Huraira's zu Muʿāwīya. Dieser und die Familie Umayya überhaupt werden von Abū Rayya extrem negativ porträtiert. Ausgehend von der engen Beziehung Abū Huraira's zu Muʿāwīya wird ersterem die Fälschung von Traditionen zugunsten Muʿāwīya's und gegen ʿAlī unterstellt. Abū Rayya hat diese Gedanken in einem Buch mit dem Titel *Šaiḥ al-maḍīra, Abū Huraira ad-Dausī*⁷, das aus jenem Kapitel in *Aḍwāʾ ʿalā s-sunna al-muḥammadiya* erwachsen

¹ So z.B. in: *Mağallat al-Azhar*, XXIV (1952), S. 210-15 (über Ṭabarī's *Taʾrīḥ*). Zu *ğarḥ* und *taʿdīl* s. EI³, II, S. 462 (J. Robson). Muḥibb ad-Dīn steht deutlich in der Tradition al-Qāsīmī's (s. oben S. 62, Anm. 6).

² Über ihn s. Dāğir, III/2, S. 1093-97; Kaḥḥāla, X, S. 4 f.

³ Bd. V, Nr. 6 (1347/1928-29), S. 439-43. Kauṭarī antwortete mit dem Pamphlet *Šafaʿāt al-burḥān ʿalā šafahāt al-ʿudwān*, Damaskus 1348 H (Hinweis von Prof. Steppat, Berlin).

⁴ Kairo 1958 (Maṭb. Miṣr), nachgedruckt Kairo 1972 (Maṭb. al-Imām).

⁵ Kairo 1958, 3. erw. und verb. Aufl. Kairo o.J. (1967). Über dieses Buch und seinen Verfasser s. G.H.A. Juynboll: *The Authenticity of the Tradition Literature*, S. 41-43 und 63 ff. Über orthodoxe Gegenschriften S. 39-40.

⁶ *Aḍwāʾ*, S. 151 ff. (3. Aufl. S. 194 ff.).

⁷ Kairo, 1. Aufl. 1958, 2. Aufl. o.J. (1964). Persische Übersetzung u.d.T. *Bāzārgān-i ḥadīṭ* (etc.), Teheran 1964.



ist, weiter ausgeführt¹ und dabei sein negatives Urteil über die Umayyaden bekräftigt².

In den Augen der sunnitischen Orthodoxie unterscheidet sich die Position Abū Rayya's kaum von der Ignaz Goldziher's — dessen Thesen gegen die Echtheit der Ḥadīṭ-Literatur³ bereits 1936 von Ismā'īl Aḥmad Adham, einem erklärten Atheisten, in einem (alsbald verbotenen) Buch mit dem Titel *Min maṣādir at-ta'riḥ al-islāmī* verbreitet worden waren⁴.

Andererseits nähert sich Abū Rayya der bei den Schiiten üblichen Beurteilung Mu'āwiya's und des Traditionariers Abū Huraira so weit, daß ein schiitischer Autor seine Äußerungen mit dem vorherigen Erscheinen des Buches *Abū Huraira* von dem Schiiten 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn⁵ in Verbindung bringen und ihm hohes Lob zollen kann⁶. Gegen die Angriffe, die Dr. Muṣṭafā as-Sibā'ī in seinem Buch *as-sunna wa-makānatuhā fī t-ta'riḥ al-islāmī*⁷ gegen Abū Rayya gerichtet hat, ist letzterer denn auch von schiitischen Autoren verteidigt worden, so beispielsweise von dem Schriftsteller und Journalisten Šadr ad-Dīn Šaraf ad-Dīn in dessen Zeitschrift *an-Nahğ*⁸ sowie in einem Vorwort, das dieser

¹ Vgl. G.H.A. Juynboll: *The Authenticity*, S. 95-98.

² *Šaiḥ al-maḍira*, 2. Aufl. Kairo 1964, S. 140-214. Über Mu'āwiya besonders S. 157-58 und 168 ff., über Yazīd's Vergehen S. 159-64, über die enge Beziehung Abū Huraira's zu den Umayyaden S. 182 ff., über seine gegen 'Alī gerichteten erfundenen Ḥadīṭe S. 211 ff.

³ Vgl. zu diesem Thema neuerdings Mohammad Mustafa Azmi (= al-A'zamī): *Studies in Early Ḥadīth Literature, with a Critical Edition of Some Early Texts*, Beirut 1968, arab. Fassung u.d.T. *Dirāsāt fī l-ḥadīṭ an-nabawī wa-ta'riḥ tadwīnīhi*, Beirut (al-Maktab al-Islāmī), 1973. Es handelt sich ursprünglich um eine Ph.D.-Dissertation Cambridge 1966. Der Verfasser ist (lt. Mitteilung eines Beiruter Buchhändlers) indischer Muslim.

⁴ s. dazu G.H.A. Juynboll: *Ismā'īl Aḥmad Adham (1911-1940), the Atheist*, in: *Journal of Arabic Literature* (Leiden), III (1972), S. 54-71, bes. S. 56 f.

⁵ Šaidā ('Irfān), 1365 H/1946 (lt. *Dari'a*, VII, Nr. 604, 'Awwād, II, S. 228), ferner drei Auflagen in Nağaf: 1956, eine weitere o.J., sowie 1964. In der Tat zitiert Abū Rayya auch dieses Buch.

⁶ Muḥammad Šādiq aš-Šadr im Vorwort zur 3. Aufl. von 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *an-naṣṣ wa-l-iğtihād* (Nağaf 1964), S. 33.

⁷ Kairo 1961, G.H.A. Juynboll: *The Authenticity*, S. 40. Sibā'ī gehört zur „Schule“ Muḥibb ad-Dīn's.

⁸ Tyros (Šūr), 8 Jg., Nr. 1 u. 2. — Šadr ad-Dīn (geb. 1912 in Nağaf, gest. 1970 in Tyros/Libanon), war ein Verwandter 'Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn's. (Unvollständiges) Schriftenverzeichnis bei 'Awwād, II, S. 140.

zur zweiten Auflage von *Šaiḥ al-maḏīra* schrieb¹. Auf dessen Veranlassung geht wohl auch die (mir nicht zugängliche) erweiterte zweite Auflage von *Aḏwāʿ ʿalā s-sunna al-muḥammadiya* zurück, die 1964 in Tyros erschien².

Für die umayyadenfreundliche Richtung in der Salafīya und damit vor allem für Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und seine „Schule“ mußten die Ansichten Abū Rayya's ein ungeheures Ärgernis sein. Was Abū Rayya als Argument für die Unzuverlässigkeit der Überlieferungen Abū Huraira's dient, nämlich dessen enge Beziehung zu Muʿāwiya, konnte für Muḥibb ad-Dīn den hohen Rang Abū Huraira's nur bestätigen: Wie Muḥibb ad-Dīn in seinen Schriften immer wieder betont hat, gehörte Muʿāwiya zu jenen, die der Prophet selbst mit dem Niederschreiben von Offenbarungen beauftragt hatte. Er sei somit vom Propheten selbst als einer der aufrichtigsten und vertrauenswürdigsten seiner Gefährten anerkannt worden³.

In diesem Sinne fragt ʿAbd ar-Razzāq Ḥamza, ein Vertreter der Richtung Muḥibb ad-Dīn's⁴ — nachdem er in seiner Streitschrift gegen Abū Rayya auf die Verdienste Muʿāwiya's, Yazīd's und der anderen Umayyaden um den Islam verwiesen hat⁵ —, welcher Makel denn auf Abū Huraira dadurch falle, daß die Umayyaden seinen hohen Rang anerkannten und ihm den Posten des stellvertretenden Statthalters von Medina übertrugen, nachdem bereits ʿUmar ihm die Statthaltschaft von Bahrain übertragen hatte. In seinem Bemühen, Muʿāwiya als verdienstvollen Prophetengefährten und tadellosen Muslim darzustellen, führt ʿAbd ar-Razzāq Ḥamza neben der Behauptung, Muʿāwiya habe Offenbarungen niedergeschrieben, und der Tatsache, daß bereits ʿUmar ihn zum Statthalter in Syrien machte, noch folgenden Gesichtspunkt an: Muʿāwiya's Schwester Umm Ḥabība⁶ war eine der Gattinnen des

¹ Dort S. 3-5.

² G.H.A. Juynboll: *The Authenticity*, S. 38, Anm. 5.

³ Muḥibb ad-Dīn, Anmerkungen zur Edition von Ibn al-ʿArabī: *al-ʿawāšim*, S. 81 f., 205 f., 207-10, und idem: *Maʿa r-raʿīl al-awwal*, 2. Aufl. 1958, S. 217-21 (mit Zitaten aus Buḥārī, Ibn Kaṭīr, at-Tirmidī, Ibn Taimīya etc.).

⁴ Ḥamza, ein gebürtiger Ägypter, studierte an der Azhar und an der von Rašīd Riḏā gegründeten *Madrasat ad-daʿwa wa-l-iršād*. Seit 1926 war er in Saudi-Arabien tätig, zuletzt als Direktor der Dār al-Ḥadīṭ in Mekka. Er starb am 6.4.1972.

⁵ *Zulumāt Abī Rayya*, S. 176.

⁶ Über diese s. Ziriklī, III, S. 60 f.



Propheten und hatte (wie diese alle) den Ehrentitel einer „Mutter der Gläubigen“ (*umm al-mu^ʿminīn*). Daher sei Mu^ʿāwiya „Onkel der Gläubigen“ (*ḥāl al-mu^ʿminīn*) genannt worden¹. Ḥamza nennt keinen Beleg für diese Nachricht. Wahrscheinlich bezieht er sich auf Abū Bakr b. al-^ʿArabī, der behauptete, auf den Türen der Moscheen Bagdads habe selbst zur Abbasidenzeit der Satz gestanden: „Die besten Menschen nach dem Propheten (...) waren Abū Bakr, dann ^ʿUmar, dann ^ʿUṭmān, dann ^ʿAlī und dann Mu^ʿāwiya, der Onkel der Gläubigen“².

Gegen einen Mann wie Mu^ʿāwiya kann und darf also nach Ansicht dieser Richtung der Salafīya nicht die Beschuldigung erhoben werden, er habe die Fälschung und Erfindung von Prophetenworten veranlaßt. Die Verteidigung der von der Orthodoxie als zuverlässig anerkannten Traditionsliteratur erfordert darüber hinaus auch die Zurückweisung der Behauptung, Mu^ʿāwiya's Nachfolger hätten die Traditionserdichtung, -verbreitung und -unterdrückung im Interesse ihrer Dynastie beeinflußt. Hinsichtlich der These Ignaz Goldziher's etwa, daß der Kalife ^ʿAbd al-Malik den Theologen az-Zuhrī veranlaßt habe, den *ḥaǧǧ* nach Jerusalem (anstelle des üblichen nach Mekka, wo aber ^ʿAbd al-Malik's Rivale Ibn az-Zubair herrschte) durch Erdichtung und Verbreitung eines entsprechenden Prophetenwortes zu rechtfertigen³, betonen salafitische Autoren die Frömmigkeit dieses Umayyadenkalifen, um schon daraus die Haltlosigkeit jener Behauptung zu erweisen⁴. Mit anderen Worten: Die theologisch notwendige Verteidigung der von den sunnitischen Autoritäten anerkannten Ḥadīṭ-Literatur gegen schiitische, vor allem aber gegen (direkt oder indirekt von orientalistischen Schriften beeinflußte) zeitgenössische sunnitische Autoren wie Abū Rayya hat dazu beigetragen, daß es unter den orthodoxen Theologen eine einflußreiche Gruppe gibt, die — stärker, als dies früher üblich war — die Umayyadenkalifen in Schutz nimmt. Lebensweg und Ansichten eines ihrer wichtigsten Repräsentanten, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's, weisen auf die Beziehungen dieser Richtung zum arabischen Nationalismus hin.

¹ *Zulumāt Abī Rayya*, S. 176.

² *al-^ʿawāsim*, S. 213.

³ *Muhammedanische Studien*, II, S. 35 ff., s. dagegen J. Fück in: ZDMG 93 (1939), S. 23 f.

⁴ G.H.A. Juynboll: *The Authenticity*, S. 110.



Es gehört zum Geschichtsbild dieser Schule, daß die Nachkommen des Propheten, soweit sie nicht — wie Fāṭima — *ṣahāba* sind, durchaus kritisch beurteilt werden können. Dies gilt nicht zuletzt für die Auflehnung Ḥusain b. ʿAlī's gegen Yazīd, die er gegen den Rat erfahrener Prophetengefährten und gegen die Warnung des umayyadischen Statthalters unternahm: Muḥibb ad-Dīn macht sich offenbar die Schlußfolgerung des Abū Bakr b. al-ʿArabī aus einem Ḥadīṭ zu eigen, daß Ḥusain sein Schicksal selbst heraufbeschworen habe, indem er gegen die Worte verstieß, mit denen sein Großvater, der Prophet, vor der Spaltung der Gemeinde gewarnt hatte. (Die Truppen der Umayyaden) „bekämpften ihn nur aufgrund dessen, was sie von seinem Großvater gehört hatten“ — so etwa seine Worte¹: „Wer diese Gemeinde spalten will, den schlägt mit dem Schwerte, sei er, wer er sei“².

Seinen Tadel am Verhalten Ḥusain's verbindet Muḥibb ad-Dīn mit der (in der älteren sunnitischen Literatur nicht unbekannt) These, daß schließlich die Schiiten von Kufa es waren, die durch ihre Botschaft an Ḥusain bei diesem Illusionen geweckt und ihn zu einem Verstoß gegen das islamische Gesetz verleitet hätten. So seien letztlich die Schiiten von Kufa (und nicht die Umayyaden) die Schuldigen am Tode Ḥusain's. Die Darstellung der Tragödie von Kerbela, wie sie in den alljährlichen ʿĀšūrā³-Feiern der Schiiten zum Ausdruck kommt, stelle somit eine Verdrehung des historischen Sachverhalts dar³.

Der Ansatz Muḥibb ad-Dīn's und seine Richtung ist, wie man sieht, nicht gerade originell und nur bedingt geeignet, orthodoxe Sunniten zu überzeugen. So wendet sich beispielsweise ʿAlī Sāmī Naššār, ein relativ konservativer Professor für islamische Philosophie an der Universität Alexandria, ohne Nennung eines bestimmten Namens gegen die Versuche von Autoren der Salafiya, Muʿāwiya als gläubigen Muslim hinzustellen⁴.

¹ Vgl. die Belege bei Wensinck, *Concordance*, V, S. 128.

² *al-ʿawāšim* (ed. Kairo 1375), S. 232, vgl. Kommentar Muḥibb ad-Dīn's, S. 229-31. Gegen diese Ansicht Ibn al-ʿArabī's, aber dennoch nicht allzu weit von ihr entfernt: Ibn Ḥaldūn, Übers. Rosenthal I, S. 446, vgl. S. 443-45.

³ *Man hum qatalat al-Ḥusain as-sibt*, in: *al-Fath* (Kairo), XVIII, Nr. 851, Muḥarram 1367 H (Nov./Dez. 1947), S. 6-7.

⁴ *Našʿat al-fikr al-falsafī fī l-Islām*, 2.(?) Aufl. Kairo 1965 (2 Bde.), Vorwort zu II, beifällig zitiert bei Muḡniya: *Imāmat ʿAlī baina l-ʿaql wa-l-qurʿān*, Beirut 1970, S. 76.

Besonders die Bemühungen Muḥibb ad-Dīn's um das Ansehen des Begründers der Umayyadenherrschaft muß man jedoch — abgesehen von der Bedeutung, die sie für die Verteidigung der klassischen Ḥadīth-Sammlungen haben — im Zusammenhang mit der politischen Entwicklung nach 1945 sehen. Für die Rolle, die seiner Verteidigung Muḥibb ad-Dīn's (einschließlich der *bai'ca* für Yazīd) im Rahmen der nach dem 2. Weltkrieg stark belebten Diskussion um Monarchie und Republik, Revolution und soziale Ordnung bei den Arabern zukommt (oder zumindest von einigen zugemessen wird), findet sich ein Beleg in der Kontroverse, die sich bald nach der ägyptischen Revolution von 1952 zwischen Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und dem ägyptischen Scheich Muḥammad al-Ġazālī¹ entspann. Letzterer, ein prominenter Wortführer der Muslim-Bruderschaft, hatte nach der Revolution in der islamischen Wochenzeitschrift *ad-Da'wa*² einen Artikel unter dem Titel *al-umma wa-l-fasād al-malakī* veröffentlicht. Darin hatte er, von der Lehre von der Konsultation (*šūrā*) als Grundlage der politischen Herrschaft im Islam ausgehend, Muḥibb ad-Dīn's *bai'ca* für seinen Sohn Yazīd als Sieg des politischen Heidentums (*al-waṭanīya as-siyāsīya*) erklärt, durch den dem Islam und den Muslimen bis in die Gegenwart schwerer Schaden entstanden sei³.

Bis zur Zeit König Fārūq's hätten sich weltlich gesinnte Rechtsgelehrte (*fuqahā' ad-dunyā*) gefunden, die den (im Sinne des wahren Islams unrechtmäßigen) Herrscher priesen, und die Vorbeter in den Moscheen waren angehalten, öffentlich für den König als treuen Diener Allah's zu beten. Nach einem lobenden Hinweis auf die Revolution der Armee, die diesen Zustand beendete, kommt al-Ġazālī dann auf Autoren zu sprechen, die sich während des Kampfes zwischen der *umma* und ihren Schlächtern (*ġazzārīhā*) nicht damit begnügten zu schweigen, sondern die dann und wann der Agitation (gegen die erbliche Monarchie) mit Kritik und Erwidern, Stichelei und Schmähung entgegentraten.

¹ Über ihn s. E.I.J. Rosenthal: *Some Reflections on the Separation of Religion and Politics in Modern Islam*, in: *Islamic Studies* (Karachi), III (1964), S. 275 ff. Zu seinen Schriften s. REI, Bd. 28 (1961), S.A. 1937 f., Nos. 1402-22, und *Fī maukib ad-da'wa* (s. unten, Anm. 3), S. 301 f.

² Erschien seit 1951 in Kairo, hrsg. von Šālīḥ 'Ašmāwī, der sich gegen den Widerstand des *muršid 'amm*, al-Ḥuḍaibī, bemühte, das Blatt zum offiziellen Organ der Muslim-Bruderschaft zu machen (lt. Mitchell: *Muslim Brothers*, S. 117).

³ Nachgedruckt in Muḥammad al-Ġazālī's Buch *Fī maukib ad-da'wa*, 1. Aufl. Kairo 1954, hier zitiert nach der 3. Aufl., Kairo 1965, S. 140-45.



Unter dem Motto der Verteidigung der Prophetengefährten wollten sie den Menschen vorgaukeln, daß das politische Heidentum eine legitime Wurzel habe und daß der Erbllichkeit der Monarchie das treffliche Beispiel vorangehe, das Mu^cāwiya mit der Einsetzung Yazīd's als Kalife gegeben hat. Obwohl die Masse der Muslime Mu^cāwiya in seiner Handlungsweise eines Fehlers beschuldige, obwohl die islamische Welt die Axt ergriffen habe in der Absicht, den Rest dessen auszurotten, was das politische Heidentum übriggelassen hat, werde man überrascht von der kürzlich erschienenen Edition¹ des Buches von Abū Bakr b. al-^cArabī, in dem es eine Verteidigung des Yazīd b. Mu^cāwiya und der Tradition absoluter Monarchie gibt. Was Ibn al-^cArabī hier sage, sei gegenstandslos und ohne Gewicht für den Islam². Anschließend kündigt al-Ġazālī eine Auseinandersetzung mit den Fehlern in diesem Buch an³ und verweist zunächst auf seine früheren Schriften, in denen er Regierung und Finanzverwaltung im Islam erläutert habe⁴.

Obwohl sein Name als Herausgeber der ^c*Awāsim* hier nicht genannt wird, mußte Muḥibb ad-Dīn den Angriff Muḥammad al-Ġazālī's auf sich beziehen. Im Hinblick auf das damals noch relativ gute Verhältnis zwischen den „freien Offizieren“ und der Muslim-Bruderschaft kam der Artikel einer politischen Denunziation nahe. Die Revolution vom 23. Juni 1952 war nämlich von den Führern der Bruderschaft enthusiastisch begrüßt und anfangs geradezu als Echo oder Ergebnis der eigenen Aktivität dargestellt worden⁵. Für den oberflächlichen Betrachter behielt das Bild einmütiger Unterstützung des Revolutionsrates durch die Bruderschaft zumindest bis Ende 1953 seine Gültigkeit⁶.

¹ Kairo 1371 H (beg. 2.10.1951), ed. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (s. Bibliographie Nr. 75). Vermutlich erschien das Buch im Sommer 1952, und zwar *nach* der Revolution (23.6.1952).

² *Fī maukib ad-da^cwa*, S. 144.

³ Sie findet sich nicht im vorliegenden Buch.

⁴ Gemeint sind in erster Linie sicher die folgenden Werke:

- a. *al-Islām wa-l-istibdād as-siyāsī* (ca. 1951);
- b. *al-Islām wa-l-auḍā^c al-iqtisādīya*, 3. Aufl. Kairo 1952;
- c. *al-Islām wa-l-manāhiġ al-ištirākīya*, Kairo 1951, 3. Aufl. 1954;
- d. *al-Islām al-muftarā^c alaih baina š-šuyū^ctyīn wa-r-ra^csmālīyīn*, 3. Aufl. Kairo 1953.

⁵ Mitchell: *Muslim Brothers*, S. 105 f.

⁶ Über den offenen Konflikt zwischen der Bruderschaft und der Junta, der schließlich zum Verbot der Bruderschaft führte, s. Mitchell, S. 125 ff.



— und in eben diese Zeit fällt die Veröffentlichung des Artikels von Muḥammad al-Ġazālī in *ad-Daʿwa*¹. Seine Bedeutung ergibt sich daraus, daß die Monarchie erst am 18. Juni 1953 abgeschafft wurde und al-Ġazālī's Stellungnahme gegen die Monarchie als eine dem echten Islam fremde Institution die Auffassung zumindest eines Teils der Muslim-Bruderschaft in einer damals besonders aktuellen Frage reflektiert². Unter dem Titel *Hal al-ḥukm aš-šarʿī kalām fāriḡ?* hat Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb auf den Artikel al-Ġazālī's geantwortet³. Dabei hebt er die Bedeutung des Qādī Ibn al-ʿArabī, des *imām* der *fuqahā*⁴ Andalusiens und des Maḡrib in ihrem goldenen Zeitalter, hervor. Im folgenden weist er nach, daß dieser mit seiner Ansicht, daß die *baiʿa* für Yazīd im Sinne der *šarīʿa* rechtmäßig war⁴, nicht allein steht, daß also das Urteil Muḥammad al-Ġazālī's, diese Ansicht beruhe auf einer falschen Vorstellung vom Islam, sich gegen zwei weitere Autoritäten des islamischen Staatsrechtes richtet, nämlich die vor Ibn al-ʿArabī (gest. 1148) wirkenden al-Māwardī (gest. 1058) und Ibn Ḥazm (gest. 1064)⁵. Weiterhin versucht Muḥibb ad-Dīn überzeugende Präzedenzfälle anzuführen, indem er auf den Machtübergang vom Propheten auf Abū Bakr, Abū Bakr auf ʿUmar und Sulaimān b. ʿAbd al-Malik auf ʿUmar II. verweist. Muḥammad al-Ġazālī hat seine Antwort⁶ auf die Replik Muḥibb ad-Dīn's mit der bemerkenswerten Erklärung eingeleitet, daß er sich vom Felde der Debatte (*kalām*) über die Ereignisse der ersten *fitna* zurückziehen, sich also nicht über ʿUṭmān, ʿAlī, Muʿāwiya und Yazīd äußern

¹ Die genaue Datierung des Artikels ist mir nicht möglich, da mir die Zeitschrift nicht zugänglich war.

² Inwiefern die Kontroverse zwischen al-Ġazālī und Muḥibb ad-Dīn auch etwas mit dem Machtkampf innerhalb der Bruderschaft zu tun hat, in dessen Verlauf Muḥammad al-Ġazālī am 9.12.1953 ausgestoßen wurde (Mitchell, S. 124), kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden.

³ Zuerst erschienen in *ad-Daʿwa*, nachgedruckt in *Fī maukib ad-daʿwa*, 3. Aufl., S. 146-54.

⁴ *Fa-nʿaqadat (lahu) al-baiʿa šarʿan li-annahā tanʿaqidu bi-wāḥid, wa-qīla bi-iṭnain*, s. *al-ʿawāšim*, S. 222 (vgl. auch *ibid.* S. 144).

⁵ Zitate *Fī maukib*, S. 149-153, nach al-Māwardī: *al-aḥkām as-sulṭānīya* (ed. Kairo 1327 H) = 1909, S. 4 f.; vgl. franz. Übers. L. Ostorog: *El-Mawardi, le droit du califat*, Neuauf. Paris 1925, S. 91 ff. und Ibn Ḥazm: *Kitāb al-faṣl fī l-mīlāl wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥāl*, Kairo, IV, 1321 H (1902/03), S. 167 f.; vgl. span. Übers. Miguel Asín Palacios: *Abenḥázam de Cordoba* [etc.], V (Madrid 1932), S. 26 ff.

⁶ *Fī maukib*, S. 155-166.

wolle, „denn die Reform unserer in Unordnung geratenen Gegenwarts-lage ist ohne einen Blick auf jene ferne Vergangenheit möglich“¹. Dem Hinweis auf die islamischen Gelehrten, die die *šūrā* als nicht notwendig erklärten, begegnet er mit der Feststellung, man brauche die von jenen in die theologische Literatur eingeschmuggelten Fetwas nicht zu respektieren, da sie geschrieben worden seien, um den Königen zu schmeicheln. In der Gegenwart würde (da kein anerkannter Kalife vorhanden ist) die Anwendung des von Ibn al-ʿArabī vertretenen Prinzips dazu führen, daß es eine Million legal bestimmter Kalifen geben könnte². Am Schluß des Artikels und in einem nicht mehr direkt zu dieser Kontroverse gehörenden weiteren Artikel³ erklärt al-Ġazālī das Prinzip der *šūrā* zur einzig von Allah vorgesehenen Grundlage politischer Herrschaft im Islam und zum Stützpfiler der ordnungsgemäßen Regierungsgewalt.

Die hier skizzierte Kontroverse offenbart, daß Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, der zu den Anregern und Förderern der Muslim-Bruderschaft gehört hat, seine „monarchistische“ Auslegung des Kalifats nicht zur herrschenden Meinung innerhalb dieser Bewegung hat machen können. Obwohl er in jungen Jahren stark unter dem Einfluß Muḥibb ad-Dīn's gestanden hatte⁴, hielt sich Ḥasan al-Bannā (geb. 1906, ermordet 12.2.1949), der erste Führer der Muslim-Bruderschaft, in seiner Vorstellung vom echten Kalifat eng an die bekannte, durch Rašīd Riḍā in *al-ḥilāfa*⁵ bekräftigte Auffassung von der *šūrā* als Element der Herrschaft im Islam⁶. Muḥammad al-Ġazālī und Sayyid Quṭb (1906-1966) haben in ihren Schriften die historische Schuld Muʿāwiya's an der Zerstörung des wahren Kalifats und die Verletzung der Ideale des Islams durch alle Herrscher dieser Dynastie — mit Ausnahme

¹ Ibid., S. 156.

² Ibid., S. 159.

³ Ibid., S. 167-71.

⁴ Mitchell: *Muslim Brothers*, S. 5, 7 f; It. Mitchell S. 322 scheinen Ḥasan al-Bannā's Beziehungen zu Muḥibb ad-Dīn sogar enger gewesen zu sein als zu Rašīd Riḍā; vgl. auch ibid., S. 325.

⁵ s. oben S. 52.

⁶ Vgl. seine Sendschreiben über die Herrschaftsordnung im Islam in: *Maǧmūʿat rasāʾil al-imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā*, ed. Muʿassasat ar-Risāla, Beirut o. J. (ca. 1970), S. 358-93; Mitchell: *Muslim Brothers*, S. 246-48.

‘Umar’s II. — ausführlich dargestellt¹. Für Muḥibb ad-Dīn, der in seiner Antwort an Scheich al-Ġazālī beteuert, die Zeitschriften *ad-Da^cwa* und *al-Muslimūn*² seien ihm die liebsten von allen und Muḥammad al-Ġazālī und Sayyid Quṭb die von ihm am höchsten geschätzten (zeitgenössischen) Autoren³, mag es eine Enttäuschung gewesen sein, daß die von ihm geförderte Bewegung sich in dieser Frage nicht nach seinen Vorstellungen orientiert und durch ihre (vor 1952 allerdings nicht eindeutige) Ablehnung erblicher Herrschaft im Islam zur Feindschaft nicht nur König Fārūq’s, sondern auch des (von Muḥibb ad-Dīn publizistisch unterstützten) Herrschers von Saudi-Arabien gegen die Bruderschaft beigetragen hat⁴.

Nach der politischen Unterdrückung der Bruderschaft in Ägypten und in anderen arabischen Ländern hat es allerdings eine gewisse Annäherung zwischen ihnen und den arabischen Monarchien gegeben. Diese Annäherung ist aber — von Fällen der Korrumpierung abgesehen — nicht mit einer Verwischung der Standpunkte zu verwechseln. Für die Mehrzahl der Muslimbrüder dürfte hinsichtlich der erblichen Monarchie im Islam und damit hinsichtlich des Urteils über Mu^cawiya nach wie vor gelten, was der Algerier Mālik b. Nabī (Malek Bennabi, 1905-73) — der den *ihwān* ideologisch nahestand⁵ — in einem Buch über die Bedeutung der Bandung-Konferenz (April 1955) schrieb⁶: Die islamische Welt habe eine so schicksalhafte Entscheidung wie die von Bandung in Šiffīn (657) erlebt, als zu wählen war „zwischen ‘Alī und Mu^cawiya, zwischen Medina und Damaskus, zwischen der demokratischen Kalifatsherrschaft und der dynastischen Herrschaft“. An diesem für ihre Geschichte entscheidenden Punkt wählte — so Bennabi —

¹ Ibid., S. 210. Zu Sayyid Quṭb s. unten S. 196 ff.

² Zu diesen s. Mitchell, S. 187 und (Index) S. 340, und Ishāk Musa Husaini: *The Moslem Brethren*, S. 159, Anm. 81.

³ *Fī maukib*, S. 146. Andererseits versichert al-Ġazālī in seiner Antwort, daß er nicht aufgehört habe, sich gegenüber Muḥibb ad-Dīn als Schüler gegenüber seinem Meister (*šaiḥ*) zu fühlen: S. 155.

⁴ Mitchell: *Muslim Brothers*, S. 247, Anm. 53.

⁵ Zu seinem Werdegang s. R. Wielandt, S. 119, Anm. 1, vgl. Anwar al-Ġundī: *al-fikr wa-t-ṭaqāfa al-mu^cāšira fī šimāl Ifrīqiya*, S. 64-68.

⁶ *Fikrat al-ifrīqiya al-āsiyawīya fī ḍaw^ṣ mu^ctamar Bāndūng*, Kairo 1957, S. 111. Es handelt sich um die arabische Übersetzung seines Buches *L’Afro-Asiatisme, Conclusions sur la conférence de Bandoeng*. (Bennabi lebte 1952 bis 1962 im Exil in Kairo).



die islamische Gesellschaft den Weg, der sie schließlich zur Kolonisierbarkeit und (zur Unterwerfung unter) den Kolonialismus (*isti^cmār*) führte.

Obwohl also die von Muḥibb ad-Dīn vertretene Richtung im sunnitischen Schrifttum nicht dominiert, hat sie doch deutliche Spuren hinterlassen. Zwei der bemerkenswertesten Beispiele sind die Bücher *Aḍwā^c alā t-ta^rrīḥ al-islāmī*¹ von Faṭḥī ^cUṭmān und *Abū Sufyān b. Ḥarb, šaiḥ al-umawīyīn* von Muḥammad as-Sibā^cī al-Ḥifnāwī². Das letztere ist auffallend durch die Unbekümmertheit, mit der hier neben Ibn Taimīya's *Minḥāğ as-sunna* und anderen Standardwerken der neo-ḥanbalitischen Schule, den *Awāšim min al-qawāsim* des Ibn al-^cArabī (nebst den Kommentaren Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's) auch Veröffentlichungen von Orientalisten als gleichwertige, vertrauenswürdige Belege herangezogen werden, sofern sie nur geeignet sind, das Bild der Umayyaden — denn um diese überhaupt, nicht nur um Abū Sufyān geht es hier — aufzuhellen³. Auch historische Romane wie *Bint Qusṭanṣīn* von Muḥammad Sa^cīd al-^cIryān und Mudawwar's *Ḥaḍārat al-Islām* sowie Werke von „modernistischen“ Autoren, die sonst im Feuer der Kritik Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's und anderer Vertreter der Salafīya gestanden haben⁴, werden reichlich zitiert. Von Quellenkritik kann hier keine Rede sein. Die Besonderheit des Buches liegt gerade darin, daß in ihm kritiklos, aber mit Fleiß ein ganzes Arsenal von anti-schiitischen Äußerungen zur Verteidigung der Umayyaden zusammengetragen worden ist⁵.

¹ Kairo, (Dār al-^cUrūba) 1956, S. 203, 5 S.

² Kairo 1959, (Dār az-Zainī), 287 S. Der Verfasser, höchstwahrscheinlich ein Ägypter, nennt sich außerdem *šaiḥ ar-rīf*.

³ Besonders gern beruft sich der Verfasser auf Carl Brockelmann: *Geschichte der islamischen Völker und Staaten* (in arab. Übersetzung) und die Artikel von Henri Lammens (dessen Namen zu nennen er vermeidet) über Ḥasan und Ḥusain in der arabischen Ausgabe der EI. — Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, den der Verfasser häufig zitiert, hat als einer der ersten arabischen Autoren die Muslime zur Wachsamkeit gegen die Orientalisten aufgerufen; vgl. seine mit Hilfe von Musā^cīd al-Yāfī, einem Mitarbeiter der Zeitung *al-Mu^ayyad*, veröffentlichte Übersetzung einiger Beiträge von A. Le Chatelier in: RMM, XVI, die unter dem Titel *al-ğāra alā l-^cālam al-islāmī* in *al-Manār* XV (1912) und später auch als unabhängige Veröffentlichung erschien. Nachdruck Dschidda 1387 (1967/8).

⁴ So z.B. Ṭāḥā Ḥusain und Aḥmad Amīn.

⁵ Eine heftige Polemik gegen das Buch, verbunden mit der Klage darüber, daß in Kairo, am Sitz der Azhar, ein solches Buch erscheinen konnte, veröffentlichte der libanesische Schiit Muḥammad Ġawād Muğniya (s. unten S. 167) in der Zeitung *Ġabal*



Das Buch Ḥifnāwī's wie das von Fathī ^cUṭmān richtet sich nicht in erster Linie gegen zeitgenössische schiitische Literatur, sondern gegen mehr oder weniger deutliche „schiitisierende“ Tendenzen in den Schriften sunnitischer Autoren. Besonders der ägyptische Dichter und Literaturkritiker ^cAbbās Maḥmūd al-^cAqqād (1889-12.3.1964), der sich auch als politischer Publizist, Historiker und Kulturphilosoph zu Worte gemeldet hat¹, hat sich auf diese Weise den Zorn des „rechten“ Flügels der Salafīya zugezogen. Es waren seine Bücher *Abū š-šuhadā² al-Ḥusain b. ^cAlī*² und *Abqarīyat al-Imām*³, vor allem aber *Mu^cāwiya b. Abī Sufyān fī l-mīzān*⁴, die salafitischen Widerspruch und heftige persönliche Angriffe auslösten: Ḥifnāwī beschuldigt al-^cAqqād, sein Leben der lügnerischen Schmähung der Umayyaden und besonders Mu^cāwiya's gewidmet zu haben⁵, will dies jedoch nicht als bloße Blindheit eines Eiferers für die Schia verstanden wissen, sondern als Folge des — auch in al-^cAqqād's politischem Frontenwechsel vom Gegner zum Lobsänger der Dynastie in Ägypten deutlichen — Strebens nach materiellem Gewinn. Wenn al-^cAqqād ein Buch gegen die Umayyaden schreibe, so nicht, weil er blind sei für die von Ibn Ḥazm, Ibn Taimīya, Ibn Ḥaḡar und anderen Autoren angeführten historischen Tatsachen, sondern weil es reiche Schiiten gebe, denen so ein Buch gelegen kommt⁶.

Fathī ^cUṭmān kennzeichnet die Tendenz al-^cAqqād's⁷ durchaus

^cAmīl (Ṣaidā), nachgedruckt in seinem Buch *aš-šī'a wa-l-ḥākīmūn* (1. Aufl. Beirut 1961), 3. Aufl. Beirut 1966, S. 212-227; vgl. auch den Beitrag des schiitischen Gelehrten Ḥāšim Ma^crūf al-Ḥasanī: *al-^cIrfān* 49/4 (1961), S. 355 ff., der sich gegen die Veröffentlichung von Auszügen aus Ḥifnāwī's Buch in der Damaszener Zeitschrift *at-Tamaddun al-Islāmī* wendet.

¹ Kurzbiographie und Schriftenverzeichnis bei Dāḡir, III/2, S. 849-64.

² Kairo, M. al-Muqtaṭaf, 1929; 2.(?) Aufl. Kairo 1944; weitere Auflagen, u.a. Kairo 1967 (Dār al-Hilāl).

³ 1. Aufl. Kairo (Ma^cārif) 1943, seither mehrere Auflagen, u.a. 1956, 1961. Das Werk ist Teil einer Serie von Büchern über geniale Persönlichkeiten der Geschichte: *Abqarīyat Muḥammad* (1942), *Abqarīyat ^cUmar* (1942), *Abqarīyat aš-Šiddīq* (1943), *Abqarīyat Ḥālid b. al-Walīd* (1944). Als Sammelband unter dem Titel *al-^cabqarīyat al-islāmīya*, Kairo 1957, Beirut 1966. Zu *Abqarīyat al-Masīḥ* (1943) s. J. Jomier, in: MIDEO, V (1958), S. 367 ff.

⁴ Kairo (Hilāl) 1956, seither weitere Auflagen.

⁵ *Abū Sufyān*, S. 112 unten.

⁶ *Ibid.*, S. 268-70.

⁷ Sie ist sicherlich Ausdruck seines Romantizismus und seiner an Carlyle und am deutschen Idealismus orientierten Heldenverehrung, s. L. Awad in P.J. Vatikiotis



treffend mit den Worten, dieser habe den Konflikt zwischen den Banū Hāšim und den Banū Umayya, zwischen dem Propheten und Abū Sufyān vor dessen Bekehrung zum Islam, zwischen ʿAlī und Muʿāwiya, zwischen Ḥusain und Yazīd philosophisch gedeutet und aus ihm einen Kampf zwischen zwei erblichen Neigungen gemacht: den Hāšimiten verlieh er die Eigenschaft des Edelmutts (*aryahīya*) und der Mannhaftigkeit und überhäufte die andere Partei mit jeglichem Makel¹. Fathī ʿUṭmān, der ausdrücklich auf das fast völlige Fehlen von Quellenangaben in al-ʿAqqād's Buch über Muʿāwiya hinweist², stellt diese kritischen Anmerkungen in den Rahmen eines Appells, die von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und Maḥmūd Muḥammad Šākir³ immer wieder erhobene Forderung nach Anwendung der Prinzipien von *ḡarḥ* und *taʿdīl* bei der Benutzung der klassischen Quellen durchzusetzen. Als positive Beispiele nennt er verschiedene Universitätsprofessoren, in deren Arbeiten diese Prinzipien erläutert und/oder angewandt werden, wie ʿAbd al Munʿim Māḡid⁴, Ġawād ʿAlī⁵, Šukrī Faiṣal⁶ und Ibrāhīm Aḥmad al-ʿAdawī⁷.

Al-ʿAqqād's „stilisiertes“ Geschichtsbild vom Kampf zweier Prinzipien, der sich in der historischen Auseinandersetzung zweier Familien

(ed.): *Egypt since the Revolution*, London 1968, S. 149 f. Inwiefern al-ʿAqqād die seit der Umayyadenzeit vor allem bei der Schia gepflegte Gegenüberstellung der Charaktere ʿAlī's (edel, rein religiös motiviert, tapfer) und Muʿāwiya's (verschlagen, feige) aus den klassischen Quellen entnommen hat, und aus welchen, ist schwer zu prüfen. Zur kufischen Überlieferung, die bereits diese Tendenz zeigt, s. Petersen: *ʿAlī and Muʿāwiya*, S. 118 und passim.

¹ *Aḍwāʾ ʿalā-t-taʾrīḫ al-islāmī*, S. 10.

² *Ibid.*, S. 11.

³ Ägypter, edierte Ṭabarī's *Tafsīr* (15 Bde., 1955 ff.) und andere Werke; jüngerer Bruder Aḥmad Muḥammad Šākir's. Über letzteren (gest. 1958) s. G.H.A. Juynboll, in: *Der Islam* 49/2 (1972), S. 221-47, und Dāḡir, III/1, S. 596-99.

⁴ Fathī ʿUṭmān erwähnt dessen *Muqaddīma (li-dirāsāt) at-taʾrīḫ al-islāmī* (Kairo 1953, 2. Aufl. 1964) und die Einleitung zu: *at-taʾrīḫ as-siyāsī li-d-daula al-ʿarabīya*, I Kairo 1956, II (*ʿAṣr al-ḥulafāʾ al-umawīyīn*) Kairo 1957, seither mehrere Auflagen. (Zu I s. *Arabica* IV/1957, S. 199 ff.)

⁵ *Mawārid taʾrīḫ aṭ-Ṭabarī*, in: MMII, I (1950) ff., s. *Oriens* 18/19 (1967), S. 518.

⁶ *al-muḡtamaʿāt al-islāmīya fī l-qarn al-awwal wa-taṭawwuruḥā al-luḡawī wa-l-adabī*, Kairo 1952 (s. Rez. in: RAAD 28/1953, S. 128-30).

⁷ *al-umawīyūn wa-l-bīzanīyūn, al-baḥr al-mutawassiṭ buḥaira islāmīya*, Kairo 1953, 2. Aufl. Kairo 1963; vgl. vom selben Verf. *al-imbarātūriya al-bīzanīya wa-d-daula al-islāmīya* (Kairo 1951), erweitert unter dem Titel *ad-daula al-islāmīya wa-imbarātūriyat ar-Rūm*, Kairo 1958, sowie *al-asāṭīl al-ʿarabīya fī l-baḥr al-abyaḍ al-mutawassiṭ*, Kairo 1957 (Reihe „Min at-taʾrīḫ“, 2). Über al-ʿAdawī s.a. unten S. 247.



verkörpert, hat eine gewisse Parallele in den Schriften des libanesischen Sunniten ʿAbdallāh al-ʿAlāyilī (geb. 1914), der als Verfasser eines Buches über den arabischen Nationalismus¹ und als Philologe², aber auch mit einer Reihe von Schriften über al-Ḥusain b. ʿAlī hervorgetreten ist³, die — wie die al-ʿAqqād's — durch ihre Darstellung des Konflikts zwischen Aliden und Umayyaden als eines Konfliktes zwischen Religion und Politik, zwischen Idealismus und brutalem Realismus bei nicht wenigen Sunniten Anklang gefunden haben.

Inzwischen sind zahlreiche Nachahmungen entstanden, wie z.B. das Buch von Ḥasan Aḥmad Luṭfī: *aš-šahīd al-ḥalīd al-Ḥusain b. ʿAlī*⁴ oder die ʿAlī-Biographie des irakischen (sunnitischen) Schriftstellers ʿAbd al-Mağīd Luṭfī (geb. 1908 in Kirkuk)⁵, mit dem er in einem 1966 von dem schiitischen Gelehrten und Dichter Ġawād Šubbar (geb. 1914) ausgeschriebenem Wettbewerb⁶ um das beste Buch über ʿAlī den dritten Preis gewann⁷. Auf den Einfluß der Schriften al-ʿAqqād's geht offenbar auch der Versuch des Ägypters Muḥammad ʿĀrif Muṣṭafā Fahmī zurück, Jesus Christus und ʿAlī b. Abī Ṭālib als Persönlichkeiten darzustellen, die in Charakter, Lebensumständen und persönlichem Schicksal auffällige Gemeinsamkeiten haben⁸.

Eine nicht minder bedeutende, ja in letzter Zeit wachsende Rolle spielt die „Schule“ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's bei der Bekämpfung vermeintlicher oder tatsächlicher Einbrüche des Historischen Materialismus in die arabisch-islamische Geisteswelt, und hier besonders

¹ *Dustūr al-ʿArab al-qaumī*, Beirut 1941, s. S. Haim: *Arab Nationalism*, S. 40 und 120-27.

² Eine kurze Würdigung in *al-Adīb* (Beirut), Okt. 1972, S. 56 f.

³ *Sīrat al-Ḥusain as-sibtī*, I: *Sumūw al-maʿnā fī sumūw ad-dāt*, au ašʿʿa min ḥayāt al-Ḥusain, Beirut 1939, II: *Taʿrīḥ al-Ḥusain, naqd wa-tahlīl*, Beirut ca. 1940. Etwa gleichzeitig (1938/1939-40) erschien von ihm in Kairo ein Buch mit dem gleichen Titel (Nuṣair S. 85, Nr. 2/1244). Eine noch stärker literarische Behandlung desselben Themas findet sich in seinem Buch: *Ayyām al-Ḥusain, ʿard wa-qīṣaṣ*, Beirut 1948. Die drei genannten Werke erschienen 1972 in Beirut zusammen in einem Band u.d.T. *al-Imām al-Ḥusain* (Dār Maktabat at-Tarbiya).

⁴ Kairo 1947 (Dār al-Hilāl).

⁵ s. ʿAwwād, II, S. 342.

⁶ *Ibid.*, I, S. 283, Titel Nr. 16.

⁷ *al-Imām ʿAlī, rağul al-Islām al-muḥallad*, Nağaf 1967 (Maṭb. an-Nuʿmān, 228 S.).

⁸ *Yasūʿ al-masīḥ wa-l-imām ʿAlī baina l-ingīl wa-l-qurʿān wa-l-ʿaql*, Kairo o. J. (1971), Maṭb. al-Kailānī (135 S.).



auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung. Von einem polemischen Werk dieser Art, das sich gegen die Interpretation des Prophetengefährten Abū Ḍarr al-Ġifārī als eines Kämpfers für den islamischen Sozialismus und gegen die Umayyaden als Ausbeuter wendet, soll an anderer Stelle die Rede seine¹. Hier sei zunächst auf ein (Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb gewidmetes) Buch von Fathī °Uṭmān mit dem Titel *at-taʿrīḥ al-islāmī wa-l-madḥab al-māddī fī t-tafsīr, aḍwāʿ alā taḡriba*² verwiesen, in dem Ṭāhā Ḥusain beschuldigt wird, mit seinem Buch *al-fitna al-kubrā*³ der materialistischen Interpretation der islamischen Geschichte den Weg geebnet zu haben⁴. Die verhängnisvollen Folgen sieht Fathī °Uṭmān besonders in dem Buch *Muḥammad, rasūl al-ḥurriya*⁵ von °Abd ar-Raḥmān aš-Šarqāwī (geb. 1920) und in der Artikelserie, die der Journalist Aḥmad °Abbās Ṣāliḥ unter dem Titel *aš-širāʿ baina l-yamīn wa-l-yasār fī l-Islām* in der von jenem geleiteten Kairiner Zeitschrift *al-Kātib*⁶ veröffentlicht hatte. Mit beiden — und indirekt mit Ṭāhā Ḥusain — setzt sich Fathī °Uṭmān ausführlich auseinander⁷. Für unser Thema sind die von Ṣāliḥ vertretenen Thesen von einer „linken“, revolutionären Grundtendenz des echten Islams, die nach dem Tode des Propheten von °Alī und seinen Anhängern gegen die die „Rechten“ anführenden Umayyaden verteidigt wurde, von größerem Interesse als das Buch aš-Šarqāwī's. Diese Interpretation, die von dem syrischen, in Beirut lebenden Gelehrten und politischen Publizisten Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid als eines von vielen Zeichen für die Irreführung der Muslime durch die Vertreter des arabischen Sozialismus gewertet wird⁸, hat nämlich bei einigen schiitischen Autoren freundliche Aufnahme gefunden. Ḥasan al-Amīn —

¹ s. unten S. 214 ff.

² Kuwait (ad-Dār al-Kuwaitīya li-ṭ-Ṭibāʿa [etc.]) 1969, gedruckt in Beirut (Maṭābiʿ Qadmūs al-Ġadīda), 327 S.

³ s. unten S. 192 ff.

⁴ Fathī °Uṭmān: *at-taʿrīḥ al-islāmī*, S. 7 u. passim.

⁵ Kairo 1962 (°Ālam al-Kutub, 400 S.), Volksausgabe 1965 (Kitāb al-Hilāl), s. J. Jomier, in: MIDEO VIII (1964-66), S. 395-400, und die dort erwähnte Kritik an dem Buch in: *Maḡallat al-Azhar*, Vol. 37 (1965), S. 257-59 und 329-32.

⁶ Januar-Mai 1965. Inzwischen unter demselben Titel als Buch erschienen: 2. Aufl. Beirut 1973 (173 S.).

⁷ S. 41-103 (zu aš-Šarqāwī), S. 107-307 (zu Aḥmad °Abbās Ṣāliḥ).

⁸ *at-taḍlīl al-ištirākī*, Beirut 1966, S. 90, vgl. Wolfgang Ule: *Der arabische Sozialismus und der zeitgenössische Islam*, Opladen 1969, S. 83.



keineswegs ein Vorkämpfer des arabischen Sozialismus¹ — hat einen Artikel, den Šāliḥ (in Anlehnung an das Buch von al-[°]Aqqād über Ḥusain) in der Zeitung *al-Ġumhūrīya* veröffentlicht hatte, in die *A[°]yān aš-šī[°]a* aufgenommen². Šāliḥ geht davon aus, daß der Konflikt zwischen [°]Alī und den Umayyaden sich nicht um das Imamats drehte, sondern um die Grundsätze des Islams selbst, besonders um den der sozialen Reform. Die zur Zeit der Umayyaden und später schreibenden arabischen Historiker hätten diesen Sachverhalt verdunkelt.

Aus der Artikelserie Šāliḥ's von 1965 hat Muḥammad Ġawād Muġnīya in der schiitischen Zeitschrift *al-[°]Irfān* (Šaidā) Ausschnitte veröffentlicht³. Šāliḥ äußert hier die Ansicht, daß die von [°]Alī und seinen Anhängern vertretene „linke“ Richtung von den „breiten Massen der Muslime“ (*ġamāhīr al-muslimīn al-[°]arīḍa*) unterstützt wurde, weil der Prophet selber der Führer dieser Richtung und Begründer ihrer Prinzipien gewesen sei. Der Tod des Propheten — zu dessen Lebzeiten niemand gewagt hatte, eine andere Richtung zu propagieren — und das Kalifat Abū Bakr's boten der „Rechten“ Gelegenheit, ihre Kräfte zu sammeln und sich zum Sprung auf die Macht vorzubereiten⁴. Von dieser Art sind auch die weiteren Ausführungen des Verfassers⁵, mit denen sich Faṭḥī [°]Uṭmān nun allerdings nicht als neutraler Historiker, sondern als Vertreter des von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb repräsentierten Flügels der Salafīya⁶ auseinandersetzt.

Wie sich bei Šāliḥ materialistische Geschichtsauffassung und Sympathie für die Schia vermischen, so bewegt sich Faṭḥī [°]Uṭmān's Polemik zwischen Kritik am Historischen Materialismus und Bekämpfung des schiitischen, anti-umayyadischen Geschichtsbildes in seiner „modernen“, von Autoren sunnitischer Herkunft verbreiteten Form⁷. Die Geschichte des frühen Islams — von jeher Richtpunkt des Geschichtsbewußtseins

¹ Der Sohn Muḥsin al-Amīn's (s. unten S. 120).

² Bd. LVI, Beirut 1963, S. 59-60.

³ *al-[°]Irfān*, Bd. LIII (1965), S. 17-19.

⁴ *al-Kātib* (Kairo), Jan. 1965, S. 44 ff., zitiert in: *al-[°]Irfān*, LIII (1965), S. 18.

⁵ U.a. über [°]Uṭmān und die *fitna* bis hin zum Vergleich (*ṣulḥ*) Ḥasan's, des Führers der „Linken“, mit Mu[°]āwiya, dem Führer der „Rechten“.

⁶ Faṭḥī [°]Uṭmān zitiert häufig dessen Edition der *°Awāšim* und seine Kommentare dazu.

⁷ Muġnīya vermerkt übrigens, daß Šāliḥ keine schiitischen Werke gelesen hat, sondern sich nur auf sunnitische stützt: *°Irfān*, a.a.O., S. 17, Anm.



der Muslime — ist also im Rahmen der aktuellen Auseinandersetzung um die „richtige“ soziale und politische Ordnung zum Gegenstand ideologisch vorgeprägter Rekonstruktionsversuche geworden, in die jahrhundertalte Strömungen des islamischen Geschichtsbildes einfließen. Streitschriften wie die *Fathī ʿUṭmān*'s bilden durch die Person des Autors, der in einer bestimmten Tradition steht, und in der Auswahl der Literatur, auf die er sich stützt¹, den Übergang von der in Thematik, Argumentation, Stil und Sprache noch bis ins 20. Jahrhundert fortlebenden konfessionellen Polemik (die ja stets einen aktuellen politischen Anlaß haben konnte) zur direkten politisch-ideologischen Auseinandersetzung einerseits und zur akademischen Diskussion um Fragen der Theologie und Geschichte andererseits.

11. *Palästina unter den Umayyaden: Ein aktuelles Thema*

Schon vor der Gründung Israels (1948), besonders aber nach diesem für die arabische Bevölkerung Palästinas folgenschweren Ereignis zeigt sich bei den Arabern ein starkes Interesse an der Siedlungsgeschichte Syriens². Vor allem Palästinenser — Muslime wie Christen³ — bemühen sich, durch Veröffentlichungen über die vorislamische Geschichte dieses Raumes, über die arabisch-islamische Eroberung im 7. Jahrhundert und über die anschließende wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung den zionistischen Argumenten hinsichtlich einer historischen Rechtfertigung der Gründung Israels entgegenzutreten. Im Rahmen derartiger Untersuchungen kommt der umayyadischen Ansiedlungspolitik und Bautätigkeit eine erhebliche Bedeutung zu. Arabische Beiträge zu diesem Thema haben daher nicht selten einen direkten Bezug zur Gegenwart.

In ihren Darstellungen können sich die arabischen Autoren — was die islamische Zeit angeht — auf reiches Material in den klassischen

¹ Neben Ibn al-ʿArabī bzw. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Ibn Taimīya, aṭ-Ṭabarī, Ibn al-Aṭīr u.a. kommen auch moderne Autoren wie Ṭahā Ḥusain (durchaus nicht immer in kritischem Zusammenhang), aber auch Ph. Hitti (s. unten S. 176 ff.) und J. Wellhausen zu Wort.

² Hier im Sinne der alten geographischen Bezeichnung, also einschließlich des Libanon und Palästinas.

³ s. unten S. 172 f.

arabischen Geschichtswerken, Reisebeschreibungen usw. stützen. Anregungen durch islamkundliche (und archäologische) Veröffentlichungen westlicher Gelehrter sind jedoch unverkennbar: Guy Le Strange's *Palestine under the Moslems*¹ — eine Sammlung von Auszügen aus den Werken arabischer Geographen in englischer Übersetzung — gehört dazu und Lammens' *Bādiya*-Theorie². Gestützt auf Ergebnisse archäologischer Forschung (zu der in wachsendem Maße Araber ihren Beitrag leisten) und eigenen Quellenstudiums kommt der Palästinenser Maḥmūd al-ʿĀbidī (geb. 1907)³ zu dem Ergebnis, daß die Mehrzahl der historischen Denkmäler Palästinas aus muslimischer und speziell aus umayyadischer Zeit stamme⁴. Seine besondere Aufmerksamkeit wandte er den umayyadischen Schlössern im Ġūr-Gebiet zu⁵.

Im Rahmen der Bemühungen, den arabisch-islamischen Charakter Jerusalems und die Bedeutung dieser Stadt für Islam⁶ und Arabertum hervorzuheben, kommt zwangsläufig die Förderung zur Sprache, die die Umayyadenkalifen nicht zuletzt aus politischen Gründen dieser Stadt zuteilwerden ließen — so vor allem durch die Errichtung des Felsendoms unter ʿAbd al-Malik b. Marwān⁷. Vor al-ʿĀbidī⁸ hat besonders sein palästinensischer Landsmann ʿĀrif al-ʿĀrif (1892-

¹ 1965 erschien in Beirut ein fotomechanischer Nachdruck dieses 1890 veröffentlichten Buches. Er enthält ein Vorwort des bekannten palästinensischen Historikers Walid Khalidī (Walīd al-Ḥālīdī).

² s. oben S. 82.

³ Über ihn s. A. Abu-Ghazaleh: *Arab Cultural Nationalism*, S. 33-35, 103 f.

⁴ *Taʿrīḥ Filasṭīn al-qadīm wa-l-mutawassiṭ: an-nāḥiya al-ʿumrāniya*, Kairo 1943; *al-āḡār al-islāmīya fī Filasṭīn wa-l-Urdunn*, Amman 1973.

⁵ *al-ḡuṣūr al-umawīya*, Amman 1957.

⁶ Aus der Fülle der westlichen Literatur zu diesem Thema seien genannt: J.W. Hirschberg: *The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem*, in: *Rocznik Orientalystyczny* (Krakau), XVII (1951/2), 1953, S. 314-50; S.D. Goitein: *The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam*, in: *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1960, S. 135-48; H. Busse: *Der Islam und die biblischen Kultstätten*, in: *Der Islam* 42/2-3 (1966), S. 113-47; E. Sivan: *The Beginnings of the „Faḍāʿil al-Quds“ -Literature*, in: *Der Islam* 48/1 (1971), S. 100-110, auch in: *Israel Oriental Studies* (Tel Aviv), I (1971), S. 263-71.

⁷ Zum politischen Zusammenhang s. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, II, S. 35 ff., und dazu die Kritik bei Goitein und Hirschberg (s. vorige Anm.); ferner Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 132 f., und Werner Caskel: *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem*, Köln u. Opladen 1963.

⁸ In seinem Buch *Qudsunā*, Kairo 1972 (einer Veröffentlichung des Instituts für arabische Studien der Arabischen Liga).



1973)¹ in mehreren Büchern zur Geschichte Jerusalems den Rang und die Entwicklung dieser Stadt in der Umayyadenzeit hervorgehoben².

Die Besetzung ganz Jerusalems und West-Jordaniens durch Israel im Juni 1967 war nur geeignet, auf arabischer Seite eine neue Welle von Veröffentlichungen über die bedeutende Rolle Jerusalems in der arabisch-islamischen Geschichte und über den arabischen Charakter Palästinas hervorzurufen³. Da diese Thesen untrennbar mit der Bau- und Siedlungsgeschichte Syrien-Palästinas in der Umayyadenzeit verbunden sind, ist dieser Dynastie für absehbare Zeit das unveränderte Interesse arabischer Autoren sicher. Daß deren Interesse mit aktuellen politischen Problemen zusammenhängt und daß die Mehrzahl der sich daraus ergebenden Veröffentlichungen eine Antwort auf zionistische Ansprüche darstellen und der nationalen Bewußtseinsbildung dienen sollen⁴, schließt die Erarbeitung wissenschaftlich wertvoller Ergebnisse nicht unbedingt aus.

¹ Über diesen s. Abu-Ghazaleh: *Arab Cultural Nationalism*, S. 26-30, 81-84 u. 104, sowie: *al-Adīb* (Beirut), Februar 1969, S. 3-5.

² Besonders zu nennen: *Taʿrīḥ al-ḥaram al-qudsī* (Jerusalem 1947); *Taʿrīḥ qubbat aṣ-ṣaḥrā l-mušarrafa wa-l-masǧid al-aqṣā l-mubārak* (Jerusalem 1955); *al-mufaṣṣal fī taʿrīḥ al-Quds* (Jerusalem 1961).

³ Zum Beispiel: Muḥammad Adīb al-ʿĀmirī: *al-Quds al-ʿarabīya, al-ḥaqāʾiq at-taʿrīḥīya tuǧāḥ al-mazāʿim aṣ-ṣihyūnīya*, Amman 1971; idem: *ʿUrūbat Filastīn fī t-taʿrīḥ*, Ṣaidā/Beirut, 1972.

⁴ Dies wird offen bestätigt bei Abu-Ghazaleh: *Arab Cultural Nationalism*, S. 78, 82, 84 u. passim.

IV. DIE REAKTION DER SCHIA

1. *Allgemeine Bemerkungen zum Verhältnis von Sunna und Schia im 20. Jahrhundert*

Die im 19. Jahrhundert aufkommende panislamische Bewegung hatte das Ziel, die Muslime aller Konfessionen zu versöhnen oder zumindest ungeachtet bleibender Differenzen zu einer gemeinsamen Haltung gegenüber der Bedrohung ihrer Länder durch nichtislamische Mächte zu führen. Mit dem Gedanken einer Sammlung und Bewußtseinsschärfung der Muslime war einerseits die Forderung nach einer Reinigung des Islams von (vermeintlich oder tatsächlich) entstellenden Neuerungen (*bida^c*), andererseits die nach Unterstützung des osmanisch-türkischen Sultans als Kalifen¹ verbunden. Beide Forderungen enthielten Voraussetzungen und Schlußfolgerungen, die von der Schia nicht ohne weiteres zu akzeptieren waren: Die Forderung, den Islam von *bida^c* zu reinigen, war auch die Losung der extrem schiafeindlichen Wahhabiten und ihrer sunnitischen Anhänger in Bagdad, Damaskus und Kairo, konnte sich also gegen wesentliche Elemente schiitischen Glaubenslebens (z.B. Gräberkult und *ta^cziya*) und schiitischer Doktrin (Imamat, *‘isma* der Imame etc.) richten. Die Anerkennung eines sunnitischen, nicht einmal arabischen Kalifen widersprach eindeutig den zwölferschiitischen² Vorstellungen davon, welchen Status alle muslimischen Herrscher seit Anfang der großen *ḡaiba* des 12. Imams haben³. Die Bemühungen der osmanischen Regierung unter ‘Abd al-Ḥamīd II., mit Hilfe Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī’s und anderer Propagandisten schiitischer (meist

¹ Zum Kalifatsanspruch der Osmanen s. vor allem Carl Heinrich Becker: *Barthold’s Studien über Kalif und Sultan*, in: *Der Islam*, VI (1916), S. 350-412, und H.A.R. Gibb: *Luṭfī Paşa on the Ottoman Caliphate*, in: *Oriens*, XV (1962), S. 287-95.

² Im folgenden ist, falls nicht anders angegeben, durchweg nur von der Zwölferschia die Rede.

³ Vgl. J. Eliash: *The Ithnā ‘asharī-Shī‘ī juristic theory of political and legal authority*, in: *Studia Islamica* 29 (1969), S. 17-30.



persischer) Herkunft die Unterstützung der *‘ulamā* der Schia im Irak, und in Iran, Zentralasien und Indien zu gewinnen, stießen im übrigen auf das Mißtrauen der iranischen Regierung und sind zumindest in Iran und im Irak ohne einen wesentlichen Erfolg geblieben¹.

Panislamische Projekte, die unabhängig von den Osmanen oder direkt gegen sie entworfen wurden, zeigten bereits die — für schiitische Leser zu enge — Verbindung von arabischem Nationalismus und Salafiya: *‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī* beispielsweise läßt zwar in seinem Werk *Umm al-qurā* (1902) auch einen schiitischen Gelehrten an den Sitzungen der fiktiven panislamischen Konferenz in Mekka teilnehmen, die den Gegenstand seines Buches bildet, doch enthält die Satzung der von den Kongreßteilnehmern gegründeten *Ġam‘iyat ta‘līm al-muwahhidīn* die folgenden Artikel:

(Kap. II/16): „Die Gesellschaft ist in keiner Weise an eine der Rechtsschulen oder Parteien (*šiya‘*) des Islams gebunden.“

(II/17): „Die Gesellschaft orientiert sich theologisch an der gemäßigten salafitischen Richtung und an der Aufgabe jeglicher Hinzufügung und Neuerung in der Religion sowie an dem Prinzip, nur auf eine möglichst gute Art [d.h. ohne Fanatismus] über sie zu streiten“².

Dies bedeutet nicht, daß alle schiitischen Gelehrten sich damals und später durchweg dem Ruf nach Einigung der Muslime verschlossen hätten. Das Verhältnis von Sunna und Schia im 20. Jahrhundert ist vielmehr bestimmt von einer breiten Front polemischer Literatur einerseits und andererseits von wiederholten Versuchen einzelner Autoren, die Gegensätze zu überbrücken.

Bei der polemischen Literatur handelt es sich z.T. um nichts anderes als eine Fortsetzung der traditionellen Auseinandersetzung mit der Sunna. In manchen Fällen knüpft der schiitische Autor direkt an eine Jahrhunderte zurückliegende Auseinandersetzung zwischen sunnitischen und schiitischen Theologen an. Ein bezeichnendes Beispiel sind die „Beweise der Richtigkeit des Weges der Wahrheit“ (*Dalā‘il as-šidq*

¹ N. Keddie: *Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“*, Los Angeles 1972, S. 380-82.

² Muḥammad *‘Imāra*: *al-a‘māl al-kāmila li-‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī*, Kairo 1970, S. 282. Zum letzten Teilsatz dieses Artikels s. Koran XXIX/46, vgl. Übersetzung Paret.



li-nahğ al-ḥaqq)¹ des Muḥammad Ḥasan al-Muḥaffar (1883-1956)², in denen den Ansichten des al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muḥahhar, genannt al-^cAllāma al-Ḥillī (gest. 1325 oder 1326)³ in seinem Werk *Nahğ al-ḥaqq wa-kašf aš-šidq* die Erwiderung des sunnitischen Theologen Faḍlallāh b. Rūzbihān (gest. 1496/7) in dessen *Kitāb ibtāl nahğ al-bāṭil*⁴ gegenüberstellt und letztere dann von al-Muḥaffar „widerlegt“ werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Werk *Minhāğ aš-šarī^ca fī r-radd ^calā Ibn Taimīya*⁵ von Muḥammad Mahdī al-Qazwīnī al-Kāzīmī (gest. 1939), einer Antwort auf Ibn Taimīya's (gegen al-^cAllāma al-Ḥillī gerichteten) *Minhāğ as-sunna*⁶. Vom 19. Jahrhundert an spielt die Polemik gegen die Wahnābiya eine erhebliche Rolle. Zwar ist diese auch von sunnitischen Theologen angegriffen worden⁷; doch genoß diese Bewegung in neo-ḥanbalitischen und arabisch-nationalistischen⁸ Kreisen wachsendes Ansehen und ist schließlich — nicht zuletzt durch Muḥammad Rašīd Riḍā's Schriften⁹ in den 20-er Jahren — zu einem Kraftquell

¹ Vols. I-III 1953 (I und III Teheran, II Nağaf).

² (Eigentlich: Āl Muḥaffar, daher nennen sich Angehörige dieser Familie gelegentlich auch al-Muḥaffarī). ^cAwwād, III, S. 142; Biographie bei Āgā Buzurg aṭ-Ṭīhrānī: *Ṭabaqāt a^clām aš-šī^ca*, I/1, S. 431 f., vgl. *Darī^ca*, VIII, S. 251.

³ GAL II, 164, S II, 206-09, vgl. 272 und 608; Kāmil Muṣṭafā aš-Šaibī: *al-fikr aš-šī^ci wa-n-naza^cāt aš-šūfiya*, Bagdad 1966, S. 115-19. Zu al-Ḥillī's Imamatslehre in *Minhāğ al-karāma* s. Laoust: *La critique du Sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī*, in: REI 34 (1966), S. 35-60.

⁴ Zu Leben und Werk Ibn Rūzbihān's s. U. Haarmann: *Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert*, in: ZDMG 124/2 (1974), S. 332-69, und die dort genannte Literatur; zu obiger Kontroverse und ihrer Nachwirkung s. Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī^ca*, S. 31 ff.; vgl. Erika Glassen, in: *Der Islam* 48/2 (1972), S. 258 f.

⁵ 2 Bde., Nağaf 1927.

⁶ Zu al-Ḥillī und Ibn Taimīya s. auch Michel M. Mazzaoui: *The Origins of the Šafawids*, Wiesbaden 1972, S. 27 ff.

⁷ Zwei der bekanntesten Beispiele sind *ad-durar as-sanīya fī r-radd ^calā l-wahnābiya*, Kairo 1299 H (Sarkīs Sp. 991, Nr. 7) des mekkanischen Gelehrten Aḥmad b. Zainī Dahlān (EI², II, S. 91) und die Streitschrift des irakischen Dichters Ġamīl Šidqī az-Zahāwī (gest. 1936): *al-fağr aš-šādiq fī r-radd ^calā munkirī t-tawassul wa-l-karāmāt wa-l-ḥawāriq* (Kairo 1905). Beide Schriften lösten eine Kette von Gegenschriften und Verteidigungen aus.

⁸ s. oben S. 62 f. Ein Beispiel dafür, wie gehässig die Haltung az-Zahāwī's gegenüber der Wahnābiya in diesen Kreisen beurteilt wurde, findet sich bei Muḥammad Bahğat al-Aṭarī: *A^clām al-^cIrāq*, S. 100, Anm. 1.

⁹ Besonders durch sein Buch *al-wahnābiyūn wa-l-Ḥiğāz*, Kairo 1926. Die wichtigste schiitische Gegenschrift stammt von Muḥsin al-Amīn: *Kašf al-irtiyāb fī atbā^c Muḥammad b. ^cAbd al-Wahnāb*, Damaskus 1927/8, 3. Aufl. Teheran o.J. (ca. 1973).

und Orientierungspunkt der Salafīya-Bewegung geworden. Demgegenüber konnte und kann die Schia, deren Heiligtümer in Kerbela 1801 von den Wahhabiten zerstört worden waren und die in den Streitschriften der Wahhabiten den Götzendienern zugeschlagen wird¹, nicht anders als mit scharfer Polemik auf das Vordringen wahhabitischer Tendenzen unter den Sunniten reagieren. Die gut gemeinte Skizze auf dem Umschlag des auf islamische Einheit abzielenden Katechismus von Muḥammad ʿAlī Hibat ad-Dīn al-Ḥusainī [aš-Šahrastānī]² — der Zaidit, der Zwölferschiit, der Ismāʿīlit, der Šūfī, der Ibādīt, der Wahhabit, der Ašʿarīt und der Muʿtazilit versammeln sich um den Koran als Mittelpunkt³ — konnte also den Realitäten nicht standhalten. Dasselbe gilt für die These Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭāʿs in seinem Buch *ad-dīn wa-l-Islām au ad-daʿwa al-islāmīya*⁴, daß es in der Gegenwart keine *rawāfiḍ* (die Abū Bakr und ʿUmar des Unglaubens bezichtigen) und keine *nawāšib* (fanatische Gegner der ʿAliden) mehr gebe⁵, der Aussöhnung beider Konfessionen also nur noch Mißverständnisse im Wege stehen könnten.

Schiitische Versuche eines Dialoges mit dem Ziel der Annäherung (*taqrīb*) fanden ihren Niederschlag in einer Reihe von Veröffentlichungen⁶.

¹ So z.B. von ʿAbdallāh b. ʿAlī an-Naġdī al-Qašīmī (s. GAL S III, 209), in: *aš-širāʿ baina l-Islām wa-l-waṭanīya, fī fiqh aš-šīʿa*, 2 Bde., Kairo, al-Maṭb. as-Salafīya 1356/57 (1938). Al-Qašīmī (bei manchen westlichen Autoren irrtümlich: Qušaimī) hat sich später von der Wahhābiya und Salafīya abgekehrt, s. sein Buch *Hādī hiya al-aġlāl* (Kairo 1946); dazu v. Grunebaum: *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London, 2. Aufl. (1961) S. 216-23.

² Geb. 1884, gest. 1967, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der modernen Schia im Irak; vgl. aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/4, S. 1413-18; ʿAwwād, III, S. 438-41.

³ *Tauḥīd ahl at-tauḥīd*, Bagdad: mehrere Auflagen, u.a. 1923.

⁴ Šaidā (ʿIrfān) Bd. I 1330 (1912), II 1331 (1913); s. Martin Hartmann: *Ein schiitischer Alarmrufer in Syrien*, in: WI I (1913), S. 223 f. Über die durch dieses Buch ausgelöste Diskussion mit Amīn ar-Raiḥānī s. *ibid.*, II (1914), S. 287-92; vgl. GAL S III, S. 407.

⁵ Das Buch selbst war mir nicht zugänglich, die These wird zitiert bei Hāšim ad-Ḍaftardār al-Madanī u. Muḥammad ʿAlī az-Zuʿbī: *al-Islām baina s-sunna wa-š-šīʿa*, I und II (Dār al-Inšāf, Beirut), 1950, 1951, in II, S. 86, und zwar mit dem Zusatz, daß diese Ansicht eher von sunnitischen als von schiitischen Gelehrten aufgenommen wurde. Zu den Bedeutungsvarianten der Bezeichnung *rawāfiḍ* s. W. Montgomery Watt in: *Oriens*, 16 (1963), S. 110-121, zu *nawāšib* Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa*, S. 55 f. und 58 ff.

⁶ Vgl. dazu vorläufig Abdoldjavad Falaturi in: *Festschrift Werner Caskel*, hrsg. von Erwin Gräf, Leiden 1968, S. 62 f. (Anmerkungen).

Auch auf den panislamischen Kongressen, die seit dem 1. Weltkrieg stattfanden, bekundeten schiitische *‘ulamā’* den Willen zur Annäherung und schließlichen Einheit. Es wurde als ungewöhnliches Ereignis von großer Tragweite empfunden, daß Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā’ beim Panislamischen Kongreß zu Jerusalem 1931 zusammen mit den Sunniten am Gebet zur Feier des *mi‘rāğ* teilnahm¹ und nach dem entsprechenden Vorschlag eines Delegierten der Muslime der Sowjetunion sogar das Freitagsgebet in der al-Aqṣā-Moschee leitete², doch hatte dieser danach auch Anlaß, über Intrigen gegen die Teilnahme schiitischer *‘ulamā’* des Irak am Kongreß Klage zu führen³. Nicht zuletzt durch einen Vortrag von Muḥammad Rašīd Riḍā, der eine lebhaftige Debatte auslöste, wurden die unvermindert bestehenden Divergenzen in der Frage der *madāhib* und besonders in der Beurteilung der Schia sichtbar⁴.

Der bisher bedeutendste Versuch, die Annäherung auch praktisch zu fördern, ging von der 1948 auf Initiative des persischen Scheichs Muḥammad Taqī Qummī in Kairo gegründeten „Gesellschaft für die Annäherung zwischen den islamischen Bekenntnissen“ (*Ġam‘iyat at-taqrib baina l-madāhib al-islāmīya*) aus⁵. Deren Zeitschrift *Risālat al-Islām*⁶ reflektiert vor allem die Bemühungen einiger *‘ulamā’* der Azhar und ihres Oberhauptes Maḥmud Šaltūt (gest. 12.12.1963)⁷, dem ġa‘faritischen *fiqh* einen Platz im Lehrplan der Azhar zu verschaffen⁸. In diesem Zusammenhang ist auch das Fetwa Scheich Šaltūt’s über die Anerkennung der Imāmīya als gleichwertigen *madḥab* zu sehen⁹.

¹ OM XII (1932), S. 29, rechte Spalte.

² Ibid., S. 33, linke Spalte, und 36, linke Spalte.

³ Ibid., S. 37, rechte Spalte.

⁴ Ibid., S. 35 f.

⁵ Dazu vorläufig F.R.C. Bagley: *The Azhar and Shī‘ism*, in: MW 1960, S. 122-29.

⁶ Nr. 1 erschien im Januar 1949, der letzte mir bekannte Jahrgang ist 14/1963. Chefredakteur war Muḥammad Muḥammad al-Madanī. Dieser gab 1966 im Auftrag des „Obersten Rates für islamische Angelegenheiten“ eine Auswahl von Artikeln aus der Zeitschrift heraus: *Da‘wat at-taqrib min ḥilāl Risālat al-Islām*, Kairo 1966 (474 S.).

⁷ Šaltūt war von 1957 bis zu seinem Tode Rektor der Azhar. Zur Biographie s. Bagley, S. 122, zu Šaltūt’s Modernismus E. Bannerth in *Kairos* (Salzburg), VI (1964), S. 219-27.

⁸ Bagley, S. 123 f., vgl. auch Hava Lazarus-Yafeh in: *Asian and African Studies* (Jerusalem), VII, S. 231 f.

⁹ Eine englische Übersetzung der Entscheidung, herausgegeben von der Dār at-Taqrīb, mit einer Würdigung der Bedeutung der Vereinigung durch Šaltūt, erschien Kairo 1383 H (1964); vgl. auch Falaturi in: *Festschrift Caskel*, S. 62, Anm. 1.



Die Gründung der *Ġamʿīyat at-taqrīb* ist allerdings auf die — zum Teil sehr heftige — Kritik neo-ḥanbalitischer Kreise gestoßen: Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb¹ erinnerte durch die Neuveröffentlichung des Berichtes von ʿAbdallāh as-Suwaidī (gest. 1174 H/1761)² über die in Anwesenheit Nādir Schah's in Nağaf veranstaltete Diskussion zwischen schiitischen und sunnitischen Theologen (1743) daran, daß die Autoritäten der Schia schon einmal das Imamāt Abū Bakr's und ʿUmar's anerkannt, sich aber nicht daran gehalten hätten³, und stellte in der Einleitung zu dem Text as-Suwaidī's⁴ mit Befriedigung fest, daß Muḥsin al-Amīn, der Muğtahid der Schiiten Syriens, die Bestrebungen der *Ġamʿīyat at-taqrīb* ablehne⁵. In Muḥibb ad-Dīn's Augen waren die Positionen von Sunna und Schia so verschieden, daß eine Überwindung des Gegensatzes nur dadurch möglich ist, daß die Anhänger einer der beiden Konfessionen (*madḥhab*) sich der anderen anschließen und ihre eigene Position aufgeben. Seitens der Schia gebe es keine Anzeichen dafür, es könne also nur die Sunna sein, von der man die Aufgabe ihrer Prinzipien erwarte. Die Aktivitäten der *Ġamʿīyat at-taqrīb* könnten allerdings zur Schaffung eines neuen, dritten *madḥhab* führen, der von beiden Seiten gewisse Dinge übernehme. Weder die Sunniten noch die Schiiten würden mit dieser Richtung einverstanden sein, und das Ergebnis wäre ein neues Übel (*fasād*) im Islam⁶. Zur Bekräftigung seiner Ansicht, die offenbar von wahhabitischen Kreisen in Saudi-Arabien geteilt wurde⁷,

¹ s. oben S. 91 ff.

² Zuerst gedruckt u.d.T. *al-ḥuğāğ al-qaṭʿīya li-ttiḥqāq al-firaq al-islāmīya*, Kairo 1323 H (1905/6), s. Sarkīs Sp. 1067. Über den Verfasser s. Kaḥḥāla, VI, S. 48 f., XII, S. 400.

³ Zu diesem Ereignis s. Art. *Nādir* in EI¹, III, (V. Minorsky), dort S. 878, rechte Spalte, und L. Lockhart: *Nādir Shah*, London 1938, S. 140.

⁴ *Muṭamar an-Nağaf* (etc.), *muqtaṭaf min muḍakkirāt (...)* as-Sayyid ʿAbdallāh b. al-Ḥusain as-Suwaidī al-ʿAbbāsī, Kairo, Maṭb. as-Salafīya, 1367 H (1947/48), 48 S.

⁵ Ibid., S. 9.

⁶ Ibid., S. 8.

⁷ Die in Riyād erscheinende Zeitschrift *Rāyat al-Islām* griff in ihrer Ausgabe vom 1. Rabīʿ II 1380 H (23.9.1960) Scheich Šaltūt und dessen Eintreten für den *taqrīb* mit der Begründung an, daß der Gegensatz zwischen Sunna und Schia unüberwindlich sei (*innā l-ḥilāf bainanā wa-baina š-šīʿa yabdaʿu min al-uṣūl, bal huwa aṣl al-uṣūl*); vgl. die Zitate und die (politisch gefärbte) Entgegnung des Schiiten Muḥammad Ġawād Muğnīya in *al-ʿIrfān*, Nov. 1960 (auch als selbständiges Pamphlet erschienen), nachgedruckt in *aš-šīʿa wa-l-ḥakīmūn*, 3. Aufl. 1966, S. 205-11, u.d. Titel *aš-šīʿa wa-mağallat al-ifk as-saʿūdīya*. Muğnīya's Buch *Hādī hiya al-wahhābīya* (Beirut 1964) war mir nicht zugänglich.



veröffentlichte Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb das Pamphlet „Die Grundzüge der Fundamente, auf denen die Religion der zwölfer-imamitischen Schia beruht“ (*al-ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa li-l-usus allatī qāma ʿalaihā dīn aš-šīʿa al-imāmiya al-iṭnā ʿašariya*)¹, eine fanatische Absage an jede Art von Annäherung².

In seinen Anmerkungen zu der von ihm besorgten Edition des *Muntaqā min minhāğ al-iʿtidāl ad-Dahabī*'s (gest. 1348)³ findet sich eine Bemerkung über die heiligsten Stätten der Schia, die bestätigt, daß Muḥibb ad-Dīn deren Anhänger nicht als echte Muslime betrachtet, und die zugleich den Wunsch verrät, diese zu kränken: „Die Muslime haben eine Kaʿba, und die Schia hat andere Kaʿba's. Dazu gehört das Grab des Muğīra b. Šuʿba⁴ in Nağaf, das die Schiiten für das ʿAlī b. Abī Ṭālib's halten, und das Grab al-Ḥusain's in Kerbela, bei dem es sich (in Wirklichkeit) um das Grab einer imaginären (bzw.) unbekannten Person (*qabr mauhūm mağhūl*) handelt“⁵.

Natürlich hat Muḥibb ad-Dīn mit dieser Äußerung — die er in *al-ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa* wiederholte — heftige Angriffe von schiitischer Seite provoziert⁶.

Diese Art von Polemik um den *taqrīb*, die auch im Zusammenhang mit den politischen Spannungen zwischen Saudi-Arabien und der damaligen VAR und zwischen der VAR und Irak unter ʿAbd al-Karīm Qāsīm (1958-1963) sowie zwischen der VAR und Iran zu sehen

¹ Dschidda 1380 H (1961), ed. Scheich Muḥammad Našīf, 2. und 3. Aufl. (gedruckt auf Kosten des wahhabitischen Emirs von Qaṭar, ʿAlī b. ʿAbdallāh Al-Ṭānī) daselbst 1381 und 1386 H. Ein vermutlich von Muḥammad Našīf (starb im Sommer 1971 im Alter von 90 Jahren) stammender Anhang über die unterschiedlichen Lehrmeinungen bei Sunna und Schia (Aufl. Dschidda 1386 H, S. 48-55) fehlt in der Ausgabe Kairo 1388 H (Salafīya). Das Pamphlet (*al-ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa*) ist in Syrien im Rahmen eines Buches mit dem Titel *Mağmūʿ as-sunna* (Ort/Jahr?) und separat gedruckt worden. Eine Urdu-Übersetzung ist in Lahore erschienen.

² Eine heftige Erwiderung bei Muḥammad Ġawād Muğniya in seinem Buch *Faḍāʾil al-imām ʿAlī*, 2. erw. Aufl. Bagdad 1964, S. 181-204.

³ Es handelt sich um einen Auszug aus dem *Minhāğ as-sunna* des Ibn Taimīya, s. Michel Mazzaoui, *The Origins* (s. oben S. 115, Anm. 6), S. 28, Anm. 3.

⁴ Unter Muʿāwiya Statthalter von Kufa, bei den Schiiten als Gegner ʿAlī's verhaßt.

⁵ *al-muntaqā min minhāğ al-iʿtidāl*, Kairo (Salafīya), 1374 H (1954), S. 12 u. 51, vgl. S. 158 Anm. 4 u. 424 Anm. 1.

⁶ z.B. Abū Muḥammad al-Ḥāqānī: *Maʿa l-ḥuṭūṭ al-ʿarīḍa li-Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb*, 1. Aufl. Qumm 1971, 2. Aufl. Beirut (Dār az-Zahrāʾ) 1972, dort S. 84 f.

ist¹, ist ungeachtet ihrer gelegentlich „modernen“ Sprache² noch völlig der traditionellen religiös-politischen Kontroverse zwischen Sunniten und Schiiten verpflichtet, wie sie seit Jahrhunderten mit wechselnder Intensität im Gange war³.

In ihren Auseinandersetzungen mit sunnitischen Polemikern wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb konnten sich die schiitischen *‘ulamā’* auf ein Arsenal apologetischer Schriften der Vergangenheit stützen. Auf weniger sicherem Boden mußten sie sich fühlen, als sie sich — vor allem nach dem I. Weltkrieg — in wachsendem Maße den Schriften von Autoren sunnitischer Herkunft gegenübersehen, die mit den Methoden und Fragestellungen der Orientalisten oder doch unter deren Einfluß die Schia, ihre Doktrin und ihre Geschichte behandelten. Den Übergang zu dieser Art von Literatur markiert Muḥammad Kurd ‘Alī. Dieser hat mit seiner Kritik an dem Buch *‘Aṣr al-Ma’mūn* von Aḥmad Farīd Rifā‘ī⁴ energische Proteste von schiitischer Seite hervorgerufen. Eine der heftigsten Entgegnungen entstammt der Feder des hier bereits mehrfach erwähnten schiitischen Gelehrten Muḥsin al-Amīn al-‘Āmilī (1867-30.3.1952)⁵ und erschien unter dem Titel „Die Geschichte wiederholt sich“ (*at-ta’rīḥ yu‘īdu nafsahu*) zuerst in der schiitischen Zeitschrift *al-‘Irfān* (Ṣaidā), XV (1938), S. 1083-91. Sie war dort mit dem Pseudonym „‘Abd al-Wāḥid“ gezeichnet und hat später in etwas veränderter Form und unter Einbeziehung der Kritik an dem Vortrag über die Umayyaden, den Muḥammad Kurd ‘Alī 1939 an der Syrischen

¹ Einige Bemerkungen dazu bei Pierre Rondot: *Les chiïtes et l'unité de l'Islam aujourd'hui*, in: *Orient* (Paris) III/12 (1959), S. 61-70, auf S. 67 ff.

² Muḥibb ad-Dīn bezeichnet die Schia z.B. als „Fünfte Kolonne“ (*tābūr ḥāmis*) in der Festung der Muslime: *al-ḥuṭūṭ al-‘arīḍa*, Aufl. Kairo 1388 H, S. 28.

³ Vgl. z.B. Elke Eberhard: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg im Breisgau 1970 (= Islamkundliche Untersuchungen, 3).

⁴ s. oben S. 73 f.

⁵ Über ihn s. Kaḥḥāla, VIII, S. 183 ff.; Dāgīr, II, S. 141-46; GAL S III, 436. Zur Unsicherheit über das Geburtsjahr, die hier auftritt, s. Ḥasan al-Amīn (ed.): *as-Sayyid Muḥsin al-Amīn, ḥayātuhu bi-ḡalamihī wa-aqlām āḥarīn*, Ṣaidā (‘Irfān) 1957 (= *A‘yān aš-šī‘a*, 40), S. 5. Es stimmt 1284 H (1867). — Das letztgenannte Werk ist eine wichtige Quelle für die noch ausstehende kritische Biographie Sayyid Muḥsin’s; vgl. auch die autobiographischen Angaben in: RAAD 27 (1952), S. 621-23. Zur Geschichte seiner — ursprünglich aus dem Irak stammenden — Familie s. Muḥsin al-Amīn (ed. Ḥasan al-Amīn): *Ḥiṭaṭ Ḡabal ‘Āmil*, I (Beirut 1961), S. 4 ff.

Universität gehalten hat¹, Aufnahme in Muḥsin's Hauptwerk *Aʿyān aš-šīʿa* gefunden². Offenbar war es die einflußreiche Stellung Muḥammad Kurd ʿAlī's als Minister für das Bildungswesen und Präsident der Arabischen Akademie zu Damaskus, die seinen in der Rezension zu Rifāʿī's Buch enthaltenen Angriff auf die Schia und deren umayyadenfeindliches Geschichtsbild alarmierend erscheinen ließ. In seinem Beitrag geht es Muḥsin al-Amīn einmal um eine Verteidigung der Schia gegen Kurd ʿAlī's Angriffe, zum anderen aber darum, auf die Unverträglichkeit solcher Angriffe mit der öffentlichen Stellung des Autors hinzuweisen: Die *umma* stelle enorme Summen für die Zeitschrift (der Arabischen Akademie, die Muḥammad Kurd ʿAlī herausgab und in der der hier kritisierte und andere umayyadenfreundliche Beiträge erschienen) zur Verfügung, doch geschehe dies nicht, damit Muḥammad Kurd ʿAlī dort seiner Liebe zu den Umayyaden (die im übrigen seine private Angelegenheit sei) Ausdruck gebe, eine große Gruppe (*tāʾifa*) der Muslime schmähe und verleumde und Zwietracht säe und diese seine Ansichten anderen aufzudrängen versuche³.

Der politische Hintergrund der soeben skizzierten Kritik Muḥsin al-Amīn's aus dem Jahre 1928 wird deutlich, wenn man sie im Zusammenhang mit anderen Beiträgen in demselben Band der Zeitschrift *al-ʿIrfān* sieht, in denen schiitische Autoren die damals akute Verschlechterung der Beziehungen zwischen Sunniten und Schiiten kommentiert haben. Neben der offenen Parteinahme Rašīd Riḍā's für die Wahhabiten⁴ hatten einige anti-schiitische Veröffentlichungen eine gespannte Atmosphäre geschaffen. Die „Affäre Nuṣūli“ im Irak, die erst ein Jahr zurücklag, hatte den schiitischen Theologen überdies gezeigt, wie die Übernahme der historisch-kritischen Methode durch arabisch-nationalistische Autoren sunnitischer Herkunft zu einer Fortsetzung alter Polemiken mit veränderten Argumenten, aber unveränderten Zielen (nämlich der Unterdrückung der Schiiten) führen konnte⁵. Manche Schiiten neigten anscheinend dazu, sich den Umschwung bei den Sunniten

¹ s. oben S. 65 ff.

² Vol. I, Teil 1 (4. Aufl. 1960), S. 179-98.

³ *Ibid.*, S. 197-98.

⁴ s. oben S. 115.

⁵ s. unten S. 132.

durch personelle Veränderungen zu erklären. So klagt ein schiitischer Anonymus (der von sich sagt, er sei ebenso wie Muḥammad Kurd ʿAlī ein Schüler Ṭāhir al-Ġazāʿirī's) über das gegenwärtige launenhafte Zeitalter, „das uns Scheich Muḥammad ʿAbduh nahm und Sayyid Rašīd Riḍā für uns übrigließ, das uns durch den Tod Scheich Ṭāhir al-Ġazāʿirī's heimsuchte und uns Kurd ʿAlī erhielt“¹. Hier und an anderer Stelle wird Kurd ʿAlī's Wandlung vom „Aliden“ (der die Schia gegen Verleumdungen in Schutz genommen hatte)² zum „Umayyaden“ auf den Einfluß des Vizepräsidenten der Damaszener Akademie, Scheich ʿAbd al-Qādir al-Maġribī (1867-1956)³, zurückgeführt⁴. In al-Maġribī's Antwort auf einen offenen Brief, in dem ihn der schiitische Dichter (Muḥammad ʿAlī) al-Ḥaumānī⁵ auf die negativen Folgen konfessionellen Streits für die arabische Nationalbewegung hingewiesen hatte, wird das Dilemma deutlich, in dem sich arabische Nationalisten schiitischer Herkunft befanden und befinden: Al-Maġribī bestreitet zwar, für die Äußerungen Kurd ʿAlī's zugunsten der Umayyaden verantwortlich zu sein, gibt aber zu bedenken, daß die arabische Erhebung gegen die Türken — um deren Zustandekommen die Schiiten sich große Verdienste erworben hätten — naturgemäß zum Lobgesang (der arabischen Nationalisten) auf den Ruhm der alten Araber führte. An diesem Ruhm aber hätten — wie dem Kenner der arabischen Geschichte und Literatur nicht verborgen sein könne — die Umayyaden reichen Anteil. Wenn die Schiiten die Begeisterung der jungen arabischen Nationalisten für die Umayyaden nicht als politisch motiviert begriffen und sie irrtümlich als Angriff auf ihre Gemeinschaft auslegten, dann bestehe in der Tat Gefahr, und aus dem, was sie sich jetzt einbildeten, könne Wirklichkeit werden. Er sei sich bewußt, daß die Position der schiitischen Autoren, die sich für die Araber und den arabischen Nationalismus einsetzen, sehr schwierig sei. Sie könnten diese ihre Position nur dadurch retten, daß sie einen Mittelweg fänden zwischen der leidenschaftlichen Parteinahme für die Araber, in deren Vorhut sich nach dem

¹ *al-ʿIrfān*, XV/2 (1928), S. 815.

² s. oben S. 74.

³ Über ihn s. Dāġir, III/2, S. 1264-68.

⁴ *al-ʿIrfān*, 15 (1928), S. 815 u. 938, Anm. 1.

⁵ Über diesen s. Dāġir, III/1, S. 345-47.



Zeugnis der Geschichte die Umayyaden befunden hätten, und der leidenschaftlichen Parteinahme für ihre Konfession, die auf den Haß gegen die Umayyaden gegründet sei¹.

Die Umayyadenbegeisterung arabischer Nationalisten sunnitischer Herkunft brachte es mit sich, daß schiitische Autoren, die zeitweilig gewisse Hoffnungen in eine Annäherung zwischen Sunna und Schia gesetzt hatten, nun wieder zur Polemik griffen. Symptomatisch für diese Reaktion ist die Tatsache, daß °Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn in die 1928/9 erschienene zweite Auflage eines Buches, mit dem er die Annäherung hatte fördern wollen², ein Kapitel wider die fanatischen Schia-Gegner (*nawāṣib*) des gegenwärtigen Zeitalters eingefügt hat. Er drückt darin seine Empörung darüber aus, daß Syrien, das ehemalige Machtzentrum der Umayyaden, in der Gegenwart zum Tummelplatz für Bewunderer ihrer (nach schiitischer Ansicht verbrecherischen) Politik und Weltanschauung geworden sei: „Aus dem Bodensatz der Umayyaden hat sich in Syrien ein Gesindel erhoben, das, von Hurerei und Weingenuß angestachelt, für seinen lasterhaften Vorfahren (den Umayyadenkalifen Yazīd) Propaganda macht und vorhat, Syrien wieder umayyadisch-yazīdisch werden zu lassen“³. Unter den Verantwortlichen für diese Entwicklung nennt er an erster Stelle einen Autor, dessen Namen er als q-r-d Yazīd (Zecke [*qurd*] oder Affe [*qird*] Yazīd's) verschlüsselt und von dem er sagt, jener habe in seiner *ḥitta*⁴ und in der „Zeitschrift der Umayyaden“⁵ bösertige Stiche ausgeteilt: Šaraf ad-Dīn erlaubt sich hier ein Wortspiel mit den Vokalisationsvarianten *qurd* (klangähnlich zu Kurd [°Alī]) und *qird* — letzteres eine Anspielung auf die bekannte Überlieferung bei al-Mas°ūdī⁶, der Umayyadenkalife Yazīd habe einen

¹ *al-°Irḫān*, XV (1928), S. 1159-60 (vgl. Brief °al-Ḥaumānī's ibid., S. 1157-59).

² *al-fuṣūl al-muḥimma fī ta°līf al-umma*, 1. Aufl. 1330 H (1911/2), 2. Aufl. 1347 (1928/9).

³ *al-fuṣūl al-muḥimma*, hier zitiert nach der 6. Aufl. Nağaf 1967, S. 148.

⁴ Anspielung auf Kurd °Alī's *Ḥiṭaṭ aš-Šām* (s. oben S. 64), wo Kurd °Alī in Bd. I, S. 166 f. Yazīd gegen die Verleumdungen gewisser älterer Historiker in Schutz nimmt.

⁵ Gemeint natürlich: RAAD, die von Kurd °Alī redigierte Zeitschrift der Damaszener Akademie.

⁶ *Murūğ ad-dāḥab*, s. frz. Übersetzung von Barbier de Meynard und Pavet de Courteille: *Les prairies d'or*, revidierte Ausgabe von Charles Pellat, III, Paris 1971, S. 763 f.

Affen namens Abū Qais besessen, den er prächtig herausputzte und an allen Lustbarkeiten teilnehmen ließ.

Der Einfluß Kurd ʿAlī's auf die in der ganzen arabischen Welt angesehene Damaszener Akademie und deren Zeitschrift hat auch in der Folgezeit zu schiitischen Protesten geführt. Zwei Jahrzehnte nach der soeben erwähnten Polemik waren es kritische Bemerkungen Kurd ʿAlī's über die schiitische Tendenz des soeben genannten Historikers und Geographen al-Masʿūdī (gest. 956/7)¹, die ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn zu einem Sendschreiben an die Akademie veranlaßten². Ähnlich wie Muḥsin al-Amīn — der ebenfalls gegen Kurd ʿAlī's Artikel protestiert hat³ — wendet sich Šaraf ad-Dīn dagegen, daß ein einzelner, nämlich Muḥammad Kurd ʿAlī, eigenmächtig die Verbreitung seiner Ansichten in der Zeitschrift betreibt (*an yastabidda bi-našr āraʿihi*). Unter Berufung auf die notwendige Einigkeit der Muslime und auf Warnungen von Gelehrten wie Ğamāl ad-Dīn al-Qāsimi und Rašīd Riḍā⁴ vor gegenseitiger Verunglimpfung, schließlich mit Verweis auf die schiitischen Mitglieder der Akademie⁵, die mit dieser Praxis Kurd ʿAlī's nicht einverstanden sein könnten, protestiert er gegen dessen Masʿūdī-Artikel und sucht ihn zu widerlegen⁶.

¹ In der Artikelserie *Kunūz al-ağḍād*, zuerst erschienen in: RAAD XXII (1947) und folgende Bände, erweiterte Buchausgabe Damaskus 1950 (kurzer Inhalts-Überblick in: BEO, Damaskus 1951, S. 215). Die entsprechenden Bemerkungen stehen in RAAD XXII, S. 395 ff., und im Buch S. 111-16.

² ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn al-Mūsawī: *Ilā l-mağmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī bi-Dimašq*, Šaidā (ʿIrfān) 1950, (128 und 4 Seiten); Neuaufl. Nağaf (Maṭb. Nuʿmān) 1967.

³ *Munāqaša maʿa Mağallat al-Mağmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī bi-Dimašq*, s. *Aʿyān aš-šīʿa* I/1 (4. Aufl. Beirut 1960), S. 205-21.

⁴ Zu deren Einstellung zur Schia und zu den Umayyaden s. oben S. 60 ff. Zu Qāsimi's Warnung vor dem gegenseitigen *takfīr* s. Zāfir al-Qāsimī: *Ğamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-ʿašruhu*, S. 249-53. Šaraf ad-Dīn nennt diese ehemaligen Gefährten Muḥammad Kurd ʿAlī's hier sicher mit Bedacht.

⁵ Šaraf ad-Dīn nennt S. 22 Muḥsin al-Amīn (Mitglied seit 26.1.1942, vgl. Nachruf in: RAAD 27 (1952), S. 619 f.), Muḥammad Riḍā aš-Šabībī (s. unten S. 138), Aḥmad Riḍā und Sulaimān Zāhir (s. oben S. 74), Mušṭafā Ğawād (1906-1969) u. andere.

⁶ *Ilā l-mağmaʿ*, S. 16 und 23 ff. Auch auf den Vortrag Kurd ʿAlī's aus dem Jahre 1939 (s. oben S. 65) wird beiläufig verwiesen (S. 118). In seinem 1946 in Kairo erschienenen Buch *Aqwālunā wa-afʿālunā* bekennt sich Muḥammad Kurd ʿAlī S. 267-75 erneut zu seiner von schiitischen Zeitgenossen kritisierten Einstellung zur Umayyaden-Frage.

Ebenso wie Muḥammad Kurd ʿAlī hat der Ägypter Aḥmad Amīn (1886-1954)¹ bei den Schiiten den Ruf eines Verleumders der Schia erworben, dessen Name immer wieder genannt wird, wenn Schiiten auf die Schwierigkeit einer Verständigung mit den Sunniten verweisen. In seinem Vorwort zu dem Buch *Taḥta rāyat al-ḥaqq*² von ʿAbdallāh as-Subaitī³, das gegen die die Schia betreffenden Äußerungen in Aḥmad Amīn's Buch *Faḡr al-Islām*⁴ gerichtet ist, schreibt Scheich Murtaḍā Āl Yāsīn (geb. Kāzīmīya 1894), es gebe gegenwärtig zwei Typen schiafeindlicher sunnitischer Autoren — einmal die Polemiker traditioneller Art wie Muṣṭafā Ṣādiq ar-Rāfiʿī (1880-1937)⁵ und Nūrī Ḡalāl⁶, zum anderen die Vertreter der modernen Schule, die die Schia unter dem Deckmantel der modernen Wissenschaft und Philosophie angreifen, wie Aḥmad Amīn⁷.

Es sei daran erinnert, daß die Schriften Aḥmad Amīn's auch von sunnitischer Seite zahlreichen Angriffen ausgesetzt gewesen sind⁸, besonders wegen seiner Zweifel an der Echtheit der Ḥadīṭ-Sammlungen⁹

¹ Zur Biographie s. EI², I, S. 279 (H.A.R. Gibb) und OM 35 (1955), S. 76-89 und die unten, Anm. 8 genannte Literatur.

² Ṣaidā (ʿIrfān) 1933 (144 S.). Ausschnitte waren bereits 1931/32 in *al-ʿIrfān* erschienen. ʿAwwād, II, S. 326 hat nur eine Ausgabe Teheran 1364 H (1945).

³ Geb. 1896 in Kafrā im Südlibanon, einer der schärfsten zeitgenössischen Polemiker der Schia, vgl. die Titel des Schriftenverzeichnisses bei ʿAwwād, II, S. 326.

⁴ Erstmals erschienen Kairo 1928 (Maṭb. al-Iʿtimād), s. GAL S III, 305.

⁵ Ägyptischer Dichter und Essayist (s. Dāḡir, II, S. 375-81, u. Kaḥḥāla, XII, S. 256-58); ar-Rāfiʿī hatte in seinen Büchern *Taḥta rāyat al-qurʿān* (Kairo 1926, 6. Aufl. 1966) und *Iʿḡāz al-qurʿān wa-l-balāḡa an-nabawīya* (Kairo, 2. Aufl. 1926, 7. Aufl. 1961), die sich hauptsächlich gegen Ṭāḥā Ḥusain u.a. richten, auch die Schia mit Seitenhieben bedacht. Es ging vor allem um den Vorwurf der Entstellung (*taḥrīf*) des Wortlautes des Korans. Gegen ar-Rāfiʿī äußert sich von schiitischer Seite u.a. Muḥsin al-Amīn: *Aʿyān aš-šīʿa*, 4. Aufl. (Beirut 1960), I/1, S. 82-89.

⁶ Gemeint ist Ḡalāl Nūrī [Ileri], dessen panislamisches Buch *Ittiḥād-i Islām* (Istanbul 1913) 1920 in Kairo in arabischer Übersetzung unter dem Titel *Ittiḥād al-muslimīn* erschien. (Dort über die Schia S. 133-40). Weltbild und Argumentation Ḡalāl Nūrī Bey's, der in Frankreich studiert hatte, unterscheiden sich von denen ar-Rāfiʿī's ganz erheblich; insofern ist die Nennung seines Namens durch Āl Yāsīn nicht ganz am Platze; vgl. auch die Biographie in EI², III, S. 1117 f. (G. Alpay).

⁷ *Taḥta rāyat al-ḥaqq*, Aufl. Ṣaidā 1933, Vorwort, S. 10 ff.

⁸ Zu A. Amīn's Rolle im arabischen Geistesleben s. A.M.H. Mazyad: *Aḥmad Amīn (Cairo 1886-1954), Advocate of social and literary reform in Egypt* (Leiden 1963), und Zakī al-Maḥāsīnī: *Muḥāḍarāt ʿan Aḥmad Amīn* (Kairo 1962); vgl. Nadav Safran: *Egypt in search of political community*, S. 138 f. und 226-28.

⁹ G.H.A. Juynboll: *The Authenticity*, s. Index S. 166, und Mazyad, S. 28 Anm. 28, und 37 Anm. 12.

und seiner Rückgriffe auf orientalistische Literatur¹. Noch heftiger aber war die Reaktion der Schia, die zuerst und vor allem an dem Schia-Kapitel in *Fağr al-Islām*² und an der Behandlung der Schia in *Duḥā l-Islām*³ Anstoß nahm. Besondere Empörung hat der Satz ausgelöst, daß die Schia (zur Zeit der Umayyaden) eine Zuflucht (*maʿwan*) für jeden war, der aus Feindseligkeit oder Haß die Vernichtung des Islams, die Einführung der jüdischen, christlichen, zarathustrischen und indischen Glaubenslehren seiner Vorfahren oder die Unabhängigkeit seines Landes und den Aufstand gegen den islamischen Staat wünschte⁴. Mit diesem Satz hatte Aḥmad Amīn im Grunde nur eine Unterstellung wiederholt, die sich seit Jahrhunderten im sunnitischen Schrifttum findet. Bereits in (Ibn) an-Nadīm's *Fihrist* (verfaßt 987-88) erscheint die Ismāʿīliya als eine Gruppe von Verschwörern, die den Islam unterwandern und von innen her zerstören wollen⁵. Das Bild der Zwölferschia nahm sich aus diesem Blickwinkel nicht wesentlich anders aus. Neu war die Ansicht Aḥmad Amīn's also nicht. In Anbetracht des Ansehens, das Aḥmad Amīn bereits damals als Vertreter einer an westlicher Forschung orientierten islamischen Geistesgeschichte in den arabischen Ländern genoß, und angesichts der weiten Verbreitung seiner Schriften ist es jedoch verständlich, daß die Führer der Zwölferschia aus Furcht vor den politischen Konsequenzen solcher Sätze nicht nur mit Gegenschriften, sondern auch mit der Mobilisierung der schiitischen Gläubigen reagierten: Als Aḥmad Amīn 1931 mit einer Delegation von Professoren der Universität Kairo in den Irak kam, führte die Predigt eines schiitischen Theologen in Anwesenheit Aḥmad Amīn's und seiner Kollegen zu einer Situation, in der diese um Leib und Leben fürchten

¹ Auch Muḥammad Kurd ʿAlī und Isʿāf an-Našāšībī, also zwei eher schiafeindliche Autoren, machten ihm die Anlehnung an orientalistische Werke bei der Behandlung der Schia (in *Duḥā l-Islām*) zum Vorwurf: al-Maḥāsini, S. 107.

² 10. Aufl. Beirut (Dār al-Kitāb al-ʿArabī) 1969 (= 7. Aufl. Kairo 1955), S. 266-87.

³ I-III Kairo 1933-36, 7. Aufl. Kairo 1964 (an-Naḥḍa al-Miṣrīya).

⁴ *Fağr al-Islām*, S. 276. — Ein Freund Aḥmad Amīn's behandelte in einem Buch, das zwei Jahre vor *Fağr al-Islām* erschien, die Schia (neben Ḥārīḡiten, Qarmaṭen u.a.) als destruktive Bewegung, s. Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān: *Taʾrīḡ al-ġamʿiyāt as-sirriya wa-l-ḥarakāt al-haddāma*, Kairo 1926, 2. Aufl. 1954. Über ʿInān s. GAL S III, 212; Khemiri/Kampffmeyer, S. 22 f. und Anwar al-Ġundi: *Mufakkirūn wa-udabāʾ*, S. 253-60.

⁵ Tilman Nagel in WI, N.S. XV (1974), S. 96, mit Verweis auf die neue vollständige Ausgabe des *Fihrist*, Teheran 1971, S. 238 ff.

mußten¹. Eine Aussprache mit Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā², in der Aḥmad Amīn auf dessen Vorwürfe entgegnete, er habe die *madāhib* der Sunna nicht weniger kritisiert als die Schia, und auf seine Bemühungen um ein besseres Verständnis der bei den Sunniten lange verunglimpften Mu^ctazila verwies³, endete ohne Versöhnung³. Noch im gleichen Jahr (1931) ließ Kāšif al-Ġiṭā² seine Schrift „Der Ursprung der Schia und ihre Prinzipien“ (*Aṣl aš-šī^ca wa-uṣūluḥā*) — eine geschickte Verteidigung des schiitischen Standpunktes — erscheinen⁴. In ihr erwähnt er den Besuch Aḥmad Amīn's im Irak und sein Gespräch mit ihm⁵ und versucht an einigen Beispielen aus *Fağr al-Islām* zu demonstrieren, zu welchen Fehlern die mangelnde Vertrautheit mit den schiitischen Quellen — die in Kairo auch nicht vorhanden seien — führen müsse⁶. Eine weitere Antwort auf *Fağr al-Islām*, die sich aber in erster Linie gegen ein Buch des Nationalisten ^cAbd ar-Razzāq al-Ḥaṣṣān⁷ richtet⁸, veröffentlichte Sayyid Muḥammad Ṣādiq (b. Muḥammad Ḥusain) aš-Ṣadr unter dem Titel *aš-šī^ca*⁹. Besonders ausführlich hat sich Muḥsin al-Amīn in *A^cyān aš-šī^ca* mit Aḥmad Amīn auseinandergesetzt¹⁰, und auch in der Folgezeit haben schiitische Autoren immer wieder gegen dessen Behandlung der Schia in *Fağr al-Islām* und *Duḥā l-Islām* sowie gegen einige seiner späteren Schriften wie *al-Mahdī wa-l-mahdawīya*¹¹ Stellung bezogen. Als Feindschaft gegen die Schia wollte Aḥmad Amīn seine Äußerungen jedenfalls nicht verstanden wissen und hat sich wohl auch deshalb als

¹ Aḥmad Amīn: *Ḥayātī*, 4. Aufl. Kairo 1961, S. 264, vgl. die — in Einzelheiten abweichende — Darstellung des Falles bei Sāṭi^c al-Ḥuṣrī: *Mudakkirātī fī l-^cIrāq*, II, S. 68 f.

² Vgl. z.B. das Resumé seines Vortrages: *The Origin of the Mu^ctazilites*, in: *Actes du XVIIIe Congrès International des Orientalistes*, Leiden 1931 (Leiden 1932), S. 224 f.

³ *Ḥayātī*, S. 263 f.

⁴ Ṣaidā (^cIrfān), 140 S., 7. Aufl. Beirut 1963, 14. Aufl. Nağaf (Maṭb. al-Ādāb) 1965 (Amīnī: *Mu^cğam al-maṭbū^cāt*, S. 82 Nr. 122, ^cAwwād, III, S. 145, Nr. 4).

⁵ Aufl. Ṣaidā 1931, S. 16.

⁶ *Ibid.*, S. 18-35.

⁷ Nicht: Ḥiṣān (s. unten S. 146).

⁸ s. unten S. 147, Anm. 3.

⁹ Bagdad 1933, s. GAL S II, 808, und *Darī^ca* XIV, S. 271, Nr. 2548.

¹⁰ I/1, 4. Aufl. (Beirut 1960), S. 89-151: Über *Fağr al-Islām* S. 100-122, über *Duḥā l-Islām*, S. 122-151.

¹¹ Kairo 1950 (Reihe *Iqra²*). Gegenschrift von Muḥammad Zain ad-Dīn: *Ma^ca d-duktūr Aḥmad Amīn*, Nağaf 1951 (^cAwwād, III, S. 104).

Autor an der Zeitschrift der *Ġamʿiyat at-taqrīb*, „*Risālat al-Islām*“, beteiligt. Im übrigen enthält sein Spätwerk *Yaum al-Islām*¹ Äußerungen, die Muḥammad Ġawād Muġnīya zu der Feststellung veranlaßten, Aḥmad Amīn habe im Alter manche seiner Irrtümer hinsichtlich der Schia eingesehen². In einem Beitrag über die religiöse Toleranz im Islam³ betont er, daß der Streit zwischen Sunna und Schia politischen Ursprungs sei und daß man deshalb der Religion nicht die Verbrechen der Politik anlasten solle⁴.

An den Beiträgen in dieser Zeitschrift läßt sich übrigens ablesen, daß in Fragen der *šarīʿa* ein gewisses Maß an Annäherung durchaus erreichbar ist⁵. Auffällig ist die weitgehende Vermeidung politisch-historischer Untersuchungen. Dies findet seine indirekte Erklärung in einer Bemerkung des Professors für islamische Geschichte an der Azhar, Dr. Maḥmūd Fayyāḍ, der in *Risālat al-Islām* schrieb⁶, daß man um die bisher vermiedene Problematik der Geschichte nicht herumkommen werde, da die islamischen Geschichtswerke (*at-taʾrīḥ al-islāmī al-mudawwan*) und die alten und neuen Historiker die Hauptverantwortung für die Entfremdung trügen, die noch immer zwischen den islamischen Völkern bestehe. Als Beispiel für die Schwierigkeit einer der Annäherung dienenden Klärung des Geschichtsbildes nennt Fayyāḍ die Frage des Kalifats.

¹ 1. Aufl. Kairo 1952.

² *Aḥmad Amīn yaʿtarīfu fī ayyāmīhi al-aḥīra*, in: *aš-šīʿa wa-t-tašayyuʿ*, nachgedruckt in *aš-šīʿa fī l-mīzān*, S. 70-74.

³ *at-tasāmuh ad-dīnī fī l-Islām*, in: *Risālat al-Islām*, I/3 (1948). Weitere Beiträge bei Muḥammad Muḥammad al-Madānī (ed.): *Daʿwat at-taqrīb min ḥilāl Risālat al-Islām* S. 94 ff., 300 ff., 414 ff.

⁴ Beifällig zitiert von Muḥammad Ġawād Muġnīya, in: *al-ʿIrfān*, Okt. 1949, und in dessen Buch: *Min hunā wa-hunāk*, S. 188 f.

⁵ In diesem Zusammenhang sind auch die Schriften des bedeutenden ägyptischen *faqīh* Muḥammad Abū Zahra (gest. 1974) zum schiitischen Recht zu sehen: 1. *Muḥāḍarāt fī l-mīrāt ʿinda l-ġaʿfarīya*, Kairo 1955; — 2. *Muḥāḍarāt fī uṣūl al-fiqh al-ġaʿfarī* (Kairo 1956); — 3. *al-Imām aš-Šādiq*, Kairo o. J. (ca. 1960), 567 S. Allerdings ist Abū Zahra anscheinend nicht ohne Skepsis, was die Folgen einer falsch verstandenen Aussöhnung (nämlich der Verwischung der Standpunkte) betrifft, s. sein Buch *al-mīrāt ʿinda l-ġaʿfarīya*, Beirut 1970, S. 15-18. Ein persisch-schiitisches Gegenstück — mit kritischer Würdigung der Arbeit Abū Zahra's und Lob der Bemühungen Šaltūt's und der *Ġamʿiyat at-taqrīb* — lieferte ʿAbd ar-Raḥīm Naġāt: *ʿAul wa taʿsīb, dar bayān-i kaiḥiyat-i taurīḥ wa iḥtilāfāt-i ahl-i sunnat wa imāmiyah dar masʿal-i irt*, Teheran 1343 Hš /1965 (= *Intiṣārāt-i dānišgāh-i ʿIḥrān*, Nr. 930).

⁶ I/3 (Juli 1949), S. 286-292.

Mit dieser Frage hängt das Problem der Beurteilung der Prophetengefährten aufs engste zusammen. Folglich ist es auch im Hinblick auf deren Rang und historische Rolle sehr schwierig, zu einer Annäherung der Standpunkte zu kommen. Es gehört zu den wesentlichen Merkmalen der Unterscheidung der Schia von der Sunna, daß die Schiiten den Begriff der Prophetengefährten enger fassen und daß sie die Mehrzahl derer, die auch in ihren Augen als Prophetengefährten gelten, wegen ihres Verhaltens nach dem Tode des Propheten heftig kritisieren. Durch dieses Verhalten sei ʿAlī b. Abī Ṭālib damals an der Übernahme des ihm zustehenden Kalifats gehindert worden. In einem Buch, das der Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten dienen sollte¹, hat ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn darauf hingewiesen, daß seine Gemeinschaft keineswegs allen Prophetengefährten Verfehlungen nachsage. Die angeblichen Belege, mit denen Unwissende und Verleumder dies der Schia anhängen wollten, bezögen sich allein auf Extremisten wie die *Kamālīya*², die fälschlich als Schiiten bezeichnet würden. Zur Bekräftigung legt er eine umfangreiche Liste der „Schiiten unter den Prophetengefährten“ vor³. Auch er bestreitet allerdings nicht, daß die Position der Zwölferschia — die er als die mittlere zwischen der der Extremisten (*gulātī*)⁴ und Sunniten bezeichnet — sich hinsichtlich des Ranges der Prophetengefährten und der Rechtgläubigkeit vieler von ihnen von der Position der Sunniten unterscheidet⁵.

Die im vorliegenden Kapitel angeführten Stellungnahmen schiitischer Autoren zeigen, daß das von theologischen Fragen nicht zu trennende Gebiet der frühislamischen Geschichte zwischen Sunniten und Schiiten umstritten bleiben muß. Kontroversen lassen sich nicht vermeiden. Solche Kontroversen können in Zeiten relativer Entspannung in den Beziehungen zwischen Sunniten und Schiiten harmlos verlaufen. Wo aber die sozialen und politischen Beziehungen ohnehin belastet sind — und dies ist im Gefolge von Kriegen, wirtschaftlichen Krisen, innenpolitischen Machtkämpfen etc. häufig der Fall — da haben konfessionelle

¹ s. oben S. 123.

² Über diese s. Helga Brentjes: *Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Ašʿarī*, Berlin 1964, S. 31.

³ ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn: *al-fuṣūl al-muhimma*, S. 164-73.

⁴ Zur zwölferschiiitischen Abgrenzung von den *gulāt* s. unten S. 152 f.

⁵ *al-fuṣūl al-muhimma*, S. 163 u. 173-77.

Polemiken nicht selten zur Auslösung schwerer Zusammenstöße beigetragen. Unsere Analyse des „Falles Nuṣūlī“ soll dies verdeutlichen¹.

Abschließend sei noch folgendes bemerkt: Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich bereits ein Bild vom Charakter der Literatur zur Umayyadenzeit, die von schiitischen Autoren in diesem Jahrhundert verfaßt worden ist: Während bei den Sunniten und Christen die Beurteilung der Umayyaden zwischen glühender Begeisterung und scharfer Verurteilung schwanken kann und dieses Urteil häufig Rückschlüsse auf den politischen Standort des einzelnen Autors zuläßt, ist das Urteil über die Umayyaden bei den schiitischen Autoren de facto durchweg negativ. Welche Emotionen die Erinnerung an die Umayyaden auch in der Gegenwart im schiitischen Milieu freisetzt, ergibt sich z.B. aus einem inner-schiitischen Konflikt am Ende der 20-er Jahre: 1347 H (1928/9) — also gerade zu der Zeit, als Muḥsin al-Amīn und andere schiitische Autoren in *al-ʿIrfān* gegen Kurd ʿAlī's Rehabilitierung der Umayyaden polemisierten — hatte Muḥsin al-Amīn Kritik an den Selbstgeißelungen geübt, die bei den schiitischen ʿĀšūrāʾ-Feiern im Schwange sind². Er hatte sich damit die erbitterte Feindschaft ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn's und des in Nabaṭīya (Südlibanon) — einem bekannten Schauplatz solcher Feiern³ — residierenden Theologen ʿAbd al-Ḥusain Šādiq al-ʿĀmilī (gest. 1942)⁴ zugezogen. In dem sich entspinrenden Streit, der in die schiitischen Zentren des Irak übergriff, versuchten die Gegner Muḥsin al-Amīn's (die sich selbst als „Aliden“ [*ʿalawīyūn*] bezeichneten) die kleine Gruppe seiner Anhänger als „Umayyaden“ (*umawīyūn*) zu verunglimpfen — und dies nicht ohne Erfolg⁵. Dem einfachen schiitischen Volk wurde suggeriert, daß jede Kritik an jeder Form der Trauer um den Prophetenkel Ḥusain unbedingt einer Parteinahme für die Mörder Ḥusain's — also die Umayyaden — gleichkomme.

¹ s. unten S. 132 ff.

² In: *at-tanzīh li-aʿmāl aš-šabīh* (...), Šaidā (ʿIrfān), 32 S., nachgedruckt Beirut o. J. (ca. 1973, Dār al-Ġadīr).

³ s. Waddah Chrara: *Transformations d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-Sud (Ashura)*, Beirut 1968 (Université Libanaise).

⁴ Muḥsin al-Amīn's *tanzīh* ist eine Streitschrift gegen dessen *Šimāʾ aš-šulahāʾ*, s. Biographie bei at-Ṭīhrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/3, S. 1030-32.

⁵ Ġaʿfar al-Ḥalīlī: *Hākadā ʿaraftuhum*, I, Bagdad 1963, S. 208, und III, Bagdad/Beirut 1972, S. 230 f.

Obige Episode zeigt, daß ein schiitischer Autor, der — im Unterschied zu Muḥsin al-Amīn — *tatsächlich* einer differenzierten Beurteilung der Umayyaden zum Durchbruch verhelfen wollte, auch in der Gegenwart nicht mit dem Verständnis der Masse der schiitischen Bevölkerung rechnen könnte. Zur Bekräftigung dieser Feststellung sei darauf verwiesen, daß die Gegner der Qāğāren-Dynastie in Iran (1779-1925) zu verschiedenen Zeiten das Gerücht ausstreuten, die Vorfahren jener Familie seien auf umayyadischer Seite bei Ḥusain's Tod in Kerbela (680) dabeigewesen. Der jetzige Herrscher Iran's ist von seinen Gegnern aus dem Lager der oppositionellen Theologen, so u.a. von Āyatullāh Ḥumainī, als „Yazīd des (gegenwärtigen) Zeitalters“ bezeichnet worden¹. Das aber bedeutet: Wenn die Opposition zu derartigen Gerüchten und Bezeichnungen Zuflucht nimmt, so deshalb, weil die Umayyadenherrschaft bei der Masse der schiitischen Bevölkerung in Iran wie in den arabischen Ländern unverrückbar als Inbegriff tyrannischer Macht gilt. Daß einzelne Schiiten, soweit sie sich einem laizistisch orientierten arabischen Nationalismus zuwandten, von diesem Urteil in ihrer privaten Meinung abweichen, läßt sich gelegentlich im persönlichen Gespräch mit ihnen feststellen. Entsprechende Äußerungen im Schrifttum sind jedoch außerordentlich selten und werden, wo sie vorkommen, von den eigenen Glaubensgenossen scharf gerügt². Schiiten, die Anhänger des Sozialismus geworden sind, neigen ungeachtet aller sonstigen Veränderungen ihres Geschichtsbildes dazu, hinsichtlich der Umayyaden das Urteil ihrer konfessionellen Gemeinschaft zu bewahren. Mit anderen Worten: Daß ein Schiit sich vom traditionellen Geschichtsbild seiner Gemeinschaft löst, ist heute nicht selten. Während aber manche Sunniten „schiitisierende“ Tendenzen entwickeln, wird ein „moderner“ Schiit höchstens in der Frage der Vorgänger ʿAlī's im Kalifat Nachgiebigkeit

¹ Algar: *The Oppositional Role of the ʿUlamāʾ in Twentieth-Century Iran*, in: N.R. Keddie (ed.): *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley/Los Angeles 1972, S. 233, vgl. F.R.C. Bagley in: *Der Islam* 44 (1968), S. 239, Anm. 15. Zur Bedeutung der ʿĀšūrāʾ-Feiern als Ausdruck sozialen und politischen Protests in der Gegenwart s. auch Gustav Thaiss: *Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Ḥusain*, bei Keddie, *ibid.*, S. 349-66; vgl. Eckhard Neubauer: *Muḥarram-Bräuche im heutigen Persien*, in: *Der Islam* 49/2 (1972) S. 249-72. Hinsichtlich der Situation im modernen Irak s. jetzt Ibrahim al-Haidari: *Zur Soziologie des schiitischen Chīlīasmus. Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels*, Freiburg i.Br. 1975.

² Vgl. unten S. 148 f. die Kritik des schiitischen Autors Nūrī Ġaʿfar an einem Vers von ʿAbd ar-Razzāq Muḥyī ad-Dīn.



oder Indifferenz zeigen — in der Beurteilung der Umayyaden so gut wie nie.

2. *Moderne Schriften über die Umayyaden als Gegenstand oder Ausdruck innenpolitischer Spannungen. Das Beispiel Irak*

a) *Der Fall an-Nuṣūlī (1927)*

„Zwischen den Umayyaden und den Haschimiten besteht eine alte Feindschaft, deren Geschichte in vorislamische Zeit zurückreicht (...). Syrien ist ungeachtet der unterschiedlichen Epochen, die es durchlaufen hat, ganz und gar umayyadisch geblieben, während der Irak seine enge Beziehung zu den Haschimiten bewahrte. Wenn der Syrer das Thema des Umayyadenreiches behandelt, dann gewinnt das Gefühl die Oberhand über das, was er schreibt, selbst wenn er (damit) die Gefühle anderer verletzt“. Mit diesen Worten beginnt ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥasanī (geb. 1903), ein irakischer Historiker schiitischer Herkunft¹, ein Kapitel seiner monumentalen „Geschichte der irakischen Kabinette“². In diesem Kapitel³ behandelt al-Ḥasanī eine innenpolitische Krise im Jahre 1927, die durch ein Buch des aus Beirut stammenden, damals in Bagdad lehrenden Geschichtsdozenten Anīs Zakariyā an-Nuṣūlī (1902-1957) ausgelöst wurde. Dessen Buch behandelt die Geschichte des Umayyadenkalifats von Damaskus⁴ und rief heftige Proteste von schiitischer Seite hervor, da in ihm — so die schiitische Auffassung — die politischen Fähigkeiten ʿAlī's im Vergleich zu denen Muʿāwiya's herabgesetzt und vor allem al-Ḥusain b. ʿAlī beleidigt werde⁵. Die Zeitschrift *Oriente Moderno* berichtete aufgrund irakischer Pressemeldungen über den Fall⁶, und C.A. Nallino hat sich daselbst über das

¹ Eine kurze Autobiographie samt Überblick über seine Veröffentlichungen findet sich im Anhang zu seinem Buch *Taurat an-Naḡaf baʿda maqtal ḥākimiḥā al-kābtān Māršāl, Ṣaidā* (ʿIrfān), 1972, S. 105-42, vgl. ʿAwwād, II, S. 257-59 und GAL S III, S. 496 f.

² 1. Aufl. 1933-39, 2. Aufl. 1953-61, 3. Aufl. 1965-69.

³ *Taʿrīḥ al-wizārāt al-ʿirāqīya*, 3. Aufl. (Ṣaidā) II (1965), S. 84 f.

⁴ *ad-daula al-umawīya fī š-Šām*, Bagdad, 1927 (Maṭb. Dār as-Salām).

⁵ Zum Verlauf der Krise und zum politischen Hintergrund s. Ḥairī al-ʿUmarī: *Ḥikāyāt siyāsīya min taʿrīḥ al-ʿIrāq al-ḥadīṯ*, Kairo (Hilāl) 1969, S. 146-72.

⁶ Bd. VII (1927), S. 88 f., 129, 227; vgl. auch *al-Muqtaṭaf* (Kairo), 70/3 (1927), S. 250-52, und *as-Siyāsa al-Uṣbūʿīya* (Kairo), 53 (12.3.1927), S. 20.



Buch an-Nuṣūlī's geäußert¹. Auf die Angaben in *Oriente Moderno* stützt sich Carl Brockelmann in seinen Bemerkungen über an-Nuṣūlī².

Dieses Buch war es, das im Jahre 1927 die schon lange bestehenden Spannungen zwischen den sunnitischen, arabisch-nationalistischen Kräften im Erziehungsministerium, deren Exponent Sāṭi^c al-Ḥuṣrī (1882-1968)³ war, und führenden Persönlichkeiten der Schia erheblich verschärfte. Die Spannungen ergaben sich daraus, daß die Schiiten in den öffentlichen Ämtern — besonders auf höherer Ebene — kaum vertreten waren und diesen Zustand zu überwinden hofften. Die geringe Beteiligung von Schiiten an Regierung und Verwaltung war ein Erbteil aus osmanischer Zeit und ist im Zusammenhang damit zu sehen, daß die zwölferschitische Konfession in Iran seit dem 16. Jahrhundert die offiziell herrschende ist, während die Herrscher des Osmanischen Reiches sich zum sunnitischen Islam bekannten. Das Mißtrauen, mit dem die Osmanen die besonderen Beziehungen der irakischen Schiiten zu Persien betrachteten, zeigt sich nicht zuletzt in der Diskriminierung dieser Bevölkerungsgruppe bei der Vergabe von Regierungsämtern. Allerdings hatten viele Schiiten ohnehin eine Abneigung gegen den Dienst in der Verwaltung eines sunnitischen Staates.

Diese jahrhundertelange Konstellation führte dazu, daß nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der Entstehung des Königreichs Irak nicht genügend Schiiten qualifiziert waren, einen ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entsprechenden Zahl von Verwaltungsposten und Ministersesseln zu übernehmen. Dies hinderte die Wortführer der irakischen Schia nicht daran, ihre Forderung nach adäquater Vertretung — bei der sie von einem Anteil von 70 v.H. an der Gesamtbevölkerung

¹ Im Rahmen seines Aufsatzes *Recentissime pubblicazioni di polemica politico-religiosa musulmana nell Iraq*, in: OM 13 (1933), S. 596-604, nachgedruckt in: *Raccolta di Scritti editi e inediti*, III (Rom 1941), S. 214-26, dort S. 214 f.

² GAL S III, 424 (vgl. S II, 808). Kurzbiographie und Verzeichnis seiner Schriften bei Dāğir, III/2, S. 1335-37. — Brockelmann und Nallino schreiben den Namen Nuṣūlī, doch ist Nuṣūlī vorzuziehen. In der französischsprachigen Beirut Presse erscheint der Name der Familie in der Form Nsouli. Bei dem Buch *ʿIṣtu wa-ṣāhadu*, das an-Nuṣūlī 1951 in Beirut veröffentlichte (Dār al-Kaššāf, 352 S.), handelt es sich um Betrachtungen zur politischen Einigung der ostarabischen Länder, nicht — wie der Titel vermuten läßt — um Memoiren.

³ Über seine Rolle im Irak vgl. *Der Islam* 49/1 (1972), S. 105 und die dort, Anm. 28-30, angegebene Literatur, ferner Dāğir, III/1, S. 325-30. Auch Ḥuṣrī hat dem Fall an-Nuṣūlī in seinen Memoiren ein eigenes Kapitel gewidmet: *Qaḍīyat an-Nuṣūlī*, s. Ḥuṣrī, I, S. 557-575.

ausgingen — ständig zu wiederholen¹. In ihrem Kampf gegen den Widerstand, den die neu etablierte arabisch-sunnitische Führungsschicht ihrem Drängen entgegensetzte, hatten die Schiiten zumindest in den 20-er Jahren wenig Hilfe von britischer Seite zu erwarten: Die dominierende Rolle des schiitischen Elements in der anti-britischen Revolte des Jahres 1920² hatte dazu geführt, daß die Mehrheit der britischen Mandatsverwaltung in der Schia eine extrem unruhige, gefährliche Bevölkerungsgruppe sah. Sie wollte daher die Schiiten am liebsten von allen höheren Verwaltungsposten ausschließen³.

Die Tatsache, daß im irakischen Kabinett das Erziehungsministerium regelmäßig mit einem Schiiten besetzt wurde, stellte die Führer der Schia nicht zufrieden. Zum einen hielten sie es für relativ unbedeutend, zum anderen waren die Abteilungen des Ministeriums keineswegs fest in schiitischer Hand. Wie auch andere syrische Beamte, die mit König Faiṣal — nach dessen Vertreibung aus Damaskus — 1921 in den Irak gekommen waren, so bemühte sich Sāṭi^c al-Ḥuṣṣrī als Generaldirektor im Erziehungsministerium, angesichts des Mangels an modern ausgebildeten einheimischen Fachkräften solche aus anderen arabischen Ländern und vorzugsweise aus Syrien (einschließlich Libanons und Palästinas) ins Land zu holen. Bei diesen meist jungen, mit den Verhältnissen im Irak wenig vertrauten Fachkräften handelte es sich um glühende arabische Nationalisten sunnitischer Herkunft. Auf diese Weise kam auch Anīs Zakariyā an-Nuṣūlī nach Bagdad, um am Lehrerbildungsinstitut (*Dār al-mu^callimīn*) und an der Oberschule (*al-madrassa at-tānawīya*) in Bagdad Geschichte zu lehren. Mit ihm kamen seine Landsleute ^cAbdallāh Mašnūq⁴ aus Beirut, Ğalāl

¹ Die Summe der schiitischen Klagen und Forderungen ergibt sich deutlich aus einer Proklamation ihrer Führer aus dem Jahre 1932, s. die englische Fassung bei Kedourie: *Chatham House Version*, S. 283-85.

² Diese Tatsache bildet bei den Schiiten des Irak einen Gegenstand des Stolzes und scheint ihnen gerade in der Gegenwart geeignet, einen gewissen Vorrang der irakischen Schia im anti-imperialistischen Kampf zu beweisen. Weitaus die Mehrzahl der irakischen Veröffentlichungen über die Revolution von 1920 stammt denn auch aus der Feder schiitischer Autoren.

³ Zur politischen Rolle der Schia im Irak zwischen 1914 und 1921 s. ^cAbdallāh an-Nafisī: *Daur aš-šī^ca fī taṭawwur al-^cIrāq as-siyāsī al-ḥadīṭ*, Beirut 1973. (Zum Verhältnis der britischen Mandatsmacht zu den Schiiten s. dort bes. S. 185-201).

⁴ Mašnūq hat vor allem in den 50-er Jahren als panarabisch eingestellter Politiker eine bedeutende Rolle im Libanon gespielt (u.a. Erziehungsminister, Parlaments-

Zuraiq¹ aus Lattakia und Darwiš Miqdādī² aus Tulkarm, die allesamt an der Amerikanischen Universität in Beirut studiert hatten.

Nuṣūlī (gest. 1957), der aus einer bis heute einflußreichen, begüterten, vor allem im Tuchhandel tätigen Beiruter Familie stammte³, war bereits als Student mit einem Buch über Mu^cāwiya⁴ und einem weiteren über die Ursachen der arabischen „Renaissance“ im 19. Jahrhundert⁵ sowie mit Aufsätzen in *al-Muqataṭaf* und anderen Zeitschriften hervorgetreten. In Bagdad kam 1926 (nicht 1925, wie GAL) eine Sammlung von Aufsätzen über das Umayyaden-Kalifat in Spanien hinzu, die in den Jahren 1922-26 in Zeitschriften erschienen waren⁶. Besonders das Mu^cāwiya-Buch zeigt deutlich die Anlehnung an-Nuṣūlī's an die Methoden und Ergebnisse der Arbeiten von Lammens. Dieser widmete dem Buch eine wohlwollende Rezension⁷, und es scheint, daß an-Nuṣūlī dem gelehrten Jesuiten eine bleibende Wertschätzung bewahrt hat.⁸ Wie Lammens, wandte sich auch an-Nuṣūlī mit Eifer gegen Werke arabischer Autoren, in denen die Umayyaden negativ beurteilt werden⁹.

abgeordneter, Besitzer der Zeitung „*Ṣaut al-urūba*“ und führende Persönlichkeit in der auch politisch bedeutenden sunnitischen *Maqāṣid*-Gesellschaft [*Ġam^cīyat al-maqāṣid al-ḥairīya al-islāmīya*], die zahlreiche Schulen unterhält.)

¹ Über ihn s. Dāġir, III/1, S. 484-85.

² Miqdādī (1898-1961), der 1936-39 auch in Berlin studierte, lehrte im Laufe seines Lebens arabische und islamische Geschichte in Jerusalem, Bagdad und Damaskus und war in seinen letzten Lebensjahren hoher Beamter im kuwaitischen Erziehungswesen. Er ist auch als Verfasser populärer Geschichtsbücher hervorgetreten. (°Awwād, I, S. 445). Biographie im Vorwort zu seinem Schauspiel *Baina ġāhiliyyatain* (Beirut 1967), S. 5-7, vgl. Dāġir, III/2, S. 1501-02.

³ Sein Bruder Muḥyī ad-Dīn an-Nuṣūlī (1896-1961) hat als Gründer der Jugendorganisation an-Naġġāda (1936), aus der eine noch heute bestehende arabischnationalistische Partei wurde, sowie als Journalist, Zeitungsverleger („*Bairūt*“) und Politiker im Libanon eine gewisse Rolle gespielt, vgl. Dāġir, III/2, S. 1338.

⁴ *Mu^cāwiya b. Abī Sufyān*, Beirut (Maṭb. Ṭabbāra, 1924), s. GAL S III, 424.

⁵ *Asbāb an-nahḍa al-^carabīya fī l-qarn at-tāsi^c °ašar*, (Maṭb. Ṭabbāra) Beirut 1345 H/1926 (142, 1 S.). Mit dem Buch gewann der Verfasser den 1. Preis im Howard-Bliss-Wettbewerb der AUB 1924 um das beste Buch zu diesem Thema.

⁶ *ad-daula al-umawīya fī Qurṭuba*, Bd. I, (al-Maṭb. al-^cAšrīya), 160 S. — Rez. von Muḥammad Kurd °Alī in: RAAD VI (1926), S. 236-39.

⁷ *Mašriq* 25 (1927), S. 207-10.

⁸ s. z.B. den Nachruf an-Nuṣūlī's auf Lammens in der Zeitung *Bairūt* vom 1.5.37, zitiert in *Mašriq* 35 (1937), S. 172.

⁹ Im Falle des Buches *an-nakabūt* von Amīn ar-Raiḥānī (Beirut 1928), dem Lammens wegen seiner umayyadenfeindlichen Tendenz eine giftige Kritik widmete (*Mašriq* 26/1928, S. 621-26), scheint eine von an-Nuṣūlī geplante Kritik nicht erschienen zu sein, s. Albert ar-Raiḥānī (ed.): *ar-Raiḥānī wa-mu^cāširūh, rasā'il al-udabā' ilaihi*

Als an-Nuṣūlī im Jahre 1926 (nach kurzer Tätigkeit als Lehrer in Mosul) in Bagdad eintraf, hatte Sāṭi^c al-Ḥuṣrī durch seine energischen Bemühungen um ein säkularisiertes, arabisch-nationalistisch ausgerichtetes Schulwesen bereits den Unwillen zahlreicher schiitischer ^c*ulamā*² hervorgerufen. Daß nun einer der auf sein Betreiben ins Land geholten Lehrer es wagte, ein Buch zu veröffentlichen, in dem der Staat der Umayyaden vorwiegend in leuchtenden Farben geschildert und das politische Verhalten ^cAlī's, Mu^cāwiya's, Ḥusain's, Yazīd's, al-Ḥaḡḡāḡ's und anderer Persönlichkeiten dieser Epoche gewissermaßen nach realpolitischen Gesichtspunkten und den Maßstäben einer mehr arabischen als islamischen Staatsräson diskutiert wurde¹, bot der schiitischen Opposition einen geeigneten Ansatzpunkt zur Agitation gegen Ḥuṣrī und seine Gesinnungsfreunde im staatlichen Erziehungswesen. Nach an-Nuṣūlī's (parteiisch gefärbter) Darstellung der Ereignisse in der Beiruter Wochenzeitschrift *al-Kaššāf*² waren es im wesentlichen drei Gruppen, die die Aufregung um das Buch entfachten und politisch zu nutzen suchten:

a) Die Gegner al-Ḥuṣrī's und seiner rigorosen Reformpolitik im Erziehungsministerium, in deren Verlauf er z.B. Lehrer ablösen ließ, die veraltete Methoden benutzten³.

b) Schiitische „Extremisten“, die nach der Revolution von 1920 (gegen die Briten) nicht den „Löwenanteil“ an Ämtern erhalten hatten.

c) Religiöse Führer (der Schiiten) persischer Herkunft⁴, die ihre Position durch die Angriffe der Modernisten gefährdet sahen, zumal ihr

(Beirut 1965), S. 257-58. Jedenfalls enthält die von an-Nuṣūlī redigierte Zeitschrift *al-Kaššāf*, in der die Kritik erscheinen sollte, weder 1928 noch 1929 einen derartigen Beitrag, wenn man von einer kurzen Bemerkung in einem Artikel an-Nuṣūlī's in *al-Kaššāf* II/6 (1928), S. 386 absieht.

¹ an-Nuṣūlī's Mu^cāwiya-Buch ist in dieser Tendenz eher noch deutlicher.

² Vol. I, No. 3 (März 1927), S. 130-139, Art.: „*Muzāhara ḥaula kitāb*“. — Die Zeitschrift war, wie schon der Name sagt, das Organ der arabischen Pfadfinderbewegung, in der an-Nuṣūlī wie auch sein Bruder Muḥyī ad-Dīn aktiv tätig war; vgl. Ṭarrāzī, IV, S. 116/17.

³ *al-Kaššāf*, I, S. 138; — vgl. ²Ajjan Al Hadid: *Le développement de l'éducation nationale en Irāq*, in: REI VI (1932), S. 231-67.

⁴ Zu^camā² *ad-dīn min al-furs*. Die persische Herkunft eines Teils der schiitischen Bevölkerung und ihrer Führer bildet bis in die Gegenwart einen Grund des Mißtrauens; (vgl. auch unten S. 146 f.). Lammens hatte in seiner Rezension zu an-Nuṣūlī's Buch kritisiert, daß dieser der Rolle der Perser bei der Entstehung der Schia eine übertrieben große Rolle zuschreibe: *Mašriq* 25 (1927), S. 209.

Lebensunterhalt auf der Macht beruht, die sie über die (ungebildete) Masse haben.

Wie an-Nuṣūlī berichtet, begann die Agitation gegen das Buch und seinen Verfasser bereits vor der Veröffentlichung, da schon Druckbögen unter den Schülern kursierten¹. Die in Kāzimīya erscheinende schiitische Wochenzeitung *al-Maʿārif*² eröffnete den Angriff mit einer Artikelserie unter dem Titel *an-Nuṣūlī fī l-mīzān*, und in Nağaf ließ die Zeitung *an-Nağaf*³ mit heftiger Kritik am Erziehungsministerium — wegen der Anstellung schiafeindlicher Lehrer wie an-Nuṣūlī — das eigentliche Ziel der Kampagne erkennen. Delegationen aus Kāzimīya, Nağaf und Kerbela forderten vom König die Einziehung des (inzwischen erschienenen) Buches und die Entlassung des Verfassers⁴, die dann auch erfolgte, nachdem an-Nuṣūlī der Aufforderung, sein Lehramt freiwillig niederzulegen, nicht nachgekommen war⁵. Die drei erwähnten syrischen Kollegen an-Nuṣūlī's (Miqdādī, Mašnūq und Zuraiq) sandten daraufhin einen Brief an den (schiitischen) Erziehungsminister Sayyid ʿAbd al-Mahdī, in dem sie gegen diese Maßnahme unter Berufung auf die Gedankenfreiheit protestierten⁶. Damit und vor allem durch die Demonstration einer großen Zahl von Schülern der Oberschule, der Lehrerbildungsanstalt und anderer Schulen⁷ vor dem Erziehungsministerium und die sich daraus ergebenden Zusammenstöße mit Polizei und Feuerwehr entstand eine ernsthafte innenpolitische Krise: „The

¹ *al-Kaššāf*, I, S. 134.

² Über diese s. ʿAbd ar-Razzāq al-Ḥasanī: *Taʾrīḥ aṣ-ṣiḥāfa al-ʿirāqīya*, I, Nağaf 1935, S. 85.

³ *Ibid.*, S. 83.

⁴ Lt. ʿUmarī hatten Väter schiitischer Schüler aus Bagdad wegen an-Nuṣūlī's Buch an ʿulamāʾ in Nağaf geschrieben. Als der König Nağaf besuchte, trugen die ʿulamāʾ ihm die diesbezüglichen Beschwerden und Forderungen vor.

⁵ *al-Kaššāf*, I, S. 135, ʿUmarī, S. 151.

⁶ Der Brief erschien am 31. Januar 1927 in der Bagdader Tageszeitung *al-Istiqlāl*; später auch in *al-Kaššāf* (Beirut), I, S. 135 f.; vgl. ʿUmarī, S. 152 f., Ḥuṣrī, I, S. 562. Der Text wird vom britischen Berichterstatter im *Report on the Administration of Iraq 1927, Colonial no. 35*, S. 159 als „a gross insult both to the Minister of Education, who was a Shiʿah, and to the Government“ bezeichnet.

⁷ Darüber OM 7 (1927), S. 88 f., 129; Ḥuṣrī, I, S. 563 f.; ʿUmarī, S. 153 ff.; vgl. die Artikelserie des aus Kuwait stammenden Ḥālīd Fauzī al-ʿAdasānī in: *ar-Rābiʿa al-ʿArabīya* (Kairo), 2. Jg. Bd. 4, Nr. 83 (12.1.1938), 84 (19.1.) und 86 (2.2.) u.d. Titel *Min ḡikrayāti: Ayyām ad-dīrāsa fī Bağdād*. Der Verfasser war 1926/27 Schüler an der dem Auqāf-Ministerium unterstehenden *Kullīyat al-Imām al-Aʿzam* in al-Aʿzamīya (Bagdad).



political world was divided in a day, by a Sunni-Shi'ī dichotomy"¹. Sāṭi^c al-Ḥuṣrī schreibt in seinen Erinnerungen², einer Gruppe von führenden Männern der Schia sei es darum gegangen, die öffentliche Meinung des Landes gegen ihn aufzubringen und das Vertrauen des Königs und des Kabinetts in ihn (der seit Jahren in permanentem Konflikt mit den — meist schiitischen — Erziehungsministern stand) zu erschüttern. Als heftigsten Agitator der Schiiten gegen an-Nuṣūlī's Buch (und damit indirekt gegen al-Ḥuṣrī) nennt er den schiitischen Gelehrten Muḥammad Riḍā aš-Šabībī (1888-1965), mit dem er auch später, als dieser Erziehungsminister geworden war, noch manchen Streit austragen mußte³.

In seiner Schilderung der Demonstration selbst wie in der Wiedergabe eines Gespräches, das ein Bruder Muḥammad Riḍā aš-Šabībī's mit dem Erziehungsminister in Anwesenheit al-Ḥuṣrī's hatte, erwähnt al-Ḥuṣrī, daß auch Studenten schiitischer Herkunft an den Protesten gegen die Entlassung an-Nuṣūlī's beteiligt waren⁴ — ein Umstand, der aš-Šabībī und seine Freunde besonders erbittert und sie veranlaßt habe, Druck auf die Eltern dieser Schüler auszuüben⁵. Den Schülern scheint klar geworden zu sein, daß der Vorwurf der *ṭā'ifīya* ihre Sache in Mißkredit bringen konnte. Sie distanzieren sich daher in einer Erklärung, die als Flugblatt verteilt und an Zeitungen geschickt wurde (1. 2. 1927), von jeglicher konfessionellen Tendenz. Vielmehr sei es ihnen um die von der Verfassung garantierten Grundfreiheiten gegangen⁶.

¹ Stephen H. Longrigg: *Iraq 1900 to 1950* (2. Aufl. London 1956), S. 178.

² Ḥuṣrī, I, S. 561.

³ Ibid., S. 433 ff. Über Šabībī s. Nachrufe in RAAD 41 (1966), S. 542 f., und *al-ʿIrfān* (Šaidā) 53 (1966), S. 907-12, sowie Dāgīr, III/1, S. 608-12, vor allem aber ʿAbd ar-Razzāq Muḥyī ad-Dīn: *Ḥayāt aš-Šabībī wa-sīratuhu*, Bagdad 1969. Schriftenverzeichnis bei ʿAwwād, III, S. 165 ff.

⁴ Ḥuṣrī, I, S. 563. Der dort als Sprecher einer Delegation der Schüler genannte Schiit Muḥammad Ḥasan Salmān wird unter den später gemaßregelten Schülern nicht erwähnt. ʿAdasānī (s. oben S. 137, Anm. 7) berichtet von einem schiitischen Lehrer an der Lehrerbildungsanstalt namens Muḥammad ad-Daštī, der in einer Rede vor den Schülern Gedankenfreiheit forderte und heftige Angriffe gegen das Erziehungsministerium und dessen Unterwürfigkeit gegenüber den „Reaktionären“ richtete. Dieser Lehrer wurde noch vor Nuṣūlī entlassen: *ar-Rābi'a al-ʿArabīya*, Bd. 4, Nr. 83 (1938), S. 34 f.

⁵ Ḥuṣrī, I, S. 566.

⁶ Ibid., S. 567.

Wie dieses Manifest, in dem die Schüler zugleich das Ende des Unterrichtsstreikes verkündeten, enthält auch das Abschiedsschreiben an Nuşūlī's und seiner (wegen ihres Protestes) ebenfalls entlassenen drei Kollegen¹ ein Bekenntnis zur Gedanken- und Redefreiheit und zum arabischen Nationalismus, während jede religiöse Formel fehlt². Erst nach der Abreise der vier Lehrer begann eine Kommission des Erziehungsministeriums über Maßnahmen zur Bestrafung der aufrührerischen Schüler zu beraten. Der britische High Commissioner gab zu verstehen, daß er keine Gerichtsverhandlung wünsche. So kam es auf Beschluß des Ministeriums zur ständigen oder zeitweiligen Ausschließung der an den Demonstrationen beteiligten Schüler vom Unterricht an der Lehrerbildungsanstalt bzw. an der Oberschule. Die gemäßregelten Schüler richteten Petitionen an den König³, an Ministerpräsident Ġaʿfar al-ʿAskarī und an den Erziehungsminister ʿAbd al-Mahdī⁴. Auch im Parlament kam die Relegierung zur Sprache⁵. Daß ein großer Teil der Schüler die Relegierungen als ungerecht empfand, zeigen Kundgebungen in den Schulen am 6. März. Dennoch dauerte es Monate, bis König Faişal — angeblich auch durch al-Ḥuṣrī's Fürsprache — den Beschluß aufhob⁶. Der „Fall an-Nuṣūlī“ war somit beendet, doch brachte die in Şaidā erscheinende schiitische Zeitschrift *al-ʿIrfān* den Rücktritt des Erziehungsministers (7. Juni 1927) mit den negativen Folgen des Buches in Verbindung⁷. Auch ʿUmarī spricht davon, daß die interkonfessionellen Spannungen noch lange anhielten, und behauptet, die Briten seien Nutznießer dieser Entwicklung gewesen⁸. Im Juli 1927

¹ Ḥuṣrī (I, S. 568) berichtet, er habe dem Wunsch des Ministerpräsidenten al-ʿAskarī, die gleichzeitige Abreise zu verhindern, nicht entsprechen können. Miqdādī und Ġalāl Zuraiq sind später in den Irak zurückgekehrt und bemühten sich um die Erlangung der irakischen Staatsbürgerschaft, s. Ṭālib Muštāq: *Aurāq ayyāmī*, Beirut 1968, S. 201 f., 206. ʿAwwād nennt Miqdādī als irakischen Staatsbürger: ʿAwwād, I, S. 445.

² Ḥuṣrī, I, S. 569.

³ Text bei ʿUmarī, S. 165 (nach Zeitung „*al-ʿIrāq*“, No. 2082, [1927]).

⁴ ʿUmarī, *ibid.*, mit Verweis auf „*al-Istiqlāl*“, Nos. 989 und 990.

⁵ *Ibid.*, Verweis auf „*al-Istiqlāl*“, No. 994.

⁶ Ḥuṣrī, I, S. 572-75; Ḥasanī, S. 85.

⁷ ʿUmarī, S. 167; *al-ʿIrfān* XIII/10 (1927).

⁸ ʿUmarī, S. 170-72. Der Bericht in *Colonial no. 35* (s. oben Anm. 6, S. 137) zeugt allerdings von Besorgnis über die Folgen und enthält eine deutliche Kritik an der Milde, mit der die Behörden reagierten.

entlud sich die Spannung bei den ʿĀšūrā²-Feiern in Kāzīmīya. Bei Zusammenstößen mit Polizei und Militär gab es dort Tote und mehrere Verletzte.

Das Jahr 1927 sah im Irak nicht nur die „Wiederbelebung des schiitischen Elementes als eine politische Kraft“¹, sondern auch die ersten politischen Aktionen der jungen Generation arabischer Nationalisten, die in der Folgezeit mehr und mehr an Einfluß gewinnen sollten. Ihre Verlautbarungen in der „Nuṣūlī-Affäre“ sind keineswegs sunnitisch, ja überhaupt nicht wesentlich religiös gefärbt und verbinden das Bekenntnis zum Liberalismus mit dem zu einem säkularisierten, von konfessionellen Bindungen freien Nationalismus. Was sie verkündeten, ist die Ideologie ihrer Lehrer, die bezeichnenderweise „moderne“ Fächer vertreten: Geschichte (an-Nuṣūlī, Miqdādī), Mathematik (Zurāiq), Erziehungswissenschaft (Mašnūq). Ein irakischer Kollege der vier syrischen Lehrer, der Chemielehrer Yūsuf Zainal, hat anscheinend sogar an der Vorbereitung und Durchführung der Demonstrationen aktiv teilgenommen². Betrachtet man die Liste der gemäßregelten Schüler³, so fällt auf, daß von den vieren, die für immer von der Schule verwiesen worden waren, zwei in den folgenden Jahren und Jahrzehnten zu politischer Bedeutung gelangten: Ḥusain Ğamīl wurde als Generalsekretär der Nationaldemokratischen Partei Kāmīl al-Ğādirġī's bekannt, und Fāʿiq as-Sāmarrāʿī, der zeitweilig stellvertretender Vorsitzender der Istiqlāl-Partei war, erregte als erster Botschafter, den der Irak nach der Revolution 1958 nach Kairo schickte, durch seinen Rücktritt von diesem Posten und den öffentlichen Protest gegen die (seiner Ansicht nach den Zielen des arabischen Nationalismus widersprechende) Politik seiner Regierung großes Aufsehen über die arabische Welt hinaus⁴. Einer der für einen Monat vom Unterricht ausgeschlossenen Schüler, ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl, hat bereits 1928 zusammen mit Fāʿiq as-Sāmarrāʿī und Ḥusain Ğamīl Demonstrationen gegen das Mandat im Irak und den Zionismus in Palästina organisiert,

¹ Philip W. Ireland: *Iraq 1900 to 1950*, 2. Aufl. 1956, S. 177 f.

² ʿUmarī, S. 153.

³ Ibid., S. 160, Ḥuṣrī, I, S. 573.

⁴ Sein Rücktrittsschreiben, datiert 26.3., erschien in *al-Ahrām* (Kairo) 28.3.1959, S. 1, 3 und 11 (s. auch *al-Ahrām* 27.3., S. 1).



als Sir Alfred Mond den Irak besuchte¹. Mit der während der „Nuşūlī-Affäre“ zwischen Ḥusain Ğamīl und ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl entstandenen persönlichen Verbindung steht auch die Gründung der Zeitschrift *al-Aḥālī* (1932) durch diese beiden in Beziehung². Diese Zeitschrift, die bis 1937 bestand, legte nach dem Urteil eines irakischen Historikers „die ersten Samenkörner des linksgerichteten Denkens im Irak“³. Später gehörte ʿAbd al-Qādir Ismāʿīl zu den führenden Köpfen der Kommunistischen Partei seines Landes⁴.

Daß die Auseinandersetzungen um an-Nuşūlī's Umayyaden-Buch die Form eines Konfliktes zwischen Sunniten und Schiiten und zugleich zwischen „Liberalen“ und Nationalisten einerseits und „Reaktionären“ andererseits annahm, bedeutet übrigens nicht, daß viele Sunniten, Nationalisten und „Liberalen“ mit dem Inhalt des Buches wirklich vertraut oder mit an-Nuşūlī's Ansichten voll einverstanden waren. Selbst Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī hatte etwas an ihm auszusetzen: Nuşūlī hatte sein Buch speziell den Syrern gewidmet mit den Worten: „Wer hat höheren Anspruch auf die Geschichte Umayya's als die Söhne Umayya's und höheren Anspruch auf die Geschichte Muʿāwīya's und al-Walīd's als die Söhne Muʿāwīya's und al-Walīd's! So nehmt diese bescheidene Gabe (wörtlich: *ṭamara ṣağīra*) an, Söhne des tapferen, vereinigten, unabhängigen Syrien!“ Ähnlich wie der Rezensent des Buches in der Zeitschrift der Arabischen Akademie zu Damaskus, Salīm al-ʿAnḥūrī (1856-1933)⁵, dem diese Sätze unverständlich und fern der historischen Wahrheit erschienen⁶, bezeichnet sie auch al-Ḥuṣrī als groben Fehler — dies aber nicht nur im historischen, sondern auch im aktuell-politischen Sinne, da sie als Beleidigung der Iraker aufgefaßt werden konnten und einige Führer der Schiiten sich dies zunutze machten⁷. Was hier angestachelt wurde,

¹ Kedourie: *Chatham House Version*, S. 275; ʿUmarī, S. 173 ff.

² Fāḍil Ḥusain: *Taʾrīḥ al-ḥizb al-waṭanī ad-dīmuqrāṭī*, Bagdad 1963, S. 1 f. und 83 f.

³ Ḥairī al-ʿUmarī in: *al-Aqlām* (Bagdad), VI/1 (1969), S. 5.

⁴ Uriel Dann: *Iraq under Qassem*, Jerusalem 1969, s. Index (unter: al-Bustānī). Dort auch über Sāmarrāʾī und Ḥusain Ğamīl.

⁵ Syrischer Schriftsteller, Journalist und Jurist christlicher Herkunft, s. GAL S III, 341 f., und (ausführlicher) Kaḥḥāla, IV, S. 247 f.; Dāğir, II, S. 613-15.

⁶ RAAD 7 (1927), S. 554 f. Immerhin haben auch in der Folgezeit einzelne Autoren die heutigen Syrer und besonders die Damaszener als „Enkel der Umayyaden“ angesprochen, so z.B. Niqūlā Ziyāda in seinem Buch *Šaḥṣiyāt ʿarabīya*, S. 50.

⁷ Ḥuṣrī, I, S. 558 f.



war das von al-Ḥuṣṣrī damals und später so heftig bekämpfte — da dem Panarabismus entgegenwirkende — regionale Eigenbewußtsein¹. Folgt man seinen Bemerkungen in den Memoiren, dann wollte er diesem Bewußtsein auch durch die Verbreitung der Überzeugung begegnen, daß das Umayyadenreich Gegenstand des Stolzes *aller* Araber, nicht nur der Syrer, sein müsse². Insofern brauchte man nicht zu bezweifeln, daß al-Ḥuṣṣrī, wie er schreibt, am Inhalt des Buches und an seinem Erscheinen im Bagdad des Jahres 1927 — abgesehen von der Widmung — nichts auszusetzen hatte³. Nuṣūlī's bereits 1927 erschienene Schilderung der Affäre enthält allerdings die Behauptung, al-Ḥuṣṣrī's (in einem Gespräch mit an-Nuṣūlī) geäußerte Kritik sei auf die Ansicht hinausgelaufen, man solle die positiven Seiten der arabischen Geschichte zeigen, die dunklen aber übergehen⁴. Unterstellt man die Echtheit der (von an-Nuṣūlī nicht wörtlich zitierten) Äußerung al-Ḥuṣṣrī's, so ist sie sicher nicht so zu verstehen, daß er damals die Umayyadenherrschaft insgesamt negativ beurteilte. Vielmehr dürften einzelne Episoden gemeint sein, deren ausführliche, historisch-kritische Behandlung durch an-Nuṣūlī ihm im Sinne panarabischer Volkserziehung als gefährlich erschien. Vermutlich gehörte dazu an-Nuṣūlī's kühle Darstellung der „Fehler“ Ḥusain's und der anderen Faktoren, die zur Tragödie von Kerbela führten⁵, seine gleichzeitige Kritik an der Verunglimpfung Yazīd's durch die Mehrzahl der alten Historiker⁶ sowie seine Verurteilung der °Āšūrā°-Praktiken der Schiiten⁷. Zwar schreibt al-Ḥuṣṣrī in seinen Memoiren, die Kritik an jenen Praktiken⁸ sei bei an-Nuṣūlī mit Respekt vor der Trauer der Schii-

¹ Vgl. besonders Ḥuṣṣrī: *al-iqlīmīya, ḡudūruhā wa-buḡdūruhā* (Beirut 1963, Dār al-°Ilm li-l-Malāyīn, 256 S.).

² Ḥuṣṣrī, I, S. 558.

³ Ibid., S. 560 f.

⁴ *al-Kaššāf*, I/3, S. 133.

⁵ *ad-daula al-umawīya*, S. 49-58.

⁶ Ibid., S. 30 ff., S. 58.

⁷ Ibid., S. 59.

⁸ Mit welchem Unbehagen und Mißtrauen er selbst diese Praktiken beobachtete, zeigt eine Passage in Ḥuṣṣrī, I, S. 87-89: Als er bemerkte, daß beim °Āšūrā°-Umzug in Kāzīmīya die Fahne des neu gegründeten irakischen Staates stets in der Nähe des Reiters getragen wurde, der Sa°d b. Abīhi (sic) darstellte, den die Schiiten (als Mörder Ḥusain's) verfluchen, sah al-Ḥuṣṣrī darin die Absicht der schiitischen Führer, den neuen Staat verhaßt zu machen. (Ḥuṣṣrī vermengt hier die Namen des °Ubaidallāh b. Ziyād b. Abīhi, des Gouverneurs von Basra und Kufa, und des °Umar b. Sa°d b. Abī Waqqāṣ, der die umayyadischen Truppen bei Kerbela kommandierte).

ten verbunden¹, doch scheint mir nicht sicher, daß er das Ḥusain-Kapitel in an-Nuṣūlī's Buch damals tatsächlich so gelassen beurteilt hat. Daß ihm vielmehr 1927 — und zumindest nach der „Affäre Nuṣūlī“ — Geschichtsbücher lieber waren, die dem (ihm von an-Nuṣūlī unterstellten) Konzept folgten, „dunkle“ Seiten zu übergehen, ist nicht unwahrscheinlich, wenn man die Rolle bedenkt, die al-Ḥuṣrī als Theoretiker des arabischen Nationalismus dem gemeinsamen Geschichtsbewußtsein als Element der nationalen Erziehung zuweist. Daraus dürfte sich auch erklären, warum an-Nuṣūlī's Gefährte Darwīš al-Miqdādī es nach seiner Rückkehr in den Dienst des irakischen Erziehungsministeriums vorzog, in seiner wenig später erschienenen „Geschichte der arabischen Nation“² den Konflikt zwischen ʿAlī und Muʿāwiya ganz beiläufig zu behandeln³. Allerdings ist es dennoch von schiitischer Seite kritisiert worden⁴.

Als „Liberale“ und leidenschaftliche arabische Nationalisten waren an-Nuṣūlī und die meisten seiner Freunde tatsächlich nicht an sunnitischer Polemik gegen die Schia, wohl aber an „historischer Wahrheit“, Meinungsfreiheit und der Beseitigung von Vorstellungen und Sitten interessiert, die ihrer Ansicht nach dem Fortschritt und der nationalen Einheit entgegenstanden. Entscheidend ist aber, was an-Nuṣūlī's Bekenntnis zu objektiver, von allen religiösen Rücksichten freier historischer Forschung und Lehre (*faṣl at-taʿrīḥ ʿan ad-dīn*)⁵ in der irakischen Gesellschaft des Jahres 1927 faktisch bedeutete: Zwar war seine Absicht, den Geist der Kritik und des Zweifels an den überkommenen historischen Überlieferungen zu verbreiten⁶ und keine Rücksicht darauf zu nehmen, ob es sich bei bestimmten, in seinen Untersuchungen behandelten Personen um Prophetengefährten handle, sicher auch in den Augen sunnitischer Theologen oder überhaupt sunnitischer Leser bedenklich, doch mußte an-Nuṣūlī sich klar darüber sein, mit welcher Empörung vor allem die Schiiten seine — an Lammens orientierte — Auffassung

¹ Ḥuṣrī, I, S. 560.

² *Taʿrīḥ al-umma al-ʿarabīya*, Bagdad 1931 (Maṭb. al-Maʿārif, 671 S.).

³ Lt. Faris: *Development*, in: Lewis/Holt, S. 437 (Miqdādī's Buch war mir leider nicht zugänglich).

⁴ Die schiitische Replik von Scheich Kāzīm Āl Nūḥ (1885-1959) mit dem Titel *Mulāḥazāt taʿrīḥīya ḥawla kitāb taʿrīḥ al-umma al-ʿarabīya li-l-Miqdādī*, Bagdad 1351 H (1932/33) war mir ebenfalls nicht zugänglich (ʿAwwād, III, S. 27).

⁵ *al-Kaššāf*, I, S. 130, Zeile 5.

⁶ *Ibid.*, S. 132.

vom Glanz des Umayyadenreiches aufnehmen würden. Der Schwur, sein Buch nicht zur Spaltung von Sunniten und Schiiten, zur Zerstörung des irakischen Nationalgefühls bzw. Nationalismus (*qaumīya ʿirāqīya*), der arabischen Einheit oder der islamischen Gemeinschaft (*al-ġāmiʿa al-islāmīya*) geschrieben zu haben¹, ist zumindest in den ersten drei Punkten nicht nur nicht zu bezweifeln, sondern bestätigt in gewisser Weise die Schia in ihrem Mißtrauen: Für einen arabischen Nationalisten bedeutet die Schaffung einer *qaumīya ʿirāqīya* und der arabischen Einheit vor allem die Überwindung der Spaltung der muslimischen Bevölkerung in Sunniten und Schiiten durch das Bekenntnis zu einer Gemeinschaft, die sich auf gemeinsame Sprache und gemeinsame Geschichte gründet. Da aber das Bild dieser gemeinsamen Geschichte bei Nationalisten wie al-Ḥuṣrī und an-Nuṣūlī letztlich doch den Positionen der Sunna entspricht und überdies ein Teil der schiitischen Stadtbevölkerung des Irak persischer Herkunft war², mußten bei den Schiiten Zweifel entstehen, ob in einem von Politikern dieses Schlages regierten Lande ihre Gemeinschaft ohne Diskriminierung würde leben können.

Weder die obenerwähnten Polemiken in der schiitischen Presse gegen an-Nuṣūlī's Buch noch die von diesem ausgelöste Gegenschrift des Theologen Muḥammad Mahdī al-Qazwīnī al-Kāzimī (gest. 1939)³ mit dem Titel *Daulat aš-šāğara al-malʿūna, au daur zulm banī Umayya ʿalā l-ʿalawīya*⁴ waren mir zugänglich. Was den nicht tagespolitischen, sondern auf die Umayyaden bezogenen Inhalt der schiitischen Angriffe auf an-Nuṣūlī angeht, so läßt schon der Titel der Gegenschrift al-Kāzimī's ("Das Reich des verfluchten Baumes oder das Zeitalter der Tyrannei der Umayyaden gegen die Aliden") den Schluß zu, daß die schiitischen Autoren den Thesen an-Nuṣūlī's mit altbekannten, für die Mehrzahl der sunnitischen Leser aber irrelevanten Argumenten entgegengetreten sind: Die Ansicht, daß der im Koran mehrmals genannte „verfluchte

¹ Ibid.

² In den letzten Jahren sind viele dieser Schiiten nach Iran abgeschoben worden.

³ Bereits erwähnt oben S. 115. — Schriftenverzeichnis bei ʿAwwād, III, S. 253 f. und (versehentlich nochmals) S. 346; vgl. aṭ-Ṭihrānī: *Ḍarīʿa* VIII, S. 280, Nr. 1200, und XIV, S. 274, Nr. 2563, sowie Muḥsin al-Amīn: *Aʿyān aš-šīʿa*, 48 (Beirut 1960), S. 149 f.

⁴ Bagdad 1346 H (1927/28), Maṭb. Dār as-Salām.



Baum“ (*ṣağara malʿāna*) die Umayyaden bezeichne, wird seit Jahrhunderten vor allem von schiitischen Theologen vorgebracht, wenn sie Sure XVII/60 interpretieren¹. Auch moderne schiitische Autoren greifen — wenn auch meist nur in kurzen Bemerkungen — auf diese Auslegung zurück². Geht man davon aus, daß jene Koran-Interpretation richtig ist, so kann Beschäftigung mit der Geschichte der Umayyaden für einen Schiiten natürlich nicht viel mehr bedeuten, als das Eintreffen jenes Traumgesichts zu illustrieren, mit dem Gott dem Propheten die künftige Machtübernahme der Umayyaden angekündigt haben soll³.

Wie die sunnitischen Theologen des Irak sich in den Auseinandersetzungen um an-Nuṣūlī's Buch verhalten und geäußert haben, geht aus den mir zur Verfügung stehenden Schilderungen nicht hervor. Nuṣūlī's resolute Rehabilitierung der Umayyaden, seine Forderung nach Trennung von Geschichtsschreibung und Religion und seine unbekümmerte Verwertung orientalistischer Schriften konnte auch sunnitischen Theologen nicht recht sein. Immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, daß sunnitische Theologen die Partei an-Nuṣūlī's und der für ihn demonstrierenden Studenten ergriffen, als die politischen Ziele der Schiiten in der Auseinandersetzung um das Buch deutlich wurden. Dies würde erklären, warum in dem Bericht an-Nuṣūlī's über die Ereignisse im Irak auch ein Foto erscheint⁴, das ihn und seine drei syrischen Kollegen zusammen mit Scheich Muḥammad Bahğat al-Aṭarī (geb. 1904) zeigt, dem bekannten Schüler des neo-ḥanbalitischen Theologen Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī⁵.

¹ z.B. Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabarsī (gest. 1153 oder 1158) in seinem Kommentar *Mağmaʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʿān*, Ṣaidā (ʿIrfān), 1333 H (1915), ġuzʿ 6, S. 424. — Entsprechend den politischen Interessen der Abbasidendynastie haben die Koranexegeten der Abbasidenzeit das Eindringen dieser anti-umayyadischen Auslegung auch in den orthodox-sunnitischen *Tafsīr* gefördert, s. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, II, S. 114, und idem: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, unv. Neudruck Leiden 1952, S. 266 f.

² Muğniya: *aš-šīʿa wa-l-ḥākimūn*, S. 42 und 222; Kāšif al-Ġiṭāʿ im Vorwort zu *Qurašī*, II², S. 20.

³ Nach Ansicht der schiitischen Kommentatoren sah Muḥammad in seinem (Koran XVII/60 zusammen mit dem „verfluchten Baum“ erwähnten) Traum Affen auf der Kanzel auf- und abklettern, von der herab er zu predigen pflegte.

⁴ *al-Kaššāf*, I, S. 131.

⁵ s. oben S. 62 f. Über al-Aṭarī s. ʿAbdallāh al-Ġubūrī: *al-Mağmaʿ al-ʿIlmī al-ʿIrāqī*, Bagdad 1965, S. 55, und Schriftenverzeichnis bei ʿAwwād, III, S. 114 ff.



b) *Aufruhr um ein Buch (1933)*

Die Erbitterung der Schiiten war noch nicht gewichen, als Aḥmad Amīn mit seinen Kollegen von der Kairiner Universität im Jahre 1931 Bagdad besuchte. Die Agitation einiger Schiiten gegen ihn ist in diesem Zusammenhang zu sehen¹. Zwei Jahre später (1933) geriet das mittlere Euphratgebiet in Aufruhr, als in Bagdad ein Buch mit dem Titel *°Urūbat al-°Irāq, naẓra fī taʾrīḫ al-°Irāq as-siyāsī* erschien, das die Führer der Schia aufs höchste empörte². Der Autor, ein arabischer Nationalist sunnitischer Herkunft namens °Abd ar-Razzāq al-Ḥaṣṣān (gest. 1964)³, der übrigens wie an-Nuṣūlī Anhänger der panarabischen Pfadfinderbewegung war⁴, hatte in seinem Buch Schlußfolgerungen aus seinen „historischen Betrachtungen“ gezogen, die in einem bestimmten Punkt auf denselben Konflikt im Erziehungswesen hindeuten, der der „Affäre Nuṣūlī“ zugrundelag:

Nachdem er die Geschichte des Irak als einen seit Jahrtausenden anhaltenden Abwehrkampf der Semiten gegen nichtsemitische Einflüsse — besonders des Iranertums — interpretiert und in diesem Zusammenhang auch die Umayyaden als Hüter des arabischen Charakters dieses Landes gewürdigt hat⁵, beklagt al-Ḥaṣṣān die mangelnde arabischnationalistische Ausrichtung des modernen Erziehungswesens⁶. So wie sich die Engländer in Indien und Ägypten im Bildungswesen auf fremdstämmige Elemente stützten, so hätten sie es im Irak mit Türken (*banū ḥāqān*) und Persern (*banū sāsān*)⁷ gehalten. Diese betrieben eine Politik

¹ s. oben S. 126 f.

² s. Nallino in: OM XIII (1933), S. 596-604, nachgedruckt in *Raccolta*, III, S. 214-26. Die Haltung der schiitischen Führung wird deutlich in dem, was Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā² dem britischen und dem amerikanischen Botschafter über die Probleme der irakischen Schia vortrug: *Muḥāwarāt al-imām al-muṣliḥ Kāšif al-Ġiṭā²* (...), *ma°a s-safīrain al-barīṭānī wa-l-amīrikī fī Baġdād* (...), Naġaf 1953; 3. u. 4. Aufl. 1954 (76 S.). Über al-Ḥaṣṣān's Buch S. 36-38.

³ Schriftenverzeichnis bei °Awwād, II, S. 259 f.

⁴ Ibid., S. 259, Titel Nr. 1.

⁵ °*Urūbat al-°Irāq*, S. 83-87.

⁶ Ibid., Kap. 18 (S. 101-106) und 19 (S. 107-112).

⁷ In der Verwendung des Ausdrucks *banū sāsān* liegt eine besondere Bosheit, da dieser zugleich Gaukler, Gauner und Diebe bezeichnet, s. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, II, S. 165, und A(dam) Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, S. 238, und neuerdings Clifford E. Bosworth: *The Mediaeval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic society and Literature*, I (Leiden 1976).

des Regionalismus (*iqṭimīya*), die sich gegen die enge Bindung Iraks an Syrien, Palästina und Ägypten richte. Im Namen der *ṭāʿifīya* (hier etwa: Beteiligung von konfessionellen und/oder ethnischen Minderheiten an der Regierung) sei ihnen das Erziehungsministerium geöffnet worden. Die Folge sei, daß, „wenn wir das Blut (der bei diesem Ministerium angestellten Lehrer etc.) durch die arabische Lupe betrachten und ihre Gedanken am Maßstab des Arabertums (*ʿurūba*) messen“, das Blut und das Denken vieler von ihnen sich als nichtarabisch erweist. Ḥaṣṣān erklärt es schlicht zu einem Verbrechen, die irakischen Kinder der Erziehung durch Nichtaraber auszusetzen, und verweist auf die persisch-nationalen Ziele der von den Barmakiden zur Zeit des Abbasidenkalifats betriebenen Kulturpolitik als historische Parallele. Daß Hārūn ar-Rašīd dem Einfluß dieser Familie durch Meuchelmord ein Ende machte, kann al-Ḥaṣṣān vor einem irakischen Publikum unerwähnt lassen. Der militante Ton seines Buches spricht für sich selbst. Ein Jahr nach Erringung der Unabhängigkeit Iraks ließ es erkennen, wie einige radikale Panarabisten sich die Zukunft des Landes vorstellten.

Für die schiitische Seite stellten sich al-Ḥaṣṣān's Ansichten¹ so dar, daß er die gesamte Schia des Irak als „Sassaniden und Ausländer“ ansah, die aus dem Irak vertrieben werden müssen². Natürlich setzte sich die Schia publizistisch zur Wehr³, doch konnte dies nichts daran ändern, daß die Vorstellung von der anti-arabischen Rolle der Schia im historischen Ringen der Semiten und Perser um den Irak im Bewußtsein der arabischen Nationalisten sich festigte.

c) *Die Reaktion der westlich gebildeten schiitischen Intelligenz*

Auch in der Folgezeit hat die Umayyadenbegeisterung der arabischen Nationalisten immer wieder Proteste der irakischen Schiiten hervorgerufen. Publizistische Auseinandersetzungen über die Verbrechen oder

¹ Einen Überblick über den weiteren Inhalt des Buches gibt Nallino: *Raccolta*, III, S. 214-20.

² Kāšif al-Ġiṭāʿ: *Muḥāwarāt*, 4. Aufl., S. 36.

³ Dr. ʿIzz ad-Dīn Āl Yāsīn: *ad-difāʿ ʿan aš-šīʿa, au al-Ḥaṣṣān fī l-mīzān* (Bagdad 1933); Muḥammad b. Muḥammad Maḥdī al-Ḥāliṣī: *al-ʿurūba fī dār al-bawār, fa-hal min munqid: fī r-radd ʿalā kitāb „al-ʿurūba fī l-mīzān“* (Ḥurāsān [so] 1352 H, 1t. ʿAwwād, III, S. 237). Ferner Muḥammad Šādiq aš-Šadr: *aš-šīʿa* (Bagdad 1933), s. dazu at-Ṭihrānī: *Darīʿa*, XIV (1. Aufl. Nagaf 1961), S. 271, Nr. 2548, und Nallino: *Raccolta*, III, S. 220-26.

Ruhmestaten dieser Dynastie sind speziell im Irak, wo ein mit harter Hand regierender Politiker auch in der Gegenwart leicht den Namen „al-Ḥağğāğ“ erhält¹, stets der Reflex innenpolitischer Spannungen. Ein Beispiel aus den Jahren vor der Revolution von 1958, die die sozialrevolutionären Nationalisten an die Macht brachte, ist ein Buch des in den USA ausgebildeten Erziehungswissenschaftlers Dr. Nūrī Ğa^cfar (geb. 1914)², eines Schiiten, mit dem Titel *aṣ-ṣirā^c baina l-umawīyīn wa-mabādi^c al-Islām*³. Was seine Darstellung der Schandtaten der Umayyaden betrifft, so könnte sie auch von einem traditionell ausgebildeten Theologen stammen. Aufschlußreich ist das Vorwort, in dem der Verfasser darauf hinweist, daß die junge Generation des Irak in ihrer schulischen Ausbildung im Rahmen verschiedener Unterrichtsfächer — Geschichte, Religion, Literatur usw. — zur Beschäftigung mit der Geschichte der Umayyaden verpflichtet sei. In den Werken zeitgenössischer Dichter und Schriftsteller werde das Lob der Umayyaden gesungen, so von (Muḥammad) Badī^c Šarīf⁴ in seinem Buch *aṣ-ṣirā^c baina l-mawālī wa-l-^carab, baḥṭ fi ḥarakat al-mawālī wa-natā^ciğihā fi l-ḥilāfa aš-šarqīya*⁵ und Dr. ^cAbd ar-Razzāq Muḥyī ad-Dīn⁶, der in einer Qaṣīde den Vers schrieb: *Immā Mu^cāwiyatu || ya^clu l-arikata au Abū l-Ḥasan* (Entweder Mu^cāwīya besteigt den Thron oder Abū l-Ḥasan = ^cAlī)⁷.

¹ So beispielsweise der (1958 ermordete) Politiker Nūrī as-Sa^cid, Chef mehrerer irakischer Kabinette. Über al-Ḥağğāğ s. unten S. 221 ff.

² Schriftenverzeichnis bei ^cAwwād, III, S. 414 f.

³ Maṭb. az-Zahrā^c, Bagdad 1956. (In demselben Jahr erschien auch sein Buch *Alī wa-munāwi^cūh*, Maṭb. Dār al-Ḥadīṭ).

⁴ Geb. 1905 in ^cĀna. Studium in Ägypten, Deutschland und in der Schweiz. Autobiographische Angaben am Schluß seines Buches: *Fī mahbaṭ al-waḥy*, Bagdad 1965, S. 285 f. Schriftenverzeichnis bei ^cAwwād, III, S. 112.

⁵ Kairo, Dār al-Ma^cārif, 1954 (204 S.). Es handelt sich um die stark erweiterte Fassung seiner Diss. phil. Basel 1942: *Beiträge zur Geschichte der Mawali-Bewegung im Osten des Chalifenreiches*. — Der Titel des Buches von Nūrī Ğa^cfar dürfte eine Anspielung auf den des Buches von Badī^c Šarīf sein.

⁶ Geb. 1910 in Nağaf, schiitischer Herkunft. Zur Biographie s. ^cAbdallāh al-Ğubūrī: *al-Mağma^c al-^cilmī al-^cIrāqī*, S. 112 f.; Schriften bei ^cAwwād, II, S. 264 f. — Nūrī Ğa^cfar hatte 1951 zusammen mit ihm das Buch *Ḥawāṭir wa-mulāḥazāt ḥaula t-ta^clīm fi l-^cIrāq* veröffentlicht.

⁷ Was Nūrī Ğa^cfar hier stört, ist vermutlich die Tatsache, daß diese Formulierung eines Dichters schiitischer Herkunft die (aus schiitischer Sicht) absolute Priorität ^cAlī's im Kalifat und seine durch die *ba^ca* bestätigte tatsächliche Kalifenwürde nach dem Tode ^cUṭmān's zu unterschlagen scheint. (Die Qaṣīde konnte ich nicht heranziehen).

Warum nun, fragt Nūrī Ğaʿfar, erheben diejenigen, die gegenüber einem Buch wie dem seinigen über die Umayyaden den Einwand äußern werden, es entspringe einer reaktionären Geisteshaltung, nicht Einspruch gegen so etwas (wie das Buch Badīʿ Šarīf's oder den Vers Muḥyī ad-Dīn's) und betrachten es nicht als reaktionäres Denken? Warum fordern sie vom Erziehungsministerium nicht, daß der Alpdruck der Umayyaden vom Nacken der Schüler und Schülerinnen genommen wird? Im übrigen sei der Meinungsunterschied zwischen den Muslimen in den meisten Lebensbereichen gegeben, und dazu gehöre auch ihre Einstellung zu den Umayyaden:

„Die Umayyaden sind mit unserem öffentlichen Leben aufs engste verbunden: Manchmal wirkt sich ihr Verhalten (*sīra*) direkt auf uns aus, manchmal indirekt. So ist der arabische Nationalismus in seiner abscheulichen nazistischen Form (*bi-šakliḥā an-nāzī al-mamqūt*) hinsichtlich seiner Haltung gegenüber den nichtmuslimischen Arabern und den nicht-arabischen Muslimen eine der Hinterlassenschaften der Umayyaden“¹.

Obwohl Nūrī Ğaʿfar versichert, daß sein Buch von der umayyadischen Geschichte handle, nicht von der Gegenwartspolitik oder von Religion², ist es doch in erster Linie im Zusammenhang mit den politischen Sorgen vieler Schiiten des Irak angesichts des Panarabismus zu sehen, der die Existenz ihrer Gemeinschaft in Frage zu stellen scheint. Inwiefern Nūrī Ğaʿfar's gescheiterter Versuch, ein Abgeordneten-Mandat zu erlangen³, mit der Tendenz seines Buches in Verbindung zu bringen ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Es ist jedenfalls bezeichnend, daß die von ihm im Vorwort angegriffenen Autoren Muḥammad Badīʿ Šarīf und ʿAbd ar-Razzāq Muḥyī ad-Dīn nach der Revolution von 1958 zu hohen Ämtern aufgestiegen sind: Šarīf war unter Staatspräsident ʿAbd as-Salām ʿĀrif (reg. 1963-66) Chef der irakischen Präsidialkanzlei, und Muḥyī ad-Dīn wurde 1964, vor dem Höhepunkt der von den irakischen „Nasseristen“ betriebenen Politik der Vereinigung mit Ägypten, Minister für (arabische) Einheit⁴.

¹ Nūrī Ğaʿfar: *aš-širāʿ*, Vorwort, S. *ğīm*.

² *Ibid.*, S. 13.

³ Mündliche Mitteilung eines irakischen Historikers; vgl. Titel Nr. 15 bei ʿAwwād, III, S. 415 oben.

⁴ Eintritt in das Kabinett Ṭāhir Yaḥyā 31. Jan. 1964. Mitglied einiger folgender Kabinette. 1970 ff. war er Präsident der Irakischen Akademie.



Später und weniger vehement als im sunnitischen Bereich hat sich auch bei den Schiiten des Irak eine westlich ausgebildete Intelligenz herausgebildet, die entweder der religiösen Tradition gänzlich den Rücken kehrt oder aber sie unabhängig vom Anspruch der *‘ulamā’* auf die einzig gültige Interpretation zu verstehen und zu deuten sucht. Die Gründe für diese Verzögerung sind in der oben geschilderten kulturpolitischen Situation¹ zu suchen, die es mit sich brachte, daß das schiitische Milieu des Irak länger von jenen Einflüssen des „Modernismus“ abgeschirmt blieb, deren Träger in hohem Maße aus dem Militär und der Beamenschaft des Osmanischen Reiches kamen. Auf diese Weise blieb — jedenfalls im Irak — das Bildungsmonopol der *‘ulamā’* und zugleich ihre Rolle als politische Wortführer länger bestehen als bei den Sunniten. Was das Gebiet der islamischen Geschichte — und in ihr die Geschichte der Schia — betrifft, so sind es keineswegs nur arabische *Historiker* schiitischer Herkunft, die hier (mehr oder weniger deutlich) eine selbständige Interpretation anstreben. Einer der bekanntesten, im Irak bei Sunniten wie Schiiten umstrittensten modernen Autoren schiitischer Herkunft, die sich zur islamischen Geschichte geäußert haben, ist der in den USA ausgebildete Soziologe Dr. *‘Alī al-Wardī* (geb. Kāzīmīya 1913). In seinen zahlreichen Schriften² hat sich al-Wardī häufig mit den Gebrechen der arabischen, speziell der irakischen Gesellschaft beschäftigt³ und in diesem Zusammenhang die Rolle der *‘ulamā’* beider islamischer Konfessionen heftiger Kritik unterzogen⁴. Zu seinen Vorwürfen gegen diese gehört es, daß sich ihre Streitbarkeit stets nur gegen die andere *tā’ifa* richte, nicht gegen die eigene (und deren Mängel). Jede Polemik dieser Art rufe eine entsprechende Entgegnung von der anderen Seite hervor und fördere somit Erbitterung, Fanatismus und

¹ s. oben S. 133 f.

² *‘Awwād*, II, S. 437 f. Zur deutschen Übersetzung eines dieser Werke s. Rez. in: *Der Islam* 52/1 (1975), S. 176-77. — Wardī war Professor für Soziologie an der Universität Bagdad.

³ Bereits sein Vortrag *Šaḥṣiyat al-fard al-‘irāqī* vom 2.4.1951 (gedruckt Bagdad 1951, 68 S.) erregte erhebliches Aufsehen, s. Georg Krotkoff in: *Bustan* (Wien), II/1 (1961), S. 7-11.

⁴ Besonders in *Wu‘āz as-salāṭīn*, Bagdad 1954. Gegen dieses Buch und gegen ein vorher (1952) erschienenenes mit dem Titel *Ḥawāriq al-lā-ḥu‘ūr, au asrār as-šaḥṣiya an-nāḡiḥa* wendet sich der schiitische Theologe Murtaḏā al-‘Askarī in seinem Buch *Ma‘a d-duktūr al-Wardī fī kitābihi ‘wu‘āz as-salāṭīn‘*, I, Bagdad 1955.

starres Festhalten an (überholten) Bräuchen und Lehren. Während die in der modernen Zivilisation Fortgeschrittenen (wörtl.: *al-mutamaddinūn*) nahe daran seien, mit ihren künstlichen Monden (= Satelliten) und gesteuerten Raketen den Mars zu erreichen „reden wir noch immer über das Thema des Rangstreits (*mufāḍala*) zwischen °Alī and Abū Bakr, und wer von beiden des Kalifats würdiger war“¹. Wardī stellt bedauernd fest, daß dieser Streit nicht auf die Theologen beschränkt sei, daß vielmehr Intellektuelle und Literaten ihm Beachtung schenken, daß junge Leute mit Hochschul-Examen in den Cafés herumgehen und auf die Kanzeln steigen, um die Menge (°amma) aufzustacheln, und daß hochberühmte Autoren, die sich den Anschein tiefgründigen Denkens und breiter Bildung geben, im Stil der *kalām*-Gelehrten des 4. Jahrhunderts der Hiġra schreiben, wenn es um die islamische Geschichte geht².

Wardī ist keineswegs der Ansicht, die Situation der Iraker erfordere eine Abwendung von der Beschäftigung mit der islamischen Geschichte. Vielmehr hält er es für gefährlich, daß im Gegensatz zum 4. Jahrhundert die konfessionelle Tendenz (*naz°a ṭā°ifiya*) nicht offen ausgesprochen wird und so eine Art Komplex entsteht. Komplexe lassen sich nur heilen, wenn sie aus dem Unterbewußtsein ins Bewußtsein gehoben werden, und so ist es nicht die Untersuchung der Geschichte des konfessionellen Streits (zwischen Sunna und Schia), die die Spannung erhöht, sondern das Verschweigen des Konflikts³.

Wo °Alī al-Wardī in seinen eigenen Schriften die islamische Geschichte behandelt, zeigt er durchweg eine schiitische Tendenz: Seine Beurteilung °Alī's als Verteidiger der sozialistischen Prinzipien des Islams gegen die von Mu°āwiya geführte alte Aristokratie⁴ findet sich zwar in ähnlicher Weise auch bei manchen modernen Autoren sunnitischer Herkunft, doch impliziert dies bei letzteren nicht eine Sicht der gesamten islamischen Geschichte vom schiitischen Standpunkt aus, wie es bei Wardī ungeachtet seiner vielfach unkonventionellen Deutungen der Fall ist⁵.

¹ *Ustūrat al-adab ar-rafi°*, Bagdad 1957, S. 353.

² Ibid.

³ Ibid., S. 354 f.

⁴ Ibid., S. 129 f., S. 246-49, ferner *Wu°āz as-salāṭīn*, Bagdad 1954, S. 13-53 und 112 ff., und *Mahzalat al-°aql al-bašārī*, Bagdad 1955, S. 353-89. Auszüge daraus in frz. Übersetzung bei Anouar Abdel Malek: *Les essais*, S. 145-48.

⁵ Vgl. auch Faris: *Development*, in: Lewis/Holt, S. 438-41.

So problematisch den konservativen Gelehrten der Schia die Deutung ihrer Geschichte durch liberale Intellektuelle wie ʿAlī al-Wardī erscheinen mag, so willkommen mögen ihnen manche Thesen sein, die von diesen vorgetragen werden. Die von ʿAlī al-Wardī aufgestellte und von Kāmil Muṣṭafā aš-Šaibī (geb. Kāzimīya 1927) aufgegriffene Behauptung, hinter dem Namen ʿAbdallāh b. Saba² verberge sich der Prophetengefährte ʿAmmār b. Yāsir, widerspricht zwar den Bemühungen des Theologen Murtaḍā al-ʿAskarī, ʿAbdallāh b. Saba² als eine von Saif b. ʿUmar zum Zwecke der Verleumdung der Schia erfundene Figur ganz aus der Geschichte zu verbannen¹, entspricht aber in der Intention und im Ergebnis durchaus dem Wunsch der Schiiten, die Entstehung ihrer Gemeinschaft vom Stigma des *ḡulūw* (der extremen, bis zur Vergöttlichung reichenden Verehrung ʿAlī's und/oder späterer Imame) und der aktiven Unterstützung durch einen konvertierten Juden zu reinigen. Dennoch steht in Büchern von im Westen ausgebildeten Autoren wie al-Wardī und aš-Šaibī zu vieles an modernen Deutungen, als daß es von den schiitischen ʿulamā³ widerspruchslos rezipiert werden könnte². Dazu gehört schon die Bereitschaft Šaibī's, die verschiedenen Gruppen der *ḡulāt*³, für die die zwölfschiitischen Theologen die Bezeichnung als Schiiten gewöhnlich heftig ablehnen⁴, in seine Darstellung der schiitischen Geistesgeschichte aufzunehmen und ihre Ansichten mit der Gelassenheit des Religionshistorikers zu behandeln⁵.

Im Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise neigen zwölfschiitische Theologen nach wie vor dazu, sich eindeutig von allen *ḡulāt* abzugrenzen.

Offenbar angeregt durch die Veröffentlichungen Murtaḍā al-ʿAskarī's, hat der irakische schiitische Theologe ʿAbd al-Wāhid al-Anṣārī⁶ die

¹ s. unten S. 203 ff. und 207 ff.

² Zu al-Wardī s. oben S. 150, Anm. 2-4.

³ D.h. der Extremisten, denen *ḡulūw* vorgeworfen wird, s. EI², II, S. 1093-95 (M.G.S. Hodgson).

⁴ z.B. Muḥammad Ġawād Muḡnīya: *al-ḡulāt fī naẓar aš-šīʿa al-imāmīya*, in: *Risālat al-Islām* (Kairo), VI/4 (1954), S. 379-81, nachgedruckt in *aš-šīʿa fī l-mīzān*, S. 291-94. — Streitschriften gegen die *ḡulāt* verzeichnet aṭ-Ṭihrānī: *Ḍarīʿa*, X (Teheran 1956), S. 212-14; vgl. Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa*, S. 30, Anm. 2.

⁵ Šaibī: *aš-šīʿa*, I, S. 126-52 (u.a. gestützt auf Ṭāhā Ḥusain, Aḥmad Amīn und ʿAlī al-Wardī). Zur Reaktion auf ein anderes Buch von aš-Šaibī s. ʿAbbās ʿAlī al-Ḥāḡḡ Aḥmad al-Kāzimī: *Maʿa d-dukṭūr aš-Šaibī fī kitābihi „al-fikr aš-šīʿī“*, Bagdad 1967 (ʿAwwād, II, S. 199; vgl. Schriftenverzeichnis aš-Šaibī's ibid., III, S. 47).

⁶ s. ʿAwwād, II, S. 359 f.

Argumente der Zwölferschia gegen einen Zusammenhang zwischen Schia und *ġulāt* um die Version bereichert, der *ġulūw* gehe ausschließlich auf die *Kaisāniya*¹ zurück. Diese Gruppe sei von den Abbasiden aus politischen Gründen, nämlich mit der Absicht „erfunden“ worden, den echten Schiiten die Lehren und Taten jener ketzerischen Gruppe anzuhängen, und ihnen damit zu schaden. In Wirklichkeit habe die echte, d.h. die Zwölfer-Schia nichts mit der *Kaisāniya* und somit nichts mit dem *ġulūw* zu tun².

3. *Ḥasan's Friedensschluß und Ḥusain's Revolte: Die anti-umayyadische „Strategie“ der Aliden in der Interpretation schiitischer Theologen der Gegenwart*

Das Jahr 41 H (661/62), in dem (al-)Ḥasan b. ʿAlī, der Enkel des Propheten, mit Muʿāwiya einen Vergleich (*ṣulḥ*) schloß, gilt in der klassischen und modernen islamischen Geschichtsschreibung sunnitischer Färbung als Jahr der (wiederhergestellten) Gemeinschaft der Muslime, ʿām *al-ġamāʿa*. Die schiitische Geschichtsschreibung erkennt das historische Faktum des *ṣulḥ*³ an. Infolge seiner Fehlerlosigkeit (*ʿiṣma*) als Imam muß Ḥasan's Entscheidung zum Friedensschluß aus schiitischer Sicht richtig sein, doch kann die Rechtfertigung nicht wie bei den Sunniten — bei denen Ḥasan gern als „fünfter und letzter der rechtgeleiteten Kalifen“ bezeichnet wird⁴ — unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung der Muslime erfolgen: Im schiitischen Geschichtsbild ist Muʿāwiya ein fanatischer Feind des Islams und ungeachtet seiner äußerlichen Bekehrung nie etwas anderes gewesen.

In der traditionellen Erklärung des Vergleichs zwischen Ḥasan und Muʿāwiya bei den Schiiten, wie sie z.B. die Ḥasan-Biographie Muḥsin al-Amīn's (gest. 1952) bietet, wird vor allem die Tatsache hervorgehoben, daß Verrat und Wankelmütigkeit in Ḥasan's eigenem Lager ständig um sich griffen. Angesichts der Stärke und Geschlossenheit der Gegner war ein Sieg unmöglich, Blutvergießen also nicht zu verantworten.

¹ Über diese s. EI¹, II, S. 704-05 (C. van Arendonk).

² ʿAbd al-Wāḥid al-Anṣārī: *Maḏāhib ibtadaʿathā s-siyāsa fī l-Islām: al-Kaisāniya wa-firaquhā*, Beirut 1973, dort bes. S. 173-76.

³ Zum Begriff des *ṣulḥ* s. Friedrich Wilhelm Lehmann: *Das Rechtsinstitut des Vergleichs, aṣ-ṣulḥ, im islamischen Recht nach al-Kāsānī*, Diss. phil. Bonn 1970.

⁴ z.B. bei Zirikī, II, S. 214.

Ḥasan mußte sogar die kampflose Auslieferung an Muḥāwiya befürchten. Unter diesen Umständen nahm Ḥasan den Vorschlag seines Gegners zum Vergleich an und wählte das kleinere der beiden Übel (*aqall ad-ḍararain wa-ahwan al-mafsadatain*). Ein weiterer Gesichtspunkt — nämlich der, daß Ḥasan's Verhalten dem seines Großvaters und seines Vaters in vergleichbarer Situation entspricht — scheint manchen schiitischen Autoren nicht stichhaltig genug zu sein: Er findet sich zwar noch bei Muḥsin al-Amīn in der älteren Fassung seiner Ḥasan-Biographie (1936), fehlt aber in der 3. Auflage an der entsprechenden Stelle:¹ Muḥsin al-Amīn hatte dort nach der Feststellung, daß Ḥasan das kleinere Übel gewählt habe, den Satz angeschlossen: „Und (Ḥasan) tat, was sein Vater ihm aufgrund (des Beispiels) seines Großvaters auferlegt hatte.“ Was hiermit gemeint ist, ergibt sich aus einer von Muḥsin al-Amīn in der ursprünglichen Fassung seiner Ḥasan-Biographie zitierten, ebenfalls in der 3. Auflage an der entsprechenden Stelle fehlenden Äußerung des Imams: Dieser habe den Tadel eines seiner Anhänger, Abū Saʿīd, der den *ṣulḥ* mißbilligte, mit dem Hinweis auf den Friedensschluß (*muṣālaḥa*) seines Großvaters Muḥammad mit den Banī Ašḡaʿ, den Banī Ḍamra und den Mekkanern (bei Ḥudaibiya) zurückgewiesen, die doch eindeutig Ungläubige (*kuffār*) waren².

Ist die Entscheidung Ḥasan's somit gerechtfertigt, so hat sich das Denken der Schiiten doch stets stärker auf seinen jüngeren Bruder Ḥusain, auf dessen Entscheidung zum Kampf und auf das tragische Geschehen von Kerbela konzentriert. Auch er hätte — von den Einwohnern von Kufa im Stich gelassen — eingedenk der Handlungsweise seines Großvaters, seines Vaters und seines Bruders mit dem zahlenmäßig übermächtigen Gegner einen Vertrag schließen können, um die Gefahr der Ausrottung der *ahl al-bait* abzuwenden. Gerade daß Ḥusain in militärisch aussichtsloser Lage zum Kampf antrat und den Tod des Märtyrers jedem Kompromiß vorzog, macht seine Persönlichkeit zum Gegenstand glühender Verehrung bei den Schiiten und läßt bei einzelnen Gläubigen immer wieder

¹ *Aʿyān aš-šīʿa*, IV/1 (Damaskus 1936), S. 41, vgl. 3. Aufl. (Beirut 1960), S. 24.

² *Ibid.*, S. 42, nach aš-Ṣadūq (= Ibn Bābūyah al-Qummī): *al-ʿIlal*; vgl. 3. Aufl. Beirut S. 27 (Ḥasan's Verteidigung gegen den Tadel seiner Anhänger). Auch ʿAlī's Haltung gegenüber den Usurpatoren des von Anfang an ihm zustehenden Kalifats wurde schon frühzeitig mit dem Verweis auf al-Ḥudaibiya gerechtfertigt, so z.B. von Naṣr b. Muzāḥim (gest. 828) in *Waqʿat Šiffīn*, s. Petersen: *ʿAlī and Muḥāwiya*, S. 119.



Zweifel an der Richtigkeit der Haltung Ḥasan's aufkommen. Diese Zweifel sind — zumindest im 20. Jahrhundert — in schiitischen Kreisen niemals schriftlich geäußert worden, wohl aber klagen prominente schiitische Autoren der Gegenwart gelegentlich über die auch bei manchen Schiiten noch immer bestehenden Unklarheiten hinsichtlich der unterschiedlichen Haltung Ḥasan's und Ḥusain's und ihrer religiös-moralischen Bewertung.

Dieser Sachverhalt hat aus Gründen, von denen hier noch die Rede sein wird, gerade in den letzten Jahrzehnten bei einigen schiitischen *ʿulamāʾ* den Wunsch nach einer Harmonisierung der Argumente ausgelöst, mit denen die unterschiedliche Haltung Ḥasan's und Ḥusain's gerechtfertigt werden soll. Eine Anlehnung an die Interpretation Ṭāhā Ḥusain's, der von der charakterlichen Verschiedenheit der beiden Söhne *ʿAlī's* ausgeht¹, kann dabei von orthodox-schiitischer Seite nicht akzeptiert werden, da es für diese undenkbar ist, daß ein Imam, sofern er die Möglichkeit zur militärischen Bekämpfung der Verderber des Islams hatte, seine Pflicht aus einer persönlichen Neigung zum Frieden heraus vernachlässigt hat². Allem Anschein nach geht der erste der modernen Harmonisierungsversuche hinsichtlich der Haltung Ḥasan's und Ḥusain's auf *ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn* (1873-1958)³ zurück, der in seinem Aufsatz *Taurat al-Ḥusain šadan li-šulḥ al-Ḥasan* (erschienen zwischen 1946 und 1949) die innerschiitische Kritik am Friedensschluß Ḥasan's und die Ansicht zurückgewiesen hat, auch Ḥasan hätte den Märtyrertod wählen sollen. Šaraf ad-Dīn's Artikel⁴ zielt

¹ *Fitna*, II (Kairo 1956), S. 213 ff.

² Bāqir Šarīf al-Qurašī: *Ḥayāt al-imām al-Ḥasan b. ʿAlī*, 2. Aufl. Nağaf 1970, II, S. 84-86 (fortan zitiert: Qurašī). Die erste Aufl. des Werkes erschien 1956.

³ Über diesen, einen der bedeutendsten Theologen der Schia im 20. Jahrhundert, s. aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/3, S. 1080-88, und ʿAbbās ʿAlī: *al-imām Šaraf ad-Dīn: ḥuzmat dawʿ alā ṭarīq al-fikr al-imāmī*, Nağaf 1968 (200 S.), sowie Schriftenverzeichnis bei ʿAwwād, II, S. 228-30; vgl. jetzt auch Dāğir, III/1, S. 626-29.

⁴ Nachgedruckt bei Qurašī, II, S. 245-49. Die genaue Datierung ist schwierig: Qurašī zitiert den Text nach der Zeitung *as-Sāʿa* (Bagdad, herausgegeben von Šadr ad-Dīn Šaraf ad-Dīn), 4. Jg., Nr. 908 (Sondernummer über Ḥusain b. ʿAlī), und der Zeitschrift *al-Garīy* (Nağaf), 9. Jg., Nr. 11. Da lt. Adīb Muruwwa: *aš-šihāfa al-ʿarabiya* (Beirut 1961), S. 339 die Zeitung *as-Sāʿa* 1946-49 erschien, müßte der fragliche Artikel 1949 veröffentlicht worden sein. Andererseits ist die Zeitschrift *al-Garīy* lt. Muruwwa 1938 gegründet worden, hätte also — falls sie ununterbrochen erschienen ist — bereits 1946 den 9. Jg. erreicht gehabt. Da der Text selbst keine Hinweise gibt und die genannten Zeitungen mir nicht zugänglich sind, läßt sich

darauf ab, Ḥasan's Vergleich mit Mu^cāwiya als ein Opfer solchen Ausmaßes darzustellen, daß er nicht geringer — wenn nicht sogar höher — zu werten sei als der Märtyrertod Ḥusain's¹. Schon der Begriff des Echos (*šadan*) im Titel des Aufsatzes deutet an, daß Šaraf ad-Dīn darüber hinaus einen direkten, positiven Zusammenhang zwischen den äußerlich verschiedenen Entscheidungen der beiden Brüder konstruieren will. Zur Stützung seiner Ansicht diskutiert er die möglichen Argumente, die ein Materialist (*māddī*) und ein Idealist (*rūhī*) kritisch gegen Ḥasan vorbringen könnten²:

Der „Materialist“ könnte sagen, daß es Ḥasan's Pflicht war, als Märtyrer zu fallen, doch ist zu bedenken, daß in jener Zeit und unter den gegebenen Umständen Ḥasan's Märtyrertod (*istišhād*) als Ergebnis einer Rebellion (*hurūǧ*) erschienen wäre, da Mu^cāwiya — obwohl seine Herrschaft in Wirklichkeit nur *mulk* war — in seiner Verschlagenheit nach außen hin die Beziehung zum Islam bewahrte. Dies allein entschuldigt Ḥasan in zweierlei Hinsicht: 1. Die Welt (*dunyā*) unterstützte Mu^cāwiya und machte ihm seinen Vetter, den Führer seines Heeres, abspenstig³. 2. Es war nicht der Zeitpunkt für das Martyrium, vielmehr konnte (dessen Sinn) verfälscht werden. Ohne die von Ḥasan eingenommene Haltung (d.h. ohne den *sulh*) wäre Mu^cāwiya eine Herrschaft (*sultān*) zugefallen, deren Implikationen (*munṭawayāt*) die Menschen nicht erkannt hätten, und Ḥusain wäre es nicht vergönnt gewesen, „das unsterbliche Opfer (*fidā*)“ für das ewige Prinzip zu werden“⁴.

Dem „Idealisten“ ist entgegenzuhalten, daß Ḥasan die politische Macht (*imra*) nicht um ihrer selbst willen anstrebte, sondern das Kalifat als Mittel zur Reform (*išlāh*) wollte, zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen. Von daher fiel es ihm leicht, auf das Kalifat zu verzichten in einer Zeit, die im Zeichen einer Generation stand, deren Sinn begierig auf die Genüsse gerichtet war, die ihr auf den Tischen Mu^cāwiya's im Übermaß geboten wurden. Ja, es war seine Pflicht, (auf die politische Macht) zu verzichten, wenn es nicht möglich war, das Hindernis zu beseitigen, das der Niederwerfung des Umayyadentums im Wege stand.

Šaraf ad-Dīn kommt zu dem Schluß, daß das Wesen (*ǧauhar*) des Opfers bei Ḥasan und Ḥusain gleich, daß das Opfer nur äußerlich verschiedener Art gewesen sei⁵. Schon lange habe er geplant, eine

die Datierung — die Richtigkeit der Angaben bei Muruwwa vorausgesetzt — nur auf den Zeitraum 1946-49 eingrenzen.

¹ *Wa-hiya taḍḥiya lā taqillu qadran — in lam tazid — °an taḍḥiyati l-Ḥusain* (Qurašī, II, S. 248, Z. 2 v.u.).

² Als „Materialist“ ist hier offenbar ein Schiit zu verstehen, der die Anwendung materieller Gewalt zur Erringung politischer Macht als absolute Pflicht des Imams ansieht, während der „Idealist“ gerade Ḥasan's ursprüngliche Bereitschaft zum Krieg als Mittel zur Verteidigung des Kalifats kritisiert.

³ °Ubaidallāh b. °Abbās, der zu Mu^cāwiya übergang.

⁴ Qurašī, II, S. 248.

⁵ *Ibid.*, S. 249, Z. 2.



Abhandlung zu schreiben, in der die Verdächtigung gegen Abū Muḥammad (= Ḥasan) zurückgewiesen wird, doch habe die Bürde anderer Pflichten ihn davon abgehalten. Er drückt die Hoffnung aus, daß er selbst oder ein anderer Autor eines Tages in der Lage sein werde, die hier nur skizzierten Gedanken weiter zu entwickeln¹.

Šaraf ad-Dīn's Hoffnung erfüllte sich: 1953 erschien in Bagdad das Buch *Ṣulḥ al-Ḥasan*² von Scheich Rādī Āl Yāsīn — höchst wahrscheinlich einem Verwandten Šaraf ad-Dīn's³. Dieser hat dazu ein Vorwort geschrieben⁴, in dem er Ḥasan's Vergleich mit Mu^cāwiya als eine der schwersten Prüfungen bezeichnet, denen je einer der Imame ausgesetzt war. Ḥasan sei siegreich aus ihr hervorgegangen. „Nichtswürdig ist (*lā wazna li-man...*), wer ihn beschuldigt, daß er um der Ruhe, des eigenen Wohlbefindens und der Bequemlichkeit willen Frieden geschlossen habe, und desgleichen derjenige aus seiner *š^ca*, den der Eifer so weit fortreibt zu wünschen, daß er doch im *ǧihād* Mu^cāwiya entgegengetreten wäre und (...) durch Sieg und Eroberung triumphiert hätte wie sein Bruder beim *yaum at-Ṭaff*“⁵. Es sei merkwürdig, fährt Šaraf ad-Dīn fort, daß die Menschen hinsichtlich dieses Friedensschlusses bis heute in Finsternis und Unkenntnis verharrten, und daß niemand von ihnen es unternommen habe, Ḥasan's Absicht, die er dabei verfolgte, durch eine objektive, erschöpfende, auf Vernunft und Textzitate gestützte Behandlung deutlich zu machen. „Wie oft habe ich es versucht! Aber Allah in seiner Weisheit wollte, daß ein Geeigneterer und Würdigerer diese Großtat vollbringen sollte, und zwar der Verfasser dieses neuen Buches (mit dem Titel) *Ṣulḥ al-Ḥasan*“⁶.

Nach einer Darstellung der Thesen Āl Yāsīn's, die er als Bestätigung seiner eigenen auffaßt, bekräftigt Šaraf ad-Dīn seinen Gedanken der Einheit (*tauḥīd*) zwischen dem Friedensschluß Ḥasan's und der Revolution (*taura*) Ḥusain's, und vom Zusammenwirken dieser Haltungen

¹ Ibid., S. 246.

² Eine 2. Aufl. erschien 1965 (Maṭb. al-Iršād, Bagdad/Dār al-Kutub al-^cIrāqīya, Kāzimīya). Die folgenden Verweise beziehen sich auf diese.

³ Bei at-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt a^clām aš-š^ca* I/3, S. 1084 wird Scheich Rādī's Bruder Muḥammad Riḍā Āl Yāsīn als Vetter (*ibn ḥālatihī*) Šaraf ad-Dīn's bezeichnet.

⁴ Yāsīn, S. 4-15.

⁵ D.i. 10. Muḥarram 680 bei Kerbela. Zu *Ṭaff* (d.i. die Ebene von Kerbela, auch Bezeichnung für die Stadt) vgl. Yāqūt: *Mu^cḡam al-buldān*, s.v.

⁶ Yāsīn, S. 4.



(*maẓharain*) bei der Entlarvung der Umayyaden mit den Worten:

„Das Blutzeugnis von Kerbela (aṭ-Ṭaff) war in erster Linie das Ḥasan's und in zweiter das Ḥusain's. Der Tag von Sābāt ist für denjenigen, der (dem Sinn des Geschehens) auf den Grund geht, maßvoll urteilt und gerecht ist, im Sinne des Martyriums und des Opfers tiefergehend als der Tag von Kerbela“¹.

Scheich Rādī Āl Yāsīn's Buch kann in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich behandelt werden. Hier soll nur von dem die Rede sein, was der Autor als die Enthüllung eines nach dreizehneinhalb Jahrhunderten erstmals durch ihn gelüfteten Geheimnisses um den *ṣulḥ* verstanden wissen will²:

Dieses Geheimnis erschließt sich, wenn man sich vor Augen hält, was der Plan Mu'āwiya's³ gegenüber Ḥasan und den *ahl al-bait* war⁴:

1. Lähmung des schiitischen, d.h. des freiheitlichen Blocks⁵ und stufenweise Vernichtung der Schia. —
2. Bewußte Unruhestiftung in den Gebieten, deren Bevölkerung den *ahl al-bait* zuneigten, und darauf folgend exemplarische Bestrafung unter dem Vorwand, sie hätten zum Aufruhr angestiftet. —
3. Isolierung der *ahl al-bait*. Sie sollten bei den Muslimen in Vergessenheit geraten oder nur in negativer Erinnerung bleiben, von jeglichem Einfluß ausgeschlossen sein und schließlich durch Meuchelmord beseitigt werden. —
4. Verstärkung des Nervenkrieges (*ḥarb al-a'ṣāb*) gegen die gesamte muslimische Bevölkerung zur Aufrechterhaltung der umayyadischen Herrschaft.

Mu'āwiya hätte nach einem militärischen Erfolg über Ḥasan vor nichts zurückgeschreckt, um seinen Sieg endgültig zu machen und die Schia physisch und geistig zu vernichten. Mit Hilfe käuflicher Traditionarier hätte er den Ḥadīṭ total verfälschen lassen und schließlich einen Islam geschaffen, der umayyadisch, nicht haschimitisch, d.h. das Gegenteil des echten Islams gewesen wäre⁶. Der Kampf zwischen Ḥasan und

¹ *Kānat šahādat aṭ-ṭaff ḥasanīyatan awwalan, wa-ḥusainīyatan ṭāniyan, wa-kāna yaum sābāt a'raqa bi-ma'ānī š-šahāda wa-t-tadhīya min yaum aṭ-ṭaff 'inda man ta'ammaqa wa-ṭadala wa-nṣafa.* Zu *sābāt* (= al-Madā'in/Ktesiphon) s. Yāqūt: *Mu'ḡam al-buldān*, s.v. *sābātu Kīsrā*. In seinem Lager bei Ktesiphon entschloß sich Ḥasan zum *ṣulḥ*.

² Kapitel XIII, *Sirr al-mauqif*, S. 211-45.

³ Dieser wird im vorliegenden Buch — wie bei schiitischen Autoren üblich — als unversöhnlicher Feind des Islams dargestellt: Yāsīn, S. 225-29.

⁴ *Ibid.*, S. 230.

⁵ Wörtl.: *al-kutla al-ḥurra*. Manche modernen schiitischen Autoren neigen dazu, die schiitisch inspirierten oder von Schiiten unterstützten Bewegungen gegen die Umayyaden als Bewegung von „Liberalen“ (*aḥrār*) zu bezeichnen; vgl. den Titel des Artikels von Ḥasan al-Amīn: *Taurat al-aḥrār 'alā l-Ḥaḡḡāḡ*, in: *al-'Irḡān* (Ṣaidā), 58/1 (Mai 1970), S. 17-30.

⁶ Yāsīn, S. 232 f.



Mu^cāwiya war kein Kampf zwischen zwei Personen, die um den Thron streiten, sondern zwischen zwei Prinzipien (*mabda²*). Über den Sieg wird hier nicht mit den Waffen entschieden, sondern dadurch, daß man abwartet, welche der von den beiden Gegnern vertretenen Doktrinen gestärkt aus dem Kampf hervorgeht, welches Prinzip sich als von ewiger Dauer erweist — wobei es sich durchaus um das Prinzip des nach außen hin Unterlegenen handeln kann¹.

Um Ḥasan hatten sich die Elite der Korankenner und der Rest der rechtschaffenen gebliebenen Prophetengefährten geschart. Deren gemeinsamer Untergang mit Ḥasan hätte das Ende des wahren Islams bedeutet. Ḥasan *durfte* den Märtyrertod also nicht wählen².

Es war Mu^cāwiya, der den Wunsch nach einem Friedensschluß äußerte³. Ḥasan entsprach diesem Wunsch, aber nur, um den Vertrag in das Gegenteil dessen zu verkehren, was Mu^cāwiya beabsichtigte. Dies erreichte er, indem er ihn mit Bedingungen verknüpfte, bei denen einem Mann wie Mu^cāwiya gar nichts anderes übrigblieb, als schon bald den Bruch einer Bedingung nach der anderen öffentlich einzugestehen. Das würde — so sah es Ḥasan voraus — den Abscheu und die Empörung der Muslime hervorrufen, und „so ist im Vertrag (Ḥasan's mit Mu^cāwiya) der Kern (*nawāt*) der mit den Generationen andauernden Empörung (über die Umayyaden) enthalten, und in dieser Empörung der Kern der Revolutionen, die zur Beseitigung der usurpatorischen Macht in der Geschichte beigetragen haben⁴». Mu^cāwiya dagegen spiegelte sich vor, daß die Abtretung der Regierungsgewalt (*ḥukm*) durch Ḥasan in der öffentlichen Meinung (*al-ra²y al-^cāmm*) dahingehend ausgelegt würde, Ḥasan sei vom Kalifat zurückgetreten (was unmöglich ist, da er es nicht allein durch *bai^ca*, sondern durch Koran und Ḥadīṭ innehatte)⁵, und daß somit er (Mu^cāwiya) der rechtmäßige Kalife unter den Muslimen werden würde⁶.

Rādī Āl Yāsīn hat den Text des Vertrages aus klassischen und modernen⁷, sunnitischen und schiitischen Quellen zu rekonstruieren versucht⁸. Demnach⁹ übergab (Art. I) Ḥasan die politische Befehlsgewalt

¹ Ibid., S. 238. — Diese Interpretation des Konflikts ist nur die Übertragung des Bildes, das schon die frühe kufische Überlieferung vom Kampf zwischen Ḥasan's Vater ^cAlī und Mu^cāwiya entwirft; vgl. Petersen: *Alī and Mu^cāwiya*, S. 118 f. Sie hat bis in die Gegenwart auch im sunnitischen Schrifttum ihre Vertreter gefunden (s. oben S. 106 f.).

² Yāsīn, S. 242-45.

³ Auch Quraṣī geht davon aus, bemerkt aber, daß Ḥasan angesichts seiner Situation durchaus gerechtfertigt gewesen wäre, wenn er den Frieden angeboten hätte: Quraṣī, II, S. 221-24.

⁴ Yāsīn, S. 250.

⁵ Ibid., S. 181, 197 f.

⁶ Ibid., S. 252.

⁷ Die Autoren und Schriften des 20. Jahrhunderts, auf die Rādī Āl Yāsīn sich beruft, sind Muḥammad b. ^cAqīl (gest. 1931) und dessen Werk *an-naṣā²iḥ al-kāfiya* (s. oben S. 54 f.), Muḥammad Farīd Waḡdī (gest. 1954) mit *Dā²irat ma^cārif al-qarn al-^ciṣrīn* und Muḥsin al-Amīn mit *A^cyān aš-šī^ca*.

⁸ Das Ergebnis dürfte einer wissenschaftlich exakten Quellenanalyse nicht standhalten.

⁹ Text des Vertrages bei Yāsīn, S. 259-61.

an Mu^cāwiya (*taslīm al-amr*) unter der Bedingung, daß er gemäß Koran, Sunna und Vorbild der *ḥulafāʾ ṣāliḥūn* regiere und daß (II) die Befehlsgewalt nach Mu^cāwiya wieder an Ḥasan oder — falls dem etwas zu stoße — an Ḥusain fallen solle und daß Mu^cāwiya nicht das Recht habe, sie an irgend jemand anders zu übertragen. — III. Die Beschimpfung ^cAlī's (*sabb*) beim öffentlichen Gebet müsse aufhören, ^cAlī dürfe überhaupt nur in positivem Sinne erwähnt werden — IV. Das im *bait al-māl* von Kufa befindliche Geld bleibe außerhalb des *taslīm al-amr* (also zu Ḥasan's Verfügung), an Ḥasan's Bruder Ḥusain solle jedes Jahr ein Betrag von 2 Millionen Dirham gezahlt werde, die Haschimiten sollten hinsichtlich der Pension (*ʿaṭāʾ*) und (staatlicher) Prämien (*ṣilāt*) gegenüber den Banū ^cAbd Šams (= Umayya) bevorzugt werden. An die Waisen derer, die in der Kamelschlacht oder bei Šiffīn auf ^cAlī's Seite kämpfend gefallen sind, sollten 1 Million Dirham gezahlt werden. Der *ḥarāğ* von Dārābğird¹ sei dafür zu verwenden. — V. In keinem Teil des Reiches solle jemand wegen des Geschehenen verfolgt werden, die Anhänger ^cAlī's und ihre Familien sollten volle Sicherheit genießen, Ḥasan, Ḥusain und die *ahl al-bait* insgesamt dürften nicht durch Mordanschläge oder Einschüchterung bedroht werden.

Es geht Scheich Rāḍī darum zu beweisen, daß die Formulierung *taslīm al-amr* in Art. I eindeutig besage, daß Ḥasan nicht das Kalifat im vollen und echten Sinne des Wortes an Mu^cāwiya übergeben hat und daß die führenden Denker des Islams von der Zeit Mu^cāwiya's an bis heute dies auch richtig aufgefaßt hätten². Die von ad-Dīnawarī³ und anderen vertretene Ansicht, Ḥasan habe Mu^cāwiya die *baiʿa* geleistet, müsse also falsch sein⁴. Im Vertrag wie in den öffentlichen Erklärungen Ḥasan's und Mu^cāwiya's nach Vertragsabschluß sei vom Kalifat nirgends die Rede. Es handle sich um einen Vertrag, der nur die Königsherrschaft (*mulk*) betraf, und genauso sei er von Mu^cāwiya verstanden worden: Dessen Äußerungen wie „*Inna l-ḥaqqā ḥaqquhum*“

¹ s. EI², II, S. 135 (D.N. Wilber); vgl. Yāqūt: *Muḡam al-buldān*, s.v.

² Yāsīn, S. 267, Belege S. 268-71.

³ Vielseitiger Gelehrter persischer Herkunft, gest. 894/5 oder 902/03, als Historiker bekannt durch die Universalgeschichte *al-aḥbār aṭ-ṭiwāl*, s. EI², II, S. 300 (B. Lewin).

⁴ Yāsīn, S. 272-74. Noch Muḥsin al-Amīn zitiert allerdings ohne Einwand Belege über den Vergleich Ḥasan's mit Mu^cāwiya, in denen von *baiʿa* die Rede ist: *Aʿyān aš-šīʿa*, IV/1, 3. Aufl. Beirut 1960, S. 25.



und „*Raḏīnā bihā mulkan*“ bewiesen es. Wenn dennoch später der Eindruck entstanden sei, daß es um die *bai^ca* und das Kalifat (im vollen Sinne des Wortes) ging, dann sei dies auf den absichtlichen Fehler eines Autors zurückzuführen, den andere arglos übernommen haben¹. Den Art. IV des Vertrages dahingehend auszulegen, daß die dort gestellten materiellen Forderungen den Preis für das Kalifat darstellen, ist also gegenstandslos und eine Verleumdung².

Bei der Darstellung des inneren Zusammenhangs dieses Friedensschlusses mit dem Geschehen von Kerbela versucht Rāḏī Āl Yāsīn über die philosophierende Argumentation Šaraf ad-Dīn's hinauszugehen und Belege für einen tatsächlichen geheimen Plan der beiden Söhne ʿAlī's zu finden, durch die der Vergleich mit Mu^cāwiya als Teil eines durchdachten strategischen Konzepts erscheinen soll. Den Schlüssel dazu findet er in einer (angeblichen) Äußerung Ḥasan's am Tage seines Todes gegenüber Ḥusain: „*Wa-lā yauma ka-yaumika Abā ʿAbdallāh*“. Laut Scheich Rāḏī ist dieser Satz die einzige Anspielung (*ramz*), die von Ḥasan als Hinweis auf den vom Geheimnis umhüllten Plan (*ḥuṭṭa*) zu hören war, den vom Tage des *ṣulḥ* bis zum Erscheinen des vorliegenden Buches Rätselhaftigkeit umgab. Aus dieser Äußerung soll der Leser die Sprache des Oberbefehlshabers (*al-qāʿid al-a^clā*) heraushören, der den Generälen ihre Gefechte zuweist und die Schlachten (*ayyām*) den Gelegenheiten entsprechend verteilt und der seinen Bruder und die von diesem zu führende Schlacht besonders hervorhebt, indem er sagt: „Keine Schlacht ist wie die deinige“³.

Ḥasan's Vergleich mit Mu^cāwiya bildet also Ausgangspunkt und Voraussetzung seiner langfristigen Strategie (*al-ḥuṭṭa al-ba^cʿidatu l-ahḏāf*), und Ḥusain's unsterbliche Erhebung (*nahḏa ḥālida*) ist „der gewaltige Schritt im Plan seines großen, genialen Bruders“⁴. Im Lichte dieser Strategie wird die Ansicht „vieler Leute“⁵ gegenstandslos, daß Ḥusain's Haltung ruhmvoller als die Ḥasan's gewesen sei: Der Verrat der Kufier hinderte Ḥusain nicht daran, sein Ziel — die endgültige

¹ Yāsīn, S. 276 f.

² Ibid., S. 281.

³ Ibid., S. 296.

⁴ Ibid., S. 297.

⁵ Ibid., S. 370.



Entlarvung der Umayyaden — zu erreichen, der Verrat im Lager Ḥasan's dagegen ließ die Entscheidung für den bewaffneten Kampf nicht zu, da Mu^cāwiya ein weit gefährlicherer Gegner war als Yazīd und durchaus imstande, die *ahl al-bait* und die Schia zu vernichten. Als Ḥusain zum Kampf antrat, war die Gefahr der Auslöschung der echten islamischen Prinzipien nicht mehr gegeben, denn die Verbrechen Mu^cāwiya's — sein Bruch aller Artikel des Vertrages mit Ḥasan¹, besonders aber die Tatsache, daß er Ḥasan durch Gift ermorden ließ² und seinem durch zahllose Freveltaten berüchtigten Sohn die *bai^ca* leistete³ — hatten die „öffentliche Meinung“ gegen die Umayyaden aufgebracht. Die Schicksalsschläge (*nakabāt*), die zum Untergang der Umayyaden führten, sind durch den *ṣulḥ* mit Ḥasan verbunden. Ohne diese erfolgreiche Operation (^c*amaliya*) wäre nichts geschehen, wie es hernach geschah, und es gehörte zur Natur der Gegner, daß sie am Erfolg mitwirkten, gleichgültig ob sie dessen gewahr wurden oder nicht⁴.

Scheich Rāḍī Āl Yāsīn's Buch hat zwar in schiitischen Kreisen weithin Anerkennung, ja Bewunderung gefunden⁵ und Nachahmungen hervorgerufen⁶, doch weichen einige schiitische Autoren in später erschienenen Werken bei Behandlung des *ṣulḥ* in Einzelheiten der Argumentation und Interpretation von Scheich Rāḍī's Darstellung ab. Bāqir Šarīf al-Qurašī (geb. 1926) beispielsweise vermeidet oder verwirft in seiner Ḥasan-Biographie einzelne Argumente, die Rāḍī Āl Yāsīn benutzt, und zeigt ganz allgemein die Tendenz, seine Darstellung als unabhängig von dessen Buch auszugeben. So unterscheidet sich etwa seine Rekonstruktion des Vertrages von der bei Rāḍī Āl Yāsīn, was die Form angeht: Bei al-Qurašī besteht er aus elf Artikeln⁷.

Ausführlich setzt sich Scheich al-Qurašī mit der Ansicht Tāhā Ḥusain's auseinander, der in *al-fitna al-kubrā* — gestützt auf ältere Autoren

¹ Ibid., S. 299-317.

² Ibid., S. 362-68. Daß Ḥasan auf Veranlassung Mu^cāwiya's ermordet wurde, steht für alle schiitischen Autoren fest.

³ Ibid., S. 303-312.

⁴ Ibid., S. 371-74.

⁵ Siehe z.B. Murtaḍā al-^cAskarī: ^c*Abdallāh b. Saba*², 1. Aufl. Nağaf 1956, S. „*alif*“, ferner Muḥammad Ġawād Muğniya: *aš-šī^ca wa-l-ḥākīmūn*, 3. Aufl. 1966, S. 62, Anm.

⁶ z.B. Muḥammad Ġawād Faḍlallāh: *Ṣulḥ al-imām al-Ḥasan, asbābuhu, natā²iguhu*, Beirut 1973 (Dār al-Ġadīr).

⁷ Qurašī, II, S. 228-30.

wie Ibn ʿAsākir — behauptet, daß Ḥusain den Vertrag seines Bruders mit Muʿāwiya getadelt habe, weil er eine Verleugnung der Haltung (*sīra*) seines Vaters ʿAlī sei¹. Qurašī hält dem entgegen², daß Ḥusain in diesem Falle dem Appell jener Kufier, die mit dem *ṣulḥ* nicht einverstanden waren, nachgegeben und nach dem Tode seines Bruders die Revolution (*taura*) gegen Muʿāwiya ausgerufen hätte. Wäre der *ṣulḥ* wirklich ein Verstoß gegen das Vorbild des Vaters gewesen, so hätte Ḥusain nicht (wie auch Ṭāhā Ḥusain bestätigt) in der Öffentlichkeit geschwiegen — aber Ḥasan hätte ohnehin keinen Vertrag dieser Art geschlossen. Nicht nur Ḥusain, auch Ḥasan brannte darauf, den *ǧihād* gegen die Umayyaden zu führen, aber es bot sich keine erfolgversprechende Gelegenheit. Die Motive Ḥasan's beim Vertrag mit Muʿāwiya blieben allerdings manchen treuen Freunden Ḥasan's unklar, und so hat es, wie al-Qurašī bestätigt, auch von diesen, nicht nur von Feinden und Verleumdern, Kritik am *ṣulḥ* gegeben³.

So häufig und heftig in al-Qurašī's Buch an Ṭāhā Ḥusain's Werk *al-fitna al-kubrā* Kritik geübt wird, so offenkundig ist in ihm auch die Anregung, die von dessen Darstellung ausgegangen ist. So hatte Ṭāhā Ḥusain die Ansicht geäußert, der Tag, an dem Ḥasan nach dem Vertrag mit Muʿāwiya eine Delegation aus Kufa in Medina empfing und deren Kritik abwehrte, ohne ihr die Hoffnung auf eine spätere Erhebung zu nehmen — dieser Tag sei der Beginn der Schia als einer organisierten politischen Partei gewesen⁴. Qurašī erklärt dies als völlig zutreffend und behauptet, daß auch Ḥasan's Reise nach Damaskus der geheimen Werbung für die Partei gegolten habe⁵.

Rāḍī Āl Yāsīn's „Entdeckung“ eines von Ḥasan im Einvernehmen mit seinem Bruder Ḥusain entworfenen geheimen strategischen Konzepts und die These Ṭāhā Ḥusain's, daß Ḥasan nach dem Vergleich mit Muʿāwiya zum Oberhaupt einer dann entstandenen politischen Partei (*ḥizb siyāsī*) wurde, lassen sich also leicht miteinander verknüpfen. Dies geschieht auch in einem Buch des aus dem Südlibanon stammenden

¹ Aufl. Kairo 1956, II, S. 213.

² Qurašī, II, S. 239-50.

³ Ibid., S. 263-74.

⁴ *Fitna*, II, S. 206-08.

⁵ Qurašī, II, S. 292, über diese Reise ibid. S. 295-326.



schiitischen Scheichs Muḥammad Maḥdī Šams ad-Dīn (geb. 1931) mit dem Titel *Taurat al-Ḥusain, zurūfuhā al-iġtimāʿiyya wa-ātāruhā al-insānīyya*, das 1966 in Beirut erschien¹. In seiner Analyse der muslimischen Gesellschaft jener Zeit², in der er streckenweise den Sprachgebrauch der Soziologen und Politologen nachahmt, betont Šams ad-Dīn die weitreichende Unkenntnis der Bevölkerung über das wahre Wesen Muʿāwiya's und seiner Herrschaft. In diesem Zusammenhang widerspricht er der Behauptung Scheich Rāḍī Āl Yāsīn's, daß es Muʿāwiya und den späteren Umayyaden nicht gelungen sei, im Urteil der „öffentlichen Meinung“ des Islams Anerkennung als Kalifen zu finden³. Zwar billigt Šams ad-Dīn der These, daß Ḥasan und Ḥusain gar nicht die *baīʿa* gegenüber Muʿāwiya geleistet hätten, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu⁴, geht selber aber davon aus, daß beide sich durch einen Vertrag gebunden fühlten und mit der Tatsache rechneten, im Falle eines Aufstandes gegen Muʿāwiya als Auführer dazustehen, denen es nach Meinung der Mehrheit der Muslime um weltliche Herrschaft (*mulk*) ging⁵.

Wie Rāḍī Āl Yāsīn und al-Qurašī geht Šams ad-Dīn davon aus, daß Ḥasan einen Waffenstillstand (*hudna*) mit Muʿāwiya geschlossen habe, „um währenddessen die Gesellschaft auf die Revolution vorzubereiten“⁶, d.h. er verlagerte den Kampf auf eine andere Ebene (*saʿīd āḥar*). Wenn die Menschen sich vor dem Krieg (an der Seite Ḥasan's) scheuten und — verleitet durch Propaganda der Agenten Muʿāwiya's — nach Frieden verlangten, wenn ihr Sinn nach Wohlstand und großen (staatlichen) Zuwendungen, nach Sorglosigkeit und Ruhe stand, wenn sie nach dem Willen ihrer Stammesoberhäupter Frieden erstrebten, dann sollten sie selbst das Ausmaß ihres

¹ Dār al-Andalus, 337 S. (vgl. ʿAwwād, III, S. 252). Ein Vortrag ähnlichen Inhalts, den Šams ad-Dīn in Buġ Ḥammūd, einem Vorort von Beirut, gehalten hatte, erschien (gekürzt) in der Tageszeitung *al-Ḥayāt* (Beirut) vom 15.4.1969 und im vollständigen Text als Broschüre in der Reihe *at-tauḡīḥ at-taqāfī ad-dīnī* (Beirut), Nos. 6-8 unter dem Titel *Taurat al-Ḥusain fī l-wāqīʿ at-taʿrīḫī wa-l-wiġdān aš-saʿbī* (47 S.); im Anhang (S. 39-47) eine interessante Kritik an gewissen Passagen zweier Vorträge des sunnitischen Gelehrten Dr. Šubḥī Šāliḥ, die dieser anlässlich des ʿAšūrāʿ-Tagess auf Einladung schiitischer Institutionen gehalten hatte. (Einer der beiden Vorträge war in *al-Ḥayāt* vom 29.3.1969 erschienen). Šams ad-Dīn kritisiert u.a. die Behauptung Šubḥī Šāliḥ's, die umayyadischen Krieger hätten gezaudert, sich an Ḥusain zu vergreifen.

² *Taurat al-Ḥusain, zurūfuhā*, besonders S. 106 ff.

³ *Ibid.*, S. 125, Anm. 1 (mit Verweis auf sein Buch *Nizām al-ḥukm wal-l-idāra fī l-Islām*, Beirut, Maṭb. al-Inṣāf, 1955).

⁴ *Ibid.*, S. 125.

⁵ *Ibid.*, S. 124 ff.

⁶ *Ibid.*, S. 11.

Fehlers entdecken, in den sie (damit) verfielen. Dem Imam Ḥasan und seinen Anhängern oblag es, ihnen dann, wenn sie die Realität der umayyadischen Herrschaft erlebten, die Augen zu öffnen und sie für die Revolution vorzubereiten¹. Als viele Iraker zu ihm kamen und ihn aufforderten, die Revolution zu verkünden, verwies er sie auf die Zukunft, denn die muslimische Gesellschaft war noch nicht reif dafür und hatte noch nicht das (erforderliche) Niveau des Bewußtseins (*hādā l-mustawā min al-wa'y*) erreicht².

Ḥasan's Bruder Ḥusain beurteilte die Situation genauso³, da er sich über die Persönlichkeit Mu'āwiya's und seine Fähigkeit, die Masse zu täuschen, völlig im klaren war⁴. Seine Empfehlung, zu Lebzeiten Mu'āwiya's nicht zu revoltieren, weist auf die Existenz einer organisierten Bewegung (*haraka munazzama*) hin, deren Propagandisten jene waren, die Ḥasan durch seinen *ṣulḥ* vor dem Getötetwerden bewahrt hatte. Ihre Aufgabe war die Verbreitung des Geistes der Revolution (*rūḥ al-ṭaura*). Ihre Propaganda (*da'wa*) begann schon bald nach dem *ṣulḥ*, verstärkte sich aber (nach dem Tode Ḥasan's) zur Zeit (des Imamats) Ḥusain's. Auch gegenüber Yazīd war Ḥusain materiell schwächer, aber diesem konnte es nicht (wie lange Zeit Mu'āwiya) gelingen, sich mit der Aura des religiösen Führers zu umgeben und die Muslime irrezuführen⁵. Die veränderte Situation rechtfertigte die Revolution, die Ḥusain im Interesse des muslimischen Volkes⁶ und mit Unterstützung der inzwischen erwachten öffentlichen Meinung⁷ unternahm. Natürlich waren deren Ziele rein idealistisch, also nicht an einem weltlich-politischen Erfolg orientiert⁸.

Man mag sich fragen, warum gewissen schiitischen Autoren die Verteidigung Ḥasan's und eine Neuinterpretation seines *ṣulḥ* gerade in unserer Zeit so wichtig erscheint. Die Antwort dürfte in folgendem liegen:

Das alte Dilemma, daß die Verehrung für den opfermütigen Rebellen Ḥusain eine ungewollte (und meist auch unbewußte) Abwertung Ḥasan's impliziert, die traditionelle Rechtfertigung des *ṣulḥ* jedoch Fragen hinsichtlich der politischen Weisheit Ḥusain's aufwerfen kann⁹, ist offenbar in den letzten Jahrzehnten durch bestimmte soziale und ideologische Entwicklungen im schiitischen Milieu verstärkt worden: Unter schiitischen Intellektuellen hat die Interpretation der Schia als der

¹ Ibid.

² Ibid., S. 115 (mit Verweis auf Ṭāhā Ḥusain: *Fitna*, II, S. 206-08).

³ Ibid., S. 116 f.

⁴ Ibid., S. 119-24.

⁵ Ibid., S. 123, 129-31.

⁶ Ibid., S. 138-44.

⁷ Ibid., S. 145-47.

⁸ Ibid., S. 161.

⁹ In seiner Ḥusain-Biographie sieht sich Muḥsin al-Amīn bei Behandlung des Geschehens von Kerbela veranlaßt, einen ganzen Abschnitt der Frage zu widmen, warum Ḥusain im Gegensatz zu seinem Bruder nicht bereit war, einen Frieden zu schließen: *A'yān aš-šī'a*, IV/1 (3. Aufl. Beirut 1960), S. 158-61.



permanent revolutionären Partei im Islam Anhänger gefunden¹, und die schiitische Jugend wird in den staatlichen Schulen mit einem Geschichtsbild konfrontiert, das nicht zuletzt hinsichtlich der Umayyadenzeit die Forschungsergebnisse der Islamkunde und zeitgenössischer arabischer Autoren sunnitischer oder christlicher Herkunft widerspiegelt, dem schiitischen Geschichtsbild also nicht selten widerspricht. Hierauf müssen die schiitischen Theologen reagieren, und so ist es sicher von Bedeutung, daß die Auseinandersetzung mit Äußerungen nicht-schiitischer und nicht-muslimischer Autoren in der genannten Ḥasan-Biographie al-Qurašī's breiten Raum einnimmt.

Neben Ṭāhā Ḥusain², dessen Buch über die *fitna* von schiitischer Seite aber auch freundliche Aufnahme erfahren hat³, nennt al-Qurašī an arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts, die durch einzelne Äußerungen oder ihre allgemeine Tendenz dem Geschichtsbild der Schia widersprechen, u. a. Muḥammad Farīd Waḡdī, Muḥammad al-Ḥuḍarī, Philip K. Hitti, °Abdallāh al-°Alāyilī und °Abbās Maḥmūd al-°Aqqād — also Autoren, deren Schriften in der arabischen Welt weite Verbreitung gefunden haben und geeignet sind, schiitische Leser zu beeinflussen⁴.

Unter den Orientalisten erfahren Dwight M. Donaldson⁵ und Henri Lammens heftige Kritik. Letzteren nennt al-Qurašī einen „verblendeten, ruchlosen Engländer (sic), der von der islamischen Geschichte nichts verstanden hat“⁶, was ihn nicht hindert, an anderer Stelle⁷ eine von Lammens geäußerte Ansicht als völlig zutreffend zu bezeichnen. Qurašī's Zorn richtet sich vor allem gegen Lammens' Artikel *al-Ḥasan b. °Alī* in der EI¹ und veranlaßt ihn zu einem heftigen Angriff auf die Orientalisten überhaupt, den er mit dem Ausdruck des Bedauerns darüber

¹ s. unten S. 167 f.

² Qurašī, I, S. 269-72 gegen dessen Behauptung, daß Ḥasan dem Kalifen °Uṭmān sehr zugetan war und seinen Tod tief betrauert habe, ferner II, S. 40 (die *bai°a* für Ḥasan) und passim.

³ z. B. Muḥammad Ḡawād Muḡniya: *aš-šī°a fī naẓar ad-duktūr Ṭāhā Ḥusain*, in: *al-°Irfān* (Ṣaidā), Juli 1953, nachgedruckt in: *aš-šī°a fī l-mizān*, S. 285-88.

⁴ Qurašī, II, S. 39 f. und S. 112.

⁵ Möglicherweise kennt al-Qurašī dessen in seinem Buch *The Shi°ite Religion* (London 1933) vorgetragene Ansichten nur aus der schiitischen Gegenschrift, auf die er II, S. 113, Anm. 2 verweist: Sayyid Ḥādī al-Muḥṭār in der politischen Wochenschrift *al-Bayān* (Bagdad), 2. Jg. 1961/62, Nr. 35-39.

⁶ Qurašī, II, S. 113.

⁷ *Ibid.*, I, S. 131.

schließt, daß junge Muslime deren Schriften lesen und in ihren Dissertationen sich auf sie stützen¹.

Die Darstellung der Schia als *der* revolutionären Partei des Islams hat, wie gesagt, im 20. Jahrhundert unter den Schiiten in wachsendem Maße Anhänger gefunden. Dabei gehen einzelne Autoren anscheinend weit über das hinaus, was uns in den soeben besprochenen Schriften von Rādī Āl Yāsīn, al-Qurašī und Šams ad-Dīn oder in der Darstellung der historischen Rolle der Schia im Islam bei Muğniya² begegnet. Letzterer brachte es während der innenpolitischen Krise im Libanon 1958 immerhin fertig, in einem Zeitungsartikel anlässlich des ʿĀšūrā³-Tages den Bogen historischer Kontinuität von der Revolution des Imams al-Ḥusain (680) gegen die Tyrannei der Umayyaden bis hin zur Rebellion freiheitsliebender Libanesen gegen ihre „verräterische“ Regierung und gegen die gerade stattfindende Landung von Soldaten der US-amerikanischen 6. Flotte zu schlagen³. Besonders bei schiitischen Autoren ohne theologische Ausbildung (wie z.B. ʿAlī al-Wardī) besteht leicht die Gefahr, daß die Darstellung der Schia als permanent revolutionärer Partei in einer Weise geschieht, die den religiösen und politischen Führern der Gemeinde Unbehagen bereitet: Zum einen sind Schriften dieser Richtung ja geeignet, das ständig wache Mißtrauen der heutigen Regierungen — nicht nur in Ländern mit überwiegend sunnitischer Bevölkerung, sondern auch in Iran — zu wecken und Repressionsmaßnahmen zu rechtfertigen, zum anderen erheben sich dogmatische Probleme: Wo die Schia von nicht theologisch geschulten Schiiten als permanente, politisch aktive Widerstandsbewegung der wahren Muslime gegen die Usurpatoren dargestellt wird, geht schnell die von den Theologen mühsam konstruierte Balance zwischen der Lehre von der Illegitimität aller gegenwärtigen weltlichen Herrschaft gegenüber dem 12. Imam einerseits,

¹ Ibid., II, S. 114. — Eine entsprechende schiitische Kritik an den im Westen ausgebildeten „Doktoren, die die Wahrheit nicht kennen“ (wie Ḥusain Muʿnis, s. oben S. 84 f.), an anderen sunnitischen Autoren (Aḥmad Amīn und Rašīd Riḍā) sowie an den Orientalisten (Wellhausen) findet sich bei Ḥasan al-Amīn: *Dāʿirat al-maʿārif al-islāmīya aš-šīʿīya*, I, Beirut 1972, S. 8-22.

² *aš-šīʿa wa-l-ḥākīmūn*, 3. Aufl. 1966, S. 28, 183-87 und passim.

³ Artikel *Min taurāt al-ʿarab ʿidd at-ṭuḡyān*, in: *as-Siyāsa* vom 27.7.1958, nachgedruckt in Muğniya's Buch *al-Islām maʿa l-ḥayāt*, Beirut 1959 (Dār al-Andalus), S. 97-99. Dieses Buch (das auch eine Autobiographie Muğniya's enthält, S. 239-68), ist ʿAbd al-Karīm Qāsim gewidmet, auf dessen Regime im Irak Muğniya offenbar große Hoffnungen setzte.

und dem Gebot des bedingten Gehorsams gegenüber dem weltlichen Herrscher (sei er Sunnit oder Schiit) andererseits verloren¹. Im übrigen besteht hier die Gefahr, daß der einfache Gläubige ähnlich wie im Falle der Beurteilung Ḥasan's in Verwirrung gerät angesichts der Tatsache, daß die meisten späteren Imame der Zwölferschia sich politisch sehr zurückgehalten haben. Offenbar ist dies der Grund, weshalb der angesehene Theologe Muḥammad Riḍā al-Muḏaffar (gest. 1965), der lange Zeit Leiter der Fakultät für schiitische Rechtswissenschaft (*kullīyat al-fiqh*) in Nağaf war², sich in seinem Lehrbuch *ʿAqāʿid al-imāmīya*³ gegen (von ihm nicht näher bezeichnete) zeitgenössische Autoren wendet, die die Schia als „geheime destruktive Vereinigung“ (*ḡamʿīya sirriya haddāma*) darstellen oder als rachsüchtige revolutionäre Gemeinschaft (*tāʿīfa taurawīya nāqīma*)⁴.

Vordergründig wirkt dies wie eine Anspielung auf das Buch von Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān: *Taʿrīḥ al-ḡamʿīyat as-sirriya wa-l-ḥarakāt al-haddāma*⁵, in dessen erstem Teil neben Ḥārīgīten und Qarmaten auch die Schia behandelt wird. Höchst wahrscheinlich sind jedoch auch „progressive“ Schiiten gemeint, wenn Muḥammad Riḍā al-Muḏaffar betont, daß alle Revolutionen (*taurāt*), die zur Abbasidenzeit⁶ von Aliden und anderen unternommen wurden, nicht auf Anweisung oder Wunsch der Imame der Zwölferschia ausgelöst worden sind, sondern allesamt einen offenen Verstoß gegen ihre Befehle und Anweisungen darstellten. Die Imame seien mehr als jeder andere, sogar mehr als die Abbasiden-Kalifen, auf den Bestand des islamischen Staates bedacht gewesen⁷.

¹ Vgl. Eliash (s. oben S. 113, Anm. 3).

² Nachruf in MMII, 11/1964, S. 287-90; Schriftenverzeichnis ʿAwwād, III, S. 170 f. und Dāğir, III/2, S. 1224-25. Biographie bei aṭ-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, I/2, S. 772-73, und bei Muḥammad Mahdī al-Aṣifī: *Madrasat an-Nağaf wa-taṭawwur al-ḥaraka al-išlāḥīya fihā* [etc.], Nağaf o.J. (1964), sowie in der 3. Aufl. des Buches *ʿAqāʿid al-imāmīya*.

³ 1. Aufl. (u.d. Titel *ʿAqāʿid aš-šīʿa*) Nağaf 1954, 3. Aufl. Nağaf 1968 (Makt. al-Amīn).

⁴ *ʿAqāʿid al-imāmīya*, 3. Aufl. 1968, S. 119.

⁵ 1. Aufl. Kairo 1926, 2. Aufl. 1954.

⁶ Die Abbasiden werden von den Schiiten kaum weniger negativ beurteilt als die Umayyaden, s. z.B. Muğniya: *aš-šīʿa wa-l-ḥākīmūn*, S. 133-72.

⁷ *ʿAqāʿid al-imāmīya*, (3. Aufl.), S. 118; (vgl. die ambivalenten Äußerungen al-Muḏaffar's zur Frage des Staatsdienstes unter einer tyrannischen Herrschaft, *ibid.*, S. 114 f.).



Die im vorliegenden Kapitel skizzierte partielle Neuinterpretation der politischen Haltung Ḥasan's und Ḥusain's scheint jetzt im wesentlichen abgeschlossen zu sein. Wie wichtig sie manchen schiitischen Theologen angesichts verbreiteter Unklarheiten und Zweifel auch und gerade bei der schiitischen *Jugend* erscheint, ergibt sich aus einem in Form eines Katechismus angelegten Buch über die Tragödie Ḥusain's, das der Verfasser, Scheich ʿAbd al-Wahhāb al-Kāšī, ausdrücklich der fragenden jungen Generation gewidmet hat¹.

¹ *Maʿsāt al-Ḥusain baina s-sāʿil wa-l-muǧīb*, Beirut 1973 (Dār az-Zahrāʿ, 163 S.). — Widmung auf S. 5; zu der Frage, warum Ḥasan sich anders verhielt als Ḥusain, äußert sich al-Kāšī bes. S. 36-41; zum Verzicht der späteren Imame auf den bewaffneten Kampf S. 42-47.



V. AUTOREN CHRISTLICHER HERKUNFT ZWISCHEN UmayyadenBEGEISTERUNG UND SCHIITISIERENDER TENDENZ

1. Einige Aspekte und Motive der umayyadenfreundlichen Richtung

Daß arabische Autoren christlicher Herkunft mit Sympathie über bedeutende Persönlichkeiten des frühen Islams schreiben, ist seit Ğurġī Zaidān (gest. 1914) nicht mehr ungewöhnlich. In erster Linie handelt es sich um arabische Nationalisten, für die Muḥammad der Begründer ihrer Nation ist. Relativ frühe Beispiele für Muḥammad-Biographien mit dieser Tendenz sind die Bücher von Labīb Riyāšī: *Nafsiyat ar-rasūl al-ʿarabī*¹ und (seinem Verwandten?) Qabalān ar-Riyāšī (al-Lubnānī): *ʿAhd ar-rasūl al-ʿarabī*²; letzteres ein Appell an Muslime und Christen zur Schaffung echter Brüderlichkeit auf dem Boden des arabischen Nationalbewußtseins. Wohl um die Schiiten besonders anzusprechen³, enthält das Büchlein als Vorspann einen Artikel des Schriftstellers Anātūl (Anatole) Murād über die Persönlichkeit ʿAlī's und seine hervorragende Stellung im Islam⁴.

Gelegentlich stammen derartige Biographien des Propheten oder einzelner Prophetengefährten aus der Feder von Autoren christlicher Herkunft, denen es erklärtermaßen um die Annäherung der beiden Religionen geht⁵. In letzterem Sinne sind die Muḥammad-Biographie

¹ Damaskus 1936; — vgl. auch N. Ziyāda: *al-ʿurūba fī mīzān al-qaumīya*, Beirut 1950, S. 68-81.

² Beirut 1939 (al-Maṭb. al-Waṭaniya).

³ s. unten S. 180 ff.

⁴ *Šaḥṣīyat ʿAlī b. Abī Ṭālib wa-makānatuhu fī l-Islām*.

⁵ Auch von muslimischer Seite gibt es Schriften über Jesus, die diesem Ziel dienen sollen, s. J. Jomier: *Quatre ouvrages arabes sur le Christ*, in: MIDEO 5 (1958), S. 367-87. Ein neueres Beispiel ist das Buch des Rechtsanwalts Muḥammad ʿAbd ar-Raḥīm ʿAnbar: *Baina ʿIsā wa-Muḥammad*, Kairo 1966, 2. (stark veränderte) Aufl. ca. 1968.

des Kopten¹ Dr. Naẓmī Lūqā² sowie seine Biographie des Propheten-Jüngers (*hawārī*) Abū Bakr³ und des Eroberers Ägyptens, °Amr b. al-°Aṣ⁴, zu verstehen.

Arabische Nationalisten christlicher Herkunft betonen in ihren Schriften nicht selten die überragende Bedeutung des Islams für die nationale Geschichte der Araber. In diesem Zusammenhang kommt der Zeit der Umayyadenherrschaft im Urteil einiger dieser Autoren eine besondere Bedeutung zu: Nach Ansicht des 1907 in Damaskus geborenen, aus einer palästinensischen Familie stammenden Historikers Niqūlā Ziyāda (Nicola Ziadeh)⁵ hat sich das nationale Gemeinschaftsgefühl der Araber — seien sie Muslime oder Christen — bereits im 7. und 8. Jh. unter den Umayyaden herausgebildet⁶. Sein Lob der Umayyaden stützt Ziyāda auch mit Belegen, die für einen Autor christlicher Herkunft nicht selbstverständlich sind. So macht er sich in einem Artikel über Mu°āwiya⁷ die beim „rechten“ Flügel der Salafīya⁸ beliebte Ansicht zu eigen, Mu°āwiya sei vielleicht schon vor seinem Vater (dem Führer des Widerstands der Mekkaner gegen Muḥammad) zum Islam übergetreten und sei jedenfalls nach der Eroberung Mekkas durch den Propheten einer derer gewesen, die Offenbarungen des Propheten niederschrieben⁹. Ziyāda ist in Palästina aufgewachsen und hat viele Jahre seines Lebens als Lehrer dort verbracht. Sein positives Urteil über die Umayyaden gehört also auch in den Rahmen der Auseinandersetzung palästinensischer Autoren mit dem Zionismus, von der an anderer Stelle schon die Rede war¹⁰. Was seine hohe Wertschätzung für den Islam als entscheidendes Element des arabischen Nationalbewußtseins betrifft,

¹ Lt. REI 28 (1960), *Abstracta Islamica*, S.A. 1776 handelt es sich um einen Kopten, der Unitarier geworden ist.

² *Muḥammad: ar-risāla wa-r-rasūl*, Kairo 1959; vgl. Fārūq Ḥūršīd und Aḥmad Kamāl Zakī: *Muḥammad fī l-adab al-mu°āṣir*, Kairo 1959, S. 53-64.

³ *Abū Bakr, ḥawārī Muḥammad*, Kairo o.J. (Hilāl, 177 S.).

⁴ °Amr b. al-°Aṣ, Kairo 1970 (Reihe „A°lām al-°Arab“ Nr. 91).

⁵ Über ihn s. Abu-Ghazaleh: *Arab Cultural Nationalism*, S. 36-38 u. 111.

⁶ N. Ziyāda: *Waṭbat al-°arab*, Jerusalem 1945; idem: *al-qaumīya wa-l-°urūba*, Jerusalem 1945, S. 72 f.; vgl. Abu-Ghazaleh: *Arab Cultural Nationalism*, S. 78-80.

⁷ *Mu°āwiya, amīr as-sāsa al-°arab*, in: *Šaḥṣīyāt °arabīya*, Jaffa 1945, S. 25-50.

⁸ s. oben S. 92.

⁹ *Šaḥṣīyāt °arabīya*, S. 28.

¹⁰ s. oben S. 96.

so ist diese Einstellung gerade bei *palästinensischen* Arabern christlicher Herkunft — und hier überwiegend bei den Griechisch-Orthodoxen¹ — keine Seltenheit. Einer von ihnen, Ḥalīl Iskandar al-Qubruṣī, ging in seiner Erbitterung über den Imperialismus „christlicher“ Großmächte im Nahen Osten und über die Hilfe des christlichen Westens für die Ziele des Zionismus so weit, die arabischen Christen zum Übertritt zum Islam aufzurufen².

Im Libanon, dessen politisches System auf der Koexistenz christlicher und muslimischer Religionsgemeinschaften beruht, gibt es Bemühungen um einen freundschaftlichen Dialog zwischen Christen und Muslimen³. In jüngster Zeit hat sich der Christ Naṣrī Salhab in dieser Hinsicht einen Namen gemacht⁴. Selbst im maronitischen Milieu, in dem islamfreundliche Tendenzen seltener sind als bei Griechisch-Orthodoxen, treten gelegentlich Autoren auf, die synkretistischen Träumen nachhängen, wie z. B. Amīn ar-Raiḥānī (1876-1940). Als Zeichen seiner Verbundenheit mit den Muslimen gab der Dichter Mārūn ʿAbbūd (1886-1962)⁵, der 1934 ein Poem zu Ehren des islamischen Propheten veröffentlicht hatte, einem seiner Söhne den Namen Muḥammad⁶.

Auch unabhängig von dem Bestreben, Islam und Christentum einander näher zu bringen, haben sich libanesische Autoren christlicher Herkunft der literarischen Behandlung von Themen der frühislamischen Geschichte zugewandt. Was die Behandlung der Umayyadenzeit betrifft, so spielt natürlich — wie bei Autoren muslimischer Herkunft — der arabische Nationalismus eine gewisse Rolle. Hinzu kommt, daß die an Kriegen, Aufständen und anderen dramatischen Ereignissen reiche Herrschaftszeit der Umayyaden sowie die Umstände des

¹ Die politischen Hintergründe dieser Erscheinung beleuchtet Kedourie: *Chatham House Version*, S. 317-42.

² *Daʿwat an-naṣārā l-ʿarab ilā d-duḥūl fī l-Islām*, Kairo 1931; engl. Übersetzung bei Kedourie: *Chatham House Version*, S. 343-50; vgl. Abu-Ghazaleh: *Arab Cultural Nationalism*, S. 46 f.

³ Vgl. Père Y. Moubarac u. Ṣaiḥ Ṣubḥī Ṣāliḥ: *Le dialogue islamo-chrétien au Liban*, in: *Conférences du Cénacle* (Beirut), 19 (1965), S. 16-72. Die wichtigste arabische Literatur, in der sich diese Bemühungen niedergeschlagen haben, verzeichnet Yūsuf Asʿad Dāḡir: *al-uṣūl al-ʿarabīya li-d-dirāsāt al-lubnāniya*, Beirut 1972, S. 81-83.

⁴ Besonders durch seine Bücher *Liḡāʾ al-Masīḥīya wa-l-Islām*, Beirut 1970; *Fī ḥuṭā Muḥammad*, Beirut 1970; *Fī ḥuṭā ʿAlī*, Beirut 1973; *Fī ḥuṭā l-Masīḥ*, Beirut o. J.

⁵ Über ihn s. Dāḡir, III/1, S. 792-96.

⁶ Kedourie: *Chatham House Version*, S. 320-25.

abbasidischen Sieges sich vorzüglich als Stoff für historische Romane und Dramen eignen — also für Genres der modernen arabischen Literatur, an deren Entwicklung libanesisch-arabische Schriftsteller christlicher Herkunft wesentlich beteiligt waren. Bereits Ğurġī Zaidān¹ hat die Umayyadenzeit zum Hintergrund für mehrere seiner Romane genommen². ʿAzīz Dūmiṭ (1890-1943) verfaßte zwischen 1913 und 1920 ein Drama in vier Akten in deutscher Sprache mit dem Titel „Der letzte Omajade“, dessen arabische Fassung 1933 in Kairo veröffentlicht und im gleichen Jahr in Haifa, Jerusalem und Kairo aufgeführt wurde³.

Stärker als in den Schriften muslimischer Autoren macht sich in denen libanesischer und syrischer Autoren christlicher Herkunft bei der Behandlung der Umayyadenzeit der Einfluß orientalistischer Werke bemerkbar. Besonders wirksam waren die Schriften Henri Lammens': Aufgrund der weiten Verbreitung französischer Sprachkenntnisse unter den syrisch-libanesischen Christen waren sie einem großen Personenkreis zugänglich und kamen durch ihre Betonung einer besonderen *syrischen* Geschichte dem regionalen Geschichtsbewußtsein eines großen Teils dieser Bevölkerungsgruppe entgegen⁴. Auf diese Weise fand auch die von Lammens vertretene Bewunderung für das Umayyadenkalifat von Damaskus und dessen Leistungen einen Platz im historischen Selbstverständnis der Christen Syriens und Libanons. Zu den Historikern christlicher Herkunft, die diesen Prozeß gefördert haben, gehört der aus Damaskus stammende Melkit⁵ Ḥabīb (az-) Zayyāt (1871-1954), ein hervorragender Kenner der Geschichte der Christen unter islamischer Herrschaft⁶. Er bemühte sich z. B. um den Nachweis, wie stark die

¹ s. oben S. 38.

² s. Schriftenverzeichnis bei Dāġir, II, S. 445; zu Zaidān's Rolle bei der Entwicklung des arabischen historischen Romans s. Ė. Arasly: *Dʒirdʒi Zejdan i arabskij istoričeskij roman*, Moskau 1967.

³ Über diesen Autor s. J.M. Landau: *Aziz Domet (...)*, in: OM 35 (1955), S. 277-89 (frdl. Hinweis von Prof. S. Wild).

⁴ s. oben S. 83 f.

⁵ Ursprünglich die ironische Bezeichnung für die Angehörigen der „kaisertreuen“ byzantinischen Reichskirche. Heute versteht man darunter die Anhänger einer seit 1709 mit Rom unierten Gruppe, die sich von der orthodoxen Gemeinde gelöst hat, s. Spuler: *Gegenwartslage*, S. 219-21.

⁶ s. Biographie und Schriftenverzeichnis bei Dāġir, II, S. 451-53.



Mu^cāwiya-Verehrung zur Zeit der Abbasiden war¹. Am Beispiel erfundener Nachrichten über die Gefräßigkeit der Umayyadenkalifen, die sich in den Werken von Historikern der Abbasidenzeit finden, versuchte er in einem typischen Detail zu zeigen, in welchem Ausmaß diese Dynastie der Verleumdung ausgesetzt gewesen ist².

Der Maronit Fu'ād Afrām Bustānī (geb. 1906), der an Lammens' Wirkungsstätte, der jesuitischen Universität St. Joseph in Beirut, studierte und später dort als Professor für arabische Literatur tätig war³, veröffentlichte 1938 einen Aufsatz, der die Gründe und Grenzen des umayyadenfreundlichen Geschichtsbildes bei modernen arabischen Christen erkennen läßt. Es handelt sich um den Text eines Vortrages, den der Verfasser in katholischen Jugendclubs in Tripolis und Beirut gehalten hatte und in dem er — stark auf die Arbeiten seines Lehrers Lammens gestützt — die Rolle der Christen bei der Festigung des Umayyadenreiches behandelt⁴. Sein Inhalt sei hier kurz wiedergegeben:

Bustānī wendet sich zunächst gegen die Vorstellung, daß die arabischen Eroberungen nach einem zentralen Plan erfolgt seien, sowie gegen die alte Ansicht, die arabischen Eroberer hätten in Syrien mit dem Schwert gegen die Bevölkerung gewütet oder die Christen zum Übertritt zum Islam gezwungen. Aber auch die von Orientalisten, besonders von de Goeje⁵, unter dem Einfluß moderner Theorien eingeführte Interpretation, die Araber des Ḥiǧāz seien gekommen, um ihre Brüder, die Araber Syriens, zu befreien, erklärt er für völlig abwegig, da der Begriff des Vaterlands, der (gemeinsamen) Rasse und Nationalität der beduinischen Mentalität fremd gewesen sei. Daß die Mehrheit der Bevölkerung Syriens, nämlich der Aramäer und Kanaaniter/Phönizier, ihre Befreiung vom Joch der Fremden durch die Araber herbeisehnten, sei ausgeschlossen, und auch die arabischen Stämme fühlten sich mit denen des Ḥiǧāz nicht verbunden. Zwischen letzteren bestand vielmehr die gegenseitige Verachtung, die Nomaden und Halb-Seßhafte gegeneinander hegen.

Bustānī's Ansicht nach verfolgte Mu^cāwiya zwei Ziele: Die Seßhaftmachung der Beduinen und die Verteidigung gegen Byzanz. In beiden Fällen unterstützten ihn die Christen — die arabischen wie die nichtarabischen. Es waren nämlich Angehörige

¹ *at-tašayyu^c li-Mu^cāwiya fī 'ahd al-'abbāsīyīn*, in: *Mašriq* (Beirut), 42 (1948), S. 28-38.

² *Mazā'im al-mu^carriḥīn al-'abbāsīyīn fī waṣf šaraḥ al-umawīyīn*, in: *Mašriq*, Bd. 42 (1948), S. 161-68. (Besonders über die angeblich außerordentliche Freßgier Mu^cāwiya's, Ziyād b. Abīhi's und Sulaimān b. 'Abd al-Malik's).

³ 1953 wurde er Präsident der neugegründeten Libanesischen Staatsuniversität und blieb es bis zur Pensionierung 1970. Bustānī ist Herausgeber der Enzyklopädie *Dā'irat al-ma'ārif, qāmūs 'āmm li-kull fann wa-maṭlab*. Im Oktober 1972 wurde er zum Ehrenmitglied der DMG ernannt (s. ZDMG, Bd. 122/1972, S. *9*). Biographische Angaben und Schriftenverzeichnis bei Ḥāzin/Ilyān: *Kutub wa-udabā'*, S. 33-43.

⁴ *Daur an-našārā fī iqrār al-ḥilāfa al-umawīya*, in: *Mašriq*, Bd. 36 (1938), S. 71-91.

⁵ *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 2. Aufl. Leiden 1900, S. 1.



der christlichen Stämme, die seinen Beduinentruppen jene von den Historikern al-Balādūrī, aṭ-Ṭabarī u.a. gelobte Disziplin der Syrer (*ṭāʿat ahl aš-Šām*) beibrachten, die Muʿāwiya in die Lage versetzte, den Byzantinern zu widerstehen. Zum anderen vertraute er den Christen die staatliche Verwaltung an, da sie dafür geeigneter waren als seine Beduinen, und ließ ihnen ihre religiöse und zivile Freiheit. Die Christen rechtfertigten vollauf dieses Vertrauen. Mit Hilfe der christlichen Schiffbauer und Seeleute der Hafenstädte Akka, Tyros und Tripolis schuf er eine Flotte, die die byzantinische Alleinherrschaft über das Mittelmeer brach. Zur Zeit Yazīd's warfen die christlichen Taglib, die unter dem Kreuz und mit der Fahne des Heiligen Sergius vorrückten, unter Führung des Generals Muslim b. ʿUqba die Rebellion des Ibn az-Zubair nieder. Noch ein zweites Mal, unter ʿAbd al-Malik, retteten taglibitische Truppen das Reich vor den irakischen Aufständischen.

Aber mit ʿAbd al-Malik kam auch eine Wende: Zwar war die durch ihn begonnene Arabisierung — soweit diese die Einführung des Arabischen anstelle des Griechischen oder Koptischen als Verwaltungssprache bedeutete — das Recht, ja die Pflicht des Kalifen. Engherzige Nachfolger haben aber seine Absicht verfälscht und die sprachliche Arabisierung mit der (personellen) Arabisierung des Verwaltungsapparates vermengt, wie sie auch Arabertum (*ʿurūba*) und Islam miteinander verwechselten. So begannen sie im Namen der Arabisierung (*taʿrīb*), die *ḡimmī's* — auch wenn sie Araber waren — und die Nichtaraber — auch wenn sie Muslime waren — durch muslimische Araber zu ersetzen. Dies führte zur Zerrüttung des Verwaltungssystems und förderte den nationalen und religiösen Fanatismus. Der nationale Fanatismus führte zur Entfremdung der *mawālī*, der religiöse zur Spaltung zwischen Arabern und Christen. Unter al-Walīd begann diese verhängnisvolle Politik, unter ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz wurde sie verstärkt betrieben. Sie führte schließlich zum Untergang des Reiches.

Die Lehre, die Bustānī aus alledem gezogen sehen will, ist die, daß der Wohlstand eines Landes nur durch Toleranz und Zusammenarbeit (der religiösen und ethnischen Gruppen) möglich ist. Man darf in diesen Ausführungen ein Plädoyer für das staatliche Selbstverständnis der Republik Libanon sehen, dessen Anwalt — nicht zuletzt gegen einen sunnitisch gefärbten Panarabismus — Bustānī in der Folgezeit stets gewesen ist.

Es zeigt sich also, daß die Ideen Lammens' von der besonderen weltgeschichtlichen Rolle Syriens zwar die Umayyadenbegeisterung der gebildeten Jugend förderten, aber nicht zwangsläufig — wie bei dem sunnitischen Muslim an-Nuṣūlī — in panarabische Überzeugungen einmünden oder diese festigen mußten.

Diese Erkenntnis wird durch die Schriften des aus dem Libanon stammenden, schon früh zum amerikanischen Staatsbürger gewordenen Historikers Philip K. Hitti (Filīb Ḥūrī Ḥittī) bestätigt: Zwar hat Hitti (geb. 1886) in seinen zahlreichen Schriften¹ das Zeitalter der Umayyaden

¹ Biographie und Schriftenverzeichnis in der von J. Kritzeck und R. Bayly Winder herausgegebenen Festschrift für Hitti: *The World of Islam*, London 1959, S. 1-37; vgl.



als Höhepunkt der Geschichte Syriens gefeiert — aber nicht nur als Ruhmesblatt in der Geschichte der *Araber*, sondern als Glanzzeit des *syrischen* Genius¹, durch dessen Nutzung allein die Dynastie der Umayyaden in der Lage war, jenes großartige Reich zu schaffen. In Aufsätzen wie *Sūriya fī a^clā qimam mağdihā: al-^caṣr al-umawī az-zāhir*² oder *Syrian Leadership in Arabic Affairs*³, aber auch in seinen vielgelesenen Werken zur Geschichte Syriens und der Araber taucht dieser Gedanke immer wieder auf: "The Arabians themselves brought no science, no art, no tradition of learning, no heritage of culture from the desert. The religious and linguistic elements were the only two novel cultural elements they introduced. In everything else they found themselves dependent upon their subjects (...). What Greece was to the Romans, Syria was to the Arabians"⁴.

Obwohl Hitti dem (bis in die 50-er Jahre hauptsächlich von Syrern propagierten) arabischen Nationalismus nicht feindlich gegenübersteht, ist es sehr wahrscheinlich, daß seine Schriften — zusammen mit denen von Lammens — zur Herausbildung jener Ideologie beigetragen haben, die sich zeitweilig als ernsthafte Gefahr für den Panarabismus erweisen sollte, nämlich des großsyrischen Nationalismus der Bewegung Anṭūn Sa^cāda's⁵. Hitti's Schriften, die auch in arabischer Übersetzung weite Verbreitung gefunden haben, sind folgerichtig auf z.T. heftige Kritik streng muslimischer wie nationalistischer Kreise gestoßen. Dies gilt vor allem für sein wohl bekanntestes Werk, *History of the Arabs*⁶, von dem 1946 in Bagdad und 1949 in Kairo unautorisierte Übersetzungen veröffentlicht wurden, bevor eine revidierte und erweiterte Fassung, die Hitti selbst mit Hilfe zweier Professoren der dortigen American University,

Suha Tamim (ed.): *Bibliography*, S. 118-21, und *Aramco World Magazine* (Beirut), July/August 1971, S. 24-31.

¹ Von dessen Ausstrahlung sagt Hitti: „Almost any civilized man can claim two countries: his own and Syria.“ (*History of Syria*, London 1951, S. 3).

² In der Zeitschrift *al-^cĀlam al-Ġadīd* (New York), VIII (1926), 2 (S. 7-11), 3 (S. 10-13), 4 (S. 11-15).

³ In: *The Syrian World* (New York), II/2 (August 1927), S. 3-12.

⁴ *History of Syria. Including Lebanon and Palestine*. London 1951, S. 490; vgl. *ibid.*, S. 3-6, Kapitel „Place in History“.

⁵ Vgl. Labib Zuwiyya Yamak: *The Syrian Social Nationalist Party*, s. oben S. 84, Anm. 3.

⁶ London 1937, seither zahlreiche Auflagen; vgl. Rez. von N.A. Faris in MW 27 (1937), S. 389-99.



Edward Ğurġī und Ğibrāʿil Ğabbūr, besorgt hatte, in Beirut erschien¹. Neben dem genannten Werk von Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan² ist es wohl diejenige Gesamtdarstellung der arabischen Geschichte, die am wirkungsvollsten orientalistische Forschungsergebnisse in arabischer Sprache vermittelt hat.

Von arabischen Autoren wird Hitti bald unter die arabischen Historiker³, bald unter die Orientalisten eingereiht. Muḥammad al-Bahay⁴, einer der heftigsten zeitgenössischen Polemiker gegen die Orientalisten⁵, rechnet ihn zu letzteren und warnt ausdrücklich vor seinen Schriften als gefährlich — da islam- und araberfeindlich⁶. Aber auch wissenschaftlich arbeitende Historiker haben gegen Hitti's „Geschichte der Araber“ Einwände erhoben. Der Iraker ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī widmete der arabischen Übersetzung eine ausführliche Kritik, von der an anderer Stelle die Rede sein soll⁷.

Die oben skizzierte Darstellung der Umayyadenzeit bei Bustānī (der seither seine Aufmerksamkeit stärker der Geschichte des Libanon in osmanischer Zeit zugewandt hat) und Hitti ist bezeichnend für die Art, in der arabische Historiker christlicher Herkunft sich der Geschichte des frühen Islams nähern: Aus einem konsequent christlichen Geschichtsverständnis heraus müßten sie die arabisch-islamische Eroberung Syriens⁸ zur Zeit der „rechtgeleiteten Kalifen“ und die Etablierung des Umayyadenkalifats von Damaskus bedauern. Bei Bustānī bleibt aber nur der Einspruch gegen die Ansicht, die arabischen Eroberer hätten ihre „Brüder“ in Syrien „befreien“ wollen. Ein nationalarabisches Geschichtsbild von der Art, wie arabische Nationalisten (sunnitisch-)

¹ *Taʿrīḥ al-ʿArab*, „muṭawwal“, I 1949, II 1950, III 1951 (Dār al-Kaššāf), 4. Aufl. 1965.

² s. oben S. 81.

³ So — mit sehr positivem Urteil über ihn — bei dem liberalen ägyptischen Dichter und Schriftsteller ʿAbd al-Ġanī Ḥasan (geb. 1907), in dessen Buch *ʿIlm at-taʿrīḥ ʿinda l-ʿArab*, Kairo 1961, S. 202 f.

⁴ Über ihn s. oben S. 84 f., Anm. 5.

⁵ s. Rez. von M.Y. Haschmi, in: WI, N.S. VIII (1962-63), S. 71-73.

⁶ Ibid. — Die dort rezensierte Polemik Bahay's erschien auch als Anhang zur 4. Auflage seines Buches *al-fīkr al-islāmī wa-ṣīlatuhu bi-l-istiʿmār al-ġarbī*. Dort über Hitti S. 546 und 551.

⁷ s. unten S. 254 f.

⁸ Hier im älteren Wortsinne, d.h. einschließlich des Libanon und Palästinas zu verstehen.

muslimischer Herkunft es haben, könnten Christen andererseits nur um den Preis annehmen, daß die Berechtigung der fortdauernden Existenz christlicher Gemeinschaften in Frage gestellt wird: Wenn (wie bei den meisten sunnitisch-arabischen Nationalisten) der Islam als höchster Ausdruck des arabischen Geistes und die Zeit der islamischen Eroberungen (also der Beseitigung der politischen Herrschaft des Christentums in Syrien und der beginnenden Islamisierung der dortigen Bevölkerung) als Höhepunkt der nationalen Geschichte gesehen wird, so bleibt nicht viel, was die Selbstbehauptung der christlichen Kirchen (und eines Staates wie Libanon in der Gegenwart) rechtfertigen könnte.

Die Versöhnung zwischen diesen beiden Geschichtsbildern liegt für nicht wenige arabische Intellektuelle christlicher Herkunft darin, den Gedanken vom Goldenen Zeitalter des Islams zur Zeit des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen, den so viele (sunnitisch-) muslimische Araber in ihr nationalistisches Geschichtsverständnis eingebracht haben, durch den Gedanken eines Goldenen Zeitalters der Zivilisation und der christlich-muslimischen Zusammenarbeit zu erweitern oder zu ersetzen¹. Dabei liegt es für arabische Christen syrischer bzw. libanesischer Herkunft nahe, daß sie dieses Goldene Zeitalter nicht im (von Medina oder Kufa aus regierten) Kalifat der *rāšidūn* verwirklicht sehen und auch nicht im (kulturell dem der Umayyaden überlegenen) Reich der Abbasiden von Bagdad, sondern im Umayyadenkalifat von Damaskus: Unbestreitbar stand es kulturell höher als das Kalifat der *rāšidūn*, war diesem aber zeitlich und in seinem „arabischen“ Charakter (vermeintlich oder tatsächlich) näher als das Abbasidenreich. Das historische Verdienst der Umayyaden liegt für den christlich-arabischen Autor nun aber nicht in ihrem Beitrag zur Ausdehnung der islamischen Herrschaft, sondern in ihrer kulturellen Leistung — die ohne die Mitwirkung der Christen Syriens nicht denkbar ist. Anders ausgedrückt: Nicht die Tatsache, daß Mu^cāwiya Prophetengefährte war und Offenbarungen niedergeschrieben haben soll oder daß der „rechtgeleitete Kalife“ ^cUmar ihn als Statthalter in Syrien einsetzte — Argumente, die für arabische Nationalisten sunnitischer Herkunft erhebliches Gewicht haben² —

¹ Vgl. Sharabi: *Arab Intellectuals*, S. 63 f.

² s. oben S. 62 u. 96.



legitimiert den Stolz auf ihn, sondern seine weise Nutzung des kulturellen Potentials, das ihm in der christlichen Bevölkerung Syriens zur Verfügung stand. Mit dieser Sicht Mu'āwiyā's und der Umayyaden überhaupt nähert sich der christlich-arabische Autor zugleich der Anschauung eines auf Säkularisierung hinarbeitenden Autors sunnitischer Herkunft wie Muḥammad Kurd 'Alī — dessen Rechtfertigung der Umayyaden, wie wir gesehen haben¹, ebenfalls deren Verdienste um den kulturellen Fortschritt der Araber in den Vordergrund stellt.

Ein Vergleich der fast zeitgleich gehaltenen Vorträge Bustānī's (1938) und Kurd 'Alī's (1939) zeigt, daß eine völlige Kongruenz des Geschichtsbildes nicht erreicht ist (und sicher auch nicht angestrebt worden war), doch ist der Widerspruch zwischen christlichem und muslimischem Geschichtsverständnis erheblich gemildert.

2. 'Alī-Verehrung bei arabischen Christen: Būlus Salāma, Gūrğ Ğurdāq und andere

Ohne Zweifel haben die Schriften Hitti's, Lammens' und ihrer (direkten oder indirekten) Schüler dazu beigetragen, daß für viele arabische Christen Syriens und Libanons das Zeitalter der Umayyaden von Damaskus zu einem Gegenstand des Stolzes geworden ist. Um so bemerkenswerter ist eine — besonders im Libanon erkennbare — Gegenströmung, die man als „schiiitisierend“ bezeichnen kann.

Die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind zwei Libanesen, der Dichter Būlus Salāma (geb. 1902)² und der Schriftsteller, Übersetzer, Dichter und Verleger Ğūrğ Ğurdāq. Daneben seien Gabriel Enkiri (Ankīri?) mit seinem (Muhammad Reza Pahlavi gewidmeten) Buch *Les deux héros de l'Islam: Ali, Hussein*³ und Emile (Amīl) Ḥabašī al-Ašqar, der 1965 den historischen Roman *Fāğī'at Karbalā'* (Die

¹ s. oben S. 72.

² Absolvent der Juristischen Fakultät der St. Josephs-Universität Beirut, zwischen 1926 und 1944 als Rechtsanwalt und Richter tätig. Bio-bibliographische Angaben bei Ḥāzin/Ilyān: *Kutub wa-udabā'*, S. 167-69.

³ Beirut 1969 (Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 246 S.), evtl. zuvor in Kairo veröffentlicht. Für diese Annahme spricht das Vorwort von Muḥammad Ḥusain Haikal (gest. 1956) und die Angabe bei Ṭabātabā'ī in *Maktab-i tašayyu'*, II, S. 199, daß ein (zuvor in Kairo erschienenenes) Buch Enkiri's 1326 Hš. (1948) in Teheran auf Persisch u.d.T. *Šahsuwār-i Islām* gedruckt worden sei.



Tragödie von Kerbela)¹ veröffentlichte, sowie Sulaimān al-Kattānī² genannt³.

Būlus Salāma, der bereits 1946 mit der Qaṣīde °*Alī wa-l-Ḥusain* hervorgetreten war⁴, veröffentlichte 1949 das Versepos °*Īd al-ġadīr* (Das Fest des *ġadīr*)⁵, dem Untertitel zufolge das erste arabische Epos, in dem die Geschichte der Hāšimiten bzw. Aliden von der *ġāhiliya* bis zum Ende der Umayyadenzeit dargestellt wird. Das Werk, von dem 1961 eine erweiterte 2. Auflage erschienen ist⁶, hat in schiitischen Kreisen außerordentlichen Beifall gefunden, und auch Theologen scheuen sich nicht, es in ihren eigenen Schriften wie das einer schiitischen Autorität zu zitieren⁷.

Von allen „schiitisierenden“ Schriften arabischer Autoren christlicher Herkunft hat das Buch *al-Imām °Alī ṣawt al-°adāla al-insāniya* (Der Imām °Alī, die Stimme der menschlichen Gerechtigkeit) von Ğūrġ Ğurdāq die größte Aufmerksamkeit gefunden. Im Jahre 1956 veröffentlichte Ğurdāq zunächst eine einleitende Studie mit diesem Titel⁸, die bereits klar die Richtung erkennen läßt, in der er den Prophetengefährten und Kalifen interpretiert. Zwei Jahre später erschien dann ein gleichnamiges Werk in fünf Bänden⁹, die folgende Titel tragen:

- I °*Alī wa-ḥuqūq al-insān* (°Alī und die Menschenrechte)
- II *Baina °Alī wa-t-taura al-faransiya* (Zwischen °Alī und der Französischen Revolution)

¹ Beirut (Dār al-Andalus), 211 S.

² *Fātima az-Zahrā*², 2. Aufl. Beirut 1968 (Dār aṣ-Ṣādiq).

³ Auch der Artikel von Ḥannā Nimr: *Hal kāna °Alī b. Abī Ṭālib da°if as-siyāsa?*, eine Polemik gegen die Neigung moderner Autoren, °Alī als schwachen Politiker darzustellen, gehört in den Bereich dieser Literatur. Der Artikel, der in *al-°Irfān* Bd. 25 (1934), S. 330 ff. erschien, war mir nicht zugänglich.

⁴ Beirut (21 S.), nachgedruckt in Nağaf 1368 H (1949).

⁵ Dieses Fest wird (seit dem 10. Jahrhundert) von den Schiiten am 18. Dū l-Ḥiğġa zur Erinnerung an eine Episode bei der Rückkehr des Propheten von der Abschiedswallfahrt (632) gefeiert: Am Teich (*ġadīr*) von Ḥumm (zwischen Mekka und Medina) tat Muḥammad nach schiitischer Überlieferung Äußerungen zu und über °Alī, die den Schiiten als zusätzliche Beweise (neben Koranversen) dafür gelten, daß der Prophet °Alī als seinen rechtmäßigen Nachfolger ansah. Zu den Einzelheiten s. EI², II, S. 993-94 (L. Veccia Vaglieri).

⁶ Beirut, Dār al-Andalus, 318 S.

⁷ Zum Beispiel Quraṣī, Bd. II, S. 418 („der geniale Dichter und große Gelehrte Būlus Salāma“) und passim.

⁸ Beirut, Dār ar-Risāla, 388 S.

⁹ Beirut, 1958 (Dār al-Fikr al-°Arabī).



III [°]*Alī wa-Suqrāt* ([°]Alī und Sokrates)

IV [°]*Alī wa-[°]aşruhu* ([°]Alī und seine Zeit)

V [°]*Alī wa-l-qaumīya al-[°]arabīya* ([°]Alī und der arabische Nationalismus).

1970 erschien ein unveränderter Nachdruck der fünfbandigen Ausgabe¹.

Bereits die einleitende Studie von 1956 hatte außerordentlichen Erfolg. Sie wurde im Irak illegal nachgedruckt und erlebte laut Angabe des Verlages in kürzester Zeit Übersetzungen ins Persische, Hindi (bzw. Urdu?) und Englische². Ausschnitte aus Rezensionen zur fünfbandigen Ausgabe von 1958 und aus Briefen arabischer Autoren an Ğurdāq sind in Band V der Auflage von 1970 gedruckt³. Besonders interessant sind hier die Äußerungen von schiitischer Seite: Auch wenn man die routinierte Überschwenglichkeit mancher dieser Lobeshymnen auf Ğurdāq und sein Werk gebührend in Rechnung stellt, bleibt die Zahl und der Rang schiitischer Theologen, die hier zitiert werden, durchaus eindrucksvoll. Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm (gest. 1.6.1970) in Nağaf, der versichert, das Buch gefalle ihm unter vielen Gesichtspunkten, war eine der obersten theologischen Autoritäten der Schiiten (*marja[°] at-taqlīd*)⁴ seiner Zeit. Dasselbe gilt für Āyatullāh Burūğirdī (gest. März 1960)⁵ in Qumm, der Ğurdāq den Ausdruck seiner Bewunderung für sein Werk übermitteln ließ, und für [°]Abd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīn, der seine Anerkennung in die Worte faßte: „Wenn Ihr wollt, daß ich ein Wort über Eure Genialität sage, so leiht mir Eure Beredsamkeit.“

Neben weiteren prominenten schiitischen [°]*ulamā[°]* (Sulaimān Zāhir, Ḥasan al-Amīn und — besonders ausführlich — Muḥammad Ğawād Muğnīya) fand aber auch Lailā Ba[°]labak(k)ī (geb. 1938), eine für ihre

¹ Beirut (Dār Maktabat al-Ḥayāt).

² Ibid., Bd. I, S. 5. — Über Erscheinungsort und -jahr dieser Übersetzungen wird an dieser Stelle nichts mitgeteilt. Vermutlich ist auch die englische Übersetzung — die Richtigkeit obiger Angabe vorausgesetzt — in Indien oder Pakistan erschienen.

³ Ibid., Bd. V, S. 251-81.

⁴ Zu neueren innerschiitischen Diskussionen um dieses Amt s. Anne K.S. Lambton: *A Reconsideration of the Position of the marja[°] al-taqlīd and the Religious Institution*, in: *Studia Islamica* 20 (1964), S. 115-35.

⁵ Biographie bei at-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt a[°]lām aš-šī[°]a*, I/2, S. 605-09; vgl. Lambton (vorige Anm.) und Algar: *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran*, in N.R. Keddie (ed.): *Scholars, Saints and Sufis*, S. 242 ff.



radikale Gesellschaftskritik bekannte Vertreterin der jungen liberalen Intelligenz, die schiitischer Herkunft ist¹, lobende Worte für Ğurdāq². Freilich reflektiert die Auswahl von Äußerungen zu Ğurdāq's Werk, die im 5. Band der zweiten Auflage gedruckt sind, nur die positiven Urteile. Auch sind diese, soweit sie von Schiiten oder Christen stammen, im Zusammenhang mit dem innenpolitischen Klima Libanons zu sehen, das durch ein relativ gutes Verhältnis der Schiiten zu den Christen gekennzeichnet ist. (Es sei daran erinnert, daß es den libanesischen Schiiten erst in den 60-er Jahren — und nicht ohne Unterstützung der Christen — gelungen ist, sich von der traditionellen Vormundschaft des sunnitischen Mufti zu lösen und einen Obersten Rat zu bilden, dessen Vorsitzender die Interessen seiner Gemeinschaft auch politisch zu vertreten sucht)³. Im privaten Gespräch äußerte sich ein prominenter schiitischer Theologe auf meine Frage zur Bewertung des Werkes differenzierter, nämlich so: Dies sei ein schönes Buch, entspreche aber nicht dem schiitischen Bild von dem durch Gott bestimmten Imam. Ğurdāq stelle ʿAlī über Marx, aber nicht über alle Menschen (nach dem Propheten).

Ğürg Ğurdāq hat sich bemüht, seine ʿAlī-Verehrung durch die Berufung auf christliche Autoren aus dem Libanon zu legitimieren, die ihm darin vorangegangen seien, nämlich durch das Zitat einer enthusiastischen Äußerung des Arztes und Schriftstellers Šiblī Šumayyil (1860-1917) über ʿAlī⁴ und durch Verweise auf die ʿAlī-Verehrung des Dichters Ğibrān Ḥalīl Ğibrān (1883-1931), der in ihm einen Propheten (!) sah, dessen Rang die Araber erst voll erkannten, als unter ihren Nachbarn, den Persern, einige seiner Bedeutung gewahr wurden. Ğibrān habe in drei Persönlichkeiten der Geschichte die menschliche Vollkommenheit verkörpert gesehen: In Christus, in Muḥammad und in ʿAlī⁵.

Ğibrān's Freund, der Dichter Miḥāʿil Nuʿaima (geb. 1889), hat ein Vorwort zu Ğurdāq's Entwurf von 1956 geschrieben, das auch in

¹ Ihr gesellschaftskritischer Roman *Anā aḥyā* (Beirut 1958) erschien 1961 in französischer Übersetzung (von Michel Barbot) u.d.T. *Je vis* in Paris (Verlag Seuil). Über die Verfasserin s. A. Hottinger: *Die Araber*, Zürich 1960, S. 393-96.

² *al-Imām ʿAlī*, Bd. V (1970), S. 269-71.

³ s. W. Ende: *Imam Mūsā aṣ-Šadr*, in: *Orient* (Hamburg), XIV/3 (1973), S. 103.

⁴ *al-Imām ʿAlī* (1956), S. 19, ohne Quellenangabe; (in Aufl. 1970: I, S. 35).

⁵ *Ibid.*, S. 362-65 (Aufl. 1970: V, S. 225-27).



die fünfbandige Fassung übernommen wurde. Ğurdāq zitiert ihn neben Ğibrān als Autor christlicher Herkunft, der ʿAlī als den größten Araber nach dem Propheten und als einen Giganten in der Geschichte des menschlichen Geistes preist¹.

Es ist offensichtlich, daß Ğurdāq unter dem Einfluß der religiös-philosophischen Schriften Nuʿaima's² und Ğibrān's³ steht. Auch die romantische Heldenverehrung al-ʿAqqād's und dessen „schiitisierende“ Darstellung ʿAlī's und Ḥusain's haben auf ihn gewirkt.

Eine Inhaltsanalyse des gesamten Werkes kann in der vorliegenden Arbeit nicht geboten werden. Die Titel der einzelnen Bände sprechen im übrigen für sich. Was die Darstellung des Konflikts zwischen ʿAlī und den Umayyaden betrifft, die Ğurdāq im 4. Band seines Werkes gibt, so ist sie alles andere als originell: Wie die schiitischen, aber auch manche moderne sunnitische Autoren (z.B. al-ʿAqqād) geht er von dem in die *ğāhilīya* zurückreichenden Gegensatz zwischen den Familien Hāšim und Umayya aus, die einerseits Idealismus und alle menschlichen Tugenden, andererseits Macht- und Besitzgier und die Verachtung aller höheren Werte verkörpern⁴. Interessant ist lediglich, mit welchem Eifer Ğurdāq alle Versuche zeitgenössischer sunnitischer Historiker zurückweist, die Umayyaden generell oder in einzelnen Punkten zu rehabilitieren. Vor allem Saʿīd al-Afġānī und sein Buch *ʿAʿiṣa wa-s-siyāsa*, wo Muʿāwiya gegen die Agitation Abū Ḍarr al-Ġifārī's in Schutz genommen und einmal mehr Ibn Saba' zum Urheber der Revolte gegen ʿUṯmān gestempelt wird, erfährt heftige Kritik⁵.

Für uns bemerkenswert — nämlich als Beleg dafür, daß auch christliche Araber sich dem durch Lammens geförderten Umayyadenkult widersetzen — ist Ğurdāq's Angriff auf jene (wie er betont, kleine) Gruppe von Orientalisten, die seiner Ansicht nach den Imam ʿAlī verleumdet und beschimpft und die Umayyaden gefeiert haben. Diese

¹ Ibid., S. 7 und 365-67 (Auf. 1970: I, S. 22 und V, S. 227-29).

² Vgl. besonders dessen Werk *The Book of Mirdad* (1948).

³ Vor allem *The Prophet* (1924); *Jesus, the Son of Man* (1928). Zu Ğibrān's Gedankenwelt s. GAL S III, S. 457-71, und Suheil S. Bushrui (ed.): *An Introduction to Kahlil Gibran*, Beirut 1970; vgl. Stefan Wild: *Friedrich Nietzsche and Gibran Kahlil Gibran*, in: *al-Abḥāt* (Beirut), XXII/3-4 (1969), S. 45-57. (Ğibrān bevorzugte in der englischen Schreibung seines Namens die Variante Kahlil statt Khalil).

⁴ IV: *ʿAlī wa-ʿaṣruhu* (Auf. 1970), S. 19-28.

⁵ Ibid., S. 161-64 (vgl. auch unten, S. 221 f.).

Kritik ist Teil des letzten Kapitels im 5. Band, in dem Ğurdāq Urteile europäischer Autoren — neben Orientalisten auch Autoren wie Thomas Carlyle — über ʿAlī anführt¹. Dabei lobt er ausdrücklich die Methodik, Objektivität und Sprachkenntnis der Mehrzahl der Orientalisten (besonders der Franzosen und Deutschen) und erklärt es für ein natürliches Ergebnis ihres Studium der islamischen Geschichte, daß sie sich ausführlich mit ʿAlī beschäftigen, sich von seiner Persönlichkeit beeindruckt zeigen und ihn bewundern². Daraufhin sagt er³: „Dieser Gruppe (*tāʿifa*) der gerecht urteilenden Orientalisten gegenüber finden wir eine zweite, die die parteiische Absicht blind macht. Und so befließigt sie sich, aus den Marginalien der Geschichte und den Randerscheinungen der Ereignisse etwas herzuleiten, das — wie sie meinen — den Rang des Imams herabsetzt. Diese Gruppe der Orientalisten wird durch Lammens repräsentiert, der es zum obersten Anliegen seiner vielen Äußerungen über ʿAlī und die Umayyaden machte, Muʿāwiya und die Umayyaden zu rühmen und an ʿAlī Fehler zu finden, durch die er nicht an den Rang Muʿāwiya’s heranreicht.“

Im Gegensatz zu den meisten arabischen Autoren, die sich kritisch über Orientalisten äußern, bestätigt Ğurdāq die außerordentlichen Kenntnisse Lammens’: Dieser sei ein seltenes Beispiel an enzyklopädischem Wissen (*mausūʿa nādīrat al-miṭāl*), dem in der Kenntnis der Einzelheiten der arabischen Geschichte kein anderer Orientalist gleichkam. Er habe über eine stupende Gedächtniskraft verfügt und seine zahlreichen Schriften über den Islam mit Quellenbelegen (*isnād*) versehen, deren Umfang und Fülle einen in Schrecken versetze⁴. Allerdings habe Lammens seine Wissenschaft — so schreibt Ğurdāq weiter — leider nicht zum Dienst an der Wahrheit eingesetzt und sich der umfangreichen Quellennachweise in seinen Schriften nicht zum Zwecke der Erhellung des wirklichen Sachverhaltes bedient. Vielmehr habe er sein Hauptanliegen darin gesehen, „dem zu widersprechen, was die Geschichte als gesichert ansieht und was Vernunft und Logik und die Natur der Ereignisse

¹ V: *ʿAlī wa-l-qaumīya al-ʿarabīya* (Aufl. 1970), S. 233-47 (in der Ausgabe 1956: S. 371-85).

² Ibid., S. 236 f. (1956: S. 372). Ğurdāq zitiert hier besonders Baron Carra de Vaux: *Les penseurs de l’Islam*, Vol. V (Paris 1926).

³ Bd. V: *ʿAlī wa-l-qaumīya al-ʿarabīya*, Aufl. 1970, S. 238 (1956: S. 376 f.).

⁴ Ibid., S. 239 (1956: S. 377).



bestätigen“. Es sei ihm darum gegangen, die Sympathie zu stören, die man gegenüber jenen großen Persönlichkeiten unter den ersten Muslimen empfinde. Seine offensichtliche Absicht, die Großen des Orients herabzusetzen, habe ihn sogar dazu gebracht, den Boden der Wissenschaftlichkeit zu verlassen. Sobald er sich also einer Sache gegenüber sah, die in zweierlei Weise zu beurteilen ist (die zwei Aspekte hat: *amran dā wağhain* [akk.]), habe er die zahlreichen Belege vernachlässigt, die den guten (*ṣāliḥ*) — oder richtigen (*ṣahīḥ*) — Aspekt unterstützen, und sich auf die seltenen Belege verlassen, die seiner Ansicht nach den düsteren (*‘ābis*) — oder falschen (*muḥṭi‘*) — Aspekt bekräftigen. Auf diese Weise suche er mit allen Mitteln die großen Männer (des frühen Islams) herabzusetzen. Dies sei nicht die Eigenschaft des gerecht urteilenden Gelehrten, sondern komme der Verleumdung nahe — einer Verleumdung, die besonders gefährlich sei durch eine Form (der Darstellung), die dem Leser den Eindruck reiner Wissenschaftlichkeit vorspiegelt. Lammens verrate seine Absicht noch deutlicher dadurch, daß er einmal eine bestimmte Nachricht anführe, um ihre Echtheit in Zweifel zu ziehen, dann andere heranziehe, zu deren Echtheit er keinen derartigen Zweifel äußere, bald darauf aber in seiner Untersuchung sich auf die vorher bezweifelte Nachricht stütze, weil gerade sie seiner Absicht diene. Währenddessen vernachlässige er die, an deren Echtheit er (ursprünglich) nicht gezweifelt hatte.

“In diesem Stil geht Lammens an die Probleme des alten arabischen Orients heran, zu denen auch das Problem ‘Alī b. Abī Ṭālib’s gehört. Auf diese Weise studiert er Muḥammad, ‘Alī und ihre Gefährten einerseits und Abū Sufyān und Mu‘āwiya und ihre Anhänger andererseits. Die einen bilden in den meisten seiner Schriften einen Gegenstand der Verleumdung, und die anderen bilden einen Gegenstand der Lobpreisung und Verherrlichung. In beiden Fällen übertreibt er“¹. Als Beispiel für die vorsätzlich negative Beurteilung ‘Alī’s bei Lammens nennt Ğurdāq dessen wiederholte Behauptung, ‘Alī, „dieses einzigartige Genie“ (so Ğurdāq), sei geistig beschränkt gewesen und habe keineswegs über eine bedeutende Beredsamkeit und dichterische Begabung verfügt².

¹ Ibid., S. 240.

² Ğurdāq verweist auf *Études sur le règne du calife omayyade Mo‘āwia Ier* (dort S. 79 u. 83) und *Fātima et les filles de Mahomet* (S. 23, 26 u. 48); vgl. den Artikel „A propos de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib“, in: *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beirut), VII (1921), S. 311-20,



In betrügerischer Weise mache er sich über die Überlieferungen lustig, die von ʿAlī's Tapferkeit und Ritterlichkeit berichten. Wenn man sich auf die Methode einlasse, die Lammens bei der Leugnung der Tugenden ʿAlī's anwende, dann wäre es mühelos möglich, nicht nur bestimmte Eigenschaften ʿAlī's, Muḥammad's, des Messias, Sokrates', Shakespeare's und Napoleon Bonaparte's, sondern sogar ihre historische Existenz zu bestreiten. Daß Lammens einen Makel darin sehe¹, daß ʿAlī nach der Hiğra durch einfache Handarbeit seinen Unterhalt verdiente, nicht durch gewaltsame Aneignung und Betrug, wie es der Stil Muʿāwiya's und seinesgleichen gewesen sei, ist für Ğurdāq die logische Konsequenz des Vorurteils, mit dem Lammens die Geschichte betrachte. Während Lammens Abū Darr als anarchistischen Fanatiker und die *anṣār*, die ʿAlī unterstützten, als Leute hinstelle, die neidisch auf die Umayyaden waren und von ihren Frauen beherrscht wurden, wandle sich Lammens zu einem Gläubigen, wenn von den guten Eigenschaften der Umayyaden die Rede sei². Die Verbrechen der Umayyaden und ihrer Handlanger übergehe er oder rechtfertige sie sogar. Dies führt Ğurdāq zu der Frage:

„Wie ist es möglich für Lammens, den — seiner äußeren Erscheinung nach — gläubigen Christen, daß er ʿAlī b. Abī Ṭālib angreift, der in seiner Milde und Askese, seiner Bescheidenheit und Aufrichtigkeit, seinem unnachgiebigen Festhalten an der Wahrheit, seiner hohen Ethik und Glaubensstärke, seiner tiefen Menschlichkeit und in der Erhabenheit seines tragischen Schicksals von allen Menschen dem Messias am nächsten kommt, wenn nicht (Lammens') erstes und letztes Ziel in seinen Schriften darin bestand, den orientalischen Geist im allgemeinen und den arabischen Geist im besonderen zu verletzen — wobei sich in der vordersten Front derer, die (diesen Geist) repräsentieren, der Imām ʿAlī befindet. Wie ist es möglich für Lammens, den — seiner äußeren Erscheinung nach — gläubigen Christen, daß er Muʿāwiya, Yazīd und ihrer beider Gefolge rühmt und ihre Art der

nachgedruckt in *Études sur le siècle des Omayyades* (Beirut 1930), S. 1-11, wo Lammens sich gegen die Kritik Giorgio Levi della Vida's (in: *Rivista degli Studi Orientali*, VI, S. 536-47) an der Darstellung ʿAlī's in dem Buch über Fāṭima zur Wehr setzt.

¹ Ğurdāq verweist auf Lammens: *Fāṭima*, S. 57.

² Es folgen (S. 243 f.) Verweise auf das Urteil Lammens' über Abū Sufyān, Muʿāwiya, Yazīd etc. in *Études sur le règne du calife omayyade Moʿāwīa Ier* (1908).



Machtergreifung lobt, wenn er nicht eine rein machiavellistische Einstellung hatte, die ihn veranlaßte, jene zu verherrlichen, die nach dem Prinzip handeln ‚Der Zweck heiligt die Mittel‘, was auch immer die Mittel an Opfern kosten“¹.

Ğurdāq schließt dieses Kapitel — und damit zugleich den 5. Band seines Werkes — mit Zitaten aus einer Kritik des französischen Orientalisten Paul Casanova (gest. 1926) an der Umayyadenbegeisterung Lammens’². Daß letzterer in der Auswertung der Quellen den Eindruck erweckt, die Entscheidung über die Echtheit einer Nachricht von ihrer Verwendbarkeit für seine vorgegebenen Theorien abhängig zu machen, ist ihm auch von Orientalisten vorgeworfen worden³. Was Ğurdāq dazu sagt, ist weder originell noch detailliert. Die Bedeutung seiner Attacken auf Lammens und gewisse sunnitische Autoren liegt darin, daß sie von einem arabischen Schriftsteller *christlicher* Herkunft kommen und daß sie sich in einem Werk finden, dem aufgrund seiner „schiitisierenden“ Tendenz weite Verbreitung bei den Schiiten Libanons, Syriens und des Irak und darüber hinaus (durch Übersetzungen) in Iran, Indien (und Pakistan?) beschieden ist. Es läßt sich voraussagen, daß sie in Zukunft von schiitischen Autoren angeführt werden, wenn es um ‘Alī, Mu‘āwiya und die Urteile der Orientalisten über deren Konflikt geht. Schon heute ist Ğurdāq ein beliebter Kronzeuge schiitischer Polemiker gegen sunnitische Autoren: Muḥammad Ğawād Muġnīya beispielsweise, der an anderer Stelle Ğurdāq’s Werk weit über die ‘Alī-Biographien al-‘Aqqād’s und Ṭāhā Ḥusain’s stellt⁴, beruft sich in einer Polemik gegen Aḥmad Amīn’s Äußerung, die Schia sei Zuflucht aller gewesen, die die Zerstörung des Islams wollten⁵, auf Ğurdāq und zitiert ihn ausführlich⁶. Auch die Übersetzung von schiitischen Schriften, in denen Ğurdāq zitiert

¹ Bd. V: ‘*Alī wa-l-qaumīya al-‘arabīya*, Aufl. 1970, S. 245 (1956: S. 383).

² *Ibid.*, S. 246-47 (1960: S. 384-85).

³ Sehr deutlich von C.H. Becker: *Prinzipielles zu Lammens’ Sīrastudien*, in: *Der Islam*, IV (1913), S. 263-69, bes. S. 267 Mitte, und W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, S. 154; ferner Jean Sauvaget in: *REI*, 35 (1967), S. 10, Anm. 4; vgl. Salibi in Lewis/Holt: *Historians*, S. 330-42.

⁴ Zitiert bei Ğurdāq, V (1970), S. 265 und 268.

⁵ s. oben S. 126.

⁶ Muġnīya: *aš-šī‘a wa-l-ḥākīmūn*, 3. Aufl. 1966, S. 29 f., aus: Ğurdāq, V (1970), S. 174 f. (Ğurdāq zitiert dort S. 173 f. seinerseits Muġnīya).

wird¹, fördert natürlich die Verbreitung seiner Kritik an umayyadenfreundlichen Autoren.

Die durch Būlus Salāma und Ğūrġ Ğurdāq repräsentierte Richtung wird offenbar nicht (wie die oben skizzierte pro-umayyadische, die Bustānī und Hitti vertreten) von Historikern und politischen Publizisten getragen, sondern von Schriftstellern und Dichtern. Ihre Behandlung ʿAlī's und der frühen islamischen Geschichte ist denn auch ausgesprochen literarisch-philosophisch. Gleichwohl dürfte es sich um mehr handeln als um eine literarische Mode im Gefolge der Schriften Ğibrān's und al-ʿAqqād's. Wie die positive Aufnahme ihrer hier erwähnten Werke bei den Schiiten zumindest teilweise im Zusammenhang mit den Bemühungen der libanesischen Schiiten um die Emanzipation vom sunnitischen „Alleinvertretungsanspruch“ zu sehen ist², so muß umgekehrt das Werben christlicher Gruppen um die Schia (im Rahmen der konfessionellen Struktur des libanesischen Staatswesens) in Rechnung gestellt werden³. Damit ist noch nichts über das jeweilige individuelle Motiv gesagt, das Būlus Salāma, Ğūrġ Ğurdāq und andere zu ihrer ʿAlī-Verehrung geführt haben mag: Daß arabische Christen sich von der märtyrerhaften Gestalt ʿAlī's, wie vor allem die schiitische Überlieferung ihn zeigt, angezogen fühlen, ist nicht erstaunlich.

Erst eine längere Beobachtung dieser noch jungen, nicht allzu breiten „schiitisierenden“ Strömung könnte sicheren Aufschluß darüber bringen, aus welchen Anstößen sie im einzelnen zu erklären ist⁴ und welche Bedeutung ihr im politischen Klima des Staates Libanon zukommt.

¹ Das soeben genannte Buch Muġnīya's erschien in persischer Übersetzung u.d.T. *Šīʿa wa zamāndārān-i hūdsar*, Qumm 1965.

² s. oben S. 183.

³ Zur grundsätzlichen Problematik dieses Systems, das nicht zuletzt durch einen sunnitisch gefärbten Panarabismus in Frage gestellt wird, s. Wilhelm Kewenig: *Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon*, Berlin 1965.

⁴ Es müßte beispielsweise untersucht werden, ob — und in welchem Maße — es sich auch um eine Reaktion griechisch-orthodoxer Christen gegen die Rezeption der Thesen Lammens' bei den Maroniten handelt.





VI. GESTALTEN DES FRÜHEN ISLAMISCHEN UND DER Umayyadenzeit als Gegenstand moderner Kontroversen

1. *ʿUṭmān und der erste Bürgerkrieg*

a) *ʿUṭmān als Kalif*

Die Ermordung des dritten Kalifen ʿUṭmān b. ʿAffān im Jahre 656 gehört zu den Ereignissen der frühen islamischen Geschichte, die bis heute das Denken vieler Muslime beschäftigen. Auch in der westlichen Islamkunde gibt es bis in jüngste Zeit Versuche einer Aufhellung der Zusammenhänge und Bemühungen um eine Deutung des Geschehens¹. Viele muslimische Autoren können anscheinend nicht zu einer klaren Entscheidung über die Gründe der *fitna* finden und zählen daher die verschiedenen Ansichten klassischer und moderner Autoren auf, ohne selber eindeutig Stellung zu nehmen. Rafīq al-ʿAẓm beispielsweise zitiert in *Aṣḥar maṣāḥir al-Islām* nach den verschiedenen Ansichten klassischer Autoren² auch einen Brief seines politischen Kampfgefährten ʿAbd al-Ḥamīd az-Zahrāwī³, in dem dieser sich auf die Bitte al-ʿAẓm's hin zu den Gründen und zur Bewertung des Streits unter den Prophetengefährten äußert⁴.

Entsprechend dem bei den Sunniten üblichen Bild ʿUṭmān's als eines der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ findet sich auch im arabischen Schrifttum des 20. Jahrhunderts eine große Zahl von ʿUṭmān-Darstellungen, die in den Bereich der naiven Hagiographie gehören. In diesen

¹ Neuerdings Martin Hinds: *The murder of the caliph Uthman*, in: IJMES III (1972), S. 450-69.

² I/4 (1905), S. 828.

³ az-Zahrāwī (geb. 1871) wurde 6.5.1916 von den Türken als Verräter hingerichtet: Dāḡir, II, S. 427 f.; Kaḥḥāla, V, S. 104 f., XIII, 394; Feroz Ahmad: *The Young Turks*, Oxford 1969, S. 180.

⁴ *Aṣḥar maṣāḥir al-Islām*, I/4, S. 839-44.



Werken wird (häufig mit unzulänglichen Mitteln) versucht, gewisse negative Nachrichten über °Uṭmān, die sich in den klassischen Geschichtswerken finden, als Fälschung zurückzuweisen. Die Schrift *Inṣāf °Uṭmān* von Muḥammad Aḥmad Ġād al-Maulā (1883-1944)¹, die im Todesjahr des Verfassers in Kairo erschien, ist eines von zahlreichen Beispielen für diese Tendenz.

Kein Buch in der Masse der Schriften zur *fitna*, die im 20. Jahrhundert in arabischer Sprache erschienen sind, hat eine so nachhaltige Wirkung gehabt wie das zweibändige Werke *al-fitna al-kubrā*² von Ṭāhā Ḥusain (1889-1973)³. Dieser hatte in den frühen 30-er Jahren mit Artikeln in der Zeitschrift *ar-Risāla* über das Leben des Propheten, die bald darauf unter dem Titel °*Alā hāmiš as-sira* als Buch erschienen⁴, seine Abwendung von der unerbittlichen historisch-kritischen Methode eingeleitet, die ihm — besonders im Zusammenhang mit seinem Buch *Fī š-šī°r al-ġāhili* (1926)⁵ — den Haß der Orthodoxie zugezogen hatte. Die Agitation gegen dieses Buch hatte Ṭāhā Ḥusain bereits 1926 veranlaßt, sich in einem offenen Brief ausdrücklich zum Islam zu bekennen⁶. Die Veröffentlichung von °*Alā hāmiš as-sira* (1933) ist als Ausdruck einer „Orientierungskrise“ der ägyptischen Intellektuellen in den 30-er Jahren gedeutet worden, die dadurch gekennzeichnet sei, daß die ehemaligen Vorkämpfer des Rationalismus und der Verwestlichung (besonders Ṭāhā Ḥusain und Muḥammad Ḥusain Haikal) sich von diesen Anliegen abwenden und eine Rückbesinnung auf die kulturelle Eigenart des islamischen Orients einleiten⁷. Dieser Interpretation ist inzwischen die Auffassung entgegen-

¹ Kaḥḥāla, VIII, S. 244 f.; Dāġir, II, S. 245 f.

² Bd. I: °*Uṭmān*, Kairo 1947, II: °*Alī wa-banūh*, Kairo 1953.

³ Zu dessen frühen Schriften s. GAL S III, S. 284-302. Wichtige Arbeiten über Leben und Werk Ṭāhā Ḥusain's sind die Festschriften *Ṭāhā Ḥusein, Omaggio degli Arabisti italiani a Ṭ.Ḥ. (...)*, Napoli 1964, und °Abd ar-Raḥmān Badawī (ed.): *Ilā Ṭāhā Ḥusain fī °id mīlādihī as-sab°in* (Kairo 1962), ferner Pierre Cachia: *Ṭāhā Ḥusayn. His place in the Egyptian literary renaissance*, London 1956.

⁴ Bd. I Kairo 1933, II 1937, III 1943 (Ma°ārif).

⁵ Zur Polemik um dieses Buch s. GAL S III, 290 f.; Cachia, S. 252 f.; Aḥmad: *Auseinandersetzung*, S. 45-55. Die Polemik ist noch nicht völlig abgeklungen, s. z.B. Muḥammad al-Bahay: *al-fikr al-islāmī al-ḥadīṭ*, 4. Aufl. 1964, S. 212 ff.

⁶ Veröffentlicht in *as-Siyāsa al-Uṣbū°iya*, Juli 1926; vgl. die Dokumentation der Polemik bei Anwar al-Ġundī: *al-ma°ārik*, S. 329-59.

⁷ N. Safran: *Egypt in Search of Political Community*, S. 140 ff. (über Ṭāhā Ḥusain bes. 166-68); vgl. Johansen: *Haikal*, S. 160.

gehalten worden, daß jene Hinwendung zu Themen der frühislamischen Geschichte ein Mittel war, mit der die religiöse Opposition gegen die liberalen Intellektuellen beruhigt werden sollte. Letzteren sei es nicht darum gegangen, nun islamische Alternativen zu suchen, sondern darum, angesichts der Stärkung des islamischen Bewußtseins im Volke und aufgrund veränderter politischer Bedingungen ihre Ziele (die unverändert geblieben seien) mit anderen Mitteln zu erreichen¹. Allerdings habe diese Hinwendung zu islamischen Themen gerade durch ihren Erfolg in der Öffentlichkeit und durch die Nachahmung solcher Bücher durch andere Autoren eine tatsächliche Krise für die liberalen Intellektuellen ausgelöst, da die eigentliche, reformistische Absicht ihrer Schriften zur islamischen Geschichte offenbar ignoriert worden sei². Während der Zweifel an der These von einer echten „Orientierungskrise“ der liberalen Intellektuellen Ägyptens in den 30-er Jahren begründet sein mag, kann man wohl nicht generell sagen, daß die reformistische Absicht ihrer Werke über frühislamische Themen unbemerkt geblieben wäre, d.h. daß ihre alten Gegner im Lager der Salafīya keinen Anlaß mehr gesehen hätten, jenen Autoren Atheismus oder zumindest grobe Verfälschung der islamischen Geschichte vorzuwerfen. Jedenfalls hat auch Ṭāhā Ḥusain's Werk über die *fitna*, dem später noch eines über die Kalifen Abū Bakr und ʿUmar gefolgt ist³, dem Verfasser von dieser Seite heftige Kritik eingetragen. Ṭāhā Ḥusain sah dies offenbar voraus, denn er beginnt sein Werk mit der Feststellung, daß die Muslime bis in die Gegenwart hinsichtlich der Beurteilung ʿUṭmān's geteilter Meinung seien⁴: Es gebe den ʿUṭmān-Anhänger (*ʿuṭmānī*), der keinen Prophetengefährten nach Abū Bakr und ʿUmar (*aš-šaiḥān*) ihm gleichstelle (*yaʿdilu*), und den Schiiten, der nach dem Propheten keinen mit ʿAlī

¹ Ch. D. Smith: *The „Crisis of Orientation“*, bes. S. 384, 395.

² *Ibid.*, S. 407.

³ *aš-šaiḥān*, Kairo 1960 (Maʿārif), 304 S. (3. Aufl. 1966), vgl. dazu Muḥammad ʿUmar Taufiq: *Ṭāhā Ḥusain wa-š-šaiḥān*, Beirut 1963.

⁴ Das folgende Resumé der Betrachtungen Ṭāhā Ḥusain's wird dem Inhalt nur unvollkommen gerecht. Zur weiteren Information über die Grundgedanken des Werkes s. Cachia, S. 209-11; G. Levi della Vida in: *Omaggio*, S. 3-10, und die übersetzten Abschnitte aus *al-fitna al-kubrā* daselbst, S. 235 ff., 279 ff., 291 ff.; vgl. ferner E. García Gómez (Übers.): *Del „califato“ al „imperio“*, *la gran crisis de regimen califal*, in: *Al-Andalus*, XVIII (1953), S. 375-88 (ein Kapitel aus *Fitna II* u.d. Titel *nizām al-ḥilāfa*).



auf die gleiche Stufe stellt, sowie eine mittlere Position, die den Prophe-
tengefährten hinsichtlich des Zeitpunktes ihrer Annahme des Islams den
jeweiligen Rang zuweist, im übrigen aber keinem Propheten-Gefährten
den anderen gegenüber den Vorzug gibt. Wo einige Fehler begingen, da
haben sie es nicht mit Absicht getan (etc). Er (Ṭāhā Ḥusain) versichert,
weder der betont ^ʿuṭmānfreundlichen Richtung anzugehören (*fa-lastu*
ʿuṭmānī l-hawā) noch der Partei ^ʿAlī's¹, und bekennt sich zur Objektivität
des Historikers, der versucht, sich und den Lesern die Umstände klarzu-
machen, die die Muslime jener Zeit zur *fitna* geführt haben. Dabei werde
der Leser erkennen, daß die Sache, um die es ging, von der Person
^ʿUṭmān's, ^ʿAlī's und ihrer jeweiligen Anhänger unabhängig war und
daß ein anderer als ^ʿUṭmān, wenn er zu dessen Zeit Kalife gewesen
wäre, demselben Streit ausgesetzt gewesen wäre². Ṭāhā Ḥusain erklärt
diesen Streit als Folge der Tatsache, daß Abū Bakr und ^ʿUmar bei
ihrem kühnen, fast an ein Abenteuer grenzenden Experiment, eine
Ordnung vollkommener sozialer Gerechtigkeit zu schaffen, das Ziel
nicht erreichen konnten: Abū Bakr starb, kaum daß das Experiment
begonnen hatte, ^ʿUmar wurde ermordet, nachdem er große Schritte
(auf dem Wege des) Experiments unternommen hatte — ohne allerdings
selbst mit dem Ergebnis zufrieden zu sein³, und ohne daß die Muslime
seiner Zeit, die ^ʿUmar fürchteten, mit dem Experiment zufrieden waren.
Bis heute sei das Ziel, nach dem die gesamte Menschheit mit verschie-
denen Systemen strebt, nicht verwirklicht⁴.

In seinen weiteren Ausführungen wendet sich Ṭāhā Ḥusain gegen die Ansicht,
daß die Herrschaft im Islam von der Hiğra des Propheten bis zum Tode ^ʿUmar's eine
Theokratie gewesen sei⁵, wie auch gegen die Meinung, die Herrschaftsordnung jener
Zeit sei demokratisch im eigentlichen, vollen Sinn des Wortes gewesen⁶. Auch die
Ansicht, die Herrschaftsform jener Zeit sei die des gerechten Alleinherrschers gewesen,
der nicht an Ratschläge gebunden war, aber von sich aus nur nach Gerechtigkeit
strebte — wie man es sich von der römischen Kaiserzeit vorstellt — erklärt Ṭāhā Ḥusain

¹ *Fitna* I, Aufl. Kairo 1959, S. 4.

² *Ibid.*, S. 5.

³ Obgleich, wie Ṭāhā Ḥusain hinzufügt, weder Muslime noch Nichtmuslime (in
ihrer Geschichte) einen Herrscher kennen, der so viel an Gerechtigkeit versucht und
verwirklicht hat wie ^ʿUmar.

⁴ *Fitna* I, Aufl. Kairo 1959, S. 5-8.

⁵ *Ibid.*, S. 22 ff.

⁶ *Ibid.*, S. 27 ff.



für falsch¹. In Wirklichkeit habe es sich um eine „echt arabische Ordnung“ gehandelt, deren allgemeine Bestimmungen der Islam festlegte. Was innerhalb dieser Bestimmungen verblieb, versuchten die Muslime ihrerseits auszufüllen². Als wichtiges Element jener Ordnung bezeichnet Ṭāhā Ḥusain die aus den Prophetengefährten bestehende Aristokratie (*aristugrāṭīya*), deren Stellung nicht auf Geburt, Reichtum oder hohen Rang im herkömmlichen Sinne gestützt ist, sondern auf die Beziehung zum Propheten. Diese Klasse (*tabaqa*) bestand aus Armen und Reichen. Die anderen Muslime verehrten sie und billigten ihnen Rechte zu, die jene nicht für sich in Anspruch genommen hatten. Durch die Äußerung Abū Bakr's: *al-a'imma min Quraiš* wurde eine neue Aristokratie eingeführt, die auf verwandtschaftlicher Beziehung beruhte. Zweifellos hatten er, ʿUmar und Abū ʿUbaida nicht an alle Quraiš gedacht, sondern nur an die *muhāğirīn*, deren Mehrzahl Quraiš waren. Entgegen dem, was Abū Bakr meinte, verdrehten die Quraiš den Sinn zu ihren Gunsten, und damit gegen das Prinzip des Islams. Die Ordnung jener Zeit konnte nur durch hohes religiöses Bewußtsein aufrechterhalten werden. Dieses Bewußtsein besaßen jedoch bei weitem nicht alle Muslime, und selbst die Prophetengefährten waren den Versuchungen der Welt ausgesetzt³. Selbst wenn die Prophetengefährten allen Anfechtungen gegenüber immun geblieben wären, so wären doch ihre Söhne und Enkel mit dergleichen Dingen konfrontiert worden. Die Muslime brauchten also etwas, was innerhalb der Schranken von Koran und Sunna die Grenzen der Macht festlegte und den Kalifen deutlich machte, was sie zu tun und zu lassen haben: eine geschriebene Verfassung. Hätten sie sie gehabt, dann wäre nicht jene Verwirrung über ʿUṭmān's Äußerung aufgekommen, die darauf hinausläuft, daß ʿUmar's Weigerung, seinen Verwandten vom Geld der Muslime zu geben, ebenso gerechtfertigt sei wie ʿUṭmān's Praxis, seine Verwandten reichlich zu bedenken.

Den treffendsten Beweis für das Fehlen einer Verfassung sieht Ṭāhā Ḥusain in folgender Episode: ʿAbd ar-Rahmān b. ʿAuf schlug ʿAlī die Huldigung zum Kalifen vor, wenn jener verspreche, daß er Koran, Sunna und die *sira* Abū Bakr's und ʿUmar's befolgen und in nichts davon abweichen werde. ʿAlī sagte, er könne es nicht, ʿUṭmān aber, dem ʿAbd ar-Rahmān dasselbe anbot, nahm an; das Ergebnis war, daß Unruhe entstand, als ʿUṭmān hinsichtlich der Staatsfinanzen (*amwāl al-muslimīn*) von ʿUmar's Praxis abwich. Hätten die Muslime schon eine geschriebene Ordnung gehabt, so hätte ʿAlī es nicht abgelehnt, sich auf der Grundlage dieser Verfassung (*dustūr*) huldigen zu lassen, und ʿUṭmān wäre nicht in die Situation geraten, daß ihm gehuldigt wurde und er danach (seine Praxis) rechtfertigen mußte⁴.

Auch die Tatsache, daß die religiöse Aristokratie naturgemäß aussterben mußte, ließ eine Verfassung notwendig werden. Abū Bakr und ʿUmar kann man keinen Vorwurf machen, wohl aber denen, die nach ihnen kamen. ʿUmar hielt die Prophetengefährten in Medina fest, um zu verhindern, daß sie (in den Provinzen) ihren Einfluß ungebührlich ausnutzen würden. Er bewahrte die Prophetengefährten und die anderen Muslime vor dem, was dann unter ʿUṭmān geschah. Daß ʿUmar auf dem Sterbebett das *šūrā*-Prinzip für die Wahl des Nachfolgers empfahl, hätte die Muslime veranlassen müssen, sich über dieses Prinzip Gedanken zu machen. Leider geschah dies nicht⁵.

Aus den (hier stark gekürzt wiedergegebenen) Gedanken Ṭāhā Ḥusain's zur *fitna* läßt sich bereits erkennen, daß sein Urteil über die

¹ Ibid., S. 30 ff.

² Ibid., S. 32.

³ Ibid., S. 33 ff.

⁴ Ibid., S. 41-43.

⁵ Ibid., S. 44-49.

Umayyaden, die Begründer der erblichen Monarchie im Islam, nicht anders als negativ sein kann. Das zusammenfassende Urteil über Mu^cāwiya und seine Politik ist in dieser Hinsicht eindeutig¹. ^cUtmān aber, ein Angehöriger der gleichen Familie und wesentlich verantwortlich für eine Situation, die ihnen die Erlangung der Macht erleichterte, erscheint als Politiker, der die Folgen seines Handelns nicht übersah².

Die kritische Behandlung ^cUtmān's und seiner Zeit mußte Ṭāhā Ḥusain mit jener Strömung in Konflikt bringen, die — wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb und Autoren seiner Richtung — alle Prophetengefährten von jeglicher Schuld freisprechen wollen und daher alle Berichte, die ein negatives Licht auf die *ṣaḥāba* werfen, als Fälschungen ansehen, die aus Haß gegen den Islam oder aus dem Streit der Parteien entstanden seien. Ṭāhā Ḥusain äußert sich über die Ansichten jener Leute wie folgt: Das Motiv der meisten, die dieser Richtung folgen, ist die Verherrlichung jenes Zeitalters, bei einigen wenigen aber handelt es sich nur um „geistige Trägheit“, die sie an (kritischer) Forschung hindert³.

In diesen Kreisen der Salafīya hat besonders ein Buch von Ṣādiq Ibrāhīm ^cArġūn mit dem Titel *^cUtmān b. ^cAffān*, das erstmals 1947 — also im gleichen Jahr wie Ṭāhā Ḥusain's *^cUtmān* — in Kairo erschien, weithin Beifall gefunden. Es wird häufig zitiert, wenn es darum geht, Kritik an ^cUtmān's Regierungsstil oder an einzelnen seiner Entscheidungen, die in neueren arabischen Veröffentlichungen (nicht zuletzt unter dem Einfluß der Werke Ṭāhā Ḥusain's) aufgekommen ist, zurückzuweisen. Diese Kritik bildet besonders in einem Fall ein Ärgernis für die Vertreter der Salafīya, nämlich im Falle des Buches *al-^cadāla al-ig̃timā^cīya fī l-Islām*⁴ von Sayyid Quṭb (1906-1966)⁵, einem der führenden

¹ *Fitna* II, (*^cAlī wa-banūh*), S. 253-57; in ital. Übersetzung von Giovanni Oman in: *Omaggio*, S. 291-96.

² *Fitna* I, S. 65-78.

³ *Ibid.*, S. 170 f.

⁴ Kairo 1949 (*Laġnat an-Naṣr li-l-Ġāmi^cīyīn*, 269 S.) Eine englische Übersetzung unter dem Titel *Social Justice in Islam* von John B. Hardie erschien erstmals 1953 (= American Council of Learned Societies. Near Eastern Translation Programme: I), nachgedruckt New York 1970 (IX, 298 S.). Die arabische Fassung ist in Kairo und Beirut mehrmals neu aufgelegt worden, z.B. Beirut 1966.

⁵ Schriftenverzeichnis bei Dāġir, III/2, S. 1033-35.



Autoren der Muslim-Bruderschaft¹. Für Anhänger der Salafīya mußte es schmerzlich sein, aus der Feder eines Ideologen der Bewegung, auf die viele konservative Muslime ihre Hoffnung setzten, Worte der Kritik an ʿUṭmān zu lesen, wie:

„Es war ein Unglück (*sūʾ at-tāliʿ*), daß ʿUṭmān das Kalifat als alter Mann übernahm, dessen Entschlossenheit (bei der Durchsetzung) der Bestimmungen des Islams geschwächt und dessen Wille zum Widerstand gegen die Verschlagenheit Marwān's und der hinter ihm stehenden Umayyaden erschlaft war“², oder:

„Es fällt schwer zu bezweifeln, daß ʿUṭmān den Geist des Islams im Herzen trug, aber es ist gleichermaßen schwer, ihn von dem Fehler freizusprechen, der sich aus dem unglücklichen Umstand ergab, daß er das Kalifat als erschöpfter Greis übernahm, umgeben von üblen Elementen aus der Familie Umayya“³.

Die Untersuchung der Ursachen und des Verlaufs der Revolte gegen ʿUṭmān führt Sayyid Quṭb zu dem Ergebnis, daß diese positive und negative Elemente erkennen lasse, „aber wer die Dinge vom Gesichtspunkt des Islams betrachtet und sie im Geiste des Islams erfaßt, der muß feststellen, daß jene Revolution (*taura*) in ihrem allgemeinen Charakter dem Geist und der Zielrichtung des Islams näher kommt als der Standpunkt ʿUṭmān's oder — genauer gesagt — der Standpunkt Marwān's und der hinter ihm stehenden Umayyaden“⁴.

Daß ʿUṭmān, nicht ʿAlī nach ʿUmar's Tod Kalif wurde, erscheint Sayyid Quṭb als Unglück mit weitreichenden Folgen, denn ʿAlī hätte verhindern können, daß die Umayyaden ihre Position in Syrien festigten. Dadurch wäre die *fitna* vermieden worden, und die ganze Geschichte

¹ Sayyid Quṭb wurde am 29.8.1966 wegen angeblicher Konspiration gegen die ägyptische Regierung hingerichtet.

² *al-ʿadāla al-iḡtimāʿiyya*, 5. Aufl. Kairo 1958, S. 186 (engl. Ausgabe New York 1970, S. 189 — mit z.T. abweichender Übersetzung der hier zitierten Stellen).

³ *Ibid.*, S. 187 f. (engl. Übers. S. 190).

⁴ *Ibid.*, S. 189. Die engl. Übers. (S. 192) hat an dieser Stelle noch den Zusatz über die Umayyaden: „who had never at any time been inspired with anything of the spirit of this faith“. Ein Vergleich der (aufgrund der ersten Auflage hergestellten) Übersetzung mit dem arabischen Text der mir vorliegenden 5. Auflage läßt gewisse Veränderungen und Kürzungen in der letzteren erkennen, die auf eine Milderung einzelner Urteile über ʿUṭmān, Muʿāwiya und die Umayyaden hinauslaufen, die Gesamttendenz aber nicht berühren.



hätte einen anderen Verlauf genommen: „Das wahre Unglück (*mihna*) bestand darin, daß nicht ʿAlī der dritte Kalife war“¹.

Die Machtübernahme der Umayyaden ist also für Sayyid Quṭb wie Ḥasan al-Bannā und Muḥammad al-Ġazālī² — d.h. die führenden Ideologen der Muslim-Bruderschaft — ein Ereignis mit katastrophalen Folgen für den Islam und eine Perversion seiner wahren Natur. Ein so vernichtendes Urteil über diese Dynastie, das von einem schiitischen Autor ohne Einschränkung übernommen werden kann³, mußte sowohl auf die Kritik arabischer Nationalisten als auch auf die des „rechten“ Flügels der Salafīya stoßen, dem die Rehabilitierung der Umayyaden besonders am Herzen liegt. Daß Sayyid Quṭb sich in seinen Äußerungen über ʿUṭmān und dessen Politik auch auf Ṭāhā Ḥusain's *al-fitna al-kubrā* stützt und sich dessen Kritik an der Bereicherung gewisser Prophetengefährten zu eigen macht⁴, hat ihm in den Augen der letztgenannten Gruppe ganz besonders geschadet. Hier hatte sich Sayyid Quṭb gewissermaßen in „schlechte Gesellschaft“ begeben, und folgerichtig findet er sich zusammen mit Ṭāhā Ḥusain und Muḥammad Ḥusain Haikal⁵ angegriffen, wie z.B. in dem Buch *ʿAṣr al-ḥulafāʾ ar-rāsiḍīn* des Azhar-Gelehrten ʿAbd al-Ḥamīd Baḥīt⁶. Dieser verwendet zwar eine Sprache, die der älteren Salafīya noch fremd war, doch entspricht die Tendenz seiner Polemik ganz deren Bemühen, die Prophetengefährten in ihrer Gesamtheit vor jedem Zweifel an ihrer Integrität zu schützen: ʿUṭmān habe in keiner Weise gegen die „demokratische *šūrā*-Politik“ oder gegen das religiöse Gesetz der Gerechtigkeit bei der Verteilung von Rechten und Pflichten verstoßen, alle Prophetengefährten hätten dies ausdrücklich anerkannt, und so habe es auf Seiten der Aufrührer auch nicht einen einzigen Prophetengefährten gegeben. Die Gerüchte über die Beteiligung von ʿAmmār b. Yāsir, Muḥammad b. Abī Bakr und ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿUdais seien gegenstandslos — abgesehen davon, daß bei

¹ Ibid., S. 191 und passim (engl. Ausg. S. 194 und passim).

² s. oben S. 99 ff.

³ z.B. Quraṣī, I, 2. Aufl., S. 256.

⁴ Engl. Ausg. S. 213 f., (fehlt in der mir vorliegenden 5. arabischen Auflage an der entsprechenden Stelle).

⁵ Den Sayyid Quṭb ebenfalls zitiert, z.B. (aus dessen Buch *al-Fārūq ʿUmar*) 5. Aufl. S. 204 f. (engl. Ausg. 109 f.).

⁶ 2. Aufl. Kairo 1965 (Maʿārif), S. 234-44, Kap. „*Uṭmān li-taʾrīḥ*“ (1. Aufl. des Buches: Kairo 1963).

letzterem nicht feststehe, ob er überhaupt ein echter Prophetengefährte war. Die Anstifter des Aufruhrs hatten also, wie Baḥīt betont, nur Mord und Zerstörung im Sinn, und es handelt sich demnach nicht um eine auf Besserung der Verhältnisse zielende Revolution (*ṭaura iṣlāḥīya*), sondern nur um eine *fitna* und eine Verschwörung, an der Juden, Perser, Byzantiner und andere Feinde des islamischen Staates maßgeblich beteiligt waren¹.

Baḥīt kommt es offenbar darauf an, dem Aufruhr gegen ʿUṭmān die Weihe abzusprechen, die im Ägypten Ġamāl ʿAbd an-Nāṣir's mit dem Begriff „Revolution“ (*ṭaura*)² verbunden war³. Einwände wie die al-Baḥīt's haben aber nicht verhindern können, daß die Ereignisse, die zur Ermordung ʿUṭmān's führten, in zahlreichen Schriften ägyptischer und anderer arabischer Autoren sunnitischer Herkunft⁴ eben als *ṭaura* — und meist in positivem Verständnis des Wortes — bezeichnet worden sind⁵.

Während in den meisten dieser Schriften die religiösen Motive der Aufrührer hervorgehoben werden⁶, wird in denen aus der Feder marxistischer Autoren das soziale Moment betont: Būlus Faraḥ etwa sieht in der Revolution gegen ʿUṭmān eine Fortsetzung der demokratischen und egalitären Tendenz im vorislamischen Arabertum und eine Wendung gegen die umayyadische Aristokratie, die den Islam zur Selbstbereicherung und Alleinherrschaft benutzt⁷.

b) Das Problem ʿAbdallāh b. Sabaʿ

In seinen Bemerkungen über die Probleme, die die Beurteilung ʿUṭmān's und der Revolte gegen ihn den Muslimen bis heute bereite,

¹ Vorwort zur 2. Aufl. und S. 242-43. Zu der Ansicht, daß alle Nachrichten über die Beteiligung von Prophetengefährten gefälscht seien, s. auch unten S. 207, Anm. 3.

² Zu diesem Begriff s. Bernard Lewis in: *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, London 1973, S. 253-63 u. 286.

³ Polemisch gegen die Interpretation des Islams als *ṭaura* in der ägyptischen Propaganda (mit Beispielen): Munaḡḡid: *Balṣafat al-Islām*, 2. Aufl. 1967, S. 47 ff.

⁴ Daß die meisten modernen schiitischen Autoren den *ṭaura*-Begriff auch im Zusammenhang mit der Ermordung ʿUṭmān's verwenden, ist nicht überraschend. Als Beispiel von vielen s. Quraṣī, I, S. 272 ff.

⁵ So z.B. bei ʿAlī Ḥusnī al-Ḥarbūṭlī: *ʿAṣr ṭaurāt fī l-Islām*, Beirut 1968, S. 27-49.

⁶ Ḥarbūṭlī, *ibid.*, nennt daneben allerdings eine ganze Reihe anderer Motive.

⁷ *Muqaddimāt*, S. 98.



sagt Ṭāhā Ḥusain, manche beruhigten sich mit dem Gedanken, daß die Ereignisse der *fitna* nicht von Prophetengefährten ausgegangen sind, sondern das Ergebnis der Verschwörung von Feinden des Islams wie ʿAbdallāh b. Sabaʿ und Leuten seiner Umgebung darstellen¹. Ṭāhā Ḥusain distanziert sich hier von einem Geschichtsmythos, der für einen großen Teil der arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer Interpretation der *fitna* und ihrer Folgen geworden ist. Die Schlüsselfigur jenes Mythos ist ʿAbdallāh b. Sabaʿ, der Überlieferung zufolge ein zum Islam übergetretener Jude — wegen seiner Abstammung von einer schwarzen Mutter auch Ibn as-Saudāʿ genannt². Ibn Sabaʿs angebliche jüdische Herkunft schien bereits sunnitischen Autoren des Mittelalters geeignet, ihm eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Heterodoxie — und damit für nahezu alles Unheil in der islamischen Geschichte — zuzuschreiben³. In einer Zeit, in der die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Zionismus in Literatur und Publizistik der arabischen Länder eine bedeutende Rolle spielt, war und ist die Versuchung groß, „historische Parallelen“ zur aktuellen Politik zu ziehen, wie dies übrigens auch häufig in der Literatur über die Kreuzzüge geschieht⁴.

Die verbreitete Neigung, fremdstämmigen Feinden des Islams die Schuld an der Spaltung der Muslime und allen bösen Folgen dieser

¹ *Fitna*, I, S. 170 f.

² s. über ihn EI², I, S. 51 (M.G.S. Hodgson).

³ Eine Zusammenstellung und Analyse der klassischen Berichte über Ibn Sabaʿ gibt Israel Friedlaender: ʿAbdallah b. Sabā, der Begründer der Šīʿa, und sein jüdischer Ursprung, in: *Zeitschrift für Assyriologie* (Straßburg), 23 (1909), S. 296-327.

⁴ Bibliographische Überblicke zur modernen arabischen Literatur über die Kreuzzüge finden sich in *Mā sāhama*, S. 94-121 und 200-206, sowie Dār al-Kutub al-miṣriyya: *Našra bi-marāʾiʿi ʿan al-ḥurūb aṣ-ṣalībīya wa-ḥamlat Luwīs at-tāsiʿ wa-maʿrakat al-Manṣūra*, Kairo 1960. Eine umfassende Analyse dieses Schrifttums steht noch aus; vgl. vorläufig E. Sivan: *Modern Arab Historiography of the Crusades*, in: *Asian and African Studies* (Jerusalem), VIII/2 (1972), S. 109-49. — Zentrale Heldenfigur in der modernen arabischen Literatur über die Kreuzzüge ist erwartungsgemäß Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūbī (Saladin). Die einzigen mir bekannten kritischen Äußerungen moderner arabischer Autoren über Ṣalāḥ ad-Dīn stammen bezeichnenderweise aus dem Kreis der Schia, wo die Erinnerung an die Beseitigung der Fatimiden, die Verfolgung der Schiiten in Ägypten und die Vernichtung schiitischer Bibliotheken wach geblieben ist, s. Muḡnīya: *aš-šīʿa wa-l-ḥākimūn*, 3. Aufl. 1966, S. 190-94. Ṣalāḥ ad-Dīn wird sogar beschuldigt, von einem gewissen Zeitpunkt an durch seine Politik den Bestand des Kreuzfahrer-Staates gefördert zu haben, s. Ḥasan al-Amīn in: *al-ʿIrfān*, Juni / Juli 1967, S. 95-99.



Entwicklung zu geben¹, hat nicht nur einer sachlichen historischen Forschung im Wege gestanden, sondern hat zugleich das Verhältnis zwischen Sunna und Schia belastet. Es sei daran erinnert, daß die Schiiten den Aufruhr gegen ʿUṭmān als gerechte Sache ansehen, dem ermordeten Kalifen den Rang eines Märtyrers nicht zusprechen wollen und die Nachrichten zurückweisen, denen zufolge ʿAlī seinen (angeblich für ʿUṭmān eingenommenen) Sohn Ḥasan zur Verteidigung ʿUṭmān's geschickt habe². Der Versuch, ʿUṭmān's Tod mit dem des Propheten-enkels Ḥusain auf eine Stufe zu stellen, ist aus schiitischer Sicht nicht akzeptabel³.

Da in klassischen sunnitischen Werken die Entstehung der Schia mit der Person ʿAbdallāh b. Saba's, eines besonders heftigen Agitators gegen ʿUṭmān, in Verbindung gebracht wird, müssen die Schiiten sich gegen ein Geschichtsbild wehren, in dem ihre Gemeinschaft als Ergebnis einer nichtarabischen, vornehmlich jüdischen Verschwörung gegen Islam und Arabertum erscheint und in dem ihre bis heute eindeutig negative Beurteilung ʿUṭmān's böswillig als Parteinahme für eine derartige Verschwörung ausgelegt wird⁴.

Nicht zuletzt die Tatsache, daß prominente arabische Politiker in ihren Äußerungen gegen den Zionismus gern auf die verderblichen Umtriebe Ibn Saba's verweisen, erfordert eine schiitische Apologetik. So hat sich beispielsweise Muḥsin al-Amīn energisch gegen entsprechende Äußerungen des (wegen seiner politischen Rolle im 2. Weltkrieg weltweit bekannten) Muftis von Jerusalem, al-Ḥāğğ Amīn al-Ḥusainī (gest. 1974) gewandt. Scheich Muḥsin's Antwort enthält u.a. die Bemerkung: Jene Juden, die dem Islam schaden wollten, verbündeten sich mit den Umayyaden — wie (der zum Islam übergetretene ehemalige Rabbiner der Juden zu Medina) Kaʿb al-Aḥbār⁵.

¹ s. unten S. 217, 241 ff.

² Belege im modernen schiitischen Schrifttum z.B. bei Quraṣī, I, S. 25, 201 ff., 269 ff.

³ Muğniya: *Min hunā wa-hunāk*, S. 65; vgl. ferner Rāḍī Āl Yāsīn: *Ṣulḥ al-Ḥasan*, 2. Aufl., S. 221 f.

⁴ Einen Überblick über die Polemik zwischen Sunna und Schia hinsichtlich der historischen Existenz Ibn Saba's und seiner Rolle gibt (aus schiitischer Sicht) Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'i in *Maktab-i taṣayyūʿ*, II, 1961, S. 194 ff.

⁵ *Aʿyān aš-šīʿa*, Bd. 56 (1. Aufl. 1963), S. 93-100. — In diesem Sinne wird Kaʿb gelegentlich auch bei sunnitischen Autoren dargestellt, vgl. z.B. Maḥmūd Abū Rayya:



Kernstück (fast) aller schiitischen Aussagen zu Ibn Saba³ ist die Feststellung, daß es diesen überhaupt nicht gegeben habe. Mit dieser Ansicht — die meist mit dem Hinweis gekoppelt wird, die Zwölferschia habe mit den fälschlich der Schia zugeordneten *ġulāt* (wie der Saba³īya) nichts zu tun¹ — kann die schiitische Apologetik an gewisse Zweifel hinsichtlich der Nachrichten über Ibn Saba³ anknüpfen, die auch bei manchen Sunniten² bestehen: Während für Muḥammad ^cAbduh³, Rašīd Riḍā⁴, Muḥammad al-Ḥuḍarī⁵, Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb⁶ und Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan⁷ die historische Existenz Ibn Saba³'s eine ausgemachte Sache ist und auch Aḥmad Amīn keine Beweise dafür sieht, daß es sich, wie manche Autoren meinen, nur um eine legendäre Persönlichkeit handeln soll⁸, neigt Ṭāhā Ḥusain dazu, ihn für ein Phantasiagebilde (*wahm*) zu halten, zumindest aber — wenn er tatsächlich existiert haben sollte — für eine Person, deren Bedeutung von den Feinden der Schia weit übertrieben worden ist⁹. Eine Reihe anderer Autoren sunnitischer Herkunft haben sich dieser Ansicht angeschlossen¹⁰, und Autoren der Schia vermerken Ṭāhā Ḥusain's Urteil mit Genugtuung¹¹.

Ka^cb al-Aḥbār huwa aš-šihyūnī al-awwal, in: *ar-Risāla* (Kairo), Nr. 665 (April 1946), S. 360-63. (Es handelt sich um eine Replik auf einen Artikel Sa^cid al-Afġānī's, in dem ^cAbdallāh b. Saba³ als „der erste Zionist“ bezeichnet worden war).

¹ Vgl. oben S. 152, Anm. 4.

² Die — angesichts seiner kritischen Haltung gegenüber der Schia — überraschende Äußerung Muḥammad Kurd ^cAlī's in *Ḥiṭaṭ aš-Šām*, VI (1928), S. 251 f., die Schia gehe keineswegs auf Ibn Saba³ zurück, erklärt sich wohl daraus, daß der ganze Abschnitt, in dem diese Bemerkung steht, aus der Feder des schiitischen Gelehrten Aḥmad Riḍā (s. oben S. 74) stammen dürfte, s. Šakīb Arslān: *Ḥādīr al-^calam al-islāmī*, I, (2. Aufl.), S. 204.

³ *Risālat al-tauḥīd*, Aufl. Kairo 1946, S. 10 f. (frz. Übers. von B. Michel und M. Abdel Razik, Paris 1925, S. 8 f.).

⁴ *as-sunna wa-š-šī^ca*, S. 4-6; vgl. Fatwa von 1927 bei Munaġġid/Ḥūrī, V, S. 1963, nach *al-Manār* 28 (1927), S. 504.

⁵ *Ta^criḥ al-umam al-islāmīya*, I, 6. Aufl. Kairo 1950, S. 97 f.

⁶ *Ḥamalāt risālat al-Islām al-awwalūn*, Kairo 1952 (Maṭb. al-Kitāb al-^cArabī), und o.J. (Salafīya), in letzterer Ausg. S. 30 ff.

⁷ *Ta^criḥ al-Islām*, I, 7. Aufl. Kairo 1964, S. 358-60, vgl. seinen Aufsatz *Aspects of Shi^cah History* in: MW 47 (1957), S. 271 ff.

⁸ *Faġr al-Islām*, 7. Aufl. Kairo 1955, S. 269, Anm. 3.

⁹ *Fitna*, II, Aufl. 1956, S. 99, 102.

¹⁰ z.B. Diyā³ ad-Dīn ar-Rayyis: *an-naẓariyāt as-siyāsīya al-islāmīya*, 4. Aufl. Kairo 1967 (zuerst erschienen 1952), S. 41-43; Maḥmūd Abū Rayya: *Aḍwā³*, 3. Aufl., S. 179.

¹¹ Muġnīya: *Imāmat ^cAlī baina l-^caql wa-l-qur³ān*, Beirut 1970, S. 61; ^cAbdallāh al-Fayyāḍ: *Muḥāḍarāt fi ta^criḥ ṣadr al-Islām wa-d-daula al-umawīya*, Bagdad 1967, S. 89.



Bereits Muḥammad Ḥusain Āl Kāšif al-Ġiṭā^ʿ hatte in seiner Schrift *Aṣl aš-šī^ʿa wa-uṣūluḥā*¹ Ibn Saba^ʿ als eine Erfindung der Märchenerzähler bezeichnet², doch war es seinem jüngeren Landsmann Murtaḏā al-^ʿAskarī (geb. 1914 in Sāmarrā^ʿ)³ vorbehalten, den Kompilator Saif b. ^ʿUmar (gest. 815)⁴ als Urheber der Ibn Saba^ʿ-Legende zu „entlarven“. Wie schon der volle Titel seines ersten Buches über Ibn Saba^ʿ zeigt⁵, hat Scheich Murtaḏā auch die Äußerungen von Orientalisten über Ibn Saba^ʿ berücksichtigt⁶, doch fehlt in der ersten Auflage der Name Wellhausen's, dessen negatives Urteil über die Zuverlässigkeit des Saif b. ^ʿUmar und über aṭ-Ṭabarī's Anlehnung an diesen Autor⁷ der Absicht des Verfassers durchaus entgegenkommt. Freilich ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß Scheich Murtaḏā Kenntnis von der These Wellhausen's hatte, ohne dies in seinem Buch deutlich zu machen⁸.

Wie Scheich Murtaḏā berichtet⁹, geht sein Buch auf einen Entwurf aus dem Jahre 1369 (1949/50) zurück. Die Veröffentlichung habe sich wegen der Befürchtungen des Verfassers hinsichtlich der Gefühle, die es hervorrufen werde, um sieben Jahre verzögert. (Warum diese

¹ s. oben S. 127 f.

² *Aṣl aš-šī^ʿa*, Ṣaidā 1931, S. 36 f.

³ ^ʿAwwād, III, S. 293 f.

⁴ Über ihn s. EI¹, IV, S. 78.

⁵ ^ʿAbdallāh b. Saba^ʿ, *baḥṭ wa-taḥqīq fī mā katabahu l-mu^ʿarriḥūn wa-l-mustašriqūn* ^ʿan „Ibn Saba^ʿ“ *wa-qiṣaṣ islāmīya uḥrā munḏu l-qarn aṭ-ṭānī al-ḥiḡrī ḥattā l-yaum: al-maḏḥal*. 1. Aufl. Naḡaf 1375/1956, 2., erw. Aufl. (Bagdad?) und Kairo 1381/1962; Übersetzungen ins Persische und Urdu (^ʿAwwād, III, S. 294).

⁶ 1. Aufl., S. 13-15.

⁷ *Skizzen und Vorarbeiten*, VI (Berlin 1899), S. 3-7 u. 114; vgl. dazu Albrecht Noth: *Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit*, in: *Der Islam* 47 (1971), S. 168-199.

⁸ Murtaḏā nennt unter den orientalistischen Werken, die er konsultiert hat, u.a. die englische Ausgabe der EI. Auch durch direkten oder schriftlichen Kontakt mit Orientalisten könnte er auf Wellhausen's These aufmerksam gemacht worden sein: Das in der Bibliothek des Hamburger Orientalischen Seminars befindliche Exemplar der ersten Auflage von Murtaḏā's Werk über Ibn Saba^ʿ ist ein Geschenk an Rudolf Strothmann, mit eigenhändiger Widmung des Verfassers. Es ist denkbar, daß al-^ʿAskarī durch seinen Landsmann Ġawād ^ʿAlī (der in Hamburg studiert hat) mit Wellhausen's Studien bekanntgemacht worden ist. — In der dritten Auflage seines Werkes (s. unten S. 204, Anm. 5 u. 6) zitiert al-^ʿAskarī auch die Ansicht Wellhausens über die Saba^ʿiya (S. 48-50) in dessen Buch *Das arabische Reich und sein Sturz* (zur arabischen Übersetzung s. unten S. 239, Anm. 4), doch lassen al-^ʿAskarī's Bemerkungen dazu (S. 50) vermuten, daß er dessen Urteil über Saif nicht kennt.

⁹ ^ʿAbdallāh b. Saba^ʿ, 1. Aufl. Naḡaf 1956, Einleitung, S. *alif-bā*^ʿ.



Befürchtungen den Verfasser schließlich nicht davon abhielten, das Werk 1956 zu veröffentlichen, bleibt unerklärt).

Obwohl das Buch in der Zeitschrift der Azhar kritisch besprochen wurde¹, erschien 1381 (1962) in Kairo eine zweite, erweiterte Auflage des Buches². Daß theologische Werke schiitischer Autoren der Gegenwart in Kairo gedruckt werden, ist ungewöhnlich und bei einem Buch wie dem Murtaḏā al-ʿAskarī's geradezu erstaunlich. Die um 1961 sehr gespannten Beziehungen zwischen der irakischen Regierung und einem erheblichen Teil der schiitischen ʿulamāʾ des Irak einerseits und die Bemühungen der mit dem Qāsim-Regime verfeindeten ägyptischen Regierung um die Sympathie eben dieser ʿulamāʾ andererseits³ mögen erklären, wie es zu jener Kairiner Auflage und zur Ankündigung weiterer Veröffentlichungen aus der Feder schiitischer Autoren gekommen ist⁴. Der dritten, abermals erweiterten Auflage des Buches, die 1968 unter dem Titel ʿAbdallāh b. Sabaʾ wa-asāʾir uḥrāʾ⁵ in Beirut erschien⁶, ist inzwischen ein weiterer Band mit Untersuchungen zu Saif b. ʿUmar mit dem Titel *Ḥamsūn wa-miʿat ṣaḥābī muḥtalaq*⁷ sowie ein Werk über

¹ *Mağallat al-Azhar*, 32/10 (1380 H/1960/61), S. 1150 f. In dieser Rez. zur 1. Aufl. wird die Notwendigkeit bestritten, sich in der Gegenwart der Frage des ersten Kalifats und des Komplottes der Prophetengefährten, besonders Abū Bakr's und ʿUmar's, gegen ʿAlī als rechtmäßigen Nachfolger des Propheten zu widmen, und auf die Verwirrung verwiesen, die im Kopfe des durchschnittlichen Muslims durch dieses Buch entstehen kann. In diesem Sinne, aber etwas schärfer im Ton auch die Rez. zur 2. Aufl. in *Mağ. al-Azhar* Vol. 33/6 (1381 H), S. 760 f. Murtaḏā al-ʿAskarī antwortete darauf in der dritten Auflage seines Werkes (Beirut 1968 — s. unten Anm. 6) S. 17-21. — Die Zeitschrift der *Ġamʿiyat at-taqrīb* widmete der 1. Auflage des Buches ebenfalls eine Rezension. In ihr werden gewisse Äußerungen al-ʿAskarī's bedauert, die der Verfasser im Interesse des *taqrīb* hätte vermeiden sollen, doch vermerkt der (ungenannte) Rezensent die Neuartigkeit und Bedeutung des Buches: *Risālat al-Islām*, VIII/4 (1956), S. 441-43.

² Maṭb. an-Nağāḥ, 206 S. (= *Dirāsāt fī l-ḥadīṭ wa-t-taʾrīḥ*: 4). Diese in Bagdad beheimatete Druckerei hatte anscheinend in Kairo eine Niederlassung.

³ s. oben S. 119.

⁴ Das Druckhaus an-Nağāḥ kündigt in der Kairiner Auflage des Buches von al-ʿAskarī weitere Titel an, z.B. das Buch *al-ʿaqāʾid al-imāmīya* von Muḥammad Riḏā al-Muzaḏḏār, und von Taufīq al-Fukaikī (gest. 1969): *al-muʿaʿa fī l-fiqḥ al-muqāran* (lt. ʿAwwād, I, S. 218, Nr. 14 tatsächlich erschienen).

⁵ Untertitel: *Dirāsāt muqārina li-asāʾir intaṣarat fī t-taʾrīḥ al-islāmī mundu l-qarn at-tānī al-ḥiğrī ḥattā l-yaum* (= *Dirāsāt fī l-ḥadīṭ wa-t-taʾrīḥ*: aḥādīṭ Saif b. ʿUmar, I).

⁶ Maṭb. Dār al-Kutub, 333 und 3 Seiten. Band II erschien 1972 in Teheran, wo al-ʿAskarī seit ca. 1971 im Exil lebt.

⁷ Bd. I, Beirut 1968. Maṭb. Dār al-Kutub, 420 S. (= *Manṣūrāt Kullīyat Uṣūl ad-Dīn*). 2. Aufl. Bagdad 1969.



die auf ʿĀʿiṣā zurückgeführten Ḥadīṭe gefolgt¹. Murtaḍā's Beweis dafür, daß Saif b. ʿUmar die Gestalt des ʿAbdallāh b. Saba² einfach erfunden habe, stützt sich auf die Beobachtung, daß alle klassischen und modernen arabischen Autoren — ebenso wie die Orientalisten — ihre Angaben über Ibn Saba³ direkt oder indirekt auf aṭ-Ṭabarī zurückführen und daß dessen Bericht² allein auf Saif b. ʿUmar's Überlieferung beruht³. Ein Großteil des Buches besteht aus dem Versuch, die absolute Unglaubwürdigkeit Saif b. ʿUmar's hinsichtlich anderer Personen, Ortsbezeichnungen, Daten und Ereignissen der frühislamischen Geschichte zu beweisen. Diese Überzeugung hat Murtaḍā al-ʿAskarī auch gegen die Einwände verteidigt, die Iḥsān ʿAbbās (geb. 1920), ein sunnitische Gelehrter palästinensischer Herkunft⁴, in einem Brief an ihn erhoben hat. In seiner Antwort an Iḥsān ʿAbbās⁵ weist Murtaḍā al-ʿAskarī dessen Ansicht, Saif könne unmöglich so viele Nachrichten erfunden haben, mit der Bemerkung zurück, bei Ğurġī Zaidān (d.h. in dessen historischen Romanen), al-Ḥarīrī, den Erfindern der ʿAntar-Geschichten, den Geschichten von Tausendundeiner Nacht, Kalīla und Dimna usw. wundere man sich ja auch nicht über so viele erfundene Personen⁶. Die Tatsache, daß aṭ-Ṭabarī die Berichte Saif's verwendet und dafür (nach Murtaḍā's Ansicht) zuverlässigere unterdrückt hat⁷ und daß die auf Saif zurückgehenden Nachrichten bis in die Gegenwart geglaubt und verbreitet werden, begründet er folgendermaßen: Das eifrige Bemühen der (sunnitischen) ʿulamā⁷ in Vergangenheit und Gegenwart, die Ehre der

¹ *Aḥādīṭ umm al-muʿminīn ʿĀʿiṣā*, I, Teheran o.J. (ca. 1973).

² *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*, s. besonders 1/6 (Leiden 1898), S. 2942.

³ ʿAbdallāh b. Saba² *wa-asāʾir uḥrā*, I, S. 37-64. Auf S. 57 eine Art Stammbaum der Ibn Saba²-Legende von Saif b. ʿUmar bis zu den arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts, nämlich Saʿīd al-Afġānī, Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, Farīd Waġdī und Aḥmad Amīn.

⁴ Lehrte 1951-1961 an der Universität Khartum (Gordon College), seit 1961 an der Amerikanischen Universität in Beirut. Sein Brief vom 24.1.1957 bei al-ʿAskarī, *ibid.*, S. 247-49. ʿAbbās sieht weder in der Tatsache, daß Saif hinsichtlich des Ḥadīṭ als *ḍaʿīf* oder *matrūk* gilt, noch in der Tatsache, daß er viel Sondergut bringt, Anlaß zu generellem Zweifel an den von Saif überlieferten Nachrichten.

⁵ ʿAbdallāh b. Saba² *wa-asāʾir uḥrā*, I, S. 249-60.

⁶ *Ibid.*, S. 251. Dazu S. 257: Er (al-ʿAskarī) lese die Berichte Saif's wie die Nachrichten in Tausendundeine Nacht über das Zeitalter Hārūn ar-Rašīd's, also nicht als historische Quelle, sondern als Belletristik, die sich von der Ğurġī Zaidān's dadurch unterscheidet, daß der Autor damals einen *ismād* brauchte.

⁷ *Ibid.*, S. 256 (Beispiel).

Prophetengefährten zu schützen, bezieht sich nicht auf alle gleichermaßen, sondern besonders auf die Würdenträger und Mächtigen. Dies zeigt sich deutlich im Bericht aṭ-Ṭabarī's über die Ereignisse des Jahres 30 H, wo es um den Streit zwischen Abū Ḍarr und Mu^cāwiya und die Ausweisung Abū Ḍarr's aus Syrien geht¹: Als Grund dafür, sagt aṭ-Ṭabarī, werde vielerlei angegeben, wovon das meiste zu erwähnen ihm widerstrebe². Was aber die angeht, die Mu^cāwiya entschuldigen, so gebe es dazu eine Geschichte (*qiṣṣa*), die auf Saif zurückgeht — und die aṭ-Ṭabarī nun wiedergibt mit allem, was sie an Verächtlichmachung des Prophetengefährten Abū Ḍarr enthält: „So opfert der Meister der Historiker, aṭ-Ṭabarī, die Ehre des armen Prophetengefährten zum Zwecke der Wahrung der Ehre des Emirs Mu^cāwiya!“³ Deshalb also, so fährt Murtaḏā al-^cAskarī fort, war aṭ-Ṭabarī's *Ta^rrīḥ* so gefragt⁴, deshalb ist sein Name bekannter als der anderer, und auf diese Weise verbreiteten sich die Überlieferungen des der Ketzerei (*zandaqa*) beschuldigten Saif. So wie in diesem Falle haben es die klassischen (sunnitischen) Historiker auch mit anderen mächtigen Prophetengefährten gehalten, die sich schwerer Vergehen schuldig gemacht haben oder deren islamische Überzeugung zweifelhaft war. Geht es aber um den armen, asketischen Abū Ḍarr, um den frommen ^cAmmār b. Yāsir, den Sohn der Magd Sumayya, um den rechtschaffenen ^cAbd ar-Raḥmān b. ^cUdais al-Balawī und viele andere ihresgleichen (...), die nicht zu den Emiren der Quraiš gehörten, (da handeln jene ^culamā² nach der der Devise:) „Lassen wir Saif b. ^cUmar sie schmähen und einen Juden aus Ṣan^cā² im Jemen erfinden, von dem behauptet wird, daß er sie um

¹ *Ta^rrīḥ* I/5 (Leiden 1893), S. 2858 ff.

² *Ibid.*, S. 2858; vgl. aṭ-Ṭabarī's Bemerkungen ähnlichen Inhalts S. 2862 und (^cUṭmān und die *fitna* betreffend) I/6, S. 2965 u. 2980.

³ ^cAbdallāh b. Saba² *wa-asāṭir uḥrā*, I, S. 18.

⁴ Ṭabarī's Geschichtswerk enthält andererseits vieles, was sunnitische Autoren die Frage stellen läßt, ob dieser pro-schiitisch eingestellt war. Gegen diese Annahme wendet sich z.B. Aḥmad Muḥammad al-Ḥūfī: *aṭ-Ṭabarī*, Kairo 1963 (= *A^clām al-^carab*, 13), S. 252-56. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥatīb (vgl. oben, S. 93 f.) betont die Notwendigkeit, für eine zuverlässige Beurteilung der Nachrichten bei aṭ-Ṭabarī die *kutub al-ḡarḥ wa-ta^cdīl* heranzuziehen: *Maḡallat al-Azhar*, 24 (1952), S. 210-15; in diesem Sinne auch Muḥibb ad-Dīn's Schüler Fathī ^cUṭmān: *Aḏwā² ^calā t-ta^rrīḥ al-islāmī*, vgl. Zitat daraus bei Ġaḏbān (s. unten, S. 214, Anm. 3), S. 101 f. Zu den Quellen aṭ-Ṭabarī's vgl. die Analyse eines in Deutschland ausgebildeten irakischen Gelehrten schiitischer Herkunft, Dr. Ġawād ^cAlī (geb. 1907), in: MMII, Vols. I (1950), II, III, VIII.

sich gesammelt, aus ihnen die Saba²īya gebildet und mit ihnen gegen die Umayyaden — die Träger von Macht und Würde — konspiriert habe“¹.

Während Scheich Murtaḍā’s „Zerstörung“ der Ibn Saba²-Legende in schiitischen Kreisen enthusiastisch begrüßt worden ist², fehlt bisher eine systematische Auseinandersetzung mit seinen Ergebnissen aus sunnitischer Sicht³. Wie mißlich sunnitischen Autoren die Perspektive erscheint, sowohl die Fälschungsversuche an Koran und Ḥadīṭ als auch die Anzettelung der *fitna* nicht mehr einer Saba²īya anlasten zu können, verraten einige Bemerkungen des Azhar-Gelehrten ‘Abd al-Ḥamīd Baḥīt in seinen Buch *‘Aṣr al-ḥulafā’ ar-rāšidīn*⁴, wo er in einer ausführlichen Fußnote auf die These Murtaḍā al-‘Askarī’s eingeht⁵.

Ist Murtaḍā al-‘Askarī bemüht, Ibn Saba² gänzlich aus der Geschichte zu eliminieren, so geht sein Landsmann ‘Alī al-Wardī, ein Soziologieprofessor schiitischer Herkunft⁶, einen originelleren Weg, die Ibn Saba²-Legende zu entschärfen: Al-Wardī behauptet, hinter dem Namen ‘Abdallāh b. Saba² verberge sich der Prophetengefährte ‘Ammār b. Yāsir, ein treuer Anhänger ‘Alī’s⁷. Obwohl al-Wardī durch andere Veröffentlichungen den Zorn der ‘ulamā’ auf sich gezogen hat⁸, fand seine These durchaus den Beifall von Theologen⁹:

¹ ‘Abdallāh b. Saba² *wa-asāṭir uḥrā*, I, S. 19 f.

² z.B. von Muḡniya in *al-‘Irfān* 49/3 (1961), S. 230 f., nachgedruckt in dessen Buch *Ma‘a ‘ulamā’ an-Naḡaf al-aṣraf* (Beirut/Bagdad 1962), S. 139-42.

³ Manche sunnitischen Autoren haben al-‘Askarī’s Arbeiten offenbar gar nicht zur Kenntnis genommen, so z.B. Yūsuf al-‘Uṣṣ, der sich ohne Einschränkung zur Glaubwürdigkeit Saif b. ‘Umar’s bekennt und dessen Bericht über die Rolle ‘Abdallāh b. Saba²s bei der Auslösung der *fitna* übernimmt, während es seiner Ansicht nach nur geringen Nachdenkens bedarf, um die Darstellung al-Wāqidi’s und Abū Miḡnaf’s, wonach die Prophetengefährten Ṭalḥa, az-Zubair, ‘Ā’iṣa, ‘Amr b. al-‘Āṣ, Muḡammad b. Abī Ḥuḍaifa und ‘Ammār b. Yāsir dabei eine Rolle gespielt haben sollen, als unsinnig zu durchschauen. Yūsuf al-‘Uṣṣ: *ad-daula al-umawīya*, S. 56-57, 58 ff.

⁴ 1. Aufl. Kairo 1963, 2. Aufl. Kairo (Ma‘ārif) 1965.

⁵ 2. Aufl., S. 228-29. Baḥīt’s eigene Darstellung der *fitna* geht eindeutig von der Existenz und bedeutenden Rolle der Saba²īya aus: s. Vorwort zur 2. Aufl., S. iā² und 219 ff.

⁶ s. oben S. 150.

⁷ *Wu‘cāz as-salāṭīn*, Bagdad 1954, S. 151, 274-78. (Eine persische Übersetzung des Buches ist unter dem Titel *Naqṣ-i wu‘cāz dar Islām* erschienen: O und J.?). Wardī’s Buch war mir weder im arabischen Original noch in der persischen Übersetzung zugänglich (s. unten 208, Anm. 3).

⁸ s. oben S. 150.

⁹ s. z.B. Muḡammad Ḥusain Ṭabāṭabā’i in: *Maktab-i taṣayyu‘*, II, S. 214-21.



Andererseits ist sie auch von Universitätslehrern schiitischer Herkunft wie Kāmil Muṣṭafā aš-Šaibī¹ und ʿAbdallāh al-Fayyāḍ aufgegriffen worden: Šaibī (geb. Kāzīmīya 1927) hat in seinem Buch *aš-šila baina t-tašawwuf wa-t-tašayyu*² die Ansicht al-Wardī's zu stützen versucht³.

Al-Wardī's Ansicht⁴ läuft darauf hinaus, daß die Gestalt Ibn Saba's „von jenen Reichen erfunden worden ist, gegen die die Revolution (die zum Tode ʿUṭmān's führte) gerichtet war“. Sie sei jedoch nicht völlig ohne historische Substanz, sondern ähnele in gewissen Einzelheiten der Gestalt des ʿAmmār b. Yāsir: Auch dieser wurde — wie Ibn Saba² — Ibn as-Saudā² genannt, auch sein Vater war jemenitischer Herkunft und konnte deshalb — wie alle Jemeniten — „Ibn Saba“ genannt werden, auch ʿAmmār war ein glühender Verehrer ʿAlī's, und auch er ging zur Regierungszeit ʿUṭmān's nach Ägypten, um das Volk aufzustacheln. Die Quraiš betrachteten ʿAmmār als Haupt der Revolution gegen ʿUṭmān, wollten aber seinen (bei den Gläubigen in hohem Ansehen stehenden) Namen nicht deutlich nennen und verschlüsselten ihn zu Ibn Saba². Später haben dann die Überlieferer den Namen in Unkenntnis der Zusammenhänge als den einer historischen Persönlichkeit übernommen. Šaibī fügt hinzu⁵: Ähnlich wie sie einen Ibn Saba² erfunden haben, haben die Quraiš auch den Namen Abū Turāb für ʿAlī b. Abī Ṭālib in Umlauf gesetzt. Viele Leute in Syrien wußten nicht, wer gemeint war, und hielten diesen Namen für den eines Ketzers, der gegen den Islam rebellierte.

Im übrigen zieht Šaibī, nachdem er die Belege al-Wardī's referiert hat, Belege aus klassischen Werken (u.a. Ibn Saʿd: *Ṭabaqāt*) heran, die beweisen sollen, daß ʿAmmār b. Yāsir tatsächlich „Ibn as-Saudā“ und „Ibn Saba“ genannt worden ist. Was den Namen ʿAbdallāh angeht, so begnügt sich Šaibī mit der Feststellung, daß jeder Muslim so genannt werden konnte und daß es zu jener Zeit in der Korrespondenz

¹ Über ihn s. oben S. 152.

² I und II, Bagdad 1963/64. (Es handelt sich um die [erweiterte?] arabische Fassung seiner Dissertation Cambridge 1960/61: *Studies in the interaction of Sufism and Shi'ism to the rise of the Safawids*).

³ *aš-šila*, I, S. 36-40. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse von al-Wardī und aš-Šaibī bei ʿAbdallāh al-Fayyāḍ: *Taʿrīḥ al-imāmīya wa-aslāfihim min aš-šīʿa*, Bagdad 1970, S. 97 ff.

⁴ Hier zusammengefaßt nach al-Fayyāḍ: *Taʿrīḥ al-imāmīya*, S. 97 f.

⁵ Šaibī: *aš-šila*, I, S. 36-40.

der Kalifen und Befehlshaber üblich war, die Briefe mit „Von ‘Abdallāh (d.h. Vom Knecht Allahs) Soundso“ oder „An ‘Abdallāh Soundso“ zu beginnen. Einen zusätzlichen Beweis dafür, daß Ibn Saba² mit ‘Ammār identisch ist, findet Šaibī bei aṭ-Ṭabarī: Wo in dessen Nachrichten über die Kamelschlacht unter den Anhängern ‘Alī’s der Name ‘Ammār erscheint, fehle der des Ibn as-Saudā³. Wird aber letzterer Name genannt, dann fehle der des ‘Ammār.

Gegenüber der Eliminierung Ibn Saba²s aus der Geschichte, die al-‘Askarī vornimmt, hat der Interpretationsversuch al-Wardī’s den Vorteil, daß zwar alle für die Schia unangenehmen Nachrichten über Ibn Saba² als Teil der Verleumdungskampagne der Feinde ‘Alī’s abgetan werden können, daß zugleich aber der Bericht bei aṭ-Ṭabarī nicht völlig verworfen werden muß. Was beispielsweise über die enge Beziehung Ibn Saba²s zu Abū Darr al-Ġifārī gesagt wird, läßt sich nun auf das Verhältnis ‘Ammār b. Yāsir’s zu Abū Darr beziehen und reinigt damit den Mann, den die Schia bis heute als Gegner der Umayyaden und Vorkämpfer ihrer Sache in Syrien verehrt¹, vom Verdacht der Komplizenschaft mit einem (angeblich) islamfeindlichen Schwarmgeist jüdischer Herkunft.

Auch bei nichtschītischen arabischen Autoren findet sich übrigens vereinzelt der Versuch, Ibn Saba²s Wirken positiv zu deuten. Für Autoren, die unter dem Einfluß des Marxismus stehen, ist dies nicht schwierig², wohl aber für einen arabischen Nationalisten sunnitischer Herkunft wie ‘Abdallāh al-‘Alāyilī³. Dieser wendet sich in seinem Buch *Ta’rīḥ al-Ḥusain* dagegen, daß Ibn Saba² ein islamfeindlicher Verschwörer (*dassās*) gewesen sein soll, und will sein Wirken als das eines revolutionären Reformers (*muṣliḥ tā’ir*) verstanden wissen. ‘Alāyilī bestreitet (in Anlehnung an Aḥmad Amīn) nicht, daß die religiösen und sozialen Ansichten Ibn Saba²s zum Teil aus anderen Religionen entlehnt und extremistisch waren, doch scheint ihm das ein normales

¹ s. unten S. 218-19.

² Būlus Faraḥ (s. oben S. 90, Anm. 4), *Muqaddimāt*, S. 97, nennt Ibn Saba² einen genuinen Sprecher der Armen gegen ‘Uṣmān und die Umayyaden. Der Marokkaner Abdallah Laroui (al-‘Arawī) sieht in ihm den „type de l’éternel gauchiste qui exige tout à l’instant et voit dans l’espérance déçue une raison d’apostasie“ (*L’idéologie arabe contemporaine*, Paris 1967, S. 77).

³ s. oben S. 107.

Ergebnis der Unterdrückung zu sein. Ibn Saba² war jedenfalls, so al-‘Alāyilī, ohne Zweifel ein echter Muslim, dem es gelang, einige der aufrichtigsten Männer des Islams, die wie er den Verfall des wahren Islams mit Sorge betrachteten, für sich und seine Ideen zu gewinnen¹.

c) Abū Darr al-Ġifārī — ein früher Sozialist?

Die Diskussionen um den sozialen Inhalt der islamischen Lehre, um Weg und Ziel der gesellschaftlichen Reformen haben im arabischen Geistesleben des 20. Jahrhunderts die Gestalt eines Prophetengefährten in den Vordergrund treten lassen, die in vergangenen Jahrhunderten zumindest bei den Sunniten weit weniger Beachtung gefunden hatte als etwa Ḥālid b. al-Walīd und andere Helden der frühislamischen Eroberungszüge: Abū Darr al-Ġifārī (gest. ca. 652), den asketischen Prediger gegen die Anhäufung von Reichtum in den Händen der Oberschicht und gegen die Finanzpolitik ‘Uṭmān’s und die Verwaltungspraxis Mu‘āwiya’s in Syrien². Vor allem Autoren, die im Islam sozialistische Ziele enthalten sehen, haben ihre Ansicht durch den Verweis auf Abū Darr zu stützen gesucht. Bereits Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī hatte in Gesprächen, die er zwischen 1892 und 1897 (seinem Todesjahr) in Istanbul mit Freunden und Besuchern führte, von einem *islamischen* Sozialismus gesprochen, der sich direkt aus der Religion ergebe und sich vom europäischen Sozialismus dadurch unterscheidet, daß er auf die gewaltsame Veränderung der Besitzverhältnisse verzichte. Dadurch würden Blutvergießen und andere negative Folgen des europäischen Sozialismus vermieden. In diesem Zusammenhang erwähnte al-Afġānī auch die Aktivität Abū Darr’s. Dieser habe mit seinen Mahnungen gegenüber ‘Uṭmān und dessen Beamten, die Rechte der Muslime in der Weise zu wahren, wie das Abū Bakr und ‘Umar getan hätten, lediglich die Bildung einer sozialistischen Bewegung *verhindern* wollen, die (wie die der europäischen Sozialisten) von Neid und Rachsucht getrieben sei³. Die Ausführungen al-Afġānī’s über einen besonderen

¹ *Taʾrīḫ al-Ḥusain*, S. 119-22, vgl. auch daselbst S. 309 oben.

² Über ihn s. EI², I, S. 114 f. (J. Robson), und A.J. Cameron: *Abū Darr al-Ġifārī*, Diss. phil. Köln 1963, sowie idem: *Abū Dharr al-Ghifārī, an examination of his image in the hagiography of Islam*, London 1973.

³ Englische Übersetzung bei Hanna/Gardner: *Arab Socialism*, S. 267-74 (über Abū Darr S. 273 f.).

islamischen Sozialismus sind erst 1931 durch die Veröffentlichung eines Buches von Muḥammad al-Maḥzūmī allgemein zugänglich geworden¹, doch gibt es Anzeichen dafür, daß ihr Inhalt schon vorher im Kreise seiner Anhänger bekannt war und von da aus eine gewisse Verbreitung gefunden hat. Dessen ungeachtet behielt Abū Darr für viele Modernisten und Nationalisten zunächst noch die Züge eines naiven Eiferers, die ihm in einem Teil der sunnitischen Quellen anhaften. Bei Rafiq al-ʿAzm etwa trifft ihn milder Tadel dafür, daß er als einziger der Prophetengefährten auf die List Ibn Saba's hereingefallen sei, jene gegen die Finanzverwaltung Muʿāwiya's und ʿUtmān's aufzubringen. Zwar entspreche der Kern der Forderung Abū Darr's den islamischen Lehren, doch habe er übertrieben und zuviel von den Menschen erwartet, da diese doch von Natur aus zum Überfluß neigen².

In der schiitischen Überlieferung gehört Abū Darr zu den Heroen ihrer frühesten Geschichte. Insofern liegt der Schluß nahe, daß in al-Afgānī's Äußerungen über Abū Darr schiitische Tradition durchscheint³ — allerdings neutralisiert durch seinen Verweis auf die echt islamische Praxis Abū Bakr's und ʿUmar's. Daß bereits 1910 der libanesische Schiit Aḥmad Riḍā⁴ von den „sozialistischen Ansichten“ Abū Darr's spricht⁵, muß nichts mit einem Einfluß al-Afgānī's zu tun haben, sondern zeigt nur, daß es schiitischen Autoren aufgrund ihrer traditionell sehr positiven Einschätzung Abū Darr's eher in den Sinn kam als Sunniten, diesen als Zeugen für (angeblich) sozialistische Prinzipien der islamischen Lehre in Anspruch zu nehmen. Gegenüber sunnitischen Versuchen, speziell die *Schia* mit sozialistischen Prinzipien in Verbindung zu bringen, verhält sich die Mehrheit der schiitischen Theologen allerdings abweisend: Aḥmad Riḍā's streitbarer Glaubensgenosse und Landsmann ʿAbdallāh as-Subaitī⁶ beispielsweise, dessen eigene Abū Darr-Biographie so polemisch gegen die Sunna ausgefallen ist, daß die irakische Regierung alle Kopien, derer sie habhaft werden konnte, einziehen und

¹ *Ḥāṭirāt Ġamāl ad-Dīn al-Afgānī al-Ḥusainī*, Beirut, s. dort S. 188-209.

² *Ašhar mašāḥir*, I/4 (1. Aufl.), S. 735-38.

³ al-Afgānī war schiitischer Herkunft, verschwieg dies aber aus politischen Gründen.

⁴ s. oben S. 74.

⁵ *al-Muqataf*, 36 (Mai 1910), S. 427.

⁶ s. oben S. 125.

verbrennen ließ¹, will in seiner Streitschrift gegen Aḥmad Amīn's *Fağr al-Islām*, wo die Ansicht Abū Darr's mit der sozialistischen Richtung Mazdak's in Verbindung gebracht wird², nichts von einer sozialistischen Tendenz in dessen Ansichten wissen³.

Der orthodoxe Sunnit Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī erwägt 1927, ob Abū Darr nicht vielleicht „ein erster Sozialist war, den die Regierungen verfolgten“⁴, doch bleibt dies eine isolierte, vage Bemerkung. Wohl aber haben sunnitische Autoren, die Mitglieder oder Sympathisanten der Muslimbruderschaft waren, einige Jahre später Abū Darr zum Kronzeugen ihrer „sozialistischen“ Interpretation des Islams gemacht: Typisch dafür ist das Buch *Abū Darr al-Ġifārī al-ištirākī az-zāhid* von °Abd al-Ḥamīd Ġūda as-Saḥḥār⁵, das erstmals 1943 (mit einem Vorwort von Ḥasan al-Bannā, dem Begründer der Muslim-Bruderschaft) in Kairo erschien⁶. Etwa in diesem Sinne, aber ohne Verwendung des Begriffes „Sozialismus“, hat sich auch Sayyid Quṭb über Abū Darr geäußert⁷. Selbstverständlich wollen Autoren wie as-Saḥḥār und Sayyid Quṭb die Lehre Abū Darr's nicht als Aufruf zum *Kommunismus* verstanden wissen. Andere aber sind in ihrer Interpretation Abū Darr's so weit gegangen, daß die Fetwa-Kommission der Azhar sich im Jahre 1948 veranlaßt sah, auf eine Bitte des ägyptischen Innenministeriums hin zu

¹ Es handelt sich um die Auflage Nağaf (o.J.). Die Schrift ist später (1364 und 1365 H) in Teheran nachgedruckt worden (*Darī'a* VII, S. 114, Nr. 600).

² *Fağr al-Islām*, 7. Aufl. Kairo 1955, S. 110. Zu Aḥmad Amīn's These haben sich auch Autoren sunnitischer Herkunft kritisch geäußert, so z.B. Muḥammad Diyā' ad-Dīn ar-Rayyis in seinem Buch *an-naẓarīyāt as-siyāsīya*, S. 44, wo er die kritische Frage stellt: „Müssen wir denn für jeden islamischen Gedanken unbedingt einen externen Ursprung suchen?“ In einem Zeitschriftenartikel über Abū Darr, der Aufnahme in Band III seines Buches *Fayd al-ḥāṭir* fand (1. Aufl. Kairo 1938 ff., 5. Aufl. Kairo 1958, S. 183-88), vermeidet Aḥmad Amīn jegliche Anspielung auf den Mazdakismus und lobt die Loyalität Abū Darr's auch gegenüber dem Herrscher, dessen Praxis er scharf mißbilligt (S. 188).

³ Subaitī: *Taḥta rāyat al-ḥaqq*, S. 20-30.

⁴ *al-a'lām*, 1. Aufl. (bestehend aus 3 Bänden), Kairo 1927, I, S. 195, so auch in der 2. und 3. Aufl. (II, S. 136).

⁵ Verfasser zahlreicher Romane, Erzählungen und Biographien großer Muslime.

⁶ Maṭb. Miṣr, 308 S., seither zahlreiche Auflagen: 4. Aufl. ca. 1945, eine der letzten: Kairo 1966 (Hilāl). Das Werk enthält als Einleitung eine Untersuchung as-Saḥḥār's über den Sozialismus im Islam. Über Abū Darr als Sozialisten s. besonders die Kapitel „*al-ištirākī*“ (4. Aufl. S. 126-33) und „*al-ḥurūġ*“ (ibid., S. 134-40).

⁷ *al-°adāla al-iğtimā'īya*, 5. Aufl., S. 208 f.; (*Social Justice*, S. 214), vgl. oben S. 196.



einem Buch Stellung zu nehmen, in dem Abū Ḍarr anscheinend als früher Kommunist dargestellt worden war¹.

Die Tendenz, Abū Ḍarr als revolutionären Agitator gegen die Umayyaden zu sehen, setzte sich außerhalb des schiitischen Schrifttums nur langsam durch: Ṭāhā Ḥusain jedenfalls will in Abū Ḍarr auf keinen Fall einen Revolutionär erkennen, sondern lediglich einen Kritiker sozialer Mißstände, dessen Widerstand rein negativ war: Er lehnte sich nicht auf gegen den Kalifen, was immer ihm auch befohlen wurde, und verweigerte sich denen, die ihn aufforderten, den positiven Widerstand zu führen².

Wie zu erwarten, hat der Sieg sozialrevolutionärer Offiziersgruppen und Parteien in mehreren arabischen Ländern dazu geführt, daß die Lobpreisung Abū Ḍarr's als Vertreter des wahren Islams seither mit regierungsamtlicher Förderung betrieben wird. Für Ägypten, wo die Regierung bemüht war, die Verstaatlichungsmaßnahmen von 1961/62 auch durch Theologen rechtfertigen zu lassen³, vergleiche man die entsprechenden Artikel in den Zeitschriften *Minbar al-Islām*⁴ und *Mağallat al-Azhar*⁵, sowie in der Monatsschrift der „Arabischen Sozialistischen Union“ (ASU), *al-İştirākī* (gegründet 1965). Aber auch in Tunesien wurde Abū Ḍarr in diesem Sinne bemüht⁶. Umgekehrt ist es nicht verwunderlich, daß die Gegner des „arabischen Sozialismus“, und hier vor allem die Anhänger konservativer Regierungen wie der Saudi-Arabiens, gegen die ihrer Ansicht nach völlig abwegige Interpretation

¹ Der Verfasser des Buches, das anscheinend den Titel *aš-šuyū'īya fī l-Islām* trug, wird nicht genannt. Italienische Übersetzung des Textes des Fetwa (in dem die Gedanken des Buches als mit den islamischen Prinzipien unvereinbar bezeichnet werden) in: OM 28 (1948), S. 80 f., (nach *al-Ahrām*, Kairo, 28.3.1948), jetzt auch in engl. Übersetzung bei Cameron (s. oben 210, Anm. 2), S. 76-78.

² *Fitna* I, Aufl. 1959, S. 165.

³ Vgl. dazu D. Creelius: *Al-Azhar in the Revolution*, in: MEJ XX (1966), S. 31-50, und Wolfgang Ule: *Der arabische Sozialismus und der zeitgenössische Islam*, Opladen 1969, bes. S. 89 ff.; ferner Hanna/Gardner: *Arab Socialism*, und Rainer Büren: *Die Arabische Sozialistische Union*, Opladen 1970, bes. S. 65 ff.

⁴ Zum Beispiel al-Bahī al-Ḥūlī: *al-İştirākīya baina Abī Ḍarr wa-ʿAbd ar-Rahmān b. ʿAuf*, in: *Minbar al-Islām*, April 1962, S. 31-40, und idem: *İştirākīyat Abī Ḍarr*, ibid., April 1963.

⁵ Vgl. Ibrāhīm al-Labbān: *Ḥaqq al-fuqarāʾ fī amwāl al-ağniyāʾ*, in: *Mağallat al-Azhar*, 1964, S. 241-56.

⁶ Muḥammad al-Hādī al-ʿĀmirī: *Awwal İştirākī fī l-Islām yaḏūru ʿalā kanz al-māl*, in: *al-Fikr* (Tunis), Okt. 1965, S. 82-84.

der Haltung Abū Darr's durch die Anhänger des arabischen Sozialismus (die sie von Marxisten nicht unterscheiden) zu Felde gezogen sind. Zweifellos hat der Historiker Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid, einer der bekanntesten Polemiker gegen die „sozialistische Irreführung“¹, einen schwachen Punkt der sich auf Abū Darr berufenden arabisch-islamischen Sozialisten im Visier, indem er gegen Kamāl ad-Dīn Rif^cat — den zeitweiligen Propagandachef der ASU — darauf hinweist, welche Konsequenzen dessen Islam-Interpretation hat: Wenn Rif^cat behauptet, daß der Islam den Privatbesitz von Millionen Feddan verbiete, dann befindet er sich im Widerspruch zu der Tatsache, daß Ṭalḡa, az-Zubair und ^cAbd ar-Raḡmān b. ^cAuf — die nach sunnitischer Auffassung zu den zehn Prophetengefährten gehörten, denen der Prophet das Paradies verheißen hatte — gewaltige Vermögen besaßen².

Gegenüber den von den islamischen Historikern mitgeteilten Zahlen über den Besitz dieser und anderer Prophetengefährten, die al-Munaḡḡid hier anführt, mag ein moderner Parteigänger Abū Darr's Zweifel äußern, doch bliebe ungeklärt, warum es über andere Prophetengefährten keine entsprechenden Nachrichten hinsichtlich ihres Reichtums gibt. Die tiefe Religiosität gerade jener genannten Prophetengefährten oder die Echtheit der Verheißung des Propheten zu bestreiten, wirft ernste dogmatische Probleme auf. Zumindest rückt sie den, der so argumentiert, in die Nähe der Schia. Dies nun — die polemische Identifizierung der alten schiitischen Position gegenüber einem Großteil der Prophetengefährten mit dem Abū Darr-Kult der arabischen Sozialisten (der direkt oder indirekt eine Kritik an ^cUṭmān und anderen Prophetengefährten einschließt) — bildet den Grundgedanken des Schrifttums, in dem die Anrufung Abū Darr's als Zeugen für die islamischen Wurzeln des „arabischen Sozialismus“ bekämpft wird.

Ein lehrreiches Beispiel für diese Art von konservativer Apologetik ist ein Buch von Munīr Ġaḡbān: *Abū Darr al-Ġifārī az-zāhid al-muḡāhid*³. Ġaḡbān, der sich in seinem Buch auf das Werk *Aḡwā² ^calā t-ta²rīḡ*

¹ *at-taḡlīl al-iṣṭirākī*, Titel eines Buches aus seiner Feder (Beirut 1965); vgl. seine Streitschriften *Balṣafat al-Islām*, Beirut 1966, 2. Aufl. 1967, und *A^cmidat an-nakba*, Beirut 1967, 2. Aufl. 1968 (letztere in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Wohin treibt die arabische Welt?*, München 1968).

² *Balṣafat al-Islām*, 2. Aufl., S. 61 ff.

³ Beirut, 1. Aufl. 1970 (Dār al-^cArabīya).

al-islāmī von Fathī °Uṭmān und auf dessen historiographische Richtung beruft¹, gehört indirekt zur „Schule“ Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb's². Er argumentiert folgendermaßen: Nahezu alle Autoren der Gegenwart, die in ihren Schriften eine gegen °Uṭmān und Mu°āwiya gerichtete Darstellung Abū Ḍarr's und seines Wirkens gegeben haben, stützen sich, wenn sie den Disput zwischen Abū Ḍarr und Mu°āwiya (über die Auslegung des Koranverses: „Und jene, die da Gold und Silber horten“ [etc.])³ zitieren, auf die Abū Ḍarr-Biographie Muḥsin al-Amīn's⁴. Dieser habe als Schiit eine ganz andere Methode der Ḥadīṭ-Benutzung als die, die bei den Sunniten üblich ist⁵, und berufe sich im übrigen auf Berichte von so wenig zuverlässigen Schriftstellern wie z.B. al-Ġāḥiḏ⁶.

Ġaḏbān wendet sich namentlich gegen die seiner Ansicht nach irreführende, dem Geschichtsbild des wahren Muslims widersprechende Darstellung Abū Ḍarr's in Veröffentlichungen von Qadrī al-Qal°aġī⁷,

¹ Ġaḏbān, S. 104. Fathī °Uṭmān hat sich in einem inzwischen erschienenen Buch gegen den Materialismus in der modernen arabischen Geschichtsschreibung (s. oben S. 108 f.) ebenfalls mit dem Abū-Ḍarr-Kult der arabischen Sozialisten auseinandergesetzt, und zwar im Rahmen seiner Kritik an °Abbās Šāliḥ; vgl. Fathī °Uṭmān: *al-ta°rīḥ al-islāmī*, S. 218 ff.

² Natürlich kann dies nicht im Sinne einer Kongruenz der Ergebnisse verstanden werden. Ḥifnāwī beispielsweise, der im Unterschied zu Ġaḏbān sich häufig direkt auf Muḥibb ad-Dīn beruft, behandelt den Konflikt zwischen Abū Ḍarr und °Uṭmān ganz anders als Ġaḏbān: Für ihn ist Abū Ḍarr ebenso wie °Ammār b. Yāsir und Muḥammad b. Abī Bakr weiter nichts als ein Auführer, den man nicht — wie viele Autoren es tun — zum Helden machen sollte: *Abū Sufyān*, S. 187-90. Die von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb postulierte Integrität aller Prophetengefährten wird hier offenbar zugunsten der bedingungslosen Verteidigung der Umayyaden aufgehoben. Die Interpretation Ġaḏbān's entspricht insofern der Muḥibb ad-Dīn's besser als die al-Ḥifnāwī's.

³ Koran IX/34-35. Die bei Buḥārī überlieferte Version über den Streit findet sich in deutscher Übersetzung bei von Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen*, S. 462 (Anm. 15).

⁴ Ġaḏbān verweist auf den (mir nicht zugänglichen) Bd. XXII der *A°yān aš-šī°a*; vgl. das Kapitel über Abū Ḍarr in XVI, 2. Aufl. Beirut 1963, S. 313-73, auch gesondert erschienen: Beirut o.J. (evtl. Raubdruck).

⁵ Ganz im Sinne der Salafīya bekennt sich Ġaḏbān (S. 129) zur Unantastbarkeit der Prophetengefährten (*kulluhum °indanā °udūl dīna munāzi°*) und zu der Überzeugung, daß deren Verhältnis zueinander von tiefer Liebe gekennzeichnet gewesen sei (vgl. oben S. 92 f.).

⁶ *Ibid.*, S. 128 f., 133.

⁷ Arabisch-nationalistischer Schriftsteller (geb. 1917 in Aleppo), der häufig historische Themen behandelt. Ġaḏbān meint dessen Buch *Abū Ḍarr al-Ġifārī*, Beirut (Dār al-°Ilm li-l-Malāyīn), J. ?



as-Saḥḥār¹, Sulaimān al-ʿĪsā² und ʿAlī Nāṣir ad-Dīn³. Als einzigen zeitgenössischen Autor, der Abū Darr's Verhältnis zu ʿUṭmān und Muʿāwiya richtig dargestellt habe, nennt er Ṣādiq Ibrāhīm ʿArġūn, den Verfasser des Buches ʿUṭmān b. ʿAffān⁴. Was Ğaḍbān den anderen vorwirft, ist einerseits ihre literarische, nicht wissenschaftliche Darstellung des Themas, die aber durch Verweise auf aṭ-Ṭabarī und andere Quellen historische Glaubwürdigkeit vortäusche⁵, und andererseits ihre dem islamischen Denken fremde Tendenz des Nationalismus (Qalʿaġī) oder Sozialismus (Nāṣir ad-Dīn, as-Saḥḥār, al-ʿĪsā), die ihnen das echte Verständnis der islamischen Geschichte und damit auch Abū Darr's verwehre, denn: „Nur der wahre Muslim versteht die islamische Geschichte wirklich“⁶.

Ihre aus nichtislamischen Ideologien entlehnten und für die islamische Geschichte inadäquaten Maßstäbe verleiten — so Ğaḍbān — jene Autoren beispielsweise zu folgendem Verfahren: Finden sie (in den Quellen), daß ein Prophetengefährte einem anderen in einem Punkt widersprochen hat, dann führen sie den Dissens auf das zurück, was sie für seine tiefere Wurzel halten: Der Nationalist auf das Stammesdenken, der Materialist auf das Problem Reichtum-Armut, also auf den Klassenkampf, der hauptsächlich am rein Politischen interessierte Mensch (*insān siyāsī*) auf Liebe zur Macht, Herrschsucht und den Streit um den Thron oder ein hohes Amt. Der Muslim aber sagt, daß es sich um einen Dissens im *ig̡tīhād* innerhalb der Grenzen des Islams handelt und daß beide Seiten den gottgefälligen Weg zu gehen suchten⁷.

Ğaḍbān erklärt Abū Darr's Lebensauffassung als die der individuellen, freiwillig gewählten Armut, die er aber keineswegs als Pflicht aller Muslime ansah, deren Befolgung vom Staat durchgesetzt werden sollte. Es sei nicht überliefert, daß der Prophet von den Reichen forderte,

¹ s. oben S. 212, Anm. 5.

² Syrischer Dichter. Ğaḍbān kritisiert (bes. S. 72 ff.) dessen Diwan *Fatā ʿĠifār* (O. und J.?).

³ Herausgeber einer Reihe „aṭ-ṭāʿirūn al-ʿarab fī t-taʿrīḥ“ (Beirut). Starb 1974 in Beirut. Sein Buch *Abū Darr al-Ġifārī* erschien als Nr. 4 dieser Reihe, 2. Aufl. 1967 (Dār Maktabat al-Ḥayāt). Dagegen Ğaḍbān bes. S. 126 ff.

⁴ s. oben S. 196.

⁵ Ğaḍbān, S. 98 ff.

⁶ Ibid., S. 12.

⁷ Ibid., S. 10 f.

allen ihren Besitz wegzugeben, und auch Abū Ḍarr's Tadel gegenüber den Reichen, die Gold und Silber horteten, sei aus Liebe zu Armen und Reichen gleichermaßen ausgesprochen worden und war lediglich ein moralischer Appell¹.

Die Harmonie zwischen Armen und Reichen sei einer im Verborgenen existierenden dritten Gruppe ein Dorn im Auge gewesen, nämlich den unterworfenen Persern (*ʿaḡam*) und Juden, die ihr Ziel, die Wiedererlangung ihrer früheren Stellung, durch die Verbreitung von Zwietracht zwischen den Muslimen zu erreichen suchten: Den Beginn ihrer Verschwörung finden wir — so Ġaḏbān — in der Ermordung ʿUmar's durch den Perser Luḥlu'a. Aber auch „die Finger des internationalen Judentums“² zeigen sich, nämlich in der Person Ibn Saba's, der zwischen Abū Ḍarr und Muʿāwiya Zwietracht säen wollte³. Da diese beiden aber — wie ganz allgemein die Prophetengefährten — tiefe gegenseitige Wertschätzung verband, mußte der Versuch fehlschlagen⁴. Anderslautende Nachrichten — wie etwa die bei al-Masʿūdī⁵ — müssen auf (vorwiegend schiitischen) Erfindungen und der irrtümlichen Übernahme solcher Erfindungen durch spätere Autoren beruhen. Was Abū Ḍarr's Aufforderung an die Reichen betrifft, den Armen zu geben und das Geld nicht zu horten, so ist dieser Gedanke vielleicht von niemandem in der islamischen Geschichte in so hohem Maße in die Tat umgesetzt worden wie von ʿUṭmān⁶. Die angebliche Verbannung Abū Ḍarr's nach ar-Rabaḏa schließlich, von der die modernen Autoren reden, entsprach seiner freien Entscheidung und stimmt mit Abū Ḍarr's allgemeiner Lebenseinstellung überein⁷.

Die Ansicht, daß Abū Ḍarr's Exil freiwillig war, vertritt auch der aus Ägypten stammende politische Publizist Muḥammad Ġalāl Kišk in der Broschüre *Abū Ḍarr... wa-l-ḥaqq al-murr*⁸. In der allgemeinen

¹ Ibid., S. 114 ff.

² Ibid., S. 122.

³ Ibid., Kap. „*al-yahūdīya baina Muʿāwiya wa-Abī Ḍarr*“, S. 124 ff.

⁴ Ibid., S. 137, vgl. auch *ibid.*, S. 161.

⁵ Zu dessen Bericht in *Murūǧ ad-ḏahab* über den Konflikt zwischen Abū Ḍarr und ʿUṭmān: Ġaḏbān, S. 169 ff.

⁶ Ibid., S. 179.

⁷ Ibid., S. 177 (mit Verweis auf al-Buḥārī und aṭ-Ṭabarī), ferner S. 179 f. und 183 ff.

⁸ Beirut 1969 (*Dār al-Iršād*, 58 S.), bes. S. 50 und 52.

Tendenz ähnelt Kišk's Darstellung der Ġaḍbān's: Abū Ḍarr war kein Revolutionär, sondern im Gegenteil ein Beispiel des Gehorsams gegenüber jedweder Herrschaft¹. Andererseits sieht Kišk ihn nicht frei von Fehlern: In der Frage der Sklaverei und der Rasse zeigte er keineswegs immer die Einstellung, die der Islam verlangt und die den Linken als sozialistisch gilt. Ganz zu Unrecht wird er von den heutigen Linken in Anspruch genommen und als der am meisten sozialistisch gesinnte unter den Prophetengefährten bezeichnet².

Wie in allen anderen Fragen der frühen islamischen Geschichte, so ist auch in der Beurteilung Abū Ḍarr's die Position der Zwölferschia weit eindeutiger und geschlossener als die der Sunniten: Er wird als einer der treuesten Anhänger ʿAlī's und scharfer Gegner der Umayyaden hoch verehrt³. Die Zwölferschützen des Südlibanon (*Ġabal ʿĀmil*) führen die Entstehung ihrer Gemeinschaft darauf zurück, daß Abū Ḍarr diese Region Syriens besucht und dort gepredigt haben soll⁴. Dies hat besonders Autoren aus diesem Gebiet immer wieder veranlaßt, Biographien Abū Ḍarr's zu schreiben oder in anderen Schriften über die Geschichte des frühen Islams dieser Gestalt besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Berufung auf Abū Ḍarr als Gründervater der *matāwila*⁵-Gemeinde in Syrien und dem Libanon erforderte zwar immer wieder, den nach schiitischer Auffassung falschen Nachrichten über seine Verbindung zu ʿAbdallāh b. Saba² entgegenzutreten, hatte aber andererseits den Vorteil, daß damit allen Spekulationen über die persische Herkunft der *matāwila* begegnet werden konnte. An solchen Spekulationen aber, die sich an gewissen Nachrichten über die Ansiedlung von Persern in Syrien zur Umayyadenzeit entzündet

¹ Kišk, S. 47, 51, 54.

² Ibid., S. 47, 58-62.

³ Aus der Fülle der Belege seien neben den erwähnten Abū Ḍarr-Biographien von as-Subaitī (s. oben S. 211 f. — mir leider nicht zugänglich) und Muḥsin al-Amīn in *Aʿyān aš-šīʿa* (s. oben S. 215, Anm. 4) genannt: ʿAbd al-Mağīd al-Ḥāʾiri: *Šahīd ar-Rabaḍa Abū Ḍarr al-Ġifārī*, Nağaf 1968; Qurašī, II, S. 255-64; Šaibī: *Šīla*, I, S. 28-33. Weitere Belege in den hier folgenden Anmerkungen.

⁴ Bereits der 1211 H (beg. 7.7.1796) als Märtyrer gestorbene Scheich Zain b. aš-Šaiḥ Ḥalīl b. Mūsā b. Yūsuf az-Zain verfaßte eine diesbezügliche Abhandlung, s. at-Ṭīhrānī: *aḍ-Ḍarīʿa*, III, Nr. 1050, und Muḥammad Hādī al-Amīnī: *Muʿğam riğāl al-fīkr*, S. 302, Nr. 1225; vgl. Muḥsin al-Amīn: *Aʿyān aš-šīʿa*, XVI, 2. Aufl. Beirut 1963, S. 358; ders: *Ḥītaḍ Ġabal ʿĀmil*, I, S. 65 f.; Subaitī: *Taḥta rāyat al-ḥaqq*, S. 68.

⁵ Bezeichnung für die Zwölferschia des Libanon und Syriens.

haben¹, konnten den politischen und intellektuellen Führern der *matāwila* im Zeitalter des aufkommenden arabischen Nationalismus nicht gelegen sein. Sie stellen derartigen Äußerungen die These von der „tiefen Verwurzelung der Bewohner des Ġabal ʿĀmil im Arabertum (*ʿurūba*)“ entgegen². Es ist anzunehmen, daß auch der Beitrag über die Geschichte der Schia im Ġabal ʿĀmil, den Aḥmad Riḍā³ im Jahre 1910 in *al-Muqtaṭaf* (Kairo) veröffentlichte⁴, im Zusammenhang mit gewissen Sorgen der Schiiten um ihre Zukunft zu sehen ist. Aḥmad Riḍā wendet sich darin u.a. gegen die Ansicht gewisser (nichtschiitischer) Autoren, in deren Schriften von der persischen (*ʿağam*) Herkunft der Schiiten des Ġabal ʿĀmil die Rede ist und von deren relativ junger Anwesenheit dort. Dieser Ansicht stellt er die Behauptung entgegen, „daß das Schiitentum (*at-tašayyūʿ*) in Syrien älter ist als in allen anderen Ländern außer dem Ḥiğāz“⁵. Dies gehe auf die Predigten Abū Darr’s in Syrien zurück. In Iran dagegen habe sich die Schia erst sehr viel später durchgesetzt.

Gegen diese Behauptung hat sich der politische Publizist und Historiker Šakīb Arslān (1869-1946), ein enger Freund Rašīd Riḍā’s⁶ und prominenter Wortführer des arabischen Nationalismus⁷, in zwei Beiträgen gewandt, die ebenfalls in *al-Muqtaṭaf* erschienen und in denen er auf das Fehlen ausreichender Belege (im Ḥadīṭ und in späteren Quellen) für die Anwesenheit Abū Darr’s im Ġabal ʿĀmil hinweist⁸.

¹ Vgl. z.B. Lammens: *La Syrie*, Beirut 1921, I, S. 182, und idem: *Les „Perses“ du Liban et l’origine des Météoualis*, in: *Mélanges de la Faculté Orientale de l’Université St. Joseph de Beyrouth*, 14 (1929), S. 23-39.

² Muḥsin al-Amīn in einer Polemik gegen das Buch *an-nuḥba* (so, nicht *tuḥfa*) *al-azḥariyya fī taḥīṭ al-kurra al-arḍiyya*, Kairo 1903 (Sarkīs, Sp. 444), in: *Ḥiṭaṭ Ġabal ʿĀmil* I, S. 53-55.

³ s. oben S. 74.

⁴ *al-matāwila au aš-šīʿa fī Ġabal ʿĀmil*, in: *al-Muqtaṭaf*, Vol. 36 (Mai 1910), S. 425-33, Vol. 37 (Juli und Oktober 1910), S. 629-36 und 943-52.

⁵ *al-Muqtaṭaf*, Vol. 36, S. 427.

⁶ Zeugnis dieser engen Beziehung ist sein Buch *as-Sayyid Rašīd Riḍā au ihāʾ arbaʿin sana*, Kairo 1937 (832, 2 Seiten).

⁷ Kaḥḥāla, IV, S. 304-06, und XIII, S. 393; GAL S III, S. 394-99; G. Widmer in: WI XIX (1937), S. 1-93; Dāğir, II, S. 96-101; Abdel-Malek: *Essais*, S. 69-72; Aḥmad aš-Šarabāšī: *Amīr al-bayān Šakīb Arslān*, Kairo 1963 (2 Bde.); Sāmī ad-Dahḥān: *al-amīr Šakīb Arslān, ḥayātuhu wa-ātāruhu*, Damaskus 1955; die Autobiographie (*Sīra dātīyya*), die 1969 anlässlich der 100. Wiederkehr seines Geburtstages in Beirut erschien (Dār at-Ṭalīʿa, 292 S.), reicht nur bis in die 30-er Jahre.

⁸ *al-Muqtaṭaf* 37 (August 1910), S. 739-43, und [gegen einen schiitischen Gelehrten aus Tabrīz, dessen Leserbrief in *al-Muqtaṭaf* 37 (Oktober 1910), S. 1015 f. erschienen



Wie eingangs bemerkt¹, war es Aḥmad Riḍā, der als einer der ersten muslimischen Autoren von den „sozialistischen Ansichten“ Abū Ḍarr's gesprochen hatte. Später hat sich nicht nur ʿAbdallāh as-Subaitī gegen eine derartige Interpretation der Haltung Abū Ḍarr's gewandt, sondern auch Muḥammad Ġawād Muḡnīya. „War Abū Ḍarr Sozialist“? fragt Muḡnīya 1952 in einem Beitrag für die Zeitung *al-Ġihād*², und antwortet selbst, daß diese verbreitete, aber irreführende Ansicht nur darauf beruhe, daß Abū Ḍarr sich vor den anderen Prophetengefährten durch besondere Askese und ungewöhnlich offene Kritik an der Verletzung der sozialen Prinzipien des Islams (durch ʿUṭmān, Muʿāwiya usw.) ausgezeichnet habe. Er sei aber keineswegs ein Philosoph oder Begründer einer besonderen Schule (*madḥab*) gewesen.

Die hier deutlich werdende Abneigung schiitischer Autoren, die Ansichten Abū Ḍarr's mit einer in der Gegenwart mächtigen politisch-sozialen Doktrin zu identifizieren, dürfte zwei Gründe haben: Zum einen sträubt sich das Selbstgefühl des Muslims dagegen, daß die Haltung eines hoch verehrten Prophetengefährten nicht aus islamischen Prinzipien hinreichend erklärbar sein soll, d.h. daß sie in den Augen mancher Zeitgenossen der Etikettierung mit einem „modernen“, letzten Endes importierten Begriff bedarf, um ganz verständlich zu sein und relevant zu erscheinen. Zum anderen ist zu bedenken, daß Subaitī und Muḡnīya — dem übrigens in schiitischen Kreisen „progressive Ansichten“ in sozialpolitischen Fragen attestiert werden — als Vertreter einer konfessionellen Minderheit kein Interesse daran haben konnten, den religiösen und politischen Gegnern ihrer Gemeinschaft einen Vorwand für Angriffe zu geben. Als Aḥmad Riḍā 1910 in der Zeitschrift *al-Muqtataf* (die im britisch besetzten Ägypten erschien) seine beiläufige Bemerkung über die „sozialistischen Ansichten“ Abū Ḍarr's machte, brauchte er wohl keine unerwünschten Konsequenzen für die

war] *ibid.*, 38 (Januar 1911), S. 47-51, nachgedruckt (im Rahmen des Kapitels *Islām al-furs wa-mabdaʿ at-tašayyuʿ*, S. 161 ff.) in dem Buch *Ḥādīr al-ʿālam al-islāmī*, I², S. 193-98 und 199-204. — Zwei Jahrzehnte später mußte Arslān, der aus einer führenden drusischen Familie stammt, der These Hitti's von der weitgehend persischen Herkunft der Drusen (Philip K. Hitti: *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928, S. 14 und 18 ff.) entgegenzutreten, s. seinen Artikel *an-naqd at-taʿrīḥī wa-ʿurūbat Al Maʿrūf*, in: RAAD XI (1931), S. 449-67.

¹ s. oben S. 211.

² Nachgedruckt in seinem Buch *aš-šīʿa fī l-mizān*, S. 379-82.

Zwölferschiiten im Südlibanon oder im Irak zu befürchten. Später, als in den arabischen Nationalstaaten sozialistische Strömungen zu politischen Faktoren geworden waren, konnte die Identifizierung der Schia (oder eines Prophetengefährten, den die Schia für sich in Anspruch nimmt) mit sozialistischen Tendenzen zum Politikum werden — jedenfalls in Ländern, in denen die Schiiten um ihren Einfluß ringen mußten und wo der Vorwurf besonderer Affinität für sozialrevolutionäre Bewegungen¹ ihnen gefährlich werden konnte. Subaitī (1933) und Muğnīya (1952) legten also auch aus diesem Grunde Wert auf die Feststellung, daß der Protest Abū Darr's gegen die Finanzpolitik ʿUṭmān's und seines Statthalters Muʿāwiya sich allein und direkt aus der Lehre des Propheten ergebe.

Abschließend sei darauf verwiesen, daß schiafreundliche arabische Autoren *christlicher* Herkunft es sich natürlich nicht nehmen lassen, Abū Darr gegen vermeintliche Verunglimpfungen in Schutz zu nehmen. Ğurğ Ğurdāq beispielsweise wendet sich heftig gegen die Darstellung der Rolle Abū Darr's bei Saʿīd al-Afġānī² und Aḥmad Amīn³, nämlich gegen eine Interpretation, die ihn als Werkzeug des ʿAbdallāh b. Saba² sieht und seine Ansichten mit dem Mazdakismus in Verbindung bringt⁴ — und dies mit dem Ziel, die Vernichtung der angeblich idealen Herrschaft ʿUṭmān's und seines Wesirs Marwān als das Werk eines einzigen Menschen hinzustellen, des ʿAbdallāh b. Saba².

2. al-Ḥağğāğ b. Yūsuf — Mehrer oder Zerstörer des Reiches?

Unter den großen Persönlichkeiten der Umayyadenzeit haben wenige so tiefe Spuren im Gedächtnis der Muslime hinterlassen, ist wohl keine bis heute so umstritten wie al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqafī (ca. 661-704). Da dieser nicht nur als Heerführer und Gouverneur der

¹ Ausgesprochene Schia-Gegner wie Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (in: *al-ḥuṭūt al-ʿarīḍa*, s. oben S. 119) kombinieren bei ihren entsprechenden Behauptungen Verweise auf klassische sunnitische Autoren (s. oben S. 126) mit Bemerkungen über die Rolle von Schiiten in der KP des Irak und über die Stärke der KP Irans (in den 40-er und 50-er Jahren).

² In: *ʿĀʾiṣa wa-s-siyāsa*, 1. Aufl. Kairo 1947, 2. Aufl. daselbst 1957.

³ In: *Fağr al-Islām* (s. oben S. 202, Anm. 8).

⁴ Ğurdāq: *al-Imām ʿAlī, ṣaut al-ʿadāla al-insānīya*, IV: *ʿAlī wa-ʿaṣruhu*, Beirut 1970 (s. oben S. 181 f.), S. 161 ff.



Umayyaden in die Geschichte eingegangen ist¹, sondern als einer der größten Redner gilt, die die Araber hervorgebracht haben², ist sein Leben und Wirken im Dienste zweier der bedeutendsten Umayyadenkalifen, ʿAbd al-Malik's (gest. 705) und al-Walīd's I. (gest. 715), auch ein beliebter Gegenstand literaturgeschichtlicher Untersuchungen³. Die zahlreichen Anekdoten, die sich um seine Person ranken, und die dramatischen Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern, von denen die klassische arabische Literatur zu berichten weiß, haben auch zu Theaterstücken über ihn angeregt: Eines mit dem Titel *al-Ḥağğāğ*, verfaßt von ʿAbd ar-Raḥmān ʿAyyāš, erschien 1946 in Hama, ein zweites von dem bedeutenden ägyptischen Novellisten Maḥmūd Taimūr (gest. 1973) mit dem Titel *Ibn Ġalā* 1951 in Kairo⁴.

Obwohl einzelne klassische Autoren al-Ḥağğāğ als Muster an Energie und politischem Durchsetzungsvermögen dargestellt haben⁵, ist das bei der Masse der islamischen Bevölkerung — auch der Sunniten — verankerte Bild al-Ḥağğāğ's das eines außerordentlich grausamen, ungerechten Mannes, der gegen Geist und Gesetz des Islams schwer gefrevelt hat. Besonders häufig wird ihm vorgeworfen, daß er (bei der

¹ Zur Biographie s. EI², III, S. 39-43 (A. Dietrich).

² Vgl. Anwar Aḥmad: *Ḥuṭabāʾ šanaʿū t-taʿrīḥ*, Kairo ca. 1969 (1t. *al-Adīb*, Beirut, Juni 1970, S. 44 f.). Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt stellt al-Ḥağğāğ in eine Reihe mit ʿAlī und Tāriq (b. Ziyād), Alexander dem Großen, Cäsar, Napoleon, Hitler, Churchill und Muṣṭafā Kāmil als Männern, die in idealer Weise Tapferkeit und Rednergabe miteinander verbanden: *Difāʿ ʿan al-balāḡa*, 2. Aufl. Kairo 1967 (ʿĀlam al-Kutub), S. 134.

³ Zum Beispiel Iḥsān an-Nuṣṣ: *al-ḥiṭāba as-siyāsīya fi ʿaṣr banī Umayya*, Damaskus 1965 (Dār al-Fikr, 271 S.); vgl. die unten S. 225 genannten Titel von Kailānī und ʿAlī Šāfi Ḥusain; ferner den Artikel von Šāfiq Ġabrī: *Ḥuṭbat al-Ḥağğāğ fi l-Kūfa*, in: *at-Taqāfa* (Kairo), Nr. 165 (24.2.1942), S. 245-47, und (daran anknüpfend) Muḥammad Ḥalafallāh: *Šaḥṣīyat al-Ḥağğāğ*, *ibid.*, Nr. 170 (31.3.1942), S. 409-12, sowie İliya Ḥāwī: *Fann al-ḥiṭāba*, S. 276-88.

⁴ Dār al-Maʿārif (269 u. 2 S.), Neuaufl. 1965. Der Titel des Stückes ist eine Anspielung auf den Vers *Anā bu ḡalā wa-ṭallāʿ at-ṭanāyā* (etc.), mit dem al-Ḥağğāğ seine berühmte Rede in der Moschee zu Kufa einleitete. Zur Herkunft und Interpretation des Verses s. *Lisān al-ʿArab*, s.v. *ḡalā*. (Die Rede wird in den in Anm. 2 und 3 genannten Schriften zitiert und analysiert).

⁵ Ibn Ḥaldūn wertet al-Ḥağğāğ auf, indem er am Beispiel seiner Person die Entstehung von Irrtümern bei den Historikern demonstriert: Während der Beruf des Lehrers (den al-Ḥağğāğ vor seinem Aufstieg zum Beamten ausübte) in späteren Jahrhunderten ein Beruf zum Broterwerb war und deshalb geringes Ansehen hatte, wurde er zu al-Ḥağğāğ's Zeit von Männern edler Herkunft ausgeübt, die durch die Verbreitung der Lehren des Islams der Religion und dem Staat dienen wollten: *Muqaddima*, I, Übers. Rosenthal, S. 58-60; vgl. *ibid.*, II, S. 68.



Bekämpfung des Gegenkalifen Ibn az-Zubair) Mekka und sogar die Ka^cba mit Steinen beschießen ließ, daß er die neu zum Islam übertretenen, landflüchtigen Bauern des Irak mit Gewalt in die Dörfer zurückbrachte und dort festhielt, daß er gegen das islamische Recht den *ḥarāğ* von ihnen erhob und daß er ganz allgemein als Gouverneur des Ḥiğāz, des Jemen und der Yamāma, bzw. später des Irak, Ḥurāsān's und Siğistān's mit überaus harter Hand regiert und sinnlos Blut vergossen habe. Kurz: Er erscheint als Prototyp des Tyrannen. Als der indische Muslim Abū l-Kalām Āzād (gest. 1958), ein eifriger Agitator für den Panislamismus, seinen Glaubensbrüdern während des 1. Weltkrieges die unbedingte Notwendigkeit ihrer Loyalität gegenüber dem türkischen Sultan als dem Kalifen vor Auge halten wollte, sagte er dies so: Selbst wenn die türkischen Sultane schlimmere Tyrannen wären als al-Ḥağğāğ, schuldeten alle Muslime der Welt ihnen Gehorsam¹. Abū l-Kalām's Landsmann Šiblī an-Nu^cmānī deutet aber schon 1911 an, was später zum üblichen Argument der Autoren werden sollte, die al-Ḥağğāğ rehabilitieren wollen: In seiner Kritik an Ğurğī Zaidān² — der übrigens in einem Aufsatz über al-Ḥağğāğ dessen Grausamkeiten erwähnt, aber auch seine Fähigkeiten als Gouverneur, seine Bildung und Klugheit gewürdigt hatte³ — verteidigt Šiblī den Kalifen ʿAbd al-Malik gegen den Vorwurf, daß er einen Mann wie al-Ḥağğāğ zum Statthalter gemacht habe, in folgender Weise: In jener Phase des Aufschwungs brauchte das Reich einen Mann wie al-Ḥağğāğ. Abū Muslim, der Begründer des Abbasidenreiches, habe 600 000 Menschen kaltblütig umbringen lassen, und (der Abbasidenkalife) Abū Ğa^cfar al-Manšūr habe mit den Hāšimiten (*hāšimīyūn*)⁴ getan, was bis dahin im Islam keine Parallele hatte. Dennoch will Šiblī keinesfalls (*a^cūdū bi-llāh!*) als Verteidiger al-Ḥağğāğ's auftreten⁵.

¹ Hafeez Malik: *Moslem Nationalism in India and Pakistan*, Washington 1963, S. 234 f.

² s. oben S. 48 ff. Die Äußerungen Zaidān's finden sich in der engl. Übersetzung von Margoliouth (Gibb Memorial IV), S. 102-107.

³ *al-Hilāl*, IX/4 (15. Nov. 1900), S. 98-107. Wenig später (1901/02) erschien Zaidān's historischer Roman *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf*, der seither mehrere Neuauflagen erlebt hat, z.B. Kairo 1949.

⁴ Šiblī meint offenbar Gegner al-Manšūr's aus der eigenen Familie und der alten Bewegung zugunsten der Abbasiden, der Hāšimīya, s. EI¹, III, S. 269 f. und EI², III, S. 265 f. (B. Lewis).

⁵ Rašīd Riḍā: *Intiqād kitāb ta³riḥ at-tamaddun al-islāmī*, S. 39.

In der Folgezeit hat es allerdings an Verteidigern al-Ḥaǧǧāǧ's nicht gefehlt. Muḥammad Kurd ^cAlī hat — wenn auch nicht immer so eindeutig wie in seinem Vortrag von 1939¹ — seine positiven Leistungen gewürdigt², Anīs Zakariyā an-Nuṣūlī zeigte sich beeindruckt von seiner Redekunst und der Entschlossenheit, mit der er die Gegner der Dynastie bekämpfte³, und bald wurde auch der Versuch gemacht, unter Hinweis auf die aliden- oder abbasidenfreundliche Tendenz der meisten klassischen Geschichtswerke auch die Angaben der alten Historiker über die Vergehen al-Ḥaǧǧāǧ's systematisch in Zweifel zu ziehen. Hier haben Lammens' Artikel über al-Ḥaǧǧāǧ in der EI und das Buch von Jean Périer⁴ zweifellos Anregungen gegeben⁵. Aber selbst Autoren, die — wie beispielsweise Riyāḍ Maḥmūd Ruwaiḥa in seinem auf Rehabilitierung al-Ḥaǧǧāǧ's zielenden Buch *ǧabbār Taqīf: al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf*⁶ — die politisch oder religiös bedingte Voreingenommenheit der historischen Überlieferung sehr stark betonen⁷, bestreiten nicht die extreme Härte al-Ḥaǧǧāǧ's gegen Auführer⁸. Im übrigen finden Ruwaiḥa und andere Autoren für manche seiner Vergehen Gesichtspunkte, die seine Schuld relativieren: Was etwa die teilweise Zerstörung der Ka^cba im Kampf gegen Ibn az-Zubair betrifft, so sind natürlich auch die Zubairiden verantwortlich, da sie die Ka^cba zu einer Festung des Widerstandes machten. Außerdem wurden in den Kriegen, die die Europäer im 20. Jahrhundert — angeblich dem Zeitalter der Wissenschaft, des Lichts und der Zivilisation — geführt haben, Kirchen und Krankenhäuser durch Bomben und Granaten zerstört⁹. Die letzte Rechtfertigung für

¹ s. oben S. 65 ff.

² *al-idāra*, S. 85 f., vgl. Serauky, S. 111.

³ *ad-daula al-umawīya*, S. 150-54, 158-64.

⁴ *Vie d'al-Haǧǧāǧ Ibn Yousof*, Paris 1904.

⁵ Der Einfluß Wellhausen's war auch hier — aus sprachlichen Gründen — vor Erscheinen arabischer Übersetzungen seines Werkes relativ gering.

⁶ Beirut 1963 (Dār al-Andalus, 253 S.).

⁷ *Ibid.*, Vorwort, S. 4, bes. S. 67-86.

⁸ *Ibid.*, S. 61, vgl. aber S. 82 f.

⁹ *Ibid.*, S. 85. Der Verweis auf die Übel der westlichen Zivilisation und die Vergehen der Europäer und Amerikaner dient auch anderen Autoren als Mittel zur Verteidigung der Umayyaden gegen ungerechte Pauschalurteile: Der Azhar-Gelehrte Muḥammad aṭ-Ṭayyib an-Naǧǧār (s. unten S. 248 f.) erwähnt im Zusammenhang mit der Diskriminierung der *mawālī* durch die Umayyaden die Rassenpolitik in den USA, Australien und Südafrika: *al-mawālī fī l-^caṣr al-umawī*, S. 148 f.

die Politik ʿAbd al-Malik's, der häufig als „Einiger des arabischen Reiches“ nach Zeiten der Wirren gefeiert wird¹, und damit für das Vorgehen seines Statthalters al-Ḥağğāğ liegt für viele arabische Autoren in der Erkenntnis, daß die weitere Expansion des Reiches und damit die Ausbreitung des Islams nur durch Ruhe im Innern gewährleistet war². Unter diesem Gesichtspunkt sind die meisten neueren Ḥağğāğ-Biographien geschrieben. Als Beispiele seien — neben der von Ruwaiḥa — die folgenden genannt:

- a) ʿUmar Abū n-Naṣr: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, ḥākīm al-ʿIrāqain*³.
- b) ʿUmar Farrūḥ: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqaḥi*⁴.
- c) Ḥaldūn al-Kinānī: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf*⁵.
- d) Ibrahīm al-Kailanī: *al-Ḥağğāğ, al-ḥākīm wa-l-ḥaḥīb*⁶.
- e) ʿAbd ar-Razzāq Ḥamīda: *Saif banī Marwān, al-Ḥağğāğ at-Ṭaqaḥi*⁷.
- f) Maḥmūd Rizq Salīm: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqaḥi*⁸.
- g) Kāmil Maḥmūd Ḥabīb: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqaḥi (Ibn Ġalā)*⁹.
- h) ʿAlī Ṣāfī Ḥusain: *al-Ḥağğāğ, ḥayātuhu wa-ḥitābatuhu*¹⁰.
- i) Iḥsān Ṣidqī al-ʿAmad: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqaḥi, ḥayātuhu wa-ārāʿuhu as-siyāsīya*¹¹.

¹ Zum Beispiel bei Ḍiyāʿ ad-Dīn ar-Rayyis: *ʿAbd al-Malik b. Marwān, muwaḥḥid ad-daula al-ʿarabiya. Ḥayātuhu wa-ʿaṣruhu* (= Aʿlām al-ʿArab, 10), Kairo 1962; idem: *ʿAbd al-Malik b. Marwān wa-d-daula al-umawīya*, 2. Aufl. Kairo 1969; ʿUmar Abū n-Naṣr: *ʿAbd al-Malik b. Marwān*, Beirut, 1962.

² Ruwaiḥa, S. 188 ff.; in diesem Sinne äußern sich auch Sayyida Ismāʿīl Kāšif: *al-Walīd b. ʿAbd al-Malik*, Kairo 1963 (= Aʿlām al-ʿArab, Nr. 17), S. 60-82; Ibrāhīm al-ʿAdawī: *Ḥarakāt at-tasallul*, S. 23-25 und zahlreiche andere Autoren.

³ Beirut 1938 (Maṭb. al-Kaššāf, 230 S.).

⁴ Beirut 1941, 2. Aufl. 1950 (31 S.).

⁵ Damaskus 1940 (1t. Dāğir, I, S. 77).

⁶ Damaskus 1940 (Maṭb. at-Ṭabāt, 204 S.).

⁷ Kairo 1947 (Dār al-Fikr al-ʿArabī, 200 S.).

⁸ Kairo 1. Aufl. (Maʿārif, 95 S.) 1957, 2. Aufl. 1962 (Reihe „Mašāhīr al-ʿArab“, 4).

⁹ Kairo 1960, Reihe „Abṭāl al-ʿArab“ (ein Buch für den Schulunterricht).

¹⁰ Kairo o.J. (ca. 1959), Reihe „Maḍāhib wa-šaḥṣiyāt“, Nr. 59, (ursprünglich Rundfunkvorträge).

¹¹ Beirut 1973 (Dār at-Ṭaqaḥa, 508 u. 6 S.), Magisterarbeit unter Aufsicht von Ḥusain Muʿnis, Universität Kuwait.

°Alī Ṣāfī Ḥusain (h) hat auch ein Buch mit dem Titel *Ḥağğāğ banī l-°Abbās, Dāwūd b. °Alī*¹ veröffentlicht, in dem er Dāwūd² (gest. 750), den Onkel as-Saffāh's und ersten Statthalter der Abbasiden in Medina, als einen Mann darstellt, der — im Gegensatz zu al-Ḥağğāğ — die mit dem Namen des letzteren verbundenen Konnotationen Grausamkeit, Blutvergießen etc. tatsächlich verdient: Während bei al-Ḥağğāğ alles, was er tat und was als extreme Strenge und Unbarmherzigkeit erscheinen mag³, vom höheren Staatsinteresse und von der Sorge um das Allgemeinwohl diktiert war, lag in der Härte, mit der Dāwūd gegen die restlichen Umayyaden und ihre Anhänger vorging, keinerlei Nutzen für das Arabertum und den Islam: Die Abbasiden haben dem islamischen Reich keinen Fußbreit Erde hinzugefügt und kein Gebiet erobert, das nicht schon vorher zum Bereich des Islams gehörte⁴.

Die hier ausgesprochene Überzeugung läuft darauf hinaus, daß das Ziel der Ausbreitung des Islams durch Eroberungen eine Innen- und Finanzpolitik rechtfertigt, die in bestimmten Punkten die islamischen Ideale verletzt. Daß die Ausbreitung des Islams unbedingt (also auch zur Umayyadenzeit) eine positive Sache ist, steht für die übergroße Mehrzahl der modernen arabischen Autoren außer Frage. Abweichungen von dieser Position finden sich hauptsächlich bei solchen, die vom schiitischen Geschichtsverständnis geprägt sind, und bei Marxisten.

Bei nichtschiiitischen Autoren kann man zwar isoliert dastehende Feststellungen finden wie die, daß die Eroberungen unter Hišām zu einer Überdehnung des arabischen Machtbereichs geführt hätten⁵, oder die Neigung, nur die Eroberungen in einer bestimmten Richtung — etwa zum Mittelmeer hin — für wirklich wesentlich und wünschenswert zu halten⁶, doch ist es selten, daß arabisch-nationalistische Autoren sunnitischer Herkunft Motive und Folgen der Expansion des Umayyadenreiches grundsätzlich in Frage stellen. Im Falle eines Aufsatzes über

¹ Kairo o. J. (ca. 1959, jedenfalls vor dem S. 225, Anm. 10 genannten), Reihe „Maḏāhib wa-šaḥīyāt“ (ad-Dār al-Qaumīya).

² Ziriklī, III, S. 8; vgl. unten S. 252.

³ Natürlich geht auch °Alī Ṣāfī Ḥusain — wie viele andere moderne arabische Autoren — davon aus, daß ein großer Teil der negativen Nachrichten über al-Ḥağğāğ gefälscht sind: *al-Ḥağğāğ, ḥayātuhu*, S. 33; idem: *Ḥağğāğ banī l-°Abbās*, S. 4.

⁴ *Ḥağğāğ banī l-°Abbās*, S. 4.

⁵ Muḥammad Kurd °Alī: *al-idāra*, S. 119.

⁶ So Ḥusain Mu'nis, s. oben S. 86 ff.

Umar II. mit dieser Tendenz, den der palästinensische Arzt und nationalistische Schriftsteller Walīd (al-)Qamḥāwī¹ in der kuwaitischen Zeitschrift *al-ʿArabī*² veröffentlichte, hat in erster Linie das positive Echo von schiitischer Seite dafür gesorgt, daß er nicht schnell der Vergessenheit anheimgefallen ist³. Qamḥāwī stellt die Förderung der Eroberungen durch die Umayyadenherrscher nicht nur als Mittel der Ablenkung des Volkes von den unerquicklichen inneren Verhältnissen des Reiches dar, sondern deutet an, daß das Ausgreifen nach Persien, Byzanz und Europa die Geschlossenheit des Reiches gefährdete: Während die Muslime bei der vorumayyadischen Eroberung Syriens, der Ġazīra, Iraks, Ägyptens und des Mağrib in Gebiete eindrangten, mit denen es für sie rassische, geistige, historische und reale (geographische?) Verbindungen gab und die sie zu einem einheitlichen Vaterland (*waṭan wāḥid*) machten, galt dies nicht für die zur Umayyadenzeit betriebene Ausweitung des Territoriums, wo die arabischen Krieger außerhalb des Bereiches ihres Vaterlandes und ihrer Interessen (*ḥārīğ niṭāq waṭanihim wa-maṣāliḥihim*) operierten, bis Umar b. ʿAbd al-ʿAzīz dem ein Ende machte⁴.

Qamḥāwī geht hier über die bei schiitischen Autoren häufige⁵, gelegentlich auch bei Sunniten wie z.B. Sayyid Quṭb⁶ geäußerte Feststellung hinaus, daß die Eroberungen keine Rechtfertigung der Umayyaden nach sich ziehen können, da sie um den Preis der permanenten und groben Verletzung der islamischen Prinzipien zustandekamen. Qamḥāwī scheint nämlich an Gedanken Amīn ar-Raiḥānī's anzuknüpfen, die dieser (1928) in *an-nakabāt*⁷ ausgesprochen hatte: Während

¹ Geboren in Nābulus, auch jetzt dort ansässig. Verfasser eines Buches, das die Wurzeln der arabischen Niederlage gegen die Zionisten hauptsächlich in der eigenen Geschichte sucht: *an-nakba wa-l-bināʿ*², Beirut 1956, 2., verb. Aufl. Beirut 1962; vgl. biographische Skizze in *al-Adīb* (Beirut), Juni 1971, S. 30 f.

² Umar b. ʿAbd al-ʿAzīz, in: *al-ʿArabī*, Nr. 43 (Juni 1962), S. 21-26.

³ Nachgedruckt in: *Aʿyān aš-šīʿa*, Vol. 56 (1963), S. 55-58, u.d. Titel *al-umawīyūn wa-l-intihāzīya wa-r-rağʿīya*; vgl. auch Ḥasan al-Amīn in *al-ʿIrfān* 58/1 (1970), S. 18. Ein Abschnitt auch nachgedruckt in *al-Adīb* (s. oben Anm. 1).

⁴ It. Nachdruck in *Aʿyān aš-šīʿa*, Vol. 56 (1963), S. 56 u. 57.

⁵ z.B. Ḥasan al-Amīn: *Lamaḥāt fī taʾrīḥ aš-šīʿa*, in: *al-ʿIrfān*, 58/6 (1970), S. 690; Šaibī: *Šīla*, I, S. 96, Anm. 55.

⁶ „Was ist der Wert von (erobertem) Territorium, wenn der (wahre islamische) Geist verlorengeht?“, *al-ʿadāla al-iğtimāʿīya*, 5. Aufl. 1958, S. 194 (engl. Übers. S. 198).

⁷ s. oben S. 135 f., Anm. 5.

im Innern des Reiches die (durch die Tyrannei der Umayyaden ausgelöst) Bürgerkriege (*fitan*) anhielten, seien die Umayyadenkalifen mit dem Kampf gegen die Byzantiner und mit Eroberungen beschäftigt gewesen. „Welchen Nutzen hatte das Reich von Eroberungen, wenn zwischen der Hauptstadt und den besetzten Ländern die kulturelle und politische Bindung fehlte? Was war es denn, was beispielsweise Qairawān mit Damaskus (*aš-Šām*) verband? »¹ Nach ar-Raiḥānī's Ansicht griff also die von den Umayyaden geförderte Expansion des Reiches auf Gebiete über, die keine „natürliche“ Beziehung zum Machtzentrum Syrien hatten. Sie verfälschten den Charakter des arabischen Reiches und schufen Gefahren für seine weitere Existenz.

Einwände der hier genannten Art sind im Verhältnis zur Masse der Schriften, in denen die Eroberungen als „Befreiung“ arabischer, den Arabern verwandter oder nichtarabischer, jedenfalls unterdrückter Völker gefeiert werden, überaus selten. Aufstände religiös-politischer Oppositionsgruppen wie der *ḥawāriğ* werden nicht zuletzt deshalb verurteilt, weil ihre Bekämpfung die umayyadischen Heere im Innern des Reiches band², also an Eroberungen hinderte, und auch Rebellionen nichtarabischer Völker gegen die islamischen Eroberer werden überwiegend als vom Machtinteresse der heidnischen Führungsschicht diktierte, gegen die wahren Interessen ihres Volkes gerichtete Akte der Unvernunft dargestellt³. Immerhin räumen auch einzelne nationalistische Autoren ein, daß manche Aufstände durch Fehler der umayyadischen Statthalter und Generäle Zulauf erhielten⁴.

¹ *an-nakabāt*, 2. Aufl., S. 69.

² Abū n-Naṣr: *Suyūf Umayya*, S. 337-39, idem, *al-ḥawāriğ fi l-Islām* (Beirut 1956), S. 139. Allerdings zeigt gerade Abū n-Naṣr auch die seiner Ansicht nach positiven Aspekte der ḥāriğitischen Bewegung — d.h. ihren Mut im Kampf und die republikanische Tendenz ihrer Doktrin, die er als Ausdruck ihrer in der Mehrheit echt arabisch-beduinischen Herkunft versteht: Abū n-Naṣr: *Mu'āwīya*, S. 86-96, und vor allem sein Buch *al-ḥawāriğ*, passim. In diesem Sinne auch Rayyis: *Nazarīyāt*, S. 51; Ḥarbūlī: *al-Ṭraq*, S. 189 ff., und idem: *ʿAšr ṭawāt*, S. 50-69.

³ Vgl. z.B. das Urteil über den Widerstand der Berber unter Führung der Kāhina bei aṭ-Ṭāhir az-Zāwī: *Taʿrīḥ al-fatḥ al-ʿarabī fi Lībiyā*, Kairo 1954 (Maʿārif), S. 88 ff. (2. Aufl. erschien Kairo 1963). Zur Diskussion um die Darstellung der arabischen Eroberung des Mağrib in den Schriften moderner nordafrikanischer Theologen s. P. Shinar in: *Asian and African Studies* (Jerusalem), VII, (1971), S. 198 f.

⁴ Hinsichtlich der Berber s. die Darstellung bei dem (an der Azhar ausgebildeten) algerischen Ibāditen Muḥammad ʿAlī Dabbūz: *Taʿrīḥ al-Mağrib al-kabīr*, II (Kairo 1963). Dort S. 50-60 über die psychologischen Fehler ʿUqba b. Nāfiʿs, S. 83-86 über



Um auf al-Ḥağğāğ zurückzukommen: Zwischen einer großen Zahl von Schriften, in denen al-Ḥağğāğ nahezu bedingungslos gerechtfertigt, und der (im sunnitischen Bereich) geringeren Zahl, in der er als Unmensch und Repräsentant des Heidentums geschildert wird, gibt es in der modernen arabischen Literatur seit Ğurġī Zaidān (auf dessen Artikel von 1900 bereits verwiesen wurde) Ansätze für ein kritisches, aber ausgewogenes Urteil. Zaidān wie al-Ḥuḍarī sprechen al-Ḥağğāğ nicht seine Intelligenz und diesen oder jenen anderen Vorzug ab, doch bleibt der Zweifel an der Angemessenheit seiner Mittel. Ḥuḍarī ist der Ansicht, daß die Methoden al-Ḥağğāğ's zwar zu Ruhe im Lande, aber zu keiner echten Verbesserung der Lage (*islāh*) führten, da durch sie ein Haß entstand, der bei jeder Gelegenheit ausbrechen und alles Erreichte zerstören mußte¹. Selbst ein so umayyadenfreundlicher Autor wie Yūsuf al-°Ušš² beurteilt das Wirken al-Ḥağğāğ's — dessen Fähigkeiten er nicht leugnet — dahingehend, er habe gleichsam ein Bombe unter das Fundament des arabisch-islamischen Reiches gelegt³. Vor allem seine Politik gegenüber den *mawālī* wird gelegentlich als unislamisch und politisch verhängnisvoll kritisiert⁴ — doch steht dem die häufige Ansicht gegenüber, daß die Diskriminierung und Unterdrückung der *mawālī* nicht Ursache, sondern Folge ihrer Unbotmäßigkeit und Araberfeindschaft gewesen sei⁵.

Wie ganz allgemein im Umayyadenbild der Schiiten, so finden sich auch hinsichtlich des Ḥağğāğ keine nennenswerten Differenzierungen im Urteil moderner Autoren. Es zeigt sich selbst bei nationalistischen Schriftstellern, die aus schiitischem Milieu stammen, gerade in der Beurteilung des Ḥağğāğ das Fortwirken des Geschichtsbildes ihrer Gemeinschaft: Der arabisch-nationalistische Publizist °Abd al-Laṭīf Šarāra

die Ḥassān b. Nu°mān's gegenüber der Kāhina, S. 134-47 über die Mūsā b. Nušair's. Dabbūz will nachweisen, daß die Härte der Eroberer zwar gegen die dekadente, für den Islam nicht zu gewinnende Aristokratie der Perser und Byzantiner, nicht aber gegen die freiheitsliebenden, kampfesfrohen, durch Milde leicht zu gewinnenden Berber gerechtfertigt war. Über Dabbūz und sein Werk s. Anwar al-Ğundī: *Mufakkirūn wa-udabā'*, S. 247-51, und idem: *al-fikr wa-t-ṭaqāfa al-mu°āšira fī šimāl Ifrīqiyā*, S. 309-13.

¹ *Ta°riḥ al-umam*, II (6. Aufl. Kairo 1950), S. 176 f.

² s. unten S. 239, Anm. 4.

³ *ad-daula al-umawīya*, S. 215 f.

⁴ So beispielsweise — neben al-°Ušš — bei °Abd al-Ḥamīd al-°Abbādī: *al-Islām wa-l-mušmila al-°unšurīya*, II, S. 75 ff.

⁵ s. dazu unten S. 243 ff.

(geb. 1919)¹ fällt in seinem Buch *al-Ḥağğāğ ṭāğiyat al-^carab*² ein vernichtendes Urteil über dessen Persönlichkeit und historische Wirkung: al-Ḥağğāğ ist der Prototyp des arabischen Heidentums, durch dessen Politik die arabische Gesellschaft mit Übeln belastet worden ist, die sie bis heute spürt. Er nährte den Partikularismus (*ʿaṣabiya iqlīmīya*) bei Syrern, Irakern und Bewohnern des Ḥiğāz und bahnte den Nichtarabern (*ağānib*) durch seine Politik gegen sie den Weg zur Zerstörung der arabischen Herrschaft³. Jenen, die heute al-Ḥağğāğ bewundern und seine Härte „Festigkeit“ und sein bösertiges Wesen „Stärke“ nennen, wirft Šarāra vor, daß sie keine klare Vorstellung davon besitzen, welchen Wert die Freiheit im inneren Gefüge der Nationen hat. In al-Ḥağğāğ sieht Šarāra die Tragödie der arabischen Geschichte verkörpert: Kaum verfügt ein Araber über Gewalt, da setzt er sie schon zur Bekämpfung seiner Angehörigen, zur Unterwerfung seiner Widersacher und zur Vernichtung seiner Sippe ein. So war es bei den Umayyaden und bei den Abbasiden, bis schließlich al-Mutawakkil nur noch Nichtaraber um sich hatte und die Macht endgültig an diese übergang⁴.

Die innerarabische Diskussion um al-Ḥağğāğ ist noch insofern bemerkenswert, als sie zu ersten Versuchen geführt hat, die Persönlichkeit einer umstrittenen Figur der islamischen Geschichte mit den Begriffen der Psychoanalyse zu deuten⁵. Ansätze finden sich schon bei Ḥalafallāh⁶, doch erst der ägyptische Romanschriftsteller Muḥammad Farīd Abū Ḥadīd (gest. 1970)⁷ ging so weit, al-Ḥağğāğ als psychisch abnorme Persönlichkeit zu bezeichnen und die Gründe für seine Freude an den Qualen, die er bereitete, auf seine körperliche Mißgestalt und Schwäche zurückzuführen⁸. Der Zeitpunkt, zu dem Abū Ḥadīd's

¹ Über ihn s. Ḥāzin/Ilyān: *Kutub wa-udabāʿ*, S. 203-09. Aus der im Südlibanon ansässigen Familie Šarāra ist eine Reihe schiitischer Theologen hervorgegangen.

² Beirut 1950 (Dār al-Makšūf).

³ Ibid., S. 192, 197.

⁴ Ibid., S. 220, 222.

⁵ Entsprechende Interpretationen des Propheten durch Orientalisten konnten — selbst wenn die Bereitschaft vorhanden gewesen sein sollte — von arabischen Autoren nicht öffentlich nachvollzogen werden.

⁶ s. oben S. 222, Anm. 3 (Ḥalafallāh beurteilt al-Ḥağğāğ grundsätzlich positiv).

⁷ Dāğir, III/2, S. 968-70. Über ihn als Romanschriftsteller s. Maṣṣūr Ibrāhīm al-Ḥāzīmī: *Muḥammad Farīd Abū Ḥadīd: kātib ar-riwāya*, Riyāḍ 1971.

⁸ *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Taqaḥī: tafsīr li-ṭuğyānihi*, in: *al-Kitāb* (Kairo), II/8 (Juni 1946), S. 204-14.



Artikel erschien (1946), ist vielleicht nicht zufällig: Bereits während des 2. Weltkrieges hatte für manche arabische Autoren ein Vergleich zwischen gewissen Politikern der Gegenwart und al-Ḥaǧǧāǧ nahegelegen, und ihr jeweiliges Urteil über diese Politiker hatte das über al-Ḥaǧǧāǧ beeinflusst¹. Die im Westen von zahlreichen Autoren unternommenen Versuche, Adolf Hitler psychoanalytisch zu deuten, mögen umgekehrt Abū Ḥadīd zu seinem Ḥaǧǧāǧ-Artikel angeregt haben. Laut Abū Ḥadīd sind die Untaten al-Ḥaǧǧāǧ's als Kompensation seines Minderwertigkeitsgefühls zu sehen und als Ausdruck seines daraus resultierenden krankhaften Menschenhasses. Gegen diese Deutung hat Abū Ḥadīd's Landsmann Muḥammad Luṭfī Ğum^ca (1886-1953)² in derselben Zeitschrift Stellung genommen³. Dieser bezweifelt, daß die arabischen Quellen ihrer Natur nach geeignet sind, sie zur Grundlage einer psychoanalytischen Studie zu machen. Im übrigen verteidigt er al-Ḥaǧǧāǧ, verweist auf die historisch belegbare Ungebärdigkeit der Iraker auch vor dem Islam und erklärt ihn zu den überragenden Männern der orientalischen Geschichte⁴.

Abū Ḥadīd's psychoanalytische Deutung hat zwar in dem Buch *al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf at-Taqaḏī* von Dirār Šālīḥ Dirār eine Nachahmung gefunden⁵, scheint aber im übrigen ohne Wirkung geblieben zu sein.

¹ Das ist es wohl, was Ḥalafallāh in den einleitenden Sätzen zu seinem Artikel von 1942 (s. oben, S. 222, Anm. 3) ausdrücken will.

² Rechtsanwalt und Schriftsteller, s. Kaḥḥāla, XI, S. 166.

³ *Tafsīr ʿaẓamat al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf at-Taqaḏī*, in: *al-Kitāb*, II/10 (August 1946) S. 524-35.

⁴ Zu Ğum^ca's Replik s. auch ʿUmar Abū n-Našr: *Suyūf Umayya*, S.340-43.

⁵ Beirut 1966 (Makt. al-Ḥayāt, 123 S.). Dirār nennt keinerlei Quellen oder Sekundärliteratur, auch nicht den Artikel Abū Ḥadīd's. Die Herkunft des Verfassers ist mir nicht bekannt.



VII. DIE MAWĀLĪ UND DER UNTERGANG DES UMAYYADENREICHES

1. *Der erweiterte Inhalt des Begriffs Šu^cūbiya*

Zwei Vorwürfe sind es vor allem, die im modernen arabischen Schrifttum gegen die Umayyaden gerichtet werden: Zum einen der (in der vorliegenden Arbeit bereits behandelte) Vorwurf, daß sie den „demokratischen“ Charakter des Islams verfälscht und die erbliche Monarchie¹ eingeführt haben, zum anderen den, daß sie durch eine Politik der Diskriminierung die Neumuslime (*mawālī*) dem Staat entfremdeten und sie islamfeindlichen Aufwieglern und/oder häretischen Schwarmgeistern in die Arme trieben. Nach Ansicht mancher moderner Autoren — so Aḥmad Amīn — kann die Umayyadenherrschaft aufgrund ihrer Verstöße gegen das Prinzip der Gleichwertigkeit von Arabern und Nichtarabern nicht als islamisch angesehen werden². Zur Kennzeichnung der Haltung der *mawālī* wird weithin der alte Begriff *Šu^cūbiya* verwendet. Nach der bekannten Ansicht Ignaz Goldziher's handelt es sich dabei ursprünglich um die Selbstbezeichnung jener Bewegung des 2. und 3. Jahrhunderts d.H., die „in ihrer schüchternsten Äußerung die Lehre von der völligen Gleichwertigkeit der ^cAḡam mit den Arabern“ vertrat und „in der kühneren Fassung ihrer Lehren“ sogar die Inferiorität der Araber und die Superiorität der Perser zu behaupten wagte³. Während Goldziher betont, daß „die Shu^cūbijjapartei (...) ein Kreis von Schriftstellern und Gelehrten, nicht aber von unzufriedenem Volk

¹ Natürlich impliziert die Kritik in diesem Punkt auch eine Ablehnung des Imamatprinzips der Šchia.

² *Duḡā l-Islām*, 7. Aufl., I, S. 27.

³ *Muhammedanische Studien*, I, S. 147.

und aufrührerischem Pöbel“ gewesen sei¹, dehnen die meisten modernen arabischen Autoren den Begriff auf alle religiösen und politischen Volksbewegungen aus, die ihnen als Ausdruck (oder als von den *mawālī* raffiniert eingesetztes Instrument) anti-arabischer Gefühle erscheinen. Nicht selten verlegen sie die Entstehung der Šu‘ūbīya in die Zeit ‘Umar’s I. zurück und interpretieren bereits dessen Ermordung als Ergebnis einer šu‘ūbitischen Verschwörung². Andererseits wird der Begriff von arabischen Nationalisten auch für politische Strömungen der Gegenwart verwendet, die der arabischen Einheit und/oder der totalen kulturellen Arabisierung im Wege stehen — also ethnischen oder regionalen Nationalismen wie dem kurdischen, libanesischen, großsyrischen oder ägyptischen — aber auch für sozialistische und kommunistische Bewegungen, die die Vereinigung der arabischen Staaten ohne eine vorherige Revolution ablehnen, der arabischen Einheit als Ziel also nicht die oberste Priorität einräumen. Diese dem panarabischen Gedanken zuwiderlaufenden Strömungen haben sich nicht zuletzt in der Regionalgeschichtsschreibung niedergeschlagen. Im Libanon nahmen sie die Form eines Kults um die welthistorische Rolle der Phönizier an³, in Ägypten die des sogenannten „Pharaonismus“⁴.

¹ Ibid.; vgl. H.A.R. Gibb: *The Social Significance of the Šu‘ūbīya*, in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata*, Kopenhagen 1953, S. 105-114.

² Bereits in den Schriften von Theologen der Abbasidenzeit finden sich Überlieferungen über den Tod ‘Umar’s, die diese Deutung rechtfertigen könnten, wenn man sie nicht — wie Goldziher — als Kritik jener Theologen an der zu ihrer Zeit üblichen Bevorzugung der Perser betrachtet; vgl. *Muhammedanische Studien*, I, S. 149; u.a. auf derartige Überlieferungen stützt sich der (1956 gestorbene) Scheich Muḥammad Sa‘īd al-‘Urfī in seinem Buch *Širr inḥilāl al-umma al-‘arabīya wa-wahn al-muslimīn*, 1. Aufl. 1932, 2. Aufl. Damaskus 1966. Dort S. 15 ff. über ‘Umar als Opfer einer Verschwörung von Persern, Byzantinern und Juden. — Die Bemerkung A. von Kremer’s, ‘Umar sei von einem persischen Sklaven ermordet worden, „der an dem Unterdrücker seiner Nation Rache üben wollte“ (*Culturgegeschichte des Orients unter den Chalifen*, I, Wien 1875, S. 15), wird von arabischen Anhängern dieser These gern ins Feld geführt, z.B. Šarīf: *Beiträge*, S. 22.

³ Repräsentanten dieser Richtung sind Charles Corm, Michel Chiha und Sa‘īd ‘Aql, s. A. Hourani: *Arabic Thought*, S. 319-23. Eine Kritik der damit verbundenen Interpretation der libanesischen Geschichte liefert N.A. Faris in seinem Artikel *Lebanon, Land of Light*, in: J. Kritzeck/R.B. Winder (ed.): *The World of Islam, Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London 1959, S. 336-50.

⁴ Einige allgemeine Bemerkungen dazu bei David C. Gordon: *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N.J., (Princeton U. Pr.) 1971, S. 126 f. — vgl. auch oben S. 87 f.



Arabisch-nationalistische Autoren neigen dazu, alle diese Strömungen — auch die nicht ethnisch, historisch oder regional begründeten — unter dem Begriff der Neo-Šu^cŪbīya (*šū^cūbīya ḥadīta*) zusammenzufassen und aus möglichst einer Wurzel (dem Wirken im Grunde gleichbleibender anti-arabischer Elemente in Vergangenheit und Gegenwart) zu erklären¹. Dabei werden von manchen Polemikern die z.T. beträchtlichen Divergenzen in den Ansichten der „Neo-Šu^cŪbīten“ kaum zur Kenntnis genommen und beispielsweise jede ägyptisch-nationale Geschichtsbetrachtung als „Pharaonismus“ bezeichnet².

Ferner ist es üblich, den Zusammenhang zwischen der Šu^cŪbīya (im so erweiterten Sinne des Wortes) und den mannigfachen Häresien, die in der arabisch-islamischen Geschichte aufgetreten sind, sehr stark zu betonen. Der irakische Historiker ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī definiert Šu^cŪbīya in folgender Weise:

Es handele sich nicht um die Bewegung einer bestimmten Gruppe oder sozialen Klasse [vgl. Goldziher und Gibb!], sondern um die Gesamtheit der Bemühungen, die verschiedene Gruppen aus mehreren Völkern unternahmen, um die arabische Herrschaft zu erschüttern, den Islam zu schwächen bzw. zu korrumpieren, den Strom der arabisch-islamischen Kultur aufzuhalten und das arabische Erbe zu zerstreuen. Andererseits sei die Šu^cŪbīya durch das Bemühen gekennzeichnet, das politische und religiöse Eigenbewußtsein jener Gruppe zu festigen und deren kulturelles Erbe zu beleben. Folgerichtig sei sie eng mit dem Ketzertum (*zandaqa*) verbunden³.

Der hier ausgesprochene Gedanke, daß eine enge Beziehung zwischen dem Nationalbewußtsein der Nichtaraber und den häretischen Bewegungen besteht, ist keineswegs erst mit dem arabischen

¹ Vgl. Sami A. Hanna/George H. Gardner: *Al-Shu^cūbiyyah Up-dated*, in: MEJ 20/3 (1966), nachgedruckt bei Hanna/Gardner: *Arab Socialism*, S. 80-97.

² Als Beispiele einer wenigstens teilweise differenzierenden Kritik der Neo-Šu^cŪbīya seien genannt: Muḥammad Gamīl Baihum: *al-ʿurūba wa-š-šū^cūbiyyāt al-ḥadīta. Niqāš ma^ca l-asātiḡa Anṯūn Sa^cāda, Kamāl Ġunblāṯ, Salāma Mūsā, Amīr Buḡtur, wa-ta^cliḡāt ʿalā š-šubahāt fī Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, Beirut 1957 (s. Haim: *Arab Nationalism*, S. 128-46), und N.A. Faris/M.T. Husayn: *Crescent in Crisis*, S. 134-49. Auszüge aus einer heftigen Kontroverse, die Ṭāhā Ḥusain 1933 auslöste, finden sich bei Anwar al-Ġundī: *al-ma^cārik al-adabīya*, S. 17 ff. (vgl. *ibid.*, S. 48 ff.).

³ *al-ḡudūr at-ta^criḡīya li-š-šū^cūbiyya*, Beirut (Ṭalīʿa), 1962, S. 13 und passim; vgl. *idem: al-ḡudūr at-ta^criḡīya li-l-qaumīya al-ʿarabīya*, Beirut (Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn), 1960, S. 35.



Nationalismus aufgekommen, sondern findet sich bereits bei sunnitischen Autoren des islamischen Mittelalters. So hat beispielsweise al-Maqrīzī (gest. 1441/2) die Bildung der meisten häretischen Gruppen (*tawāʿif*) damit begründet, daß ein Teil der Perser, die den Sturz ihres Reiches nicht verhindern konnten, sich nach mehreren vergeblichen Aufständen in subversiver Absicht dem Islam und speziell der Schia anschlossen und dann einen Teil der Schiiten vom Weg des rechten Glaubens (*ʿan ʿarīq al-hudā*) abbrachten¹. Im Zeitalter des arabischen Nationalismus hat dieser Gedanke stark an Bedeutung gewonnen. Für die moderne Schia ist die durch zahlreiche zeitgenössische Schriften geförderte Assoziation von Schia, Šuʿūbīya und Ketzertum² eine politisch gefährliche Erscheinung. Von ihrer gereizten Reaktion auf bestimmte Veröffentlichungen arabischer Nationalisten war bereits die Rede³. Was den Ursprung der Šuʿūbīya (als literarische Strömung) betrifft, so konnte Muḥsin al-Amīn zwar darauf hinweisen⁴, daß nach Ansicht zweier sunnitischen Autoren, nämlich Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī's⁵ und Ḥasan as-Sandūbī's⁶, der umayyadische Statthalter Ziyād b. Abīhi den Anstoß zur Šuʿūbīya gegeben habe, indem er zur Abwehr der Sticheleien über seine (väterlicherseits) unklare Herkunft das erste Buch über die Skandalgeschichten (*maṭālib*) der Araber verfaßte⁷, doch hat dieser Hinweis an der Verbreitung des (in der oben beschriebenen Weise erweiterten) Šuʿūbīya-Begriffs natürlich nichts ändern können.

Zu dieser Erweiterung und Popularisierung des Šuʿūbīya-Begriffs haben die Schriften einiger europäischer Gelehrter beigetragen, in deren Werken die Schia als Reaktion des Persertums auf die arabische Eroberung und der Sturz der Umayyaden faktisch als Sieg der Perser

¹ *al-Ḥiṭaṭ*, ed. Bulaq 1270 H (1853 f.), II, S. 362, in verkürzter Form (und irrtümlich mit Verweis auf Bd. I der *Ḥiṭaṭ*) bei Aḥmad Amīn: *Fağr al-Islām*, S. 277.

² Ein Beispiel aus neuerer Zeit ist die Dissertation von Samīra Muḥtār al-Laiṭī: *az-zandaqa wa-š-šūʿūbīya wa-ntiṣār al-Islām wa-l-ʿurūba ʿalaihīmā*, Kairo 1968.

³ s. oben S. 120 f., 146 f., 148 f.

⁴ *Aʿyān aš-šīʿa*, I/1 (Beirut 1960), S. 53, Fußnote, und (gegen Muḥammad Kurd ʿAlī) S. 194 f., vgl. Nachtrag in Bd. 56 (1963, ed. Ḥasan al-Amīn), S. 58.

⁵ Über diesen s. oben S. 62 f.

⁶ Über ihn s. GAL S III, S. 307.

⁷ Dies geht auf eine Nachricht bei Ibn an-Nadīm zurück, s. Sezgin, GAS I, S. 261 f. (vgl. *ibid.*, S. 249).

über die Araber dargestellt worden ist. Mit besonderem Interesse sind Bemerkungen R. Dozy's (gest. 1883) über den persischen Ursprung und Charakter der Schia aufgenommen worden: Aus Reynold A. Nicholson's Buch *A Literary History of the Arabs*¹, wo Dozy nach der französischen Übersetzung² seines 1863 erschienenen Werkes *Het Islam* in Nicholson's englischer Fassung zitiert wird³, führt Aḥmad Amīn die These Dozy's⁴ an, daß der Araber durch Freiheitsliebe gekennzeichnet sei, der Perser aber durch Unterwerfung unter die Macht des Königs. Der Gedanke, einen Kalifen durch Wahl zu bestimmen, sei den Persern unbekannt und unbegreiflich gewesen. Da sie gewohnt waren, in ihren Königen Abkömmlinge niederer Gottheiten zu sehen, hätten sie (nach der islamischen Eroberung) ihre Verehrung auf ʿAlī und dessen Nachkommen übertragen und den Gehorsam gegenüber dem Imam zur obersten Pflicht gemacht⁵. Als Bestätigung dieser Ansicht wirkte die These Graf J.A. Gobineau's (gest. 1882), daß die Vorstellung vom göttlichen Herrscherrecht der Sassaniden durch die Ehe Ḥusain's mit einer (angeblichen) Tochter des letzten Sassanidenherrschers⁶ erheblichen Einfluß auf die politische Doktrin der Schia gehabt und sich daraus die besondere Anhänglichkeit der Perser gegenüber der Schia ergeben habe⁷. Die Vermittlung dieses Gedankens erfolgte in erster Linie durch E.G. Browne, der sich in *A Literary History of Persia*⁸ ausdrücklich der Meinung Gobineau's

¹ Zuerst erschienen 1907, zahlreiche Nachdrucke, zuletzt 1969 als Paperback.

² *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris 1879, S. 219 f.

³ Nicholson, S. 214.

⁴ Hier verkürzt wiedergegeben.

⁵ Aḥmad Amīn: *Fağr al-Islām* (zuerst erschienen 1928), 7. Aufl. Kairo 1955, S. 277. Auf der gleichen Seite vermerkt Aḥmad Amīn die Ansicht Wellhausen's, daß die Glaubenslehre der Schia stärker jüdisch als persisch beeinflusst sei. (Offenbar übernommen von Nicholson, S. 215, Anm. 1). — Wellhausen's Buch *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Göttingen 1901, wo der Autor diese Ansicht äußert, erschien erstmals Kairo 1958 in arabischer Übersetzung von ʿAbd ar-Raḥmān al-Badawī.

⁶ Es handelt sich um Ğihān-šāh (arab. Sulāfa genannt), die Mutter ʿAlī Zain al-ʿĀbidīn's, des 4. Imams der Zwölferschia. Sie soll eine Tante jener persischen Sklavin gewesen sein, von der der Umayyadenkalife Yazīd b. al-Walīd (s. oben S. 67, Anm. 2) abstammte. (Naubaḥtī: *Kitāb firaq aš-šīʿa*, ed. H. Ritter, Istanbul 1931, S. 47 f., und Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-aʿyān*, II, S. 429).

⁷ *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris 1865, S. 275.

⁸ London 1902, Neuauflage 1928, mehrfach nachgedruckt, zuletzt 1956.

anschließt¹, und durch Th. W. Arnold, der in *The Preaching of Islam*² denselben Gedanken vorbringt, ohne sich an dieser Stelle direkt auf Gobineau zu berufen. Auf diesen Passus bei Arnold³ verweist Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan im ersten Band seines vielgelesenen Werkes *Taʿrīḥ al-Islām*⁴. Vor allem von da ist dieser Gedanke in zahlreiche neuere arabische Veröffentlichungen übernommen worden.

Gobineau's These vom persischen Charakter der Schia ist im übrigen auch von Šakīb Arslān⁵ verbreitet worden: In einem seiner Zusätze zur (erstmalig 1925 erschienenen) arabischen Fassung von Stoddard's *The New World of Islam* zitiert er in arabischer Übersetzung einen Abschnitt über den persischen Charakter der Schia aus Gobineau's *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* und verweist — um das Gewicht der These Gobineau's deutlich zu machen — auf das Urteil des deutschen Gobineau-Übersetzers und -Interpreten L. Schemann⁶, der Gobineau als einen der größten Denker des 19. Jahrhunderts bezeichnet habe⁷.

Die Neigung nicht weniger Orientalisten, die politische und geistesgeschichtliche Entwicklung des Islams direkt und nahezu ausschließlich auf nationale Auseinandersetzungen zurückzuführen, hat bei den Arabern der Gegenwart erheblich zur Herausbildung eines Geschichtsbildes beigetragen, in dem die Umayyaden zu entschlossenen Verteidigern des Islams — als arabischer Nationalreligion und Ausdruck arabischen Wesens — erhoben werden. Die Abbasiden erscheinen dagegen als Dynastie, die um den Preis der politischen Entmachtung des Arabertums auf den Kalifenthron gekommen ist und schließlich den fremdstämmigen Elementen zum Opfer fiel, auf die sie sich stützte. Der Satz des zur Abbasidenzeit schreibenden al-Ġāhiz (gest. 868/69), daß das Reich der Abbasiden persisch-ḥurāsānisch und das der

¹ Vol. I (1956), S. 130 ff.

² London 1896, rev. Neuauflage London 1913, Nachdruck 1930, dort S. 212.

³ Bzw. auf die arabische Übersetzung, *ad-daʿwa ilā l-Islām*, 2. Aufl. Kairo 1947, S. 238 f.

⁴ Vol. I (zuerst erschienen 1935), 7. Aufl. Kairo 1964, S. 222 f.; vgl. die Wiederholung desselben Gedankens in I, S. 400, und II, 7. Aufl. 1964, S. 2 Mitte.

⁵ s. oben S. 219 f.

⁶ u.a. Verfasser von: *Gobineau's Rassenwerk*, Stuttgart 1910.

⁷ *Ḥādīr al-ʿālam al-islāmī*, 2. Aufl., I, S. 178-83.



Umayyaden (*banū Marwān*) arabisch-beduinisch gewesen sei¹, wird nun zum vielzitierten Beleg für die allgemeine Charakterisierung zweier Epochen — obwohl al-Ġāhiz ansonsten keineswegs als Historiker betrachtet wird und obwohl man — wie ein irakischer schiitischer Gelehrter bemerkt² — bezweifeln muß, ob der Zusammenhang, in dem al-Ġāhiz diesen Satz schrieb, seine Verwendung als generelles Urteil rechtfertigt.

In Anlehnung an Titel von orientalistischen Werken — vor allem Wellhausen's *Das arabische Reich und sein Sturz* — wird es nun üblich, die Bezeichnung *ad-daula al-ʿarabiya* allein auf das Reich der „rechtgeleiteten“ Kalifen und der Umayyaden oder gar nur auf das Umayyadenkalifat zu beziehen. Allerdings haben einzelne Autoren — auch Sunniten — Protest gegen diese tendenziöse Verengung des Begriffs erhoben. Zu ihnen gehört Emir Ġaʿfar al-Ḥasanī (1895-1970)³, der in einer Rezension zur ersten arabischen Übersetzung⁴ des Buches von Wellhausen betont, auch die Abbasiden, die Umayyaden in Spanien und die Fatimiden (*ad-daula al-ʿubaidiya*) seien im Arabertum verwurzelt gewesen⁵.

Besonders hinsichtlich der Abbasiden wird dies jedoch von vielen arabischen Autoren bestritten. Muḥammad Kurd ʿAlī's Ausführungen über die Rassereinheit der Umayyaden als einen ihrer Vorzüge gegenüber den Abbasiden⁶ sind nur ein Beispiel von vielen. Eine biographische

¹ *al-bayān wa-t-tabayīn*, ed. Kairo 1311-13 H (al-Maṭb. al-ʿIlmiya), II, S. 154.

² Muḥammad Riḍā aš-Šabībī (s. oben S. 138) in seinem Werk *Muʿarriḥ al-ʿIrāq Ibn al-Fuwaṭī*, I, Bagdad 1950, S. 37: Al-Ġāhiz habe an dieser Stelle lediglich den Unterschied zwischen Umayyaden und Abbasiden hinsichtlich der Verwendung von arabischer Poesie (etc.) zum Bewahren der Erinnerung an Ereignisse und Taten im Auge gehabt. Von europäischen und arabischen Autoren der Gegenwart werde der Satz aus dem Zusammenhang gerissen.

³ Ġaʿfar al-Ḥasanī, zeitweilig stellvertretender Präsident der Arabischen Akademie zu Damaskus, war ein Nachkomme des algerischen Emir's ʿAbd al-Qādir (1808-83), der nach dem Scheitern seines Widerstandskampfes gegen die französische Okkupation Algeriens in Damaskus lebte; vgl. Nachruf auf Ġaʿfar al-Ḥasanī in RAAD 45/4 (1970), S. 886-88.

⁴ *ad-daula al-ʿarabiya wa-suqūṭuhā*, übers. von Yūsuf al-ʿUšš, Damaskus 1957. Eine zweite (bessere) Übersetzung von Dr. ʿAbd al-Hādī Abū Riḍa u.d.T. *Taʿrīḥ ad-daula al-ʿarabiya min zuḥūr al-Islām ilā nihāyat ad-daula al-umawīya* erschien 1958 in Kairo, 2. Aufl. 1968.

⁵ RAAD 32 (1957), S. 540.

⁶ s. oben S. 67.

Skizze über den Umayyadenprinzen Maslama b. ʿAbd al-Malik, die Kurd ʿAlī 1942 veröffentlichte¹, gipfelt in Bemerkungen darüber, daß Maslama zwar der neben Hišām tüchtigste Sohn ʿAbd al-Malik’s gewesen, seine Ernennung zum Kalifen jedoch nicht in Frage gekommen sei, da Maslama’s Mutter eine griechische Sklavin war². Auch hier fehlt nicht der Hinweis auf die seiner Ansicht nach politisch verhängnisvolle „Bastardisierung“ der Abbasiden. Offenbar sind es die nach Kurd ʿAlī’s Ansicht schädlichen politischen Folgen einer Rassemischung in der herrschenden Dynastie bzw. der Führungsschicht, auf die Kurd ʿAlī mit seinem Lob der umayyadischen Praxis hinweisen will: Wie der Verweis auf die hervorragenden Eigenschaften Maslama’s zeigt, sind nach Muḥammad Kurd ʿAlī’s Ansicht die Produkte einer Rassemischung nicht unbedingt minderwertig, d.h. das „arabische Blut“ an sich nicht etwa allem anderen überlegen. Insofern wäre es verfehlt, ihm die Idee einer „Herrenrasse“ der Art zu unterstellen, wie sie zu jener Zeit in Europa hinsichtlich der nordischen Rasse verbreitet war, oder die Vorstellung von „minderwertigen“ Rassen, wie sie offenbar der Kopte Salāma Mūsā (zeitweilig?) vertreten hat³. Muḥammad Kurd ʿAlī’s Betonung der Notwendigkeit, zumindest die Oberschicht eines Staates von fremden Rasseinflüssen freizuhalten, ist vor allem im Zusammenhang mit der Tatsache zu sehen, daß die arabischen Länder sich damals in kolonialer oder halbkolonialer Abhängigkeit von europäischen Staaten befanden und zugleich die Zahl der Angehörigen der arabischen Mittel- und Oberschicht wuchs, die Europäerinnen oder Amerikanerinnen heirateten. Die Schädlichkeit der sich daraus ergebenden Rassemischung sieht er offenbar darin, daß der Loyalitätskonflikt, in den das Produkt einer solchen Verbindung geraten muß, aufgrund der dominierenden Rolle der Mutter in der Erziehung des Kindes zumeist zugunsten ihrer Rasse entschieden wird. Er hat sich über diese Frage auch in seinen Memoiren geäußert⁴ und in diesem Zusammenhang nicht nur erneut auf die politische Weisheit der umayyadischen Heiratspolitik, sondern auch auf einen Erlaß Bismarck’s hingewiesen, der deutschen Offizieren die

¹ ʿAzīm banī Umayya, in: RAAD XVII, S. 481-86.

² Über Maslama s. EI¹, III, S. 454 f. (K.V. Zetterstéen).

³ s. oben S. 51.

⁴ *al-mudakkirāt*, III (1949) S. 698-701, in der englischen Übersetzung S. 171-73.



Heirat mit Polinnen verbot, sowie darauf, daß (Herbert) Spencer die Japaner vor der Verheiratung ihrer Söhne mit Ausländerinnen gewarnt habe.

Die obigen Bemerkungen über den Einfluß europäischer Schriften auf die Beurteilung von Abbasiden und Umayyaden bei den arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts führen uns zu der Frage, welche Wirkung die in Europa entwickelten Rassentheorien auf das arabische Geistesleben im 20. Jahrhundert gehabt haben. Eine umfassende Untersuchung zu diesem Thema gibt es bisher nicht¹. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit können nur einzelne Aspekte angedeutet werden, die sich aus der Durchsicht der arabischen Literatur zur Situation der *mawālī* im Umayyadenreich, zur abbasidischen *da^cwa* und zum Sturz der Umayyaden ergeben.

2. Die Šu^cŪbĪya als permanente Verschwörung der *mawālī* gegen Arabertum und Islam.

Es ist selten, daß ein moderner arabischer Autor der Šu^cŪbĪya, und sei es nur in ihrer Ausprägung als literarische Strömung, auch positive Folgen zubilligt. Der Ägypter Aḥmad al-Ḥūfī (geb. 1912) sieht immerhin in der šu^cŪbitischen Kritik an dem naiven Stolz, mit dem die Araber der Umayyadenzeit arabische Herkunft, arabische Sitten, Beredsamkeit etc. verherrlichten, ein für Wissen und Weltbild der Araber förderliches Element². Viel häufiger ist jedoch die Neigung, die Šu^cŪbĪya in allen ihren Erscheinungsformen als eine für Arabertum und Islam durchweg schädliche Bewegung der *mawālī* zu sehen, an der es keine historisch positiven Seiten gibt. Selbst die Tatsache, daß šu^cŪbitische Dichter die arabische Sprache meisterhaft beherrschten und mit ihren Werken anhaltende Bewunderung gefunden haben, kann in das Bild einer heimtückischen Verschwörung eingefügt werden: Muḥammad Badī^c Šarīf etwa, von dem in dieser Arbeit bereits die Rede war³, hat den Dichter

¹ Zur Beurteilung von Rassen und Hautfarben in der klassischen (arabisch-) islamischen Literatur s. Bernard Lewis: *Race and Color in Islam*, New York [etc.], 1970, und die dort genannte Literatur. Die moderne Entwicklung bleibt bei Lewis weitgehend unberücksichtigt.

² *at-tayyārāt al-maḡhabīya baina l-^carab wa-l-furs*, Kairo o.J., ad-Dār al-Qaumīya (Reihe: Maḡāhib wa-šaḡṣīyāt), S. 128.

³ s. oben S. 148 f.

Abū Nuwās (gest. 814), dessen Mutter eine Perserin und dessen Großvater ein *maulā* persischer Herkunft war, als bewußten Vertreter seines Volkstums dargestellt, der den Spott gegen das herrschende Volk, die herrschende Religion und deren Ethik als Mittel der kulturellen Subversion einsetzte. Höchstwahrscheinlich hat Šarīf während seines Studiums in Deutschland und in der Schweiz (1936-41) jenes Bild des deutsch-jüdischen Dichters Heinrich Heine gewonnen, das ihn bewog, eine Parallele zwischen der Persönlichkeit und Wirkung Heine's und Abū Nuwās' zu ziehen¹. Badī^c Šarīf² hebt besonders den seiner Ansicht nach schädlichen Einfluß der beiden Dichter auf die deutsche bzw. arabische Jugend hervor und schließt seinen Artikel mit dem ominösen Satz: „Die Bücher Heine's sind in Deutschland in einer gewissen Zeit (*fi zarf min zurūf Almāniyā*) verbrannt worden, während der Diwan des Abū Nuwās und die Geschichten über seinen losen Lebenswandel, seine schimpflichen Taten und seine Haltlosigkeit geblieben sind“³.

Es muß an dieser Stelle betont werden, daß Šarīf's Beurteilung des Abū Nuwās und anderer šu^cūbitischer (oder der Šu^cūbīya verdächtiger) klassischer Dichter keineswegs das Feld beherrscht⁴. Auch haben einzelne moderne Autoren gelegentlich gegen die Neigung mancher ihrer Kollegen protestiert, die Dichter der Umayyaden- und Abbasidenzeit unter Hinweis auf ihr semitisches oder arisches Blut zu interpretieren. Der Ägypter Anwar al-Ġundī wertet diese Neigung — und überhaupt die Übernahme der Rassentheorien — als Ausdruck der (von ihm in zahlreichen Schriften bekämpften) Verwestlichung. Als frühes Beispiel nennt er einen Artikel seines Landsmanns Ismā^cīl Maḏhar über den (bereits zur späten Umayyadenzeit berühmten) Baššār b. Burd (gest. 784, Sohn eines Persers und einer Araberin). Dieser Artikel war zuerst in

¹ Ein Vergleich zwischen beiden Dichtern findet sich allerdings schon bei von Kremer: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II (Wien 1877), S. 369.

² (Muḥammad) Badī^c Šarīf: *Abū Nuwās šā^cir al-^cabbāsīyīn wa-Heinrich Heine šā^cir ar-rāyn* [Rhein], in: *al-Kitāb* (Kairo), 10 (1951), S. 586-88, und idem: *aš-širā^c baina l-mawālī wa-l-^carab*, S. 97. Die Anspielung auf Heine fehlt in der — dem Buch (*aš-širā^c* etc.) zugrundeliegenden — Dissertation Basel 1942: *Beiträge zur Geschichte der Mawālī-Bewegung im Osten des Chalifenreiches*. Dort über Abū Nuwās S. 56-60.

³ *al-Kitāb*, 10, S. 588.

⁴ Zur unterschiedlichen Beurteilung des Abū Nuwās durch arabische Literaten und Gelehrte der Gegenwart s. Ewald Wagner: *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen Abbasidenzeit*, Wiesbaden 1965, S. 462-64 (vgl. auch die Bibliographie S. 476 ff.).



Mazhar's Zeitschrift *al-ʿUṣūr* und dann in seinem Buch *Taʿrīḥ al-fikr al-ʿarabī*¹ erschienen². Man kann aber feststellen, daß die moderne arabische Literatur über die Dichtung des arabischen Mittelalters nicht unberührt geblieben ist von den Tendenzen, die wir in der Beurteilung der Umayyaden durch arabische Historiker beobachten.

Die *mawālī*-Politik der Umayyaden wird im modernen arabischen Schrifttum nicht einheitlich beurteilt. Im Hinblick auf den Sturz des Reiches wird ihr aber von fast allen Autoren große Bedeutung beigemessen. Erst in neuerer Zeit finden sich — wie noch gezeigt werden soll — eine größere Zahl von Historikern, die die Rolle der *mawālī* als Helfer der Abbasiden differenzierter beurteilt sehen möchten. Grob gesehen lassen sich im modernen arabischen Schrifttum über die *mawālī*-Politik der Umayyaden und die Šuʿūbiya zwei Positionen unterscheiden: Die eine verurteilt die Umayyaden wegen ihrer (die Prinzipien des Islams verletzenden) Diskriminierung der *mawālī*, erklärt die Šuʿūbiya zur natürlichen Reaktion darauf und sieht den Sturz der Umayyaden in erster Linie als deren Folge an. Diese Ansicht wird, wie wir gesehen haben, bereits von Ğurġī Zaidān vertreten³ und hat bis heute ihre Anhänger. Wir finden sie beispielsweise in einem posthum erschienenen Buch des verdienstreichen ägyptischen Historikers ʿAbd al-Ḥamīd al-ʿAbbādī über das Verhältnis des Islams zum Rassenproblem⁴.

Die Vertreter der Gegenposition, d.h. die Verteidiger der Umayyaden, haben auf den Vorwurf einer verhängnisvollen Rassenpolitik der Umayyaden entweder mit der Behauptung geantwortet, daß es die von Ğurġī Zaidān und anderen angenommene Diskriminierung der *mawālī* überhaupt nicht gegeben habe, oder sie rechtfertigen die Diskriminierung mit dem Hinweis darauf, daß die *mawālī* zu einem erheblichen Teil nicht wirkliche Muslime gewesen seien. Sie hätten vielmehr auf die Zerstörung des islamischen Staates, die Wiederaufrichtung der von den Arabern zerschlagenen Reiche, auf die Unabhängigkeit ihrer Nationen und die Wiederbelebung der Religion ihrer Vorfahren

¹ Kairo 1928 (Dār al-ʿUṣūr, 128 S.).

² Anwar al-Ġundī: *aṭ-ṭaqāfa al-ʿarabīya al-muʿāšira fī maʿārik at-ṭagrīb wa-š-šuʿūbiya*, Kairo o.J. (nach 1961), S. 169-70.

³ s. oben S. 40.

⁴ *al-Islām wa-l-mušmila al-ʿunṣurīya*, Beirut 1969 (Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, 112 S.), s. dort bes. S. 72-80. (Über al-ʿAbbādī s. unten, S. 251).



hingearbeitet. Die tatsächlich (wenn auch nicht so drastisch, wie die Gegner der Umayyaden behaupten) betriebene Diskriminierung der *mawālī* sei also erst die Folge der Tatsache, daß die *mawālī* — vor allem die Perser — sich der humanen, vertrauensvollen Behandlung durch die muslimischen Araber nicht würdig erwiesen.

Die Ansicht, daß die Umayyaden die *mawālī* nicht diskriminiert, sondern vielmehr hoch geschätzt und in wichtige Ämter eingesetzt haben, hat bereits Šiblī an-Nuḥmānī gegen Ğurġī Zaidān ins Feld geführt¹. In neuerer Zeit ist sie u. a. von dem ägyptischen Historiker Muḥammad Ḍiyā² ad-Dīn ar-Rayyis² geäußert worden. Er weist darauf hin, daß die bei Ğurġī Zaidān (aus Ibn ʿAbd Rabbih: *al-ʿiqd al-farīd*) zitierten Äußerungen, mit denen der Chauvinismus der Araber der Umayyadenzeit gegenüber den *mawālī* bewiesen werden soll, von einzelnen Personen stammen, die weder zu den Umayyaden gehörten noch eine wesentliche Position im Staate bekleideten. Von einer generell schlechten Behandlung der *mawālī* zur Umayyadenzeit, die bei A. von Kremer, G. van Vloten, E. G. Browne und den (lt. ar-Rayyis) ihnen kritiklos folgenden arabischen Autoren Ğurġī Zaidān, Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan und ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī³ behauptet werde, könne in Wirklichkeit nicht die Rede sein. Auch die steuerliche Belastung sei keineswegs zu bedrückend gewesen⁴.

Was die Ansicht betrifft, daß die Šuʿūbīya der Perser, Türken und Christen die *Ursache* für die Spannung zwischen Arabern und Nichtarabern, nicht erst die Folge vorheriger Diskriminierung durch die Araber gewesen sei, so erscheint diese bereits in einem Artikel, den Muḥammad Kurd ʿAlī 1909 in der Zeitschrift *al-Muqtabas* (Damaskus) veröffentlichte⁵. Während jedoch Kurd ʿAlī damals den Rassenstolz noch für einen Ausdruck der Barbarei und der heidnischen ʿaṣabīya hielt, haben er und manche andere arabische Autoren später das Rassebewußtsein der muslimischen Araber und ihrer ersten Dynastie anscheinend als positive, "natürliche" Einstellung angesehen, die nicht unbedingt als

¹ s. oben S. 48.

² Professor für islamische Geschichte an der Universität Kairo, 1970 Direktor der Abt. Islamische Geschichte daselbst.

³ s. unten S. 254, Anm. 5 u. 6.

⁴ *al-ḥarāğ wa-n-nuzum al-mālīya li-d-daula al-islāmīya*, Kairo, 2. Aufl. S. 270 ff.

⁵ Jg. 4, Nr. 1, S. 37-49, nachgedruckt in dem Sammelwerk *al-qadīm wa-l-ḥadīṯ*, Kairo 1925, S. 6-20.



Reaktion auf die mangelnde Loyalität der *mawālī* gerechtfertigt werden muß. Bezeichnend für diese Sicht ist das Buch von Badīʿ Šarīf, wo der Rassestolz der Araber gegenüber den *mawālī* an einer Reihe von Beispielen dargestellt wird, ohne daß der Verfasser es für nötig hielt, den Widerspruch zwischen seiner Genugtuung über diese Haltung und seinem Hinweis auf die entgegengesetzte Tendenz des Islams zu überbrücken¹. Ein anderes Beispiel liefert Badīʿ Šarīf's Landsmann ʿAbd al-Ġabbār Ġūmard², der — wie Badīʿ Šarīf — nach der Revolution von 1958 zeitweilig eine gewisse Rolle in der Politik seines Landes gespielt hat³. Seine Biographie des zweiten Abbasiden-Kalifen al-Manšūr⁴ enthält eine unverhüllte Kritik an der Regierungspraxis des bis heute von vielen Sunniten als „fünften der rechtgeleiteten Kalifen“ gefeierten⁵ und sogar im Urteil der Schiiten glimpflich behandelten⁶ Umayyadenkalifen ʿUmar II. (reg. 717-720), der sich dafür eingesetzt hatte, daß die *mawālī* im islamischen Heer den ʿatāʾ⁷ erhielten und daß von neu zum Islam übergetretenen Personen nicht mehr die Kopfsteuer (*ġizya*) erhoben wurde. Ġūmard's Einwände, die natürlich von der Diskussion westlicher Autoren über Inhalt, Motiv und Durchführbarkeit der Politik ʿUmar's II. beeinflusst ist⁸, laufen darauf hinaus,

¹ *aṣ-ṣirāʿ baina l-mawālī wa-l-ʿarab*, vgl. *Beiträge zur Geschichte der Mawali-Bewegung*, S. 12 ff.

² Geb. 1909 in Mosul, aus einer dort prominenten sunnitischen Familie. Schriftenverzeichnis bei ʿAwwād, II, S. 212 f.

³ Ġūmard war Außenminister im ersten irakischen Kabinett nach der Revolution von 1958 (Rücktritt 7.2.1959).

⁴ *Dāhiyat al-ʿarab Abū Ġaʿfar al-Manšūr, muʿassis daulat banī l-ʿAbbās*, Beirut 1963 (Dār at-Ṭalīʿa, 462 u. 8 S.); vgl. seine in der Tendenz ähnlichen Werke *Hārūn ar-Rašīd* (2 Bde., Beirut 1956) und *Ġurraṭ al-ʿarab: Yazīd b. Mazyad aš-Šaibānī, al-qāʾid al-aʿlā li-daulat Hārūn ar-Rašīd*, (Beirut 1961).

⁵ So z.B. Aḥmad aš-Šarabāšī: *Hāmis al-ḥulafāʾ ar-rašīdīn, ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz*, 2 Bde., Kairo 1959, und Ḥālid Muḥammad Ḥālid: *Muʿġizat al-Islām: ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz*, Kairo 1969.

⁶ Schiitische Autoren scheinen allerdings Wert auf die Feststellung zu legen, daß ʿUmar's II. asketische, stark religiöse Lebenseinstellung nicht (wie die Sunniten sagen) dem Vorbild des (den Schiiten verhaßten) Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb entspreche, sondern dem ʿAlī b. Abī Ṭālib's, z.B. Šaibī: *Šīla*, I, S. 339-41.

⁷ Pension bzw. Sold, s. EI², I, S. 729 f. (Cl. Cahen).

⁸ Vgl. z.B. Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 166-94 (gegen A. von Kremer und A. Müller), Daniel C. Dennett: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge/Mass. 1950 (gegen Wellhausen, Becker u.a.). Neuere Versuche, ʿUmar's Politik als keineswegs unrealistisch zu deuten, bieten Herbert Mason in *Arabica* 14 (1967), S. 204-206, M.A. Shaban: *Islamic History A.D. 600-750 (A.H. 132). A New Interpretation*, Cambridge

daß die unrealistischen, gegen die Interessen des arabischen Staates verstoßenden Experimente dieses Kalifen die Staatskasse direkt schädigten und außerdem seinen Nachfolgern das Leben schwermachten, weil die „Oppositionsparteien“ — nämlich die Schia, die Ḥārīgiten und die *mawālī* (so) — aus der Unzufriedenheit Nutzen schlagen konnten, die ʿUmar’s Nachfolger mit der Revision seiner Politik erregten¹. Ğūnard bezeichnet diejenigen Historiker, die die Diskriminierung der *mawālī* durch die Umayyaden als Unterdrückung und (Anlaß zur) Aufstachelung betrachten, als voreingenommen (*mimman lā yuridu inṣāfa l-umawīyīn wa-l-ʿarab maʿahum*) und schließt sich der Meinung derer an, die das Überlegenheitsgefühl der muslimischen Araber als normale Folge der arabischen Eroberungen ansehen, nämlich als das natürliche Verhältnis zwischen Siegern und Besiegten, und im übrigen darauf hinweisen, daß die Forderung der *mawālī* nach Gleichheit nicht auf die Anwendung der *šarīʿa* gerichtet war — wo Gleichheit bestand — sondern auf die Verteilung der Kriegsbeute und die Vergabe von Ämtern. Diese Forderung aber habe das Ziel gehabt, den Arabern die Führung des Staates zu nehmen — wie es denn auch später geschah, als einige Abbasidenkalifen in ihrem arabischen Nationalgefühl (*qawmīya ʿarabīya*) nachließen².

Damit ist bereits angedeutet, daß Ğūnard den Übergang von den Umayyaden auf die Abbasiden keineswegs als völlige Katastrophe für das Arabertum sieht. Zwar fällt sein Urteil über as-Saffāḥ’s Duldung, ja Förderung des Blutvergießens durch die von Abū Muslim geführten Ḥurāsānier hart aus, doch sieht er ihn schließlich unter al-Manṣūr’s Einfluß etwas einsichtiger werden³.

Mit großer Genugtuung registrieren Autoren wie Ğūnard die Beseitigung Abū Muslim’s durch al-Manṣūr⁴. „Die Übernahme des

1971, S. 130-35, und *The ʿAbbāsīd Revolution*, Cambridge 1970, bes. S. 86-92, sowie ʿAbd al-ʿAzīz Dūrī: *Notes on Taxation in Early Islam*, in: JESHO XVII/2 (1974), S. 136-144, dasselbe arab. in RAAD 49/2 (April 1974), S. 44-60. Nach Dūrī’s Ansicht bedeuteten die Reformen ʿUmar’s II. in Ḥurāsān keinen ernsthaften Verlust für die Staatskasse.

¹ Ğūnard: *Dāhiyat al-ʿarab*, S. 31 ff.

² *Ibid.*, S. 42 f.

³ *Ibid.*, S. 118-22, S. 133 f.

⁴ *Ibid.*, S. 153-68. Ğūnard ist überzeugt, daß al-Manṣūr von Anfang an ein Gegner Abū Muslim’s war und die Entscheidung seines Bruders Ibrāhīm, Abū Muslim zum Führer des Aufstandes in Ḥurāsān zu machen, mißbilligte.



Kalifats durch das Abbasidenhaus war weiter nichts als die Auswechslung einer herrschenden arabischen Familie durch eine andere“, schreibt der — Ğūmard sinnesverwandte — ägyptische Historiker Ibrāhīm Aḥmad al-[°]Adawī¹ und rechtfertigt daraufhin die Ermordung Abū Muslim's mit der Gefahr, die seine Bewegung für die arabische Nation (*umma °arabīya*) darstellte². Zur Kennzeichnung der Art, wie die anti-arabischen Bewegungen vorgingen, verwendet [°]Adawī den Begriff der Infiltration (*tasallul*)³ und bezeichnet die Umayyaden und ihre Statthalter als die Vorhut des „arabischen Widerstandes gegen die Bewegungen der šu[°]ūbitischen Infiltration“⁴. Fromme Muslime, vor allem Murġi[°]iten, scheinen ihm besonders anfällig für die Täuschungen der Šu[°]ūbīya, weil sie nämlich nicht verstanden, was jene wirklich bezweckten, wenn sie das Prophetenwort zitierten, ein Araber könne nur durch Frömmigkeit einen Vorzug vor dem Nichtaraber haben (*lā faḍla li-°arabī °alā °aġamī illā bi-t-taqwā*)⁵. Für [°]Adawī sind es in erster Linie die Perser, die von ihrer Mentalität her unfähig⁶ waren, die Humanität der arabischen Herrschaft zu würdigen und dem arabischen Nationalismus (*al-qaumīya al-°arabīya* — für [°]Adawī offenbar nur ein Synonym für Islam) mit etwas anderem als Haß zu begegnen⁷.

Der Leser fragt sich, was einen Autor wie [°]Adawī davon abhält, die Eroberung Persiens durch die Araber offen für ein Verhängnis zu erklären⁸, wenn diese Eroberung nur durch die Verletzung eines Grundprinzips des „arabischen Nationalismus“ (= des Islams) zu halten war und die Araber einer permanenten, unerbittlichen, mit allen Mitteln der Subversion arbeitenden nationalen Verschwörung der Perser aussetzte.

¹ *al-muġtama° al-°arabī wa-munāhadāt aš-šu°ūbīya*, Kairo 1961, S. 68.

² *Ibid.*, S. 72-82.

³ *Ibid.*, passim, und in seinem Buch *Ḥarakāt at-tasallul didd al-qaumīya al-°arabīya*, Kairo 1961 (= *al-Maktaba at-Taqāfiya*, Nr. 50).

⁴ *al-muġtama° al-°arabī wa-munāhadāt aš-šu°ūbīya*, S. 29-47.

⁵ *Ibid.*, S. 27. Zu dem Ḥadīṭ s. Ibn Ḥanbal: *Musnad*, ed. Kairo 1895 f., S. 411; vgl. Koran 49/13: „Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.“

⁶ [°]Adawī zitiert in *al-muġtama° al-°arabī*, S. 25 als Belege dafür u.a. die einschlägigen Ansichten von Dozy, Browne und Gobineau (s. oben S. 237 f.).

⁷ *Ibid.*, S. 7 ff., und idem: *Ḥarakāt at-tasallul*, S. 11 ff.

⁸ Badī[°] Šarīf legt Wert auf die Feststellung, daß [°]Umar I. nach der „Befreiung“ der Araber des Irak „weder die Perser zum Islam bekehren noch ihr Land in Besitz nehmen“ wollte (*Beiträge*, S. 8).



Als Beispiel dafür, daß auch ein Professor für islamische Geschichte an der Azhar „realpolitische“ Gesichtspunkte zur Rechtfertigung der *mawālī*-Politik der Umayyaden heranziehen kann, sei schließlich das Buch von Scheich Muḥammad aṭ-Ṭayyib an-Nağğār: *al-mawālī fī l-ʿaṣr al-umawī, wa-mudayyal bi-baḥt ʿan ar-riqq wa-l-walāʾ fī l-Islām* genannt¹. Als Werk eines Azhar-Gelehrten ist das Buch — besonders im Hinblick auf die Zeit seines Erscheinens — allein schon dadurch ungewöhnlich, daß das Literaturverzeichnis auch die Titel von Schriften prominenter, im Milieu der Azhar verpönter Orientalisten enthält — nämlich Muir, Lammens (!), Caetani, Sykes und (wohl noch am ehesten tragbar) Wellhausen. Auf die Tatsache, daß die (unpolemische) Benutzung dieser Art von wissenschaftlicher Literatur durch einen Azhar-Gelehrten zur Zeit des Erscheinens eine Neuerung darstellte, verweist Aḥmad aš-Šāyib, Professor für arabische Literaturgeschichte an der Fuʿād I-Universität, in seinem lobenden Vorwort zu dem Buch.

An-Nağğār geht davon aus, daß nach der Ermordung ʿUmar’s durch einen persischen Sklaven die bis dahin bestehende Harmonie zwischen Arabern und *mawālī* gestört war und die arabische *ʿaṣabiya* wieder erwachte². Daß die daraus resultierende, vor allem von den Umayyaden betriebene Diskriminierung der *mawālī* eine Verletzung des Prinzips der Gleichheit aller Muslime bedeutet, stellt er nicht in Frage. Es geht ihm aber darum, die Umayyaden „nicht aufs Geratewohl und ohne Berücksichtigung von möglichen Rechtfertigungsgründen“ zu beschuldigen. Allerdings sieht er sich nicht in der Lage, sie von jeglichen Fehlern und Schwächen in ihrer *mawālī*-Politik freizusprechen, wie das einige moderne Historiker, z.B. Šibli an-Nuʿmānī³, getan hätten⁴. Er betont, daß die Gelehrten und Theologen aus dem Kreise der *mawālī* auch unter den Umayyaden hoch geehrt waren, daß man also nicht von einer totalen Diskriminierung sprechen könne⁵. Auch verweist er immer wieder auf die äußerst schwierige Lage der Dynastie gegenüber ihren inneren Feinden, angesichts derer es unvernünftig sei (*laisa min al-ʿaql*),

¹ Kairo 1949 (Dār an-Nīl, 188 S.).

² Ibid., S. 23 f.

³ s. oben S. 45 ff.

⁴ *al-mawālī*, S. 140 f.; vgl. S. 28-47, wo an-Nağğār Beispiele für die verächtliche Behandlung bzw. Beurteilung der *mawālī* durch viele Araber anführt.

⁵ Ibid., S. 145; vgl. die Beispiele S. 83-98.



ihre *mawālī*-Politik als im vollen Sinne des Wortes falsch (*ḥāṭiʿa*) zu bezeichnen. Die heftigen Kritiker der Umayyaden unter seinen Zeitgenossen fordert er auf, sich die Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart vor Augen zu halten, die sie lehren werde, daß die Umayyaden nicht schlimmer gewesen seien als die (heutigen) Kolonialisten (*mustaʿmirūn*) in ihrer Behandlung der Kolonialgebiete, sondern daß sie (einer Politik) der Barmherzigkeit und Verwirklichung der Gerechtigkeit näher waren als andere¹. Die Abbasiden jedenfalls hätten sich in der Behandlung ihrer Untertanen größere Untaten zuschulden kommen lassen. Was die *mawālī* betrifft, so hielten sie an ihrer zur Umayyadenzeit erhobenen Forderung nach Gleichheit nicht fest, als sie unter den Abbasiden zu Einfluß und Macht gekommen waren. Vielmehr wurden nun viele Araber durch die nichtarabischen Statthalter und Beamten unterdrückt². Hinsichtlich der Frage, inwiefern die Umayyaden sich durch ihre *mawālī*-Politik selbst Schaden zugefügt haben, vertritt an-Naġġār die Ansicht, daß diese Politik nicht der entscheidende Grund für den Zerfall ihres Reiches war. Die völlige Gleichbehandlung der *mawālī* durch die Umayyaden hätte die Opposition der Araber hervorgerufen³. Auch ohne die Existenz einer arabischen *ʿaṣabiya* hätten die *mawālī* — aufgrund ihrer eigenen *ʿaṣabiya* — Abneigung gegen die arabische Herrschaft empfunden und sich gegen diese und für die Wiederherstellung ihrer nationalen Souveränität verschworen⁴. Auch ohne die Opposition der *mawālī* wäre das Umayyadenreich zerfallen, und zwar als Ergebnis der *ʿaṣabiya* der arabischen Stämme⁵. Aus dieser Sicht ist es Scheich an-Naġġār möglich, auch den positiven Aspekt der *mawālī*-Bewegungen zu würdigen: Er bezeichnet seine Darstellung als Beitrag zur Beseitigung der schädlichen Illusion, es gebe in der Geschichte des Islams — im Unterschied zur Geschichte des Westens — keine Verfassungsbewegungen (*ḥarakāt dustūrīya*) und keine Klassen (*ṭabaqāt*), die um ihre Rechte kämpfen⁶.

¹ Ibid., S. 146 f. (vgl. unsere Anmerkung oben S. 224).

² Ibid., S. 148.

³ Ibid., S. 149, vgl. S. 28 ff.

⁴ Ibid., S. 149, vgl. S. 99-104 über den Ursprung der *Šuʿūbiya* und S. 105-139.

⁵ Ibid., S. 149.

⁶ Ibid., S. 6.

3. Neuere Forschungen und Meinungen zu Ursprung und Wesen der abbasidischen Revolution

Ungeachtet der Tatsache, daß das Reich der Umayyadenkalifen von Damaskus im Geschichtsbild eines großen Teils der modernen Araber zu einem Gegenstand nationalen Stolzes geworden ist, hat sich die bei manchen einflußreichen Autoren wie Muḥammad Kurd ʿAlī damit verbundene Abwertung der Abbasiden nur bedingt durchgesetzt. Im Bewußtsein der Volksmassen, bei denen die Geschichten aus Tausend- und einer Nacht lebendig geblieben sind, wie bei vielen Gebildeten galt und gilt das Zeitalter der Abbasidenkalifen, besonders Hārūn ar-Rašīd's (reg. 786-809), als Höhepunkt der arabisch-islamischen Zivilisation. Was die Gebildeten angeht, so zeigen Literaten und Literaturhistoriker — also Autoren, die sich an künstlerischen Leistungen der Vergangenheit orientieren — eine geringere Neigung als Historiker und politische Publizisten, den unterschiedlichen nationalen Charakter der beiden Reiche zu betonen und die Vorzüge der Umayyaden von Damaskus in leuchtenden Farben hervorzuheben. In einem Vortrag zum „Tag der Wissenschaft“ nennt der langjährige Herausgeber der Kairiner Kultur-Zeitschrift *ar-Risāla* und spätere Chefredakteur der Zeitschrift der Azhar, Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt (1885-1968)¹, nicht das Umayyadenreich von Damaskus, sondern die Epoche Hārūn's und seines Sohnes al-Maʿmūn (reg. 813-833) als erstes der vier goldenen Zeitalter der arabischen Wissenschaft, Literatur und Zivilisation — gefolgt von denen des Fatimiden al-ʿAzīz (reg. 975-96) und seines Sohnes al-Ḥākim (reg. 996-1021) in Kairo, des Umayyaden (ʿAbd ar-Raḥmān) an-Nāšir (= ʿAbd ar-Raḥmān III., reg. 912-61) und seines Sohnes al-Ḥakam (II., reg. 961-76) in Cordoba und dem des Ġamāl ʿAbd an-Nāšir in der Gegenwart².

Nun ist der höhere Entwicklungsstand von Wissenschaft und Zivilisation, den das Abbasidenreich im Vergleich zu dem der Umayyaden von Damaskus erreichte, auch bei Autoren wie Muḥammad Kurd

¹ Über diesen — u.a. Verfasser einer vielgelesenen Geschichte der arabischen Literatur — s. Dāğir, III/1, S. 507-10.

² ʿAšrunā *ad-dāḥabī ar-rābiʿ*, in: *Mağallat al-Azhar*, 34 (Jan. 1963), S. 373-75, dort S. 573.



°Alī unbestritten. Was den modernen Bewunderern der Umayyaden eine ähnliche Begeisterung für die Abbasiden erschwert, ist die Vorstellung vom eher asiatischen als mediterranen (Ḥusain Mu°nis), mehr persischen als arabischen (Kurd °Alī) Charakter des Kalifats von Bagdad im Vergleich zu dem der Umayyaden von Damaskus. Man würde allerdings die Entwicklung des arabischen Geschichtsdenkens im 20. Jahrhundert simplifizieren, wenn man übersähe, daß es selbst auf dem Höhepunkt der Umayyadenbegeisterung der modernen Araber — in den 30-er und 40-er Jahren — Versuche gegeben hat, das Bild einzelner Abbasidenherrscher und anderer Persönlichkeiten ihrer Zeit aufzuhellen. So hat der ägyptische Historiker °Abd al-Ḥamīd al-°Abbādī¹ 1939 — im gleichen Jahr, in dem Muḥammad Kurd °Alī seinen oben referierten Vortrag hielt² — den Versuch unternommen, das traditionelle Urteil über den ersten Abbasidenkalifen Abū l-°Abbās, dessen Beiname *as-Saffāh* gemeinhin als „Der Blutvergießer“ aufgefaßt worden ist, zu mildern. Mit seinem Beitrag, der in der Kairiner Zeitschrift *at-Taqāfa* erschien³, löste al-°Abbādī eine Diskussion aus, die von den Spalten der *Taqāfa* auch auf die Zeitschrift *ar-Risāla* (Kairo) übergriff⁴. Vermutlich knüpft al-°Abbādī an die von H.F. Amedroz in JRAS 1907, S. 660-63 referierte Ansicht de Goeje's und D.S. Margoliouth's an, daß die (von Abū l-°Abbās in seiner ersten Rede in Kufa für sich selbst gebrauchte) Bezeichnung *as-saffāh* nicht „der Blutvergießer“, sondern „der Freigiebige“ bedeute⁵, ihm also nicht erst aufgrund der Massaker an den Umayyaden⁶ beigelegt worden sei. °Abbādī geht davon aus,

¹ Starb 1956. Über ihn s. Kaḥḥāla, V, S. 100, und Dāḡir, III/1, S. 756 f. (dort Name falsch).

² s. oben S. 65 ff.

³ *Abū l-°Abbās „as-Saffāh“, hal talaqqaba bi-s-Saffāh, wa-hal kāna saffāhan li-d-dimā° haqqan?*, in: *at-Taqāfa*, Nr. 47/1939, nachgedruckt bei al-°Abbādī: *Ṣuwar wa-buḥūt min at-ta°riḥ al-islāmī*, Kairo 1953, S. 1-7.

⁴ Vgl. vor allem den Beitrag des an der Azhar lehrenden Philologen °Abd al-Muta°al aš-Ša°idī, der ebenfalls Abū l-°Abbās zu entlasten sucht: *ar-Risāla*, 8. Jg. (1940), Nr. 346 (19.2.), S. 298 f., 347 (26.2.), S. 339 f., und 349 (11.3.), S. 460 f.

⁵ Vgl. jetzt die weiterführenden Überlegungen bei Tilman Nagel: *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, S. 93 ff. — Die Vermittlung der Überlegungen de Goeje's geschah vermutlich durch R.A. Nicholson: *A Literary History of the Arabs* (1907), wo diese kurz wiedergegeben sind (in Aufl. Cambridge 1953 s. S. 253), bzw. durch die ablehnende Stellungnahme von Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan: *Ta°riḥ al-Islām*, II, 7. Aufl. 1964, S. 22.

⁶ Über diese s. Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 343-45.



daß Abū l-^cAbbās mit dem Satz in seiner Rede in Kufa: „*Fa-anā s-saffāh al-mubīh wa-t-tāʿir al-mubīr*“ sagen wollte, daß er seinen Anhängern gegenüber freigiebig und seinen Gegnern gegenüber ein Rächer und Vernichter (*tāʿir mubīr*) sein werde¹. Zur Bekräftigung verweist er darauf, daß die Gegenüberstellung von Lockung und Drohung, wie überhaupt von gegensätzlichen Begriffen, ein bekanntes Mittel der arabischen Rhetorik sei². Was die Belege in den klassischen Quellen angeht, so fehle bei ad-Dīnawarī (gest. vor 902/03) in *al-ahbār at-tiwāl* und bei at-Ṭabarī (gest. 923) die Bezeichnung as-Saffāh für Abū l-^cAbbās. Die Massaker an den Umayyaden werden bei at-Ṭabarī zwei Oheimen des Kalifen, nämlich ^cAbdallāh b. ^cAlī und Dāwūd b. ^cAlī³ zugeschrieben. Erst der Verfasser des *Kitāb al-aḡānī*, Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī — der selbst umayyadischer Herkunft war — habe die Greueltat beim Gastmahl von Abū Fuṭrus⁴ dem Kalifen Abū l-^cAbbās zur Last gelegt, und über Ibn al-Aṭīr (gest. 1231) sei diese falsche Überlieferung in die spätere Literatur und auch in die Schriften der Orientalisten (Weil, Muir) und moderner arabischer Autoren (Zaidān, al-Ḥuḍarī) gelangt⁵. Die (auch bei at-Ṭabarī verzeichnete) Tötung Ibn Hubaira's unter Bruch des Sicherheitsversprechens bestreitet al-^cAbbādī nicht, sieht aber keinen Grund, aus dieser Tat die Berechtigung des Beinamens „der Blutvergießer“ für Abū l-^cAbbās abzuleiten. Auch räumt er ein, daß Abū l-^cAbbās für die Verbrechen seiner Statthalter verantwortlich war, doch verweist er auf die stürmischen Verhältnisse jener Zeit und die Einschränkung seiner Macht durch Abū Muslim und ^cAbdallāh b. ^cAlī⁶.

Zweifellos spielt die Herkunft der arabischen Autoren, die in den ersten fünfzig Jahren des 20. Jahrhundert's das Urteils ihrer Landsleute über die Umayyaden beeinflußt haben, eine erhebliche Rolle: Während

¹ *Ṣuwar wa-buḥūṭ*, S. 3.

² ^cAbbādī nennt als Beispiel Koran 14/7: „Wenn ihr dankbar seid, werde ich euch noch mehr (Gnade) erweisen. Wenn ihr aber undankbar [wörtl.: ungläubig] seid (werdet ihr es büßen müssen). Meine Strafe ist heftig.“

³ s. oben S. 226.

⁴ s. Wellhausen: *Das arabische Reich*, S. 344 f.; vgl. Sabatino Moscati: *Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques*, in: *Archiv Orientalni* (Prag), 18/4 (Nov. 1950), S. 88-115.

⁵ *Ṣuwar wa-buḥūṭ*, S. 4-6.

⁶ *Ibid.*, S. 6 f.

besonders syrische, palästinensische und (soweit sie nicht Schiiten oder libanesisische Nationalisten sind) libanesisische Autoren gern über den Glanz des Umayyadenreiches von Damaskus schrieben und besonders Ägypter mit Veröffentlichungen über das Fatimidenkalifat von Kairo¹ hervorgetreten sind, ist ein großer Anteil irakischer Autoren am modernen arabischen Schrifttum über die Abbasiden zu verzeichnen. Allerdings hat die — im Vergleich zu Syrien/Libanon und Ägypten — langsame Entwicklung des irakischen Schul- und Hochschulwesens dazu geführt, daß sich erst seit den 50-er Jahren eine Reihe von im Westen (meist Großbritannien) ausgebildeten, in Forschung und Lehre tätigen irakischen Historikern mit eigenständigen Leistungen zu Wort gemeldet hat. Es überrascht nicht, daß ein Teil dieser irakischen Autoren Anstoß daran genommen hat, wie in vielen modernen arabischen Werken der Irak als ständiger Krisenherd des arabischen Umayyadenreiches und das Kalifat von Bagdad als Ergebnis einer überwiegend anti-arabischen Bewegung dargestellt wird². Zwar hat diese Ansicht auch unter Irakern Anhänger gefunden (Ġūmard, Badī^c Šarīf), doch zeigt sich neuerdings im Irak eine starke Strömung, die bisher herrschende Ansicht von der tragenden Rolle der *mawālī* beim Sturz der Umayyaden und vom überwiegend persischen Charakter des Abbasidenreiches zu revidieren. Bereits die Kritik des schiitischen Gelehrten Muḥammad Riḏā aš-Šabībī an der Art, wie moderne Autoren den Satz des Ġāḥiẓ über den arabischen Charakter des umayyadischen und den persischen Charakter des abbasidischen Reiches auslegen³, weist in diese Richtung. Das Unbehagen an der Abwertung des Abbasidenreiches im Lichte des arabischen Nationalismus oder unter dem Einfluß eines syrischen Lokalpatriotismus zeigt sich aber nicht weniger stark bei irakischen Sunniten — auch panarabisch gesinnten Nationalisten. Diese widersetzen sich vor allem der durch Lammens, Hitti und ihre Schüler geförderten Begeisterung für die zivilisatorische Rolle Syriens und der Syrer. Bezeichnend dafür ist die Kritik ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī's an Hitti's *History of the*

¹ Einen Überblick über die einschlägigen Veröffentlichungen (bis ca. 1958) gibt ʿAbd al-Munʿim Māğid in *Mā sāhama*, S. 70-93, vgl. die Titelliste *ibid.*, S. 193-95.

² Zusätzlich zu den oben genannten Beispielen (S. 241 ff.) sei auf eine Artikelserie an-Nuṣūlī's über das Kalifat von Bagdad verwiesen, die 1928 in der Beirut'ers Zeitschrift *al-Kaššāf* erschien: *ad-daula al-ʿabbāsiya fī Bağdād*, in: *al-Kaššāf* II/1 ff.

³ s. oben S. 237, Anm. 2.

Arabs anlässlich des Erscheinens der arabischen Übersetzung¹. Dūrī wendet sich hier² u.a. gegen die These, die arabischen Eroberer hätten keinerlei Kultur oder geistiges Erbe gehabt:

Die (von Hitti an anderer Stelle selbst genannten) kulturellen Aktivitäten (Ḥadīṭ, *šarʿ*, Dichtung, Geschichtsschreibung etc.) blühten durch *Araber* in den *arabischen* Zentren Medina, Basra und Kufa, keineswegs in den alten Metropolen Damaskus und Alexandria. Die planmäßige Aufnahme des antiken Geisteslebens geschah erst unter den Abbasiden. Die Entdeckung und Entzifferung der Inschriften in den nord- und südarabischen Ruinenstädten zeigen, daß Hitti's These von den kulturlosen Arabern der vorislamischen Zeit falsch ist. Anekdoten in klassischen Werken, in denen der ungebildete Beduine mit dem gebildeten, besiegten Perser konfrontiert wird, sind kein Beleg, denn die Führer der arabischen Eroberungen waren Städter, keine Beduinen. Was jene Anekdoten wiedergeben, ist das Außergewöhnliche, und das eignet sich nicht als Maßstab des Kulturzustandes. Gegenüber Hitti's Ansicht, daß die arabische Geschichtsschreibung von der persischen beeinflusst sei, weist ad-Dūrī auf das Ergebnis seines Buches über die arabische Historiographie hin³, wonach diese rein arabischen Ursprungs (*ʿarabī an-našʿa wa-l-uṣūl*) sei⁴.

Die Überzeugungen, von denen ad-Dūrī ausgeht⁵ und die er in seinen Arbeiten⁶ zu stützen und zu vertiefen verstanden hat, sind von ihm auf einem wissenschaftlichen Kongreß in Lahore folgendermaßen umrissen worden: Die islamische Kultur ist islamisch in dem Sinne, daß sie im Islam (als Religion und als Staat) blühte. Ihre Wurzeln gehen aber auf die vorislamische arabische Kultur zurück. Von da kommen die Sprache, die Dichtung, die Sozialordnung, einige politische Begriffe und einige südarabische Kulturelemente. Dann kam — mit diesem Hintergrund — der Islam als eine dynamische, expandierende Kraft. Er lieferte die Basis für die kulturelle Einheit. Die Machtübernahme der Abbasiden bildet den politischen Triumph des Islams

¹ s. oben S. 177 f.

² In: *al-Abḥāt* (Beirut), Bd. 13 (1960), S. 474-81, beifällig zitiert bei Anwar al-Ĝundī (einem eifrigen Kritiker der Orientalisten und der „Verwestlichung“ bei den Arabern) in: *al-Islām wa-t-taqāfa al-ʿarabīya*, S. 378-80.

³ *Baḥṭ fī našʿat ʿilm at-taʾrīḫ ʿinda l-ʿarab*, Beirut 1970.

⁴ *al-Abḥāt*, Bd. 13 (1960), S. 477-79.

⁵ Über ad-Dūrī als arabischen Nationalisten s. sein Buch über die historischen Wurzeln des arabischen Nationalismus (*al-ġudūr at-taʾrīḫīya li-l-qaumīya al-ʿarabīya*), Beirut 1960, vgl. Hourani: *Arabic Thought*, S. 355 f., und Haim: *Arab Nationalism*, S. 68, Anm. 145.

⁶ s. ʿAwwād, II, S. 286-88, vgl. Ĝubūrī: *al-maġmaʿ al-ʿilmī al-ʿirāqī*, S. 117-19, und Saleh K. Hamarneh: *A.A. Duri, an outstanding contemporary Arab Scholar*, in: *Folia Orientalia*, XV (1974), S. 277-80.



nach einer Periode langer Konflikte mit Strömungen des Stammesdenkens¹.

In diesem Geschichtsbild erscheint also die Umayyadenzeit lediglich als Vorstufe zum Höhepunkt der arabisch-islamischen Zivilisation, also als eine Phase, in der der Islam noch mit dem retardierenden Element des Stammesdenkens zu ringen hat. Für einen Umayyaden-Kult oder für eine besondere Rolle Syriens ist in ad-Dūrī's Geschichtsdanken² demnach kein Platz. Seine Vorstellung vom Islam als einer vom Arabertum geprägten Zivilisation läßt die Deutung nicht zu, beim Sieg der Abbasiden über die Umayyaden habe es sich um eine Niederlage des Arabertums gehandelt: Wenn die abbasidische Revolution seiner Ansicht nach den politischen Triumph des Islams über das Stammesdenken brachte — während er einräumt, ja betont, daß die Abbasiden von ihren übrigen Versprechungen und Zielen einen großen Teil nicht verwirklichen konnten³ — so ist dies zugleich ein Sieg des Arabertums. Von diesem Gedankengang her sind die Bemühungen ad-Dūrī's und anderer, meist irakischer Historiker zu verstehen, die abbasidische Propaganda (*da‘wa*) und den Anteil der *mawālī* an ihr einem erneuten Studium zu unterwerfen.

Auch hierbei haben orientalistische Schriften anregend gewirkt: Bereits aus Wellhausen's Werk *Das arabische Reich und sein Sturz*⁴ war die Erkenntnis zu entnehmen, daß die abbasidische Bewegung eine Vielzahl von verschiedenartigen Interessen zu vereinigen verstand, daß das arabische Element in ihr nicht ganz unbedeutend war und daß die starke Beteiligung der *mawālī* zu einem wesentlichen Teil auf soziale Gründe zurückgeht.

So zeigt ad-Dūrī's Arbeit über die Frühzeit des Abbasidenkalifats⁵ das Bestreben, die abbasidische Propaganda nicht mehr als Werk

¹ Vgl. Dūrī: *Islamic Culture — an Approach*, in: *International Islamic Colloquium Papers, Lahore 1958* (Lahore 1960), S. 23-25.

² s. auch sein Buch *Muqaddima fī ta‘rīḥi ṣadr al-Islām*, 1. Aufl. Bagdad 1949, 2. (erweiterte, aber in den Grundgedanken unveränderte) Aufl. Beirut 1961, vgl. dort z.B. S. 62, 74, 94.

³ *Ibid.*, S. 75 ff.

⁴ Über die Übersetzungen ins Arabische s. oben S. 239, Anm. 4. Bereits seit 1927 gab es eine in Calcutta gedruckte englische Übersetzung von M. Weir.

⁵ *al-‘aṣr al-‘abbāsī al-awwal*, Bagdad 1945 (dort über die *da‘wa* der Abbasiden S. 5-40).



einzelner genialer Führer wie Abū Muslim, sondern als eine aus mehreren Quellen gespeiste politisch-soziale Bewegung zu sehen und in diesem Zusammenhang die soziale und wirtschaftliche Lage der *mawālī* als Grund für ihre Beteiligung an Revolutionen zu beleuchten. Den Einfluß der iranischen Glaubensvorstellungen und deren Verbindung mit islamischen Prinzipien (im Denken der *ḡulāt*) leugnet ad-Dūrī dabei keineswegs, sondern betont ihn.

Eine neu erschlossene Quelle¹ nutzend, kam ad-Dūrī später in dem Aufsatz *Ḍawʿ ḡadīd ʿalā d-daʿwa al-ʿabbāsīya*² zu dem Ergebnis, daß die abbasidische Propaganda in ihrem Anfang die Fortsetzung einer kaisänitischen Richtung durch Abū Hāšim darstellt und daß ihre sozialen und geistigen Wurzeln in der extremen Schia (*ḡulūw*) zu suchen sind. Was die Erfolge der Propaganda in Ḥurāsān betrifft, so gelangt auch er zu dem Schluß, daß die Masse der Anhänger Abū Muslim's Perser — nicht nur Neumuslime — waren, während die große Mehrheit der Araber Ḥurāsān's ihr fernblieben.

Dieses letztgenannte Ergebnis ist offenbar nicht geeignet, eine nachdrängende Generation jüngerer arabischer Historiker zufriedenzustellen. Zwar erkennen sie an, daß ad-Dūrī — und vor ihm vor allem Wellhausen — bedeutende Beiträge zum besseren Verständnis der Verhältnisse in Ḥurāsān geleistet haben, indem sie auf die Rolle der arabischen Stämme in jener Phase der Vorbereitung der Revolution hinwiesen, doch stoßen sie sich daran, daß die „rassische Interpretation“ (*at-tafsīr al-ʿunṣurī*), die sie vielen modernen arabischen Autoren³ und Orientalisten vorwerfen, damit noch nicht überwunden ist.

Wie jene „rassische Interpretation“, so steht auch das Bemühen um deren Überwindung unter dem Einfluß westlicher Autoren: Bereits in seinem Buch *The Arab Conquests in Central Asia*⁴ hatte Hamilton A.R.

¹ Eine anonyme Hs. aus der Bibliothek der Medrese des Abū Ḥanīfa in Bagdad. Erstmals 1971 von Dūrī und ʿAbd al-Ġabbār al-Muṭṭalibī (?) ediert: *Aḥbār ad-daula al-ʿabbāsīya* [etc.], Beirut (Dār at-Ṭalīʿa), 483 und 5 S.

² *Maḡ. Kull. al-Ādāb wa-l-ʿUlūm* (Bagdad) II, 1957, S. 64-84.

³ Neben den von uns schon behandelten Ġurġī Zaidān, Aḥmad Amīn, Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan und ʿAbd al-Ġabbār Ġūmard werden als Beispiele für diese Interpretation genannt: ʿAlī Ḥusnī al-Ḥarbūṭlī: *Taʾrīḥ al-ʿIrāq fī zill al-ḥukm al-umawī*, Kairo 1959; Sākīr Muṣṭafā: *Fī t-taʾrīḥ al-ʿabbāsī*, Damaskus 1957 (abhängig von ad-Dūrī); Muḥammad Ḥilmī Aḥmad: *al-ḥilāfa wa-d-daula fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*, Kairo 1959.

⁴ London 1923.



Gibb die Vorstellung in Zweifel gezogen, daß von Anfang an Iraner die Hauptstütze Abū Muslim's bildeten. Vielmehr gelte dies — so Gibb — erst für die Zeit nach dem Erfolg: „In our most authentic records there is no trace of a mass movement such as has so often been portrayed“¹.

Wirklich bahnbrechend in Richtung auf eine Revision des bisherigen Urteils haben einige Sätze in Bernard Lewis' Buch *The Arabs in History*² gewirkt: Lewis bemerkt, europäische Orientalisten hätten — fehlgeleitet durch die Rassentheorien Gobineau's und anderer — den Konflikt zwischen Umayyaden und Abbasiden und im Grunde das ganze religiöse Schisma im frühen Islam fälschlich als einen Rassenkonflikt zwischen dem Semitentum Arabiens und dem Ariertum Irans erklärt³. Zwar bestreitet Lewis nicht, daß Rassegegensätze in der Agitation, die zum Sturze der Umayyaden führten, eine Rolle gespielt haben, doch ergebe sich aus neuerer Forschung, daß sie nicht die Haupttriebkkräfte der Revolution waren. Vielmehr hätten sich in den Truppen der (abbasidischen) Revolution viele Araber befunden, und zwar besonders aus den süd-arabischen Stämmen. Die *mawālī*, die die Hauptstütze der Bewegung stellten, seien keineswegs ausschließlich persischer Herkunft gewesen, und andererseits hätten die persischen *dihqāne* aufgrund ihrer privilegierten Stellung als Beauftragte für die Steuererhebung und -eintreibung auf Seiten der Umayyaden gestanden⁴.

Es sind vor allem arabische Schüler Bernard Lewis' und Sir Hamilton Gibb's, die in letzter Zeit darauf hingearbeitet haben, eine bedeutende, ja die tragende Rolle des arabischen Elements in der abbasidischen Revolution zu erweisen. Während Ṣāliḥ Aḥmad al-^cAlī (geb. 1918 in Mosul)⁵, ein Schüler Gibb's, sich in einem Aufsatz über die Ansiedlung der Araber in Ḥurāsān⁶ noch nicht grundsätzlich von dem durch Wellhausen gezeichneten Bild lösen konnte, kommt Fārūq ^cUmar (geb. 1938

¹ *The Arab Conquests*, S. 94.

² London 1950, seither mehrere Auflagen und Übersetzungen ins Französische, Spanische und Arabische.

³ *The Arabs in History* (Aufl. 1950), S. 80; — vgl. oben S. 236 ff.

⁴ *Ibid.*, S. 81.

⁵ Zur Biographie s. Ġubūrī: *al-mağma^c al-^cilmī al-^cirāqī*, S. 114-16, Schriftenverzeichnis bei ^cAwwād, II, S. 117-119.

⁶ *Istījān al-^carab fī Ḥurāsān*, in: *Mağ. Kull. al-^cĀdāb wa-l-^cUlūm* (Bagdad) III (1958), S. 36-83.



in Mosul), ein Schüler Bernard Lewis'¹, in mehreren unlängst erschienenen Arbeiten zu folgendem Ergebnis: Die Vielzahl der unzufriedenen Elemente, die die Abbasiden unter ihrer Führung zu vereinigen wußten, und die späteren Konflikte mit diesen Gruppen haben die (mittelalterlichen arabischen wie die modernen westlichen und arabischen) Historiker zu falschen Interpretationen verleitet: Die einen zu der Deutung, daß es sich um eine persische oder türkische Revolte gegen die Umayyadenherrschaft gehandelt habe, andere zu derjenigen, daß sie im Namen der Aliden (*al-^calawīyūn min āl al-bait*) stattfand und die Abbasiden sie kurz vor dem Sieg an sich rissen und ihre Früchte ernteten. Dem setzt Fārūq ^cUmar seine These entgegen, daß die Revolution in ihrer Organisation, ihren Prinzipien und Zielen echt abbasidisch (*^cabbāsīya ašila*) gewesen sei und nur in der Vorbereitungsphase die Schiiten, Ḥārīgiten und Perser zu gewinnen vermochte². Was die Masse der sie tragenden Kräfte angeht, so kommt er zu der Überzeugung, daß diese aus den *Arabern* Ḥurāsān's bestand, nicht aus persischen Neumuslimen³. Die Revolution war, wie er an anderer Stelle sagt, „fast ausschließlich eine arabische Angelegenheit. Nicht-arabische Muslime und nicht-muslimische Iraner (*Iranian natives*) waren an der Bewegung beteiligt, aber ihre Rolle war weder ausschlaggebend noch vom Nationalgefühl inspiriert (...) Abū Muslim's Rolle in der *da^cwa* ist übertrieben worden, da die klassischen Chronisten bekanntlich die Tendenz hatten, den Staat mit dem Monarchen und die Entwicklung einer Bewegung oder Sekte mit dem Lebensweg ihres Führers zu identifizieren“⁴. Fārūq ^cUmar's Thesen richten sich ausdrücklich gegen die „rassische Interpretation“ der abbasidischen Revolution (und des Charakters des aus der Revolution geborenen Staates) bei modernen westlichen und arabischen Autoren⁵. Er hat sich aber auch mit Äußerungen klassischer arabischer Autoren wie al-Ġāhiz⁶, al-Mas^cūdī,

¹ Fārūq ^cUmar's Buch *al-^cabbāsīyūn al-awā'il* ist diesem gewidmet.

² *Ṭabī^cat ad-da^cwa al-^cabbāsīya*, S. 276 f.

³ *Ibid.*, S. 280.

⁴ Fārūq ^cUmar: *The Abbasid Caliphate*, Bagdad 1969, S. 134 (= Diss. phil. London 1967).

⁵ *al-^cabbāsīyūn al-awā'il*, I, S. 30 ff. — In seinem inzwischen erschienenen Buch *al-ḥilāfa al-^cabbāsīya fī ^caṣr al-faḍā l-^caskarīya* (Bagdad 1974) zitiert Fārūq ^cUmar Stellungnahmen zu seinen Thesen; vgl. auch idem: *The Nature of the Iranian Revolts in the Early ^cAbbasid Period*, in: *Islamic Culture* (Hyderabad), 48/1 (1974), S. 1-9.

⁶ s. oben, S. 238 f.



Ibn Ḥazm u.a. auseinanderzusetzen, die als Bestätigung des starken persischen Einflusses auf die Revolution und des überwiegend persischen Charakters des Abbasidenstaates aufgefaßt werden können und aufgefaßt worden sind¹.

Unter anderem angeregt von den Arbeiten D.C. Dennett's, kommt auch der Ägypter M(uḥammad) ʿA(bd al-Ḥayy) Shaban (Šaʿbān), ein Schüler Sir Hamilton Gibb's, zu dem Ergebnis, daß Araber die Hauptstütze der abbasidischen Revolution bildeten². Seiner Ansicht nach handelte es sich um die — der iranischen Bevölkerung von Merv assimilierten — Araber jenes Gebietes, „die ihre Privilegien als Mitglieder der arabischen herrschenden Klasse verloren hatten und die ihre Unterwerfung unter die nichtmuslimische Aristokratie von Merv als Kränkung empfanden“. Ein Teil der eingeborenen islamisierten Bevölkerung, d.h. der *mawālī*, „die nicht sehr zahlreich gewesen sein können, da der Islam nicht einmal in Merv selbst stark verbreitet war“, schloß sich ihnen an. Beide, *mawālī* und Araber, waren in einer ähnlichen (politischen und sozialen) Position und hatten nichts gegeneinander³.

Es liegt nicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit, die soeben skizzierten — in Einzelheiten nicht völlig deckungsgleichen und z.T. über die Äußerungen der jeweiligen Lehrer Bernard Lewis und H.A.R. Gibb hinausgehenden — Forschungsergebnisse arabischer Historiker zur abbasidischen Revolution anhand der Quellen zu diskutieren. Hier sei nur festgehalten, daß die Arbeit von Tilman Nagel: *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*⁴ zu abweichenden Ergebnissen in der Quellenbewertung und letztlich auch in der Beurteilung der Rolle der Abbasiden in der Revolution geführt hat. Auch soll der wissenschaftliche Wert der Arbeiten F. ʿUmar's und M.A. Šaʿbān's nicht in Zweifel gezogen werden, wenn wir darauf hinweisen, daß sich das Bemühen, von der „rassischen Interpretation“ der abbasidischen Bewegung loszukommen, in eine breitere historiographische Richtung einfügt. Diese ist durch das Ziel gekennzeichnet, dem Reich der Abbasiden einen zentralen Platz im Geschichtsbewußtsein der Araber zu bewahren.

¹ *Ṭabīʿat ad-daʿwa al-ʿabbāsīya*, S. 278-80.

² M.A. Shaban: *The Abbasid Revolution*, Cambridge 1970, S. XV, vgl. *ibid.*, S. 156.

³ *Ibid.*, S. XV.

⁴ Bonn 1972.



Wie die oben skizzierte Kritik ad-Dūrī's, eines der Initiatoren dieser Strömung, an dem Hauptwerk Hitti's zeigt, wendet sie sich andererseits gegen die Überbewertung des Umayyadenreiches. Diese Richtung hat, wie bereits erwähnt, besonders im Irak zahlreiche Anhänger gefunden. Ihr entsprechen gewisse Bemühungen, in möglichst vielen Fällen die arabische Herkunft berühmter Künstler und Gelehrter des islamischen Mittelalters zu erweisen, die man gemeinhin nicht für Araber hält¹. Während derartige Untersuchungen in manchen Fällen allzu krampfhaft ausfallen², führen sie auch zu ernsthaften Ergebnissen³. Dabei geht es auch nach Ansicht arabischer Autoren im Idealfall nicht darum, den Verlust der arabischen Vormachtstellung und den hohen Anteil von Nichtarabern am politischen und kulturellen Leben des Abbasidenreiches zu leugnen, sondern um den Nachweis, daß der Charakter der abbasidischen Staatsordnung, die sich allmählich von einer arabischen zu einer internationalen (*umamī*) entwickelte⁴, einen Sieg des Islams darstellt, der im wesentlichen *von den Arabern selbst* herbeigeführt wurde. „Es scheint“, so schreibt Ša^cbān, „daß die Gedanken ʿUmar's II. sich schließlich durchgesetzt hatten, aber nur um den Preis einer Revolution, die den Sturz seines Hauses herbeiführte“⁵.

Der Sturz der Umayyaden aber — dies ist die Überzeugung ad-Dūrī's, Ša^cbān's, Fārūq ʿUmar's und ihrer Kollegen — ist nicht mit einer Niederlage des Arabertums zu verwechseln (und hat keineswegs zur Herrschaft der Perser über die Araber geführt), sondern leitet erst den Höhepunkt der arabisch-islamischen Kultur ein, an der Araber nach wie vor maßgebend beteiligt waren⁶.

¹ Vgl. auch oben S. 29.

² S. z.B. die m.E. berechtigte Kritik von Ğa^cfar al-Ḥasanī zu ʿAbd aš-Šāhib ad-Duġailī's Buch *A^clām al-ʿarab fi l-ʿulūm wa-l-ḥunūn* (Nağaf, 3 Bde., 1954-56, 2. Aufl. 1966) in: RAAD 30 (1955), S. 655 f.

³ S. z.B. Nāġī Ma^crūf: *ʿUlamā^c yunsabūn ilā mudun ʿaġamīya wa-hum min urūma ʿarabīya*, Bagdad 1965 (Maṭb. al-Ḥukūma).

⁴ Fārūq ʿUmar: *Ṭabīʿat ad-da^cwa al-ʿabbāsīya*, S. 281 (mit Verweis auf B. Lewis).

⁵ *The ʿAbbāsīd Revolution*, S. 168.

⁶ Fārūq ʿUmar: *Ṭabīʿat ad-da^cwa al-ʿabbāsīya*, S. 287 f.



VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

- BASI Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde, s. Lit.-Verz. Nr. 209
- BEO Bulletin d'Études Orientales (Damaskus)
- BIFAO Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire
- EI Enzyklopädie d. Islams, s. Lit.-Verz. Nr. 194/5
- GAL Geschichte der arabischen Literatur, s. Lit.-Verz. Nr. 5
- GAS Geschichte des arabischen Schrifttums, s. Lit.-Verz. Nr. 13
- GCAL Geschichte der christlichen arabischen Literatur, s. Lit.-Verz. Nr. 8
- IJMES International Journal of Middle East Studies (London / New York)
- JA Journal Asiatique (Paris)
- MEJ Middle East Journal (Washington, D.C.)
- MIDEO Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire: Mélanges
- MMII Mağallat al-Mağma^c al-^cIlmī al-^cIrāqī (Bagdad)
- MW The Muslim (früher: Moslem) World (Hartford, Conn.)
- OM Oriente Moderno (Rom)
- RAAD Revue de l'Académie Arabe de Damas (= Mağallat al-Mağma^c al-^cIlmī al-^cArabī bi-Dimašq/seit 1961: Mağ. Mağma^c al-Luğa al-^cArabīya bi-D.)
- REI Revue des Études Islamiques (Paris)
- RMM Revue du Monde Musulman (Paris)
- WI Die Welt des Islams (Berlin/Leipzig, N.S. ab 1951 Leiden)
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Leipzig/ab 1945: Wiesbaden)





VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR

Literatur, die nur in einem speziellen Zusammenhang als Quelle benutzt wurde oder auf die zur weiteren Information über einzelne Autoren, Ereignisse etc. verwiesen wird, ist im allgemeinen nur im Text bzw. in den Anmerkungen genannt. Vgl. dazu den Index. Bindestrich vor arabischen Verfassernamen vertritt den Artikel.

I. MODERNE BIBLIOGRAPHIEN, BIO-BIBLIOGRAPHISCHE NACHSCHLAGEWERKE.

1. -AMĪN, MUḤSIN: *A^cyān aš-šī^ca*, 56 Bde., (davon Bde. 40 ff. ed. Hasan al-Amīn). 1. Aufl. Damaskus/Beirut 1935-63, 4. Aufl. Beirut 1960 ff. (*A^cyān aš-šī^ca*). (Das mir in Hamburg zugängliche Exemplar ist lückenhaft und besteht aus Bänden der 1.-4. Aufl. Bei Verweisen und Zitaten wird daher die Aufl. angegeben.)
2. -AMĪNĪ, MUḤAMMAD HĀDĪ: *Mu^cğam al-maṭbū^cāt an-nağafīya mundu duḥūl aṭ-tibā^ca ilā n-Nağaf ḥattā l-ān*, Nağaf 1966 (Amīnī: *Mu^cğam*).
3. id.: *Mu^cğam riğāl al-fikr wa-l-adab fī n-Nağaf ḥilāla alf^cām*, Nağaf 1964.
4. °AWWĀD, GÜRĠIS: *Mu^cğam al-mu²allifīn al-^cirāqīyīn fī l-qarnain at-tāsi^c °ašar wa-l-^cišrīn, 1800-1969*, 3 Bde., Bagdad 1969 (°Awwād).
5. BROCKELMANN, CARL: *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 Bde., Weimar 1898, 1902, 2., den Supplementbänden angepaßte Aufl. Leiden 1943, 1949, Supplementbände 1-3 Leiden 1937-42, Indexband (GAL/GAL S).
6. DĀĠIR, YŪSUF AS^cAD: *Mašādīr ad-dirāsa al-adabīya*, II/1 (Beirut 1956), III/1 und III/2 (Beirut 1972) (Dāğir).
7. FĀRIS, NABĪH AMĪN (ed.): *al-adab al-^carabī fī ātār ad-dārisīn*, Beirut 1961.
8. GRAF, GEORG: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 Bde., Rom 1944-53 (GCAL).



9. KAḤḤĀLA, ʿUMAR RIDĀ: *Muḡam al-muʿallifin, tarāḡim muṣannifī l-kutub al-ʿarabiya*, 15 Bde., (davon 14/15 Register), Damaskus 1957 (Kaḥḥāla).
10. *Mā sāhama bihi l-muʿarriḥūn al-ʿarab fī l-miʿa sana al-aḥīra fī dirāsāt at-taʿrīḥ al-ʿarabī wa-ḡairih*, Beirut 1959 (*Mā sāhama*).
11. NUṢAIR, ʿĀYIDA IBRĀHĪM: *al-kutub al-ʿarabiya llatī nuṣirat fī l-ḡum-hūrīya al-ʿarabiya al-muttaḥida (Miṣr) baina ʿāmay 1926-1940*, Kairo 1969 (Nuṣair).
12. SARKĪS, YŪSUF ALYĀN: *Muḡam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiya wa-l-muʿar-raba*, Kairo 1928 (Sarkīs).
13. SEZGIN, FUAT: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (bisher) 4 Bde., Leiden 1967-71 (GAS).
14. STOREY, CHARLES AMBROS: *Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey*. 2 Bde. in 5 Teilen, London 1927-71.
15. TAMIM, SUHA (ed.): *A Bibliography of AUB Faculty Publications, 1866-1966*, Beirut 1967.
16. -ṬIHRĀNĪ, ĀĠĀ BUZURG: *aḍ-ḍarīʿa ilā taṣānīf aš-šīʿa*, 20 Bde., Naḡaf / Teheran 1936-70 (*Ḍarīʿa*).
17. id.: *Ṭabaqāt aʿlām aš-šīʿa*, 2 Bde., bestehend aus I/1-4 (= *nuqabāʾ al-bašar fī l-qarn ar-rābiʿ ʿašar*), Naḡaf 1954-68, und II/1-2 (= *al-kirām al-barara fī l-qarn at-tālīṯ baʿda l-ʿašara*), Naḡaf 1954, 1958.
18. -ZIRIKLĪ, ḤĀIR AD-DĪN: *al-aʿlām, qāmūs tarāḡim li-ašhar mašāḥir ar-riḡāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustaʿriqīn*.
 (a): 3. Aufl. in 12 Bänden (davon 1-9 Biographien, 10 u. 12 Supplementbände, Bd. 11 in 2 Teilen: Illustrationen etc.) o. O., o. J., Vorwort datiert Beirut 1969, (Zirikli).
 (b): 1. Aufl. in 3 Bänden Kairo 1927/28.

II. KORAN UND ḤADĪṬ.

19. *Al-Qurʾān*. Ausg. Kairo 1380 H (1960/61).
(Deutsche Übersetzung von Rudi Paret: *Der Koran*. Stuttgart [etc.] 1962).
20. ʿABD AL-BĀQĪ, MUḤAMMAD FUʿĀD: *al-muḡam al-mufahras li-alfāz al-qurʾān al-karīm*. 2 Bde., Beirut (Ḥayyāt) o. J. (= Offset-Nachdruck der Ausgabe Kairo 1945).
21. WENSINCK, A. J. (u. a.): *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 Bde., Leiden 1936-69.



III. KLASSISCHE ARABISCHE WERKE.

22. IBN ḤALDŪN, ABŪ ZAID ʿABD AR-RAḤMĀN: *Muqaddima*, ed. Quatremère, Paris 1858.
(Engl. Übers. von Franz Rosenthal: *Ibn Khaldūn, The Muqaddima. An Introduction to History*, 3 Bde., New York 1958.)
23. IBN ḤALLIKĀN: *Wafayāt al-aʿyān*, ed. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, 6 Bde., Kairo 1948.
(Engl. Übers. von Baron Mac Guckin de Slane: *Ibn Khallikans Biographical Dictionary*, 4 Bde., Paris 1842.)
24. IBN MANẒŪR: *Lisān al-ʿarab*, ed. Beirut (Šādir), 13 Bde., 1955.
25. AṬ-ṬABARĪ, ABŪ ĞAʿFAR MUḤAMMAD B. ĞARĪR: *Taʿrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, ed. de Goeje u.a., 13 (mit Introductio und Indices 15) Bde., Leiden 1879-1901.
26. YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ: *Muʿğam al-buldān*, ed. Beirut (Šādir), 5 Bde., 1955.

IV. QUELLEN: MODERNE DARSTELLUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ARABER UND DES ISLAMIS.

1. Schriften von Autoren sunnitischer Herkunft.

27. -ʿABBĀDĪ, ʿABD AL-ḤAMĪD: *Šuwar wa-buhūt min at-taʿrīḥ al-islāmī*. (ʿAšr ad-daula al-ʿabbāsiya wa-l-Mağrib wa-l-Andalus). Kairo 1953.
28. id.: *al-Islām wa-l-mušmila al-ʿunṣurīya*, 2 Teile in 1 Bd., Beirut 1969.
29. ABŪ ḤADĪD, MUḤAMMAD FARĪD: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqafī: tafsīr li-ṭuğyānih*, in: *al-Kitāb* (Kairo), II/8 (Juni 1946), S. 204-14.
30. ABŪ N-NAŠR, ʿUMAR: *Suyūf Umayya fī l-ḥarb wa-l-idāra* (etc.), Beirut 1963.
31. id.: *al-ḥawārīğ fī l-Islām*, Beirut 1956.
32. id.: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, ḥākīm al-ʿIrāqain*, Beirut 1938.
33. ABŪ RAYYA, MAḤMŪD: *Aḍwāʿ ʿalā s-sunna al-muḥammadiya*, 3., erw. Aufl. Kairo o.J. (1967), (1. Aufl. Kairo 1958, 2. Aufl. Tyros 1964).
34. id.: *Šaiḥ al-maḍīra, Abū Huraira ad-Dausī*, Kairo, 2. Aufl. 1964.
35. -ʿADAWĪ, IBRĀHĪM AḤMAD: *al-umawīyūn wa-l-bīzanṭīyūn, al-baḥr al-mutawassīṭ buḥaira islāmīya*, Kairo 1953.
36. id.: *al-muğtamaʿ al-ʿarabī wa-munāḥadāt aš-šuʿūbiya*, Kairo 1961.
37. id.: *Ḥarakāt at-tasallul dīdd al-qaumīya al-ʿarabīya*, Kairo 1961.



38. -[°]ALĀYILĪ, [°]ABDALLĀH: *Sīrat al-Ḥusain as-sibt*, — I: *Sumūw al-ma[°]nā fi sumūw ad-dāt, au ašī[°]a min ḥayāt al-Ḥusain*, Beirut 1939, — II: *Ta[°]riḥ al-Ḥusain, naqd wa-tahlīl*, Beirut ca. 1940.
— [°]Alī, Muḥammad Kurd: s. Kurd [°]Alī, Muḥammad.
39. AMĪN, AḤMAD: *Fağr al-Islām*, 10. Aufl. Beirut 1969 = 7. Aufl. Kairo 1955 (1. Aufl. 1928).
40. id.: *Duḥā l-Islām*, 3 Bde., Kairo, 7. Aufl. 1964 (1. Aufl. 1933-36).
41. -[°]AQQĀD, [°]ABBĀS MAḤMŪD: *Abū š-šuhadā[°] al-Ḥusain b. [°]Alī*, Kairo 1967 (1. Aufl. Kairo 1929).
42. id.: *Mu[°]āwiya b. Abī Sufyān fi l-mizān*, Kairo 1956.
43. id.: *al-[°]abqariyāt al-islāmīya*, Beirut 1966 (1. Aufl. Kairo 1957).
44. ARSLĀN, ŠAKĪB (ed.) / Nuwaihid, [°]Ağğāğ (Übers.): *Hādīr al-[°]ālam al-islāmī* (= kommentierte u. erw. Übers. von Lothrop Stoddard: *The New World of Islam*, New York 1921), 2 Bde., 2. Aufl. Kairo 1352 H (1931/32) (1. Aufl. 1925).
45. id.: *al-matāwila au aš-šī[°]a fi Ġabal [°]Āmil*, in: *al-Muqtaṭaf*, Vol. 37 (Aug. 1910), S. 739-43 (nachgedruckt in: *Hādīr al-[°]ālam al-islāmī* [s. Lit.-Verz. Nr. 44], I, S. 193-98).
46. id.: *at-tašayyu[°], ayyuhumā fihi aqdam, aš-Šām au al-[°]Ağam*, in: *al-Muqtaṭaf*, Vol. 38 (Jan. 1911), S. 47 ff. (nachgedruckt in: *Hādīr al-[°]ālam al-islāmī*, I, S. 199-204).
47. -[°]AZM, RAFĪQ: *Ašhar mašāhīr al-Islām fi l-ḥarb wa-s-siyāsa*, I/1-4 (alles ersch.), Kairo 1903-5.
48. -BAḤĪT, [°]ABD AL-ḤAMĪD: *‘Aşr al-ḥulafā[°] ar-rāsidīn, at-ta[°]riḥ ad-dīnī wa-s-siyāsi wa-l-ḥadāri*, 2. Aufl. Kairo 1965 (1. Aufl. 1963).
49. -BANNĀ, ḤASAN: *Mağmū[°]at rasā[°]il al-imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā*, Beirut o.J. (ca. 1970).
50. -DABBŪZ, MUḤAMMAD [°]ALĪ: *Ta[°]riḥ al-Mağrib al-kabīr*, 3 Bde., Kairo, I: 1964, II u. III 1963.
51. -DŪRĪ, [°]ABD AL-[°]AZĪZ: *al-[°]aşr al-[°]abbāsi al-awwal*, Bagdad 1945.
52. id.: *Dau[°] ġadīd [°]alā d-da[°]wa al-[°]abbāsiya*, in: *Mağ. Kull. al-Ādāb wa-l-[°]Ulūm* (Bagdad), II (1957), S. 64-84.
53. id.: *Islamic Culture — an Approach*, in: *International Islamic Colloquium Papers* (Colloquium Lahore 1958), Lahore 1960, S. 23-25.
54. id.: *Muqaddīma fi ta[°]riḥ şadr al-Islām*, 2. (erw.) Aufl. Beirut 1961 (1. Aufl. Bagdad 1949).
55. id.: *al-ğudūr at-ta[°]riḥīya li-l-qaumīya al-[°]arabiya*, Beirut 1960.
56. id.: *al-ğudūr at-ta[°]riḥīya li-š-šu[°]ūbiya*, Beirut 1962.

57. FARRŪḤ, °UMAR: *al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqafī*, 2. Aufl. Beirut 1950 (1. Aufl. Beirut 1941).
58. ĞABRĪ, ŠAFĪQ: *Ḥuṭbat al-Ḥağğāğ fī l-Kūfa*, in: *at-Ṭaqāfa* (Kairo), Nr. 165 (24.2.1942), S. 245-47.
59. ĞADBĀN, MUNĪR: *Abū Ḍarr al-Ġifārī az-zāhid al-muğāhid*, Beirut 1970.
60. -ĠAZĀLĪ, MUḤAMMAD: *Fī maukib ad-da^cwa*, 3. Aufl. Kairo 1965 (1. Aufl. 1954).
61. ĞUM^cA, MUḤAMMAD LUṬFĪ: *Tafsīr °azamat al-Ḥağğāğ b. Yūsuf at-Ṭaqafī*, in: *al-Kitāb* II/10 (Aug. 1946), S. 524-35; (vgl. Lit.-Verz. Nr. 29).
62. ĞŪMARD, °ABD AL-ĞABBĀR: *Dāhiyat al-°arab Abū Ğa^cfar al-Manṣūr, mu[°]assis daulat banī l-°Abbās*, Beirut 1963.
63. HAIKAL, MUḤAMMAD ḤUSAIN: *Fī auqāt al-farāğ*, 2. Aufl. Kairo 1968 (1. Aufl. Kairo 1925).
64. ḤALAFALLĀH, MUḤAMMAD: *Šaḥṣiyat al-Ḥağğāğ*, in: *at-Ṭaqāfa* (Kairo) Nr. 170 (31.3.1942), S. 409-12.
65. ḤAMĪDA, °ABD AR-RAZZĀQ: *Saif banī Marwān, al-Ḥağğāğ at-Ṭaqafī*, Kairo 1947.
66. ḤAMZA, MUḤAMMAD °ABD AR-RAZZĀQ: *Ḍulumāt Abi Rayya amām aḍwā[°] as-sunna al-muḥammadiya*, Kairo 1959.
67. -ḤARBŪṬLĪ, °ALĪ ḤUṢNĪ: *Ta[°]riḥ al-°Irāq fī ḏill al-ḥukm al-umawī*, Kairo 1959.
68. id.: *°Ašr ṭaurāt fī l-Islām*, Beirut 1968.
69. ḤAŠAN, ḤAŠAN IBRĀHĪM: *Ta[°]riḥ °Amr b. al-°Āš*, 2. Aufl. Kairo 1926 (1. Aufl. 1921).
70. id.: *Ta[°]riḥ al-Islām as-siyāsī wa-d-dīnī wa-t-ṭaqāfī wa-l-iğtimā^cī*, 4 Bde., Kairo 1935-67.
71. -ḤAŠŠĀN, °ABD AR-RAZZĀQ: *al-°urūba fī l-mizān: nazra fī ta[°]riḥ al-°Irāq as-siyāsī*, Bagdad 1933.
72. -ḤAṬĪB, MUḤIBB AD-DĪN: *Ma^ca r-ra^cil al-awwal*, 2. Aufl. Kairo 1958 (1. Aufl. Kairo 1956).
73. id.: *Ḥamalāt risālat al-Islām, wa-mā kānū °alaihi min al-maḥabba wa-t-ta^cāwun °alā l-ḥaqq wa-l-ḥair (...)*, Kairo o.J.
74. id.: *al-ḥuṭūṭ al-°ariḍa li-l-usus allatī qāma °alaihā dīn aš-šī^ca al-imāmīya al-iṭnā °ašariya*, Kairo 1388 H (1968/9), (1., 2. u. 3. Aufl. Dschidda, ed. Muḥammad Našif, 1380, 1381, 1386 H, vgl. Text S. 119, Anm. 1).
75. id. (ed.): ABŪ BAKR B. AL-°ARABĪ: *al-°awāšim min al-qawāšim fī taḥqīq mawāqif aš-šahāba ba^cda wafāt an-nabī (...)*, Kairo 1375 H (1955/6), (1. Aufl. 1371 H / 1952, Offset-Nachdruck Dschidda 1387 H / 1967).

76. id. (ed.): AS-SUWAIDĪ AL-^cABBĀSĪ, ^cABDALLĀH B. AL-ḤUSAIN: *Muṣṭamar an-Nağaf* (...), Kairo 1367 H (1947/8).
77. -ḤIFNĀWĪ, MUḤAMMAD AS-SIBĀ^cĪ: *Abū Sufyān b. Ḥarb šaiḥ al-umawīyīn*, Kairo 1959.
78. -ḤUDARĪ, MUḤAMMAD: *Ta^rriḥ al-umam al-islāmīya, muḥāḍarāt* (...), 6. Aufl. Kairo 1370 H (1950/1), (1. Aufl. 1916).
79. ḤUṢAIN, ^cALĪ ṢĀFĪ: *al-Ḥağğāğ, ḥayātuhu wa-ḥiṭābatuh*, Kairo o.J. (ca. 1959).
80. id.: *Ḥağğāğ banī l-^cAbbās, Dāwūd b. ^cAlī*, Kairo o.J. (ca. 1959).
81. ḤUṢAIN, ṬAHĀ: *al-fitna al-kubrā*, I: ^cUṭmān, Aufl. Kairo 1959 (1. Aufl. 1947), - II: ^cAlī wa-banūh, Aufl. Kairo 1956 (1. Aufl. Kairo 1953).
82. id.: *Ḥadiṭ al-arba^cā³*, 3 Bde., mir zugänglich: Bd. I 9. Aufl.; Bd. II 10. ; Bd. III 8. Aufl., alle o.J. (ca. 1968), Kairo (Ma^carif). — (1. Aufl. I: Kairo 1925, II: 1926, III: 1945).
83. ^cIMĀRA, MUḤAMMAD (ed.): *al-a^cmāl al-kāmila li-^cAbd ar-Raḥmān al-Kawākibī*, Kairo 1970.
84. KĀŠIF, SAYYIDA ISMĀ^cĪL: *al-Walīd b. ^cAbd al-Malik*, Kairo 1963 (Reihe "A^clām al-^cArab", 17).
85. KIŠK, MUḤAMMAD ĠALĀL: *Abū Darr ... wa-l-ḥaqq al-murr*, Beirut 1969.
86. KURD ^cALĪ, MUḤAMMAD: *al-qadīm wa-l-ḥadiṭ*, Kairo 1925.
87. id.: *Ḥiṭaṭ aš-Šām*, 6 Bde., Damaskus 1925-28.
88. id.: *al-Islām wa-l-ḥadāra al-^carabīya*, 2 Bde., Kairo 1934.
89. id.: *al-idāra al-^carabīya fī ^cizz al-^carab*, Kairo 1934.
90. id.: *Mumayyizāt banī Umayya*, in: RAAD 16 (1941), S. 408-21, 450-55.
91. id.: *^cAzīm banī Umayya, Maslama b. ^cAbd al-Malik b. Marwān*, in: RAAD 17 (1942), S. 481-86.
92. id.: *Kunūz al-ağdād*, Damaskus 1950.
93. id.: *al-muḍakkirāt*, 4 Bde., Damaskus 1948-51.
(Engl. Übers. v. KHALĪL TOTAH: *Memoirs of Muḥammad Kurd ^cAlī*, 1 Bd., Washington, D.C., 1954.)
94. ^cInān, MUḤAMMAD ^cABDALLĀH: *Ta^rriḥ al-ğam^cīyāt as-sirriya wa-l-ḥarakāt al-haddāma*, 2. Aufl. 1954 (1. Aufl. 1926) Kairo.
95. -MADANĪ, HĀŠIM AD-DAFTARDĀR, und MUḤAMMAD ^cALĪ AZ-ZU^cBĪ: *al-Islām baina s-sunna wa-š-šī^ca*, 2 Bde., Beirut 1950-51.

96. -MADANĪ, MUḤAMMAD MUḤAMMAD (ed.): *Da^cwat at-taqrib min hilāl risālat al-Islām*, Kairo 1966.
97. MUNAĞĠID, ṢALĀḤ AD-DĪN: *Mu^cğam banī Umayya*, Beirut 1970.
98. id.: *at-taqlil al-ištirākī*, Beirut 1966.
99. id.: *Balṣafat al-Islām*, 2. Aufl. Beirut 1967 (1. Aufl. 1966).
100. id. (ed.): *Su²āl fī Yazīd b. Mu^cāwiya, li-šaiḥ al-Islām Ibn Taimīya*, in: RAAD 38 (1963), S. 452-64 und 672-78.
101. id., und YŪSUF Q. ḤŪRĪ (eds.): *Fatāwā l-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, 6 Bde., Beirut 1970-71.
102. MU²NIS, ḤUSAIN: *al-muslimūn fī haud al-baḥr al-mutawassiḥ ilā l-ḥurūb aṣ-ṣalībīya*, in: *al-Mağalla at-Ta²riḥīya al-Miṣriya* (Kairo), IV/1 (1951), S. 45-174.
103. -NAĞĠĀR, MUḤAMMAD AṬ-ṬAYYIB: *al-mawālī fī l-^caṣr al-umawī, wa-muḍayyal bi-baḥt² an ar-riqq wa-l-walā² fī l-Islām*, Kairo 1949.
104. NAĞĪB, MUṢṬAFĀ: *Ḥumāt al-Islām*, Kairo, 2 Bde., 3. Aufl. Kairo 1932 (1. Aufl. 1901).
105. -NU^cMĀNĪ, ŠIBLĪ: s. Riḍā, Muḥammad Rašīd (Lit.-Verz. Nr. 113).
106. -NUṢŪLĪ, ANĪS ZAKARĪYĀ: *ad-daula al-umawīya fī š-Šām*, Bagdad 1927.
107. id.: *Mu^cāwiya b. Abī Sufyān*, Beirut 1924.
108. -QAMḤĀWĪ, WALĪD: *Umar b. Abd al-^cAzīz*, in: *al-^cArabī* (Kuwait), Nr. 43 (Juni 1962), S. 21-26, Nachdruck in *A^cyān aš-šī^c*, Bd. 56 (1963), S. 55-58, (s. Text S. 3, Anm. 227).
109. QUṬB, SAYYID: *al-^cadāla al-iğtimā^cīya fī l-Islām*, 5. Aufl. Kairo 1958 (1. Aufl. ca. 1945).
(Engl. Übers. von JOHN B. HARDIE: *Social Justice in Islam*, 1953, Reprint New York 1970, Octagon Books).
110. -RAYYIS, ḌIYĀ² AD-DĪN: *al-ḥarāğ wa-n-nuzum al-mālīya li-d-daula al-islāmīya*, Kairo, 2. Aufl. 1961 (1. Aufl. 1957).
111. id.: *an-naẓariyāt as-siyāsīya al-islāmīya*, 4. Aufl. Kairo 1967 (1. Aufl. 1952).
112. RIḌĀ, MUḤAMMAD RAŠĪD: *al-ḥilāfa au al-imāma al-^cuzmā*, Kairo 1922.
(Kommentierte französische Übersetzung von HENRI LAOUST: *Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Beirut 1938).
— id.: *Fatāwā*, s. Munağğid/ḤūrĪ (Lit.-Verz. Nr. 101).

113. id. (ed.): *Kitāb intiḡād taʿrīḡ at-tamaddun al-islāmī, li-šams al-ʿulamāʾ al-ʿallāma aš-šaiḡ Šiblī an-Nuʿmānī, wa-yaliḡi* (etc.), Kairo 1912.
114. id.: *as-sunna wa-š-šīʿa, au al-wahhābīya wa-r-rāfiḡa*, Bd. 1 Kairo 1928 (Bd. 2 nicht zugänglich).
115. RIFĀʿĪ, AḡMAD FARĪD: *ʿAṣr al-Maʾmūn*, I (1-3), Kairo 1927.
116. RUWAIḡA, RIYĀḊ MAḡMŪḊ: *Ġabbār Ṭaḡif: al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf*, Beirut 1963.
117. -SAḡḡĀR, ʿABD AL-ḤAMĪḊ ĠŪḊA: *Abū Ḋarr al-Ġifārī al-ištirākī az-zāḡid*, Aufl. Kairo 1966 (1. Aufl. 1943, 4. 1945.)
118. ŠARĪF, MUḡAMMAD BADĪʿ: *Beiträge zur Geschichte der Mawali-Bewegung im Osten des Chalifenreiches*, Diss. phil. Basel 1942.
119. id.: *aš-širāʿ baina l-mawālī wa-l-ʿarab. Baḡḡ fi ḡarakat al-mawālī wa-nataʾiḡihā fi l-ḡilāfa aš-šarḡīya*, Kairo 1954 (stark erweiterte Fassung von Nr. 118).
120. id.: *Abū Nuwās šāʿir al-ʿabbāsīyīn wa-Heinrich Heine šāʿir ar-rāyīn [Rhein]*, in: *al-Kitāb* (Kairo), X (1951), S. 586-88.
121. ŠĀLIḡ, AḡMAD ʿABBĀS: *aš-širāʿ baina l-yamīn wa-l-yaṣār fi l-Islām*, in: *al-Kātib* (Kairo), Jan. - Mai 1965, auszugsweise in *al-ʿIrfān* (Šaiḡā), 53 (1965), S. 17-19.
122. SHABAN, M.A. (MUḡAMMAD ʿABD AL-ḤAYY ŠAʿBĀN): *The ʿAbbāsīd Revolution*, Cambridge 1970.
123. -SIBĀʿĪ, MUŠṬAFĀ: *as-sunna wa-makānatuhā fi t-tašrīʿ al-islāmī*, Kairo o.J. (1. Aufl. 1961?).
124. -TABBĀNĪ, MUḡAMMAD AL-ʿARABĪ: *Taḡḡir al-ʿabqarī min muḡḡarāt al-Ḥuḡarī*, 2 Bde., Kairo 1955.
125. ʿŪMAR, FĀRŪḊ (OMAR, FAROUK): *The Abbasid Caliphate* (132/700-170/786), Bagdad 1969 (= Diss. London 1967).
126. id.: *Ṭabīʿat ad-daʿwa al-ʿabbāsīya*, 98 H/716 - 132 H/749, *dirāsa taḡlīliya* (...), Beirut 1970.
127. id.: *al-ʿabbāsīyūn al-awāʾil*, 97 H/716 - 170 H/786, *dirāsa taḡlīliya* (...), Bd. 1 Beirut 1970, Bd. 2 Beirut 1973.
128. -ʿUŠŠ, YŪSUF: *ad-daula al-umawīya wa-l-aḡḡāt allatī sabaḡathā wa-mahḡadat laḡā ibtidāʾan min fitnat ʿUymān*, Damaskus 1965.
129. ʿUṬMĀN, (MUḡAMMAD) FATHĪ: *Aḡwāʾ ʿalā t-taʿrīḡ al-islāmī*, Kairo 1956.
130. id.: *at-taʿrīḡ al-islāmī wa-l-maḡḡab al-māddī fi t-tafsīr, aḡwāʾ ʿalā taḡriba*, Kuwait/Beirut 1969.



2. Schriften von Autoren schiitischer Herkunft.

a) Arabisch

— AMĪN, MUḤSIN: *A^cyān aš-ši^ca* (s. Lit.-Verz. Nr. 1).

131. id.: *Ḥiṭat Ġabal ^cĀmil* (ed. Ḥasan al-Amīn), I, Beirut 1961.
132. -^cASKARĪ, MURTADĀ: *‘Abdallāh b. Saba², baḥṭ wa-taḥqīq* (etc.): *al-madḥal*. Nağaf 1956, 2. (erw.) Aufl. Kairo 1962.
133. id.: *‘Abdallāh b. Saba² wa-asāṭīr uḥrā* (etc.): *Dirāsāt fi l-ḥadiṭ wa-ta²riḥ: aḥādīṭ Saif b. ‘Umar*, I (= erw. und bearb. Aufl. von Nr. 132), Beirut 1968.
134. -FAYYĀD, ‘ABDALLĀH: *Muḥāḍarāt fi ta²riḥ ṣadr al-Islām wa-d-daula al-umawīya*, Bagdad 1967.
135. id.: *Ta²riḥ al-imāmīya wa-aslāfihim min aš-ši^ca*, Bagdad 1970.
136. ĠA^cFAR, NŪRĪ: *aṣ-ṣirā^c baina l-umawīyīn wa-mabādi² al-Islām*, Bagdad 1956.
137. KĀŠIF AL-ĠIṬĀ², MUḤAMMAD ḤUSAIN: *aṣl aš-ši^ca wa-uṣūluḥā*, Ṣaidā 1931.
138. MUĠNĪYA, MUḤAMMAD ĠAWĀD: *aš-ši^ca wa-l-ḥākīmūn*, 3. Aufl. Beirut 1966 (1. Aufl. 1961).
139. id.: *Faḍā²il al-imām ‘Alī*, 2. Aufl. Bagdad 1964 (1. Aufl. Beirut 1962).
140. id.: *Min hunā wa-hunāk*, Beirut 1968.
141. id.: *Imāmat ‘Alī baina l-^caql wa-l-qur²ān*, Beirut 1970.
142. id.: *aš-ši^ca fi l-mīzān*, Beirut 1973.
—MŪSAWĪ, ‘ABD AL-ḤUSAIN ŠARAF AD-DĪN: s. Šaraf ad-Dīn.
143. -MUḌAFFAR, MUḤAMMAD RIḌĀ: *‘Aqā²id al-imāmīya*, 3. Aufl. Nağaf 1968, Nachdruck Beirut 1973 (1. Aufl. u. d. Titel *‘Aqā²id aš-ši^ca*, Nağaf 1954).
144. -QURAŠĪ, BĀQIR ŠARĪF: *Ḥayāt al-imām al-Ḥasan b. ‘Alī*, 2. Aufl. Nağaf 1970, 2 Bde. (1. Aufl. 1956).
145. RIḌĀ, AḤMAD: *al-matāwila au aš-ši^ca fi Ġabal ‘Āmil*, in: *al-Muqtataf*, Vol. 36, Mai 1910, S. 425-33, u. 37, Juli und Okt. 1910, S. 629-36, 943-52 (vgl. Lit.-Verz. Nr. 45).
146. -ŠAIBĪ, KĀMIL MUŠṬAFĀ: *aṣ-ṣila baina t-taṣawwuf wa-t-taṣayyuf^c*, 2 Bde., Bagdad 1963-64.
147. ŠAMS AD-DĪN, MUḤAMMAD MAHDĪ: *Ṭaurat al-Ḥusain, zurūfuhā l-iğtimā^cīya wa-ātāruhā l-insānīya*, Beirut 1966.
148. id.: *Ṭaurat al-Ḥusain fi l-wāqī^c at-ta²riḥi wa-l-wiğdān aš-ša^cbi*, Beirut 1969 (Reihe: *at-tauğīh at-ṭaqāfi ad-dīnī*, 6-8).

149. ŠARAF AD-DĪN, °ABD AL-ḤUSAIN: *Abū Huraira*, 3. Aufl. Nağaf 1964 (1. Aufl. Šaidā 1365 H/1946).
150. id.: *al-fuṣūl al-muhimma fi taʿlīf al-umma*, 6. Aufl. Nağaf 1967 (1. Aufl. 1911/12).
151. id.: *Ilā l-mağma° al-°ilmī al-°irāqī bi-Dimašq*, Šaidā 1950 (2.? Aufl. Nağaf 1967).
152. ŠARĀRA, °ABD AL-LAṬĪF: *al-Ḥağğāğ, ṭāğiyat al-°arab*, Beirut 1950.
153. -SUBAITĪ, °ABDALLĀH: *Taḥta rāyat al-ḥaqq*, Šaidā 1933.
154. -WARDĪ, °ALĪ: *Uṣṭūrat al-adab ar-rafi°*, Bagdad 1957.
155. ĀL YĀSĪN, RĀDĪ: *Šuḥ al-Ḥasan*, 2. Aufl. Bagdad 1965 (1. Aufl. 1953).
- b) Persisch
156. ḤURĀSĀNĪ, DR.: *Maktab-i tašayyu° dar siyar-i tāriḥ*, Teheran 1962.
157. ṬABĀṬABĀ°Ī, MUḤAMMAD ḤUSAIN: *Muṣāḥabāt (...) dar bāre-ye ši°e*, = *Maktab-i tašayyu°* (Qumm), sālān II, Dū l-qa°da 1379 H (April/Mai 1960).
3. Schriften von Autoren christlicher Herkunft.
158. BUSTĀNĪ, FU°AD AFRĀM: *Daur an-našārā fi iqrār al-ḥilāfa al-umawīya*, in: *al-Mašriq* (Beirut), 36 (1938), S. 71-91.
159. FARAH, BŪLUS: *Muqaddimāt fi taʿriḥ al-°arab al-iğtimā°i*, Tel Aviv 1962.
160. ĞAUZĪ, BANDALĪ: *Min taʿriḥ al-ḥarakāt al-fikriya fi l-Islām*, Bd. 1 (mehr nicht ersch.): *al-ḥarakāt al-iğtimā°iya*, Beirut o.J. (ca. 1959), (1. Aufl. Jerusalem 1928).
161. ĞURDĀQ, ĞÜRĜ: a) *al-Imām °Alī ṣaut al-°adāla al-°insāniya*, Beirut 1956.
b) *al-Imām °Alī* (etc.), 5 Bde., 2. Aufl. 1970 (1. Aufl. Beirut 1958).
162. ḤĀWĪ, ĪLIYĀ: *Fann al-ḥiṭāba wa-taṭawwuruḥu °inda l-°arab*, Beirut o.J., (ca. 1970).
163. MŪSĀ, SALĀMA: *al-yaum wa-l-ğad*, Kairo o.J., (1927).
164. id.: *al-miṣriyūn umma ġarbīya*, in: *al-Hilāl* (Kairo), 37 (1928), S. 177-81.
165. RAIḤĀNĪ, AMĪN: *an-nakabāt, au ḥulāṣat taʿriḥ Sūriya (...)*, Beirut 1928.
166. SALĀMA, BŪLUS: *°Id al-ğadir*, 2. Aufl. Beirut 1961 (1. Aufl. 1949).

167. ZAIĐĀN, ĞURĜĪ: *Taʿrīḥ at-tamaddun al-islāmī*, 5 Bde., Kairo 1902-6 (2. Aufl., ed. Ḥusain Muʿnis: Kairo o.J., ca. 1958).
(Engl. Übers. des 4. Bandes von D.S. Margoliouth u.d.T. *Umayyads and Abbāsids*, London 1907 = E.J.W. Gibb Memorial Series, IV).
168. id.: *al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, muʿayyid ad-daula al-umawīya*, in: *al-Ḥilāl* (Kairo), IX/4 (15.11.1900), S. 98-107.
169. ZIYĀDA, NIQŪLĀ: *Šaḥṣiyāt ʿarabiya*, Jaffa 1945.

V. SEKUNDÄRLITERATUR IN WESTLICHEN SPRACHEN.

1. Zur Geschichte der klassischen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung.
170. DURI, A.A.: *The Iraq School of History to the Ninth Century — a Sketch*, in: Lewis/Holt (s. Lit.-Verz. Nr. 173), S. 46-53.
171. FRIEDLAENDER, ISRAEL: *Muhammedanische Geschichtskonstruktionen*, in: *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, Bd. 9 (Halle/S. 1911), S. 17-34.
172. GIBB, HAMILTON A.R.: Art. *Taʿrīḥ* in: EI¹, Erg.-Bd. 1938.
173. LEWIS, BERNARD, u. P(eter) M(alcolm) Holt (eds.): *Historians of the Middle East*, London 1962.
174. MARGOLIOUTH, D.S.: *Lectures on Arabic Historians*, Calcutta 1930, Reprint New York 1972.
175. NOTH, ALBRECHT: *Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit*, in: *Der Islam* 47 (1971), S. 168-99.
176. id.: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, I: Themen und Formen*, Bonn 1973.
177. id.: *Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: Die "Sulḥ"- "Anwa"-Traditionen für Ägypten und den Iraq*, in: WI, N.S. XIV/1-4 (1973), S. 150-62.
178. PETERSEN, ERLING LADEWIG: *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition. Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century*, Kopenhagen 1964.
179. RICHTER, GUSTAV: *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker im Mittelalter*, Tübingen 1933.
180. ROSENTHAL, FRANZ: *A History of Muslim Historiography*, 2. (rev.) Aufl. Leiden 1968.
181. ROTTER, GERNOT: *Abū Zurʿa ad-Dimašqī (st. 281/894) und das Problem der frühen arabischen Geschichtsschreibung in Syrien*, in: *Die Welt des Orients* (Göttingen), VI/1 (1971), S. 80-104.



182. SEZGIN, URSULA: *Abū Miḥnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Leiden 1971.
183. SPULER, BERTOLD: *Islamische und abendländische Geschichtsschreibung. Eine Grundsatz-Betrachtung*, in: *Saeculum* (Freiburg/München), VI (1955), S. 125-37.
184. WELLSHAUSEN, JULIUS: *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (= Skizzen und Vorarbeiten, 6), Berlin 1899.

2. Weitere benutzte Sekundärliteratur.

185. ABDEL-MALEK, ANOUAR: *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, II: *Les essais*, Paris 1965.
186. ABU-GHAZALEH, ADNAN: *Arab Cultural Nationalism in Palestine*, Beirut 1973.
187. ABU-LUGHOD, IBRAHIM: *Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N.J., 1963.
188. AHMAD, ABDELHAMID MUHAMMAD: *Die Auseinandersetzung zwischen Al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten, von Muhammad °Abduh bis zur Gegenwart*, Diss. phil. Hamburg 1963.
189. AHMED-BIOUD, ABDELGHANI (u.a.): *3200 revues et journaux arabes de 1800 à 1965. Titres arabes et titres translittérés*, Paris 1969.
190. ALGAR, HAMID: *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran*, in: N.R. Keddie (ed.): *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley / Los Angeles 1972.
191. BAGLEY, F.R.C.: *The Azhar and Shi°ism*, in: *MW*, 1960, S. 122-29.
192. CACHIA, PIERRE: *Ṭāhā Ḥusayn. His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London 1956.
193. ENDE, WERNER: *Schiiitische Tendenzen bei schafiiitischen Sayyids aus Ḥadramaut: Muḥammad b. °Aqil al-°Alawī (1863-1931)*, in: *Der Islam* 50/1 (1973), S. 82-97.
194. *Enzyklopädie des Islams*, 4 Bde., deutsche Ausgabe, Leiden/Leipzig 1913, 1927-36 (EI¹).
195. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden/London 1960 ff. (EI²).
196. FALATURI, ABDOLDJAVAD: *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiiten: Probleme ihrer Untersuchung*, in: *Festschrift Werner Caskel*, ed. Erwin Gräf, Leiden 1968.
197. FARIS, N(ABIH) A(MIN): *Development in Arab Historiography as reflected in the Struggle between °Alī and Mu°āwiya*, in: Lewis/Holt (s. Lit.-Verz. Nr. 173), S. 435-41.



198. id., und M.T. HUSAYN: *The Crescent in Crisis. An Interpretative Study of the Modern Arab World*, Lawrence 1955.
199. GIBB, HAMILTON A.R.: *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.
200. id.: *The Social Significance of the Shu'ūbiya*, in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dicata*, Kopenhagen 1953.
201. GOLDZIEHER, IGNAZ: *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle/S. 1888, unv. Nachdruck Hildesheim 1961.
202. id.: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Ši'ca und der sunnitischen Polemik*, Wien 1874.
203. id.: *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*, in: ZDMG 62 (1908) S. 1-28.
204. GRUNEBaum, GUSTAV(E) EDMUND VON: *Der Islam im Mittelalter*, Zürich/Stuttgart 1963.
205. id.: *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, Berkeley / Los Angeles 1962.
206. id.: *Self-Image and Approach to History*, in: Lewis/Holt (s. Lit.-Verz. Nr. 173), S. 457-83.
207. HAIM, SYLVIA G.: *Arab Nationalism: an Anthology*, Berkeley 1962.
208. HANNA, SAMI A., und G.H. GARDNER: *Arab Socialism*. Leiden 1969.
209. HARTMANN, RICHARD, und HELMUTH SCHEEL (eds.): *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944 (BASI).
210. HEYWORTH-DUNNE, J.: *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington, D.C., 1950.
211. HİTTI, P(HILIP) K(HURI): *History of Syria. Including Lebanon and Palestine*, London 1951.
212. id.: *History of the Arabs*, 6. Aufl. London 1958 (1. Aufl. 1937).
213. HOURANI, ALBERT: *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, London 1962.
214. HUSAINI, ISHAK MUSA: *The Moslem Brethren*, Beirut 1956.
215. JOHANSEN, BABER: *Muhammad Husain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen*, Beirut 1967.
216. JUYNBOLL, G.H.A.: *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Leiden 1969.
217. KEDOURIE, ELIE: *The Chatham House Version and other Middle Eastern Studies*, London 1970.
218. KHEMIRI, TAHIR, und G(EORG) KAMPFFMEYER: *Leaders in Contemporary Arabic Literature. A book of reference*, Part 1, Leipzig 1930.

219. KREMER, ALFRED VON: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868 (unv. Nachdruck Hildesheim 1961).
220. KRITZECK, JAMES, und R. BAYLY WINDER (eds.): *The World of Islam. Studies in Honor of Philip K. Hitti*, London 1959.
221. LAMMENS, HENRI: *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut 1930.
222. LAOUST, HENRI: *Le réformisme orthodoxe des salafiyya et les caractères généraux de son orientation actuelle*, in: REI VI (1932), S. 175-224.
223. id.: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kairo 1939.
224. id.: *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965.
225. LAROUI, ABDALLAH: *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris 1967.
226. MITCHELL, RICHARD P.: *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969.
227. NALLINO, CARLO ALFONSO: *Recentissime pubblicazioni di polemica politico-religiosa musulmane nell'Iraq*, in (id.): *Raccolta di scritti editi e inediti*, III (Rom 1941), S. 214-26.
228. NICHOLSON, REYNOLD A.: *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1953 (1. Aufl. 1907).
229. NUSEIBEH, HAZEM Z.: *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca, N.Y., 1956.
230. PHILIPP, THOMAS: *Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurji Zaidān (1861-1914)*, in: IJMES IV/1 (1973), S. 3-22.
231. id.: *Approaches to History in the Work of Jurji Zaydan*, in: *Asian and African Studies* (Jerusalem), IX/1 (1973), S. 63-85.
232. *Report on the Administration of Iraq 1927, Colonial no. 35*, London.
233. RIZZITANO, UMBERTO; RUBINACCI, ROBERTO, und LAURA VECCIA VAGLIERI (eds.): *Ṭāhā Ḥusein. Omaggio degli arabisti italiani a Ṭāhā Ḥusein in occasione del settantacinquesimo compleanno*, Neapel 1964.
234. RONDOT, PIERRE: *Les chiïtes et l'unité de l'Islam*, in: *Orient* (Paris), III/12 (1959), S. 61-70.
235. ROSENTHAL, ERWIN I. J.: *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958.
236. SAFRAN, NADAV: *Egypt in Search of Political Community. Analysis of the Political Evolution of Egypt (1804-1952)*, Cambridge/Mass. 1961.
237. SALIBI, KAMAL S.: *Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens*, in: *Lewis/Holt* (s. Lit.-Verz. Nr. 173), S. 330-42.

238. SELLHEIM, RUDOLF: *Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680-692). Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft*, Wiesbaden 1970 (= Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M., VIII (1969) Nr. 4, S. 81-111).
239. SERAŪKY, EBERHARD: *Die wissenschaftlich-publizistische Tätigkeit Muḥammad Kurd ʿAlī's im Dienste der arabischen Renaissance in Syrien*, Diss. phil. Halle/S. 1968 (Masch.-Schr.).
240. SHARABI, HISHAM: *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, Baltimore 1970.
241. SMITH, CHARLES D.: *The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's*, in: IJMES IV/4 (1973), S. 382-410.
242. SMITH, WILFRED CANTWELL: *Islam in Modern History*, Princeton, N.J., 1957.
243. SPULER, BERTOLD: *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
244. id.: *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt*, 2., erw. Aufl. Frankfurt/M. 1968.
245. ULE, WOLFGANG: *Der arabische Sozialismus und der zeitgenössische Islam*, Opladen 1969.
246. WELLHAUSEN, JULIUS: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.
247. WIELANDT, ROTRAUD: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.
248. YAMAK, LABIB ZUWIYYA: *The Syrian Social Nationalist Party. An Ideological Analysis*. Cambridge/Mass. 1966.
249. ZEINE, ZEINE N.: *The Emergence of Arab Nationalism*, 2. Aufl. Beirut 1966.

VI. ARABISCHE SEKUNDÄRLITERATUR.

250. ʿADASĀNĪ, ḤĀLID FAUZĪ: *Min dikrayāti: Ayyām ad-dirāsa fī Baġdād*, in: *ar-Rābiṭa al-ʿArabīya* (Kairo), II/4, Nr. 83, 84 u. 86 (Jan.-Febr. 1938).
251. -AṬĀRĪ, MUḤAMMAD BAḤĠAT: *Aʿlām al-ʿIrāq*, Kairo 1345 H (1926/7).
252. -BAHAY, MUḤAMMAD: *al-fikr al-islāmī al-ḥadīṭ wa-ṣilatuhu bi-l-istiʿmār al-ġarbī*, 4. Aufl. Kairo o.J. (1964) (1. Aufl. 1957).
253. -ĠUBŪRĪ, ʿABDALLĀH: *al-maġmaʿ al-ʿilmī al-ʿirāqī, naṣʿatuhu — aʿdāʿuhu — aʿmāluhu*, Bagdad 1965.
254. -ĠUNDĪ, ANWAR: *al-maʿārik al-adabīya*, Kairo o.J. (ca. 1950).



255. id.: *at-taqāfa al-^carabīya al-mu^cāšira fi ma^cārik at-tağrib wa-š-šu^cūbiya*, Kairo o.J. (nach 1961).
256. id.: *al-fikr wa-t-taqāfa al-mu^cāšira fi šimāl Ifriqiya*, Kairo 1965.
257. id.: *Mufakkirūn wa-udabā^o min hilāl at-tārihim*, Beirut o.J. (1967).
258. id.: *A^clām wa-ašhāb aqlām*, Kairo o.J.
259. ḤASAN, ^cABD AL-ĠANĪ: *Ilm at-ta^oriḥ ^cinda l-^carab*, Kairo 1961.
260. id.: *Ġurġi Zaidān*, Kairo 1970.
261. ḤAZIN, W., und NABĪH ILYĀN: *Kutub wa-udabā^o*, Beirut 1970.
262. -ḤASANĪ, ^cABD AR-RAZZĀQ: *Ta^oriḥ al-wizārāt al-^cirāqīya*, Bd. 2 der 10-bändigen 3. Aufl., Šaidā 1965 ff.
263. id.: *Ta^oriḥ aš-šihāfa al-^cirāqīya*, I (mehr nicht ersch.), Nağaf 1935.
264. -ḤAṬĪB, ^cADNĀN: *aš-šaiḥ Ṭāhir al-Ġazā^oiri, rā^oid an-nahḍa al-^cilmīya (...)*, Kairo 1971.
265. -ḤAṬĪB, MUḤIBB AD-DĪN- (ed.): *ad-duktūr Šalāḥ ad-Dīn al-Qāsimī*, Kairo 1959.
266. -ḤUŠRĪ, ABŪ ḤALDŪN SĀṬI^c: *Mudakkirātī fi l-^cIrāq*, 2 Bde.: I (1921-27), II (1927-41), Beirut 1967-68.
267. KĀŠIF AL-ĠIṬĀ^o, MUḤAMMAD ḤUSAIN: *Muhāwarāt al-imām al-muṣliḥ Kāšif al-Ġiṭā^o (...) ma^ca s-safūrain al-barīṭānī wa-l-amīrikī fi Bağdād (...)*, 4. Aufl. Nağaf 1954 (1. Aufl. 1953).
268. MUĠNĪYA, MUḤAMMAD ĠAWĀD: *Ma^ca ^culamā^o an-Nağaf al-ašraf*, Beirut/Bagdad 1962.
269. -MAḤĀSINĪ, ZAKĪ: *Muhādarāt ^can Aḥmad Amīn*, Kairo 1962.
270. MURUWWA, ADĪB: *aš-šihāfa al-^carabīya*, Beirut 1961.
271. -NUŠŪLĪ, ANĪS ZAKARĪYĀ: *Muzāhara ḥaula kitāb*, in: *al-Kaššāf* (Beirut), I/3 (März 1927), S. 130-39.
272. -QĀSIMĪ, ZĀFIR: *Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī wa-^cašruhu*, Damaskus 1965.
273. -ŠIHĀBĪ, AL-AMĪR MUŠṬAFĀ: *al-qaumīya al-^carabīya, ta^oriḥuhā (...)*, 2. Aufl. Kairo 1961.
(1. Aufl. u.d.T. *Muhādarāt ^can al-qaumīya al-^carabīya*, Kairo 1959.)
274. TAIMŪR, AḤMAD: *A^clām al-fikr al-islāmī fi l-^cašr al-ḥadīṭ*, Kairo 1967.
275. ṬARABAIN, AḤMAD: *at-ta^oriḥ wa-l-mu^oarriḥūn fi l-^cašr al-ḥadīṭ, dirāsa ^can ḥarakat at-ta^olif fi aqṭār al-waṭan al-^carabī*, Damaskus 1970.
276. ṬARRĀZĪ, AL-VĪKŪNT (VICOMTE) FĪLĪB DĪ (DE): *Ta^oriḥ aš-šihāfa al-^carabīya*, 4 Bde., Beirut 1913-33.
277. -^cUMARĪ, ḤAIRĪ: *Hikāyāt siyāsīya min ta^oriḥ al-^cIrāq al-ḥadīṭ*, Kairo 1969.

INDEX

Der nachfolgende Index enthält sowohl die im vorliegenden Buch genannten Autorennamen als auch die anderen in ihm vorkommenden Personennamen. Die in Klammern gesetzten Nummern hinter den Namen von Autoren sind diejenigen, unter denen man die betreffenden Autoren im Verzeichnis der benutzten Literatur findet. Alle übrigen Angaben verweisen auf Seitenzahlen des Textes, und, wo gesondert vermerkt, Anmerknungsnummern; sie erschließen auch diejenige Literatur, die im Verzeichnis der benutzten Literatur nicht eigens aufgeführt, sondern nur in Text und/oder Anmerkungen genannt ist, weil dort von ihr lediglich in einem sehr begrenzten Zusammenhang Gebrauch gemacht oder der Leser bloß zur weiteren Information auf sie verwiesen wurde.

Abkürzungen: A. = Anmerkungen; Mḥd. = Muḥammad. — Bindestrich vor arabischen Namen vertritt den Artikel.

- ‘Abbādī, ‘Abd al-Ḥamīd (Nr. 27-28) 242, 251-52
‘Abbās 15
‘Abbās, Iḥsān 205
‘Abbūd, Mārūn 173
‘Abdallāh b. ‘Alī 252
‘Abdallāh b. Saba’ 6, 152, 184, 199-210, 211, 217, 218, 221
‘Abdallāh b. az-Zubair 7, 12, 97, 176, 223, 224
Abdel-Malek, A. (Nr. 185) 31 A.4
Abdel-Razik, M. 202 A.3
‘Abd al-Bāqī, Mḥd. Fu‘ād (Nr. 20)
‘Abd al-Ḥamīd II. 26f., 51, 113
‘Abd al-Ḥamīd, Muḥsin 62f. A. 7
‘Abd al-Mahdī, Sayyid 137, 139
‘Abd al-Malik (b. Marwān) 16, 27 A. 4; 33, 85, 97, 176, 222, 223, 225
‘Abd an-Nāṣir, Ġamāl 31 A.4, 87 A.6, 88 A.1, 199, 250
‘Abd al-Qādir (Emir) 239 A.3
‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Auf 195, 214
‘Abd ar-Raḥmān (b. Mu‘āwiya) 68
‘Abd ar-Raḥmān III. (an-Nāṣir) 250
‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Udais 198, 206
‘Abd ar-Rāziq, M.A. 29
‘Abduh, Mḥd. 27 A. 2, 61, 76, 77, 122, 202
‘Abīd b. Šarya al-Ġurhumī 65
-‘Ābidī, Maḥmūd 111
‘Ābidīn, ‘Abd al-Maḡīd 81 A. 5
Abū l-‘Abbās as-Saffāḥ 226, 246, 251-52
Abū Bakr 12, 55, 101, 118, 194-95 u. passim
Abū Bakr b. al-‘Arabī (Nr. 75) 24 A. 7, 93, 97, 98, 100-102, 104, 110 A.1
Abū Darr al-Ġifārī 6, 108, 184, 187, 206, 209, 210-21
Abu-Ghazaleh, A. (Nr. 186)
Abū Ḥadīd, Mḥd. Farīd (Nr. 29) 230-31
Abū Hāšim (‘Abdallāh) 256
Abū Huraira 94-96

- Abu-Lughod, I. (Nr. 187)
 Abū Miḥnaf 207 A.3
 Abū Mūsā al-Aš'arī 35
 Abū Muslim (al-Ḥurāsānī) 223, 246-47, 252, 256, 257, 258
 Abū n-Naṣr, 'Umar (Nr. 30-32) 225
 Abū Nuwās 56f., 242
 Abū Rayya, Maḥmūd (Nr. 33-34) 94-97, 201f. A.5
 Abū Rīḍa, 'Abd al-Hādī 239 A.4
 Abū Sa'id 154
 Abū Sufyān (b. Ḥarb) 12, 65, 85, 93, 104, 106, 186, 187 A.2
 Abū 'Ubaida 33 A.3, 195
 Abū Zahra, Mḥd. 128 A. 5
 Abū Zaid, Ḥikmat 8
 Adams, C.C. 76 A.1
 'Adasānī, Ḥālid Fauzī (Nr. 250) 137 A.7
 'Adawī, Ibrāhīm Aḥmad (Nr. 35-37) 106, 247
 Adham, Ismā'il Aḥmad 95
 -Afgānī, Ğamāl ad-Dīn 113, 210-11
 -Afgānī, Sa'id 184, 201f. A.5, 205 A.3, 221
 Aḥmad b. Ḥanbal 78 A.5, 247 A. 5
 Aḥmad b. Ṭulūn 68
 Aḥmad, Abdelhamid Muhammad (Nr. 188)
 Aḥmad, Anwar 222 A.2
 Ahmad, Aziz 45 A.3, 50 A.1
 Ahmad, Feroz 191 A.3
 Aḥmad, Mḥd. Ḥilmī 256 A. 3
 Ahmed, M.-D. 91 A.2
 Ahmed-Bioud, A. (Nr. 189)
 'Ā'iṣa 205, 207 A.3
 -'Alawī s. Muḥammad b. 'Aqīl
 'Alāyilī, 'Abdallāh (Nr. 38) 107, 166, 209f.
 Algar, H. (Nr. 190)
 'Alī b. Abī Ṭālib 2, 6, 77-78, 180-89 u. passim
 'Alī b. 'Abdallāh Āl Ṭānī 119 A.1
 'Alī Zain al-'Ābidīn 237 A.6
 'Alī, 'Abbās 155 A.3
 'Alī, Ğawād 106, 203 A.8, 206 A.4
 -'Alī, Ṣāliḥ Aḥmad 257
 -'Allāma al-Ḥillī s. -Ḥillī
 Allen, R. 76 A.3
 Alpay, G. 125 A. 6
 -Ālūsī, Ğamāl ad-Dīn 64 A. 3
 -Ālūsī, Maḥmūd Šukrī 24 A.6, 26 A.3, 62f., 93 A.1, 145, 236
 Amad b. Abad al-Ḥaḍramī 65
 'Amad, Iḥsān Šidqī 225
 Amedroz, H.F. 251
 -'Āmilī, 'Abd al-Ḥusain Šādiq 130
 -'Āmilī, Muḥsin al-Amīn s. -Amīn
 Amīn, Aḥmad (Nr. 39-40), 104 A.4, 125-28, 146, 152 A.5, 167 A.1, 188, 202, 205 A.3, 209, 212, 221, 233, 237 A.5, 256 A.3
 -Amīn, Ḥasan 108f., 120 A.5, 158 A.5, 167 A.1, 182, 200 A.4, 227 A. 3 u. 5
 -Amīn, Muḥsin (Nr. 1 u. 131) 74, 109 A.1, 118, 120-21, 124, 127, 130f., 153-54, 159 A.7, 160 A.4, 201, 215, 219 A.2, 236
 -Amīnī, Mḥd. Hādī (Nr. 2-3)
 -'Āmirī, Mḥd. Adīb 112 A.3
 -'Āmirī, Mḥd. al-Hādī 213 A.6
 'Ammār b. Yāsir 152, 198, 206, 207, 208-09, 215 A. 2
 'Amr b. al-'Āṣ 31, 33 A. 3, 34-35, 79, 172, 207 A. 3
 'Anbar, Mḥd. 'Abd ar-Raḥīm 171 A.5
 'Anḥūrī, Salīm 141
 -Anṣārī, 'Abd al-Wāḥid 152f.
 'Aql, Sa'id 234 A.3
 -'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd (Nr. 41-43) 105-07, 109, 166, 184, 188, 189
 Arasly, E. 174 A. 2
 'Argūn, Šādiq Ibrāhīm 196, 216
 'Ārif, 'Abd as-Salām 149
 -'Ārif, 'Ārif 111 f.
 Arnold, T.W. 81, 238
 Arslān, Šakīb (Nr. 44-46) 74 A. 6, 219 f., 238
 Āšifī, Mḥd. Mahdī 168 A. 2
 Asín Palacios, M. 101 A. 5
 -'Askarī, Ğa'far 139

- ‘Askarī, Murtaḍā (Nr. 132-33) 150
A. 4, 152, 203-07, 209
- ‘Ašmāwī, Šāliḥ 99 A. 2
- Ašqar, Amīl Ḥabašī 180
- Aṭarī, Mḥd. Bahğat (Nr. 251) 145
- Awad, L. 105 A. 7
- ‘Awwād, Gūrgīs (Nr. 4)
- ‘Ayyāš, ‘Abd ar-Raḥmān 222
- Āzād, Abū l-Kalām 223
- ‘Azīz (bi-llāh) 250
- ‘Az̄m, Rafīq (Nr. 47) 32-42, 55-56,
58, 59-61, 64, 79, 191, 211
- Azmi, M.M. 95 A. 3
- Bābak 89
- Bachmann, P. 38 A. 5
- Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān 192 A. 3,
237 A. 5
- Bagley, F.R.C. (Nr. 191) 131 A. 1
- Bahay, Mḥd. (Nr. 252) 84 A. 5, 178
- Baḥīt, ‘Abd al-Ḥamīd (Nr. 48) 198-
99, 207
- Baihum, Mḥd. Ğamīl 235 A. 2
- Baiṭār, Mḥd. Bahğat 61 A. 1
- Ba‘labakkī, Lailā 182 f.
- Balāḍurī 16, 176
- Bānī, Sa‘īd 60 A. 3
- Bannā, Ḥasan (Nr. 49) 102, 198, 212
- Bannerth, E. 117 A. 7
- Barbier de Meynard, A.C. 123 A. 6
- Barbot, M. 183 A. 1
- Barthold, W.W. 89
- Baššār b. Burd 242
- Bayyūmī, Mḥd. Rağab 28 A. 6.
- Becker, C.H. 113 A. 1, 188 A. 3, 245
A. 8
- Beljaev, E.A. 81 A. 10
- Bennabi, Malek 103
- Bismarck, (O. von) 240
- Bosworth, C.E. 15 A. 2, 67 A. 2, 146
A. 7
- Bouvat, L. 92 A. 2
- Braune, W. 51 A. 3
- Brentjes, H. 129 A. 2
- Brockelmann, C. (Nr. 5) 8, 104 A. 3,
133
- Brown, L.C. 52 A. 2
- Browne, E.G. 237, 244, 247 A. 6
- Brunschwig, R. 21 A. 2
- Büren, R. 213 A. 3
- Buḥārī 96 A. 3, 215 A. 3, 217 A. 7
- Burūğirdī 182
- Bushrui, S.S. 184 A. 3
- Busse, H. 111 A. 6
- Bustānī, Fu‘ad Afrām 175-76, 180, 189
- Cachia, P. (Nr. 192)
- Cāsar 222 A. 2
- Caetani, L. 89, 248
- Cahen, C. 7, 245 A. 7
- Cameron, A.J. 210 A. 2
- Carlyle, T. 105 A. 7, 185
- Carra de Vaux 185 A. 2
- Casanova, P. 188
- Caskel, W. 111 A. 7
- Cheikho, L. s. Šaiḥū
- Chejne, A.G. 8
- Chiha, M. 234 A. 3
- Chrara, W. 130 A. 3
- Churchill, (W.) 222 A. 2
- Corm, C. 234
- Crabbs, J. 88 A. 1
- Crececius, D. 213 A. 3
- Dabbūz, Mḥd. ‘Alī (Nr. 50) 228 A. 4
- Dāğir, Yūsuf As‘ad (Nr. 6) 173 A. 3
- Ḍahabī 119
- Dah(h)ān, Sāmī 64 A. 3, 219 A. 7
- Daḥlān, Aḥmad b. Zainī 115 A. 7
- Dancig, B.M. 88 A. 4
- Dann, U. 141 A. 4
- Dašti, Mḥd. 138 A. 4
- Dāwūd b. ‘Alī 226, 252
- Dennett, D.C. 245 A. 8, 259
- Dietrich, A. 222 A. 1
- Dihlawī, Šāh ‘Abd al-‘Azīz 93 A. 1
- Dīnawarī, (Aḥmad) 160, 252
- Ḍirār, Ḍirār Šāliḥ 231
- Dīwahğī, Sa‘īd 65 A. 10
- Donaldson, D.M. 166

- Dozy, R. 237, 247 A. 6
 -Duğailī, 'Abd aṣ-Şāhib 260 A. 2
 Dūmiṭ, 'Aziz 174
 -Dūri, 'Abd al 'Aziz (Nr. 51-56 u. 170)
 8 A. 1, 29 A. 2, 178, 235, 244, 245 f.
 A. 8, 253-56, 260
- Eberhard, E. 120 A. 3
 Eliash, J. 113 A. 3
 Elisséeff, N. 20 A. 1, 66 A. 3
 Ende, W. (Nr. 193) 76 A. 1, 183 A. 3
 Enkiri, G. 180
 Ess, J. van 14 A. 6
- Faḍllallāh b. Rūzbihān 115
 Faḍllallāh, Mḥd. Ğawād 162 A. 6
 Fahmī, Māhir Ḥasan 71 A. 1
 Fahmī, Mḥd. 'Ārif Muṣṭafā 107
 Faiṣal (König von Irak) 134, 139
 Faiṣal, Šukrī 106
 Falaturi, A. (Nr. 196)
 Farah, Būlus (Nr. 159) 90 A. 4, 199
 Faris, N.A. (Nr. 7 u. 197-98) 8, 9, 177
 A. 6, 234 A. 3
 Farrūḥ, 'Umar (Nr. 57) 225
 Fārūq (König von Ägypten) 99, 103
 Fāṭima 98, 186 f. A. 2
 -Fayyāḍ, 'Abdallāh (Nr. 134-35) 208
 Fayyāḍ, Maḥmūd 128
 Fischel, W.J. 28 A. 6
 Friedlaender, I. (Nr. 171) 1, 200 A. 3
 Fück, J. 13 A. 1, 97 A. 3
 -Fukaikī, Taufiq 204 A. 4
- Ğabala b. al-Ayham 66
 Ğabbūr, Ğibrā'il 178
 Ğabri, Šafiq (Nr. 58) 64 A. 3
 Ğād al-Maulā, Mḥd. Aḥmad 192
 Ğaḍbān, Munir (Nr. 59) 214-17, 218
 -Ğādirġi, Kāmil 140
 Ğa'far, Nūrī (Nr. 136), 131 A. 2, 148-
 49
 -Ğāhiḻ 15, 215, 238 f., 253, 258
 Ğamīl, Ḥusain 140 f.
 García Gómez, E. 193 A. 4
- Gardner, G.H. (Nr. 208)
 Gaube, H. 82 A. 6
 Ğauzi, Bandalī (Nr. 160) 88-90
 Ğawād, Muṣṭafā 124 A. 5
 -Ğazā'iri, Ṭāhir 59-63, 64, 91, 92, 122
 -Ğazālī, (Abū Ḥāmid Mḥd.) 18, 53
 -Ğazālī, Mḥd. (Nr. 60) 99-103, 198
 Gibb, H.A.R. (Nr. 172, 199-200) 3, 18
 A. 3, 91 A. 4, 113 A. 1, 125 A. 1,
 235, 256 f., 259
 Ğibrān, Ğibrān Ḥalil 183-84, 189
 Ğihān-Šāh 237 A. 6
 Glassen, E. 115 A. 4
 Glazer, S. 87 A. 3
 Gobineau, J.M. 237-38, 247 A. 6, 257
 de Goeje, M.J. 175, 251
 Goitein, S.D. 16, 111 A. 6
 Goldziher, I. (Nr. 201-03) 7, 13, 14
 A. 4, 24 f., 44 A. 1, 95, 97, 145 A. 1,
 233, 234 A. 2, 235
 Gordon, D.C. 9
 Gouraud, H. 83
 Gräf, E. (Nr. 196)
 Graf, G. (Nr. 8) 8
 Grimme, H. 89 A. 4
 Grohmann, A. 40 f. A. 3, 81
 Grunebaum, G.E. von (Nr. 204-06) 2,
 3, 8 f., 21 A. 2, 116 A. 1
 -Ğubūrī, 'Abdallāh (Nr. 253)
 Guidi, M. 17 A. 3
 Ğum'a, Mḥd. Luṭfi (Nr. 61) 231
 Ğūmard, 'Abd al-Ğabbār (Nr. 62)
 245-46, 247, 253, 256 A. 3
 Ğundī, 'Abd al-Ḥalim 78 A. 5
 -Ğundī, Anwar (Nr. 254-58) 38 A. 2,
 242
 Ğurdāq, Ğürġ (Nr. 161) 180-89, 221
 Ğürġi, Edward 178
- Haarmann, U. 115 A. 4
 Ḥabīb, Kāmil Maḥmūd 225
 -Hadid, A. 136 A. 3
 -Ḥāġġ, Muṣṭafā, 88 A. 2
 -Ḥāġġāġ (b. Yūsuf at-Taqaḻi) 6, 12,
 17, 27, 67-68, 69 A. 2, 85-86, 136,
 148, 221-26, 229-31

- Haidari, I. 131. A. 1
 Haikal, Mhd. Ḥusain (Nr. 63) 50 f.,
 180 A. 3, 192, 198
 Haim, S.G. (Nr. 207)
 -Ḥā'irī, 'Abd al-Mağīd 218 A. 3
 -Ḥakam II. 250
 -Ḥākīm (bi-amrillāh) 250
 -Ḥakīm, Muḥsin 182
 -Ḥalabī, Nūr ad-Dīn 75
 Ḥalafallāh, Mhd. (Nr. 64) 230, 231 A. 1
 Ḥalid, Ḥalid Mhd. 245 A. 5
 Ḥalid b. al-Walid 33 A. 3, 210
 Ḥalid b. Yazīd 65
 -Ḥalidī, Walid 111 A. 1
 -Ḥalilī, Ğa'far 130 A. 5
 -Ḥališī, Mhd. b. Mhd. Mahdī 147 A. 3
 Ḥalīm, Eduard 81
 Hamarneh, S.K. 254 A. 6
 Ḥamīda, 'Abd ar-Razzāq (Nr. 65) 225
 Ḥamza, Mhd. 'Abd ar-Razzāq (Nr.
 66) 96 A. 4, 97
 Hanna, S.A. (Nr. 208) 235 A. 1
 -Ḥāqānī, Abū Mhd. 119 A. 6
 -Ḥarbūṭlī, 'Alī Ḥusnī (Nr. 67-68)
 Hardie, J.B. (Nr. 109)
 Hartmann, M. 116 A. 4
 Hartmann, R. (Nr. 209) 47 A. 1, 53
 A. 4, 90 A. 3
 Hartner, W. 21 A. 2
 Hārūn ar-Rašīd 51, 57, 68, 147, 205
 A. 6, 250
 -Ḥasan (b. 'Alī) 23, 153-66 u. passim
 Ḥasan, 'Abd al-Ġanī (Nr. 259-60)
 Ḥasan, 'Alī Ibrāhīm 81
 Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm (Nr. 69-70)
 79, 81, 178, 202, 205 A. 3, 238, 244,
 256 A. 3
 Ḥasan, Zakī Mhd. 83 A. 2
 -Ḥasanī, 'Abd ar-Razzāq (Nr. 262-63)
 132
 -Ḥasanī, Ğa'far 239, 260 A. 2
 -Ḥasanī, Hāšim Ma'rūf 104 f. A. 5
 Haschmy, M.Y. 178 A. 5
 Ḥassān b. Nu'mān 228 f. A. 4
 -Ḥaššān, 'Abd ar-Razzāq (Nr. 71) 127,
 146-47
 -Ḥaṭīb, Abū l-Faṭḥ 91 f. A. 6
 -Ḥaṭīb, 'Adnān (Nr. 264)
 -Ḥaṭīb, Muḥibb ad-Dīn (Nr. 72-76,
 265) 91-110, 118-19, 120, 196, 202,
 206 A. 4, 215
 -Ḥaumānī, Mhd. 'Alī 122, 123 A. 1
 Ḥāwī, İliyā (Nr. 162)
 -Ḥāzīmī, Manšūr Ibrāhīm 230 A. 7
 Ḥāzin, W. (Nr. 261)
 Heine, H. 242
 Herodot 57 f.
 Heyworth-Dunne, J. (Nr. 210)
 -Ḥifnāwī, Mhd. as-Sibā'ī (Nr. 77)
 104-05, 215 A. 2
 -Ḥillī, -Ḥasan b. Yūsuf b. Muṭahhar
 (al-'Allāma) 115
 Hinds, M. 191 A. 1
 Hirschberg, J.W. 111 A. 6
 Hišām 16, 32, 226, 240
 Hītler, A. 222 A. 2, 231
 Hitti, P.K. (Nr. 211-12) 110 A. 1, 166,
 176-78, 189, 219 f. A.8, 253 f., 260
 Hodgson, M.G.S. 152 A. 3, 200 A. 2
 Hoenerbach, W. 85 A. 4
 Holt, P.M. (Nr. 173)
 Hottinger, A. 8 A. 1, 183 A. 1
 Hourani, A. (Nr. 213)
 Hourani, G.F. 69 A. 2
 -Huḍaibī, (Ḥasan) 99 A. 2
 -Huḍarī, Mhd. (Nr. 78) 50, 75-79,
 166, 202, 229, 252
 -Ḥūfī, Aḥmad Mhd. 206 A. 4, 241
 -Ḥūlī, al-Bahī 213 A. 4
 -Ḥulwānī, Amīn b. Ḥasan 42 f. A. 3
 Ḥumainī 131
 Ḥurāsānī (Nr. 156)
 Ḥūrī, Y.Q. (Nr. 101)
 Ḥūršīd, Fārūq 172 A. 2
 Ḥusain (b. 'Alī, Scherife von Mekka) 92
 -Ḥusain b. 'Alī 15, 23 f., 98, 153-58,
 160-65 u. passim
 -Ḥusain b. Numair 12
 Ḥusain, 'Alī Šāfī (Nr. 79-80) 225, 226



- Ḥusain, Fāḍil 141 A. 2
 Ḥusain, Mḥd. Mḥd. 87 A. 4
 Ḥusain, Tāhā (Nr. 81-82) 50, 55-59, 77, 79-80, 104 A. 4, 108, 110 A. 1, 125 A. 5, 152 A. 5, 155, 162 f., 188, 192-96, 198, 200, 202, 213, 235 A. 2
 -Ḥusainī, al-Ḥāḡḡ Amīn 201
 Husaini, I.M. (Nr. 214)
 Husayn, M.T. (Nr. 198)
 -Ḥuṣrī, Sāṭi' (Nr. 266) 29 A. 2, 87 A. 4, 88 A. 1, 133, 134, 136, 138, 139, 141-43, 144
 -Husry, Khaldun S. 52 A. 2

 Ibn 'Abd Rabbih 244
 Ibn al-'Arabī s. Abū Bakr b. al-'Arabī
 Ibn 'Asākir 20, 163
 Ibn al-Aṭīr 110 A. 1, 252
 Ibn Babūyah al-Qummī (aṣ-Ṣadūq) 154 A. 2
 Ibn Ḥaḡar al-Haitamī 55, 61, 105
 Ibn Ḥaldūn (Nr. 22) 19, 27-29, 32, 56-57, 58, 62 A. 3, 222 A. 5
 Ibn Ḥallikān (Nr. 23)
 Ibn Ḥanbal, (Aḥmad) 78 A. 5, 247 A. 5
 Ibn Ḥazm 101, 105, 259
 Ibn Hubaira, (Yūsuf b. 'Umar) 252
 Ibn Ishāq 15
 Ibn Kaṭīr 96 A. 3
 Ibn Manzūr (Nr. 24)
 Ibn Nabī, Mālik s. Bennabi
 Ibn an-Nadīm 65 A. 10, 126, 236 A. 7
 Ibn Qayyim al-Ġauziya 25, 61, 62
 Ibn Saba' s. 'Abdallāh b. Saba'
 Ibn Sa'd 208
 Ibn Sa'ūd 93 A. 5
 Ibn Taimīya (Nr. 100) 23-26, 61, 62, 91 f., 93, 96 A. 3, 104, 105, 110 A. 1, 115, 119 A. 3
 Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā 18 f.
 Ibn az-Zubair s. 'Abdallāh b. az-Zubair
 Ibrāhīm (b. Mḥd., al-Imām) 246 A. 4
 Ibrāhīm, Mḥd. Zakī 81 A. 2
 Ilyān, N. (Nr. 261)
 'Imāra, Mḥd. (Nr. 83)

 'Inān, Mḥd. 'Abdallāh (Nr. 94) 57 A. 1, 89 f. A. 9, 168
 Ireland, P.W. 140 A. 1
 'Iryān, Mḥd. Sa'īd 104
 -'Isā, Sulaimān 216
 -Iṣfahānī, Abū l-Faraḡ 73, 252
 -Iskandarī, Aḥmad 43
 Ismā'il, 'Abd al-Qādir 140 f.

 Jesus Christ 107, 171 A. 5, 183
 Johansen, B. (Nr. 215)
 Jomier, J. 105 A. 3, 108 A. 5, 171 A. 5
 Juynboll, G.H.A. (Nr. 216) 95 A. 4, 106 A. 3

 Ka'b al-Aḥbār 201
 Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā (Nr. 9)
 -Kāhina 228 f. A. 3 u. 4
 -Kailānī, Ibrāhīm 225
 Kāmil, Muṣṭafā 31, 222 A. 2
 Kampffmeyer, G. (Nr. 218) 91 A. 4
 -Kāšī, 'Abd al-Wahhāb 169
 Kāšif, Sayyida Ismā'il (Nr. 84)
 Āl Kāšif al-Ġiṭā', Mḥd. Ḥusain (Nr. 137 u. 267) 62 A. 6, 117, 127, 145 A. 2, 203
 -Kattānī, Sulaimān 181
 -Kauṭarī, Mḥd. Zāhid 94
 -Kawākibī, 'Abd ar-Rahmān (Nr. 83) 114
 -Kāzimī, 'Abbās 'Alī al-Ḥāḡḡ Aḥmad 152 A. 5
 -Kāzimī, Mḥd. Mahdī al-Qazwīnī 115, 144
 Keddie, N.R. (Nr. 190) 114 A. 1
 Kedourie, E. (Nr. 217)
 Kerr, M. 52 A. 1
 Kewenig, W. 189 A. 3
 Khalidy, Walid s. Ḥālidi
 Khemiri, T. (Nr. 218) 28 A. 7
 -Kinānī, Ḥaldūn 225
 Kirrū, Abū l-Qāsim Mḥd. 28 A. 6
 Kišk, Mḥd. Ġalāl (Nr. 85) 217 f.
 -Kiyā al-Harrāsī 53 A. 3
 Köcher, E. 28 A. 2
 Kornrumpf, H.-J. 23 A. 1



- Kratschkowsky (Kračkovskij), I. Ju. 38 A. 5, 88 A. 4
- Kremer, A. von (Nr. 219) 44 A. 1, 234 A. 2, 242 A. 1, 244, 245 A. 8
- Krenkow, F. 72
- Kritzeck, J. (Nr. 220)
- Krotkoff, G. 150 A. 3
- Kurd 'Alī, Mḥd. (Nr. 86-93) 60 A. 3, 61, 64-65, 66 A. 3, 67 A. 3, 69 A. 2, 70-75, 79, 83 f., 91, 120-24, 125, 126 A. 1, 130, 180, 202 A. 2, 224, 236 A. 4, 239-40, 244, 250-51
- Labbān, Ibrāhīm 213 A. 5
- Laiṭī, Samīra Muḥtār 236 A. 2
- Lambton, A.K.S. 182 A. 4
- Lammens, H. (Nr. 221) 17 A. 52, 35 A. 5, 66 A. 2, 79, 82-85, 89, 90, 91, 104 A. 4, 143, 166, 174-77, 185-88, 189 A. 4, 219 A. 1, 224, 248, 253
- Landau, J.M. 174 A. 3
- Lane-Poole, S. 81
- Laoust, H. (Nr. 112 u. 222-24) 18 A. 3, 23 A. 2, 25 A. 2, 52 A. 1, 115 A. 3
- Laroui, A. (Nr. 225) 209 A. 2
- Lazarus-Yafeh, H. 117 A. 8
- Le Bon, G. 29
- Le Chatelier, A. 104 A. 3
- Lehmann, F.W. 153 A. 3
- Le Strange, G. 111
- Levi della Vida, G. 16 A. 3, 186 f. A. 2, 193 A. 4
- Lévi-Provençal, (E.) 50 A. 1
- Lewin, B. 160 A. 3
- Lewis, B. (Nr. 173) 50 A. 1, 199 A. 2, 241 A. 1, 257-59, 260 A. 4
- Lockhart, L. 118 A. 3
- Longrigg, S.H. 138 A. 1
- Lu'lu'a 217
- Lūqā, Nazmī 172
- Luṭfī, 'Abd al-Maḡīd 107
- Luṭfī, Ḥasan Aḥmad 107
- Madanī, Hāšim ad-Daftardār (Nr. 95) 116 A. 5
- Madanī, Mḥd. Mḥd. (Nr. 96) 117 A. 6
- Madelung, W. 78 A. 5
- Maḡāmiz, Zakī 46 A. 2
- Maḡīd, 'Abd al-Mun'im 106, 253 A. 1
- Maḡribī, 'Abd al-Qādir 74, 122
- Maḡsinī, Zakī (Nr. 269)
- Maḡzūmī, Mḥd. 211
- Makdisi, G. 23 A. 2, 24 A. 3
- Malik, Hafeez 223 A. 1
- Ma'mūn 51, 68, 250
- Maṣūr, (Abū Ġa'far 'Abdallāh) 15, 67, 68, 223, 245, 246
- Maqrīzī 18, 236
- Margoliouth, D.S. (Nr. 167 u. 174) 251
- Ma'rūf, Nāḡī 260 A. 3
- Marwān (b. al-Ḥakam) 197, 221
- Marwān b. Mḥd. 67
- Marx, K. 183
- Maslama b. 'Abd al-Malik 69, 240
- Mašnūq, 'Abdallāh 134, 137, 140
- Mason, H. 245 A. 8
- Massignon, L. 24, 63 A. 1
- Mas'ūdī 28 A. 1, 123, 124, 217, 258
- Māwardī 18, 101
- Mazdak 212
- Maẓhar, Ismā'il 242 f.
- Māzinī, Ibrāhīm ('Abd al-Qādir) 56
- Mazyad, A.M.H. 125 A. 8
- Mazzaoui, M.M. 115 A. 6
- Meier, F. 13 A. 1, 17 A. 3
- Mez, A. 146 A. 7
- Michel, B. 202 A. 3
- Minorsky, V. 118 A. 3
- Miqdādī, Darwīš 135, 137, 139 A. 1, 140, 143
- Mitchell, R.P. (Nr. 226)
- Mond, A. 141
- Moosa, M. 66 A. 2
- Morabia, A. 84 A. 5
- Moscato, S. 252 A. 4
- Moubarac, Y. 173 A. 3
- Mu'āwiya (b. Abī Sufyān) 6, 12, 14 f. 23, 52-55 u. passim
- Mubārak, Zakī 87 A. 4
- Mudawwar, Ġamil 28, 104

- Müller, A. 245 A. 8
 -Muğira b. Šu'ba 34, 85, 86, 119
 Muğniya, Mhd. Ğawād (Nr. 138-42 u. 268) 109, 118 A. 7, 128, 152 A. 4, 166 A. 3, 167, 182, 188, 189 A. 1, 220, 221
 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb 53 A. 4
 Muḥammad b. Abī Bakr 198, 215 A. 2
 Muḥammad b. Abī Ḥuḍaifa 207 A. 3
 Muḥammad b. 'Aqīl al-'Alawī 54-55, 62, 159 A. 7
 Muḥammad Kurd 'Alī s. Kurd 'Alī
 Muḥammad Rašād (Sultan) 71 A. 1
 Muḥammad Rezā Pahlavī (Schah) 180
 -Muḥtār, Hādī 166 A. 5
 Muḥyi ad-Dīn, 'Abd ar-Razzāq 131 A. 2, 138 A. 3, 148-49
 Muir, (W.) 248, 252
 -Munağğid, Šalāh ad-Dīn (Nr. 97-101) 19 f., 108, 214
 Mu'nis, Ḥusain (Nr. 102) 84-88, 167 A. 1, 225 A. 11, 251
 -Muqaddasī 17
 Murād, Anātūl 171
 Muranyi, M. 14 A. 4
 Muruwwa, Adīb (Nr. 270)
 Mūsā b. Nušair 32, 69, 228 f. A. 4
 Mūsā Salāma (Nr. 163-64) 51, 87, 240
 Mūsā, Sulaimān 47 A. 3
 Muslim b. 'Uqba 176
 Muštafā, Šākir 256 A. 3
 Muštāq, Ṭalīb 139 A. 1
 -Mu'tašim 68
 -Mutawakkil 16, 230
 -Muṭṭalībī, 'Abd al-Ğabbār 256 A. 1
 Muwāfi, 'Uṭmān 8
 -Muwailihī, Mhd. 75-76
 -Muzaḥḥar, Mhd. Ḥasan 115
 -Muzaḥḥar, Mhd. Riḍā 168, 204 A. 4

 -Nabhānī, Taqī ad-Dīn 27 A. 1
 -Nabhānī, Yūsuf 26 f.
 Nādir Šāh 118
 -Nafīsī, 'Abdallāh 134 A. 3
 Nağāt, 'Abd ar-Raḥīm 128 A. 5
 Nagel, T. 7, 126 A. 5, 259
 -Nağğār, 'Abd al-Wahhāb 78 A. 4
 -Nağğār, Ḥusain Fauzī 77 A. 2
 -Nağğār, Mhd. aṭ-Ṭayyib (Nr. 103) 224 A. 9, 248-49
 Nağīb, Muštafā (Nr. 104) 28, 31-32
 -Naḥrāwī, Ismā'il 81 A. 5
 Nallino, C.A. (Nr. 227) 132, 133 A. 1
 Napoleon Bonaparte 33, 187, 222 A. 2
 -Našāšībī, Is'āf 126 A. 1
 Našif, Mhd. 119 A. 1
 Nāšir ad-Dīn, 'Alī 216
 Našr b. Muzāḥim 154 A. 2
 Naššār, 'Alī Sāmī 98
 -Naubaḥtī 237 A. 6
 -Nazzām 14 A. 6
 Neubauer, E. 131 A. 1
 Nicholson, R.A. (Nr. 228) 237
 Nietzsche, F. 1
 Nimr, Ḥannā 181 A. 3
 Nöldeke, T. 1, 89 A. 3
 Noth, A. (Nr. 175-77) 7
 Nu'aima, Miḥā'il 183 f.
 Āl Nūḥ, Kāzim 143 A. 4
 -Nu'mānī, Šiblī (Nr. 105) 42-43, 45-50, 223, 244, 248
 Nūrī, Ğalāl 125 A. 6
 Nusaiba (Nuseibeh), H.Z. (Nr. 229) 21-22
 Nušair, 'Āyida Ibrāhīm (Nr. 11)
 -Nušš, Iḥsān 222 A. 3
 -Nušūlī, Anīs Zakarīyā (Nr. 106-07 u. 271) 90, 121, 130, 132-45, 146, 176, 224, 253 A. 2
 -Nušūlī, Muḥyi ad-Dīn 135 A. 3, 136 A. 2
 Nuwaihid, 'Ağğāğ (Nr. 44)

 Oman, G. 196 A. 1
 Ostrorog, L. 101 A. 5

 Paret, R. (Nr. 19) 13 A. 1
 Pauly / Wissowa 57 A. 2
 Pavet de Courteille A. J.-B. 123 A. 6
 Pellat, C. 15 A. 3, 17 A. 2, 123 A. 6



- Pérés, H. 24 A. 4
Périer, J. 224
Petersen, E.L. (Nr. 178)
Philipp, T. (Nr. 230-31)
Pinto, O. 16 A. 3
Pirenne, H. 79, 86, 87
Plutarch 57 f.
- Qal'ağī, Qadrī 215-16
-Qamhāwī, Walīd (Nr. 108) 227
Qāsim, 'Abd al-Karīm 119, 167 A. 3, 204
-Qašīmī, 'Abdallāh b. 'Alī 116 A. 1
-Qāsimī, Ğamāl ad-Dīn 61 f., 94 A. 1, 124
-Qāsimī, Šalāh ad-Dīn 62 A. 5
-Qāsimī, Zāfir (Nr. 272)
-Qazwīnī, Mḥd. Mahdī s. -Kāzīmī
-Qubrušī, Ḥalīl Iskandar 173
Qummī, Mḥd. Taqī 117
-Qurašī, Bāqir Šarīf (Nr. 144) 162-63, 164, 166 f.
Qutaiba b. Muslim 33
Quṭb, Sayyid (Nr. 109) 102-03, 196-98, 212, 227
- Rabī', M.M. 27 A. 4
-Rāfi'ī, Muṣṭafā Šādiq 125
-Raiḥānī, Albert 135 f. A. 9
-Raiḥānī, Amīn (Nr. 165) 116 A. 4, 135 f. A. 9, 173, 227 f.
Rašīd Riḍā s. Riḍā
-Rayyis, Diyā' ad-Dīn (Nr. 110-11) 212 A. 2, 225 A. 1, 244
Rejwan, N. 88 A. 1
Richter, G. (Nr. 179)
Riḍī, Aḥmad (Nr. 145) 74, 124 A. 5, 202 A. 2, 211, 219, 220
Riḍā, (Mḥd.) Rašīd (Nr. 101 u. 112-14) 25, 29, 43-47, 51-55, 61, 73 A. 1, 89 A. 9, 96 A. 4, 102, 115, 117, 121, 122, 124, 167 A. 1, 202, 219
Rifā'ī, Aḥmad Farīd (Nr. 115) 73, 79, 120, 121
Rif'at, Kamāl ad-Dīn 214
-Riyāšī, Labīb 171
-Riyāšī, Qabalān 171
Rizzitano, U. (Nr. 233)
Robson, J. 13 A. 1, 93 A. 4, 94 A. 1, 210 A. 2
Rondot, P. (Nr. 234)
Rosenthal, E.I.J. (Nr. 235) 18 A. 3, 52 A. 1, 99 A. 1
Rosenthal, F. (Nr. 22 u. 180) 7 A. 2
Rotter, G. (Nr. 180) 7
Ruska, J. 65 f. A. 10
Ruwaiḥa, Riyāḍ Maḥmūd (Nr. 116) 224-25
- Sa'ada, Anṭūn 84, 177
Ša'bān, Mḥd. 'Abd al-Ḥayy s. Šaban
-Šabībī, Mḥd. Riḍā 124 A. 5, 138, 239 A. 2, 253
Sa'd b. Abī Waqqāš 33 A. 3, 34 A. 7
-Šadr, Ḥasan 74 A. 8
-Šadr, Mḥd. Šādiq 95 A. 6, 127, 147 A. 3
-Safārīnī 25
-Saffāh s. Abū l-'Abbās as-Saffāh
Safran, N. (Nr. 236)
-Saḥḥār, 'Abd al-Ḥamīd Ğūda (Nr. 117) 212, 216
-Šahrastānī, Hibat ad-Dīn 116
-Šaibī, Kāmil Muṣṭafā (Nr. 146) 152, 208-09
-Sa'id, Nūrī 148 A. 1
-Ša'idī, 'Abd al-Muta'al 251 A. 4
Saif b. 'Umar 152, 203, 204-07
Šaiḥū, Louis 8, 43
-Sakākīnī, Widād 91 A. 5
Šākir, Aḥmad Mḥd. 106 A. 3
Šākir, Maḥmūd Mḥd. 106
Šalāh ad-Dīn al-Ayyūbī 200 A. 3
Salāma, Būlus (Nr. 166) 180-81, 189
Salhab, Našrī 173
Salibi, K.S. (Nr. 237)
Šāliḥ, Aḥmad 'Abbās (Nr. 121) 108-09, 215 A. 1
Šāliḥ, Šubḥī 164 A. 1, 173 A. 3
Salīm, Maḥmūd Rizq 225
Salmān, Mḥd. Ḥasan 138 A. 4

- Šaltūt, Maḥmūd 117, 118 A. 7
 -Šāmarra'ī, Fā'iq 140, 141 A. 4
 -Šāmiḥ, 'Abd ar-Raḥmān 92 A. 2
 Šams ad-Dīn, Mḥd. Maḥdī (Nr. 147-48) 164 f., 167
 -Sandūbī, Ḥasan 236
 -Šarabāšī, Aḥmad 219 A. 7, 245 A. 5
 Šaraf ad-Dīn, 'Abd al-Ḥusain (Nr. 149-51) 26 A. 2, 75 A. 1, 123, 124, 129, 130, 155-57, 161, 182
 Šaraf ad-Dīn, Šadr ad-Dīn 95, 155 A. 4
 Šarāra, 'Abd al-Laṭīf (Nr. 152) 229 f.
 Sarasin, W. 23 A. 1
 Sarḡūn b. Maṣṣūr 66
 Šarīf, Mḥd. Badī' (Nr. 118-20) 148-49, 241-42, 245, 253
 Sarkīs, Yūsuf Alyān (Nr. 12)
 -Šarqāwī, 'Abd ar-Raḥmān 108
 Šauqī, Aḥmad 71
 Sauvaget, J. 7, 82 A. 6
 -Šayyāl, Ġamāl ad-Dīn 8
 -Šāyib, Aḥmad 248
 Sayyid Quṭb s. Quṭb
 Schacht, J. 13
 Scheel, H. (Nr. 209)
 Schemann, L. 238
 Schuman, L.O. 51 A. 4
 Sédillot, (L.A.) 29, 44 A. 1
 Sellheim, R. (Nr. 238) 7, 15 A. 1
 Serauky, E. (Nr. 239)
 Sezgin, F. (Nr. 13)
 Sezgin, U. (Nr. 182) 7
 Shaban, M.A. (Nr. 122) 7, 245 f. A. 8, 259-60
 Shakespeare, (W.) 187
 Sharabi, H. (Nr. 240)
 Shinar, P. 9, 228 A. 3
 -Sibā'ī, Muṣṭafā (Nr. 123)
 Šibli an-Nu'mānī s. -Nu'mānī
 Siddiqī, A. 43 A. 1
 -Šihābī, Muṣṭafā (Nr. 273)
 Silbermann, G. 87 A. 6
 Sivan, E. 9, 111 A. 6, 200 A. 4
 Slane, Mac Guckin de (Nr. 23)
- Smith, W.C. (Nr. 242) 3
 Smith, C.D. (Nr. 241)
 Sokrates 182, 187
 Spencer, (H.) 241
 Spuler, B. (Nr. 183 u. 243-44)
 Steppat, F. 31 A. 2, 94 A. 3
 Stoddard, L. (Nr. 44) 238
 Storey, C.A. (Nr. 14)
 Strothmann, R. 203 A. 8
 Šubbar, Ġawād 107
 -Subaitī, 'Abdallāh (Nr. 153) 125, 211, 220-21
 -Sufyānī 90
 Šukrī, Ġālī 51 A. 4
 Sulāfa 237 A. 6
 Sulaimān (b. 'Abd al-Malik) 32, 85, 101, 175 A. 2
 Suleiman, M.W. 27 A. 1
 Šumayyil, Šibli 183
 -Suwaidī, 'Abdallāh (Nr. 76) 118
 Sykes, (P.) 248
- Ṭa'ālībī 67 A. 2
 -Ṭabarī, (Abū Ġa'far Mḥd.) (Nr. 25) 106 A. 3, 110 A. 1, 176, 203, 205-06, 216, 217 A. 1, 252
 -Ṭabarsī, Abū 'Alī 145 A. 1
 Ṭabāṭabā'ī, Mḥd. Ḥusain (Nr. 157)
 -Ṭabbānī, Mḥd. al-'Arabī (Nr. 124) 77-79
 Ṭahā Ḥusain s. Hussain, Ṭahā
 Taimūr, Aḥmad (Nr. 274)
 Taimūr, Maḥmūd 222
 Ṭalḥa 207 A. 3, 214
 Tamim, S. (Nr. 15)
 Tapiero, N. 52 A. 2
 Ṭarabain, Aḥmad (Nr. 275) 8
 Ṭāriq b. Ziyād 32
 Ṭarrāzī, F. (Nr. 276)
 Taufiq, Mḥd. 'Umar 193 A. 3
 Thaiss, G. 131 A. 1
 -Ṭihrānī, Āḡā Buzurg (Nr. 16-17)
 -Tirmidī 96 A. 3
 Totah, K. (Nr. 93)
 -Tūnisī, Ḥair ad-Dīn 52 A. 2



- Ubaidallāh b. 'Abbās 156 A. 3
 'Ubaidallāh b. Ziyād 142 A. 8
 Ule, W. (Nr. 245)
 Ullmann, M. 65 A. 7 u. 10
 'Umar I. (b. al-Ḥaṭṭāb) 2, 12, 193-95
 u. passim
 'Umar II. (b. 'Abd al-'Azīz) 13, 32, 66,
 67, 101, 103, 176, 227, 245-46, 260
 'Umar b. Sa'd 142 A. 8
 'Umar, Fārūq (Nr. 125-27) 7, 257-60
 -'Umarī, Ḥairī (Nr. 277) 141 A. 3
 Umm Ḥabība 96
 'Uqba b. Nāfi' 67, 228 A. 4
 -'Urfī, Mḥd. Sa'id 234 A. 2
 -'Usairān, Munir 62 A. 6
 -'Ušš, Yūsuf (Nr. 128) 207 A. 3, 229,
 239 A. 4
 'Utba b. Abī Sufyān 69
 'Uṭmān (b. 'Affān) 6, 12, 191-99 u.
 passim
 'Uṭmān, Mḥd. Fathī (Nr. 129-30) 104,
 105 f., 108-10, 215
 'Uwais, Maṣūr Mḥd. 25

 Vatikotis, P.J. 105 f. A. 7
 Veccia Vaglieri, L. 181 A. 5
 Viardot, L. 50 A. 1
 Vloten, G. van 81, 244
 Voll, J. 24 A. 3

 Waardenburg, J.-J. 80 A. 1
 Waḡdī, Mḥd. Farīd 159 A. 7, 166,
 205 A. 3
 Wagner, E. 242 A. 4
 -Walid (b. 'Abd al-Malik) 32, 85, 176,
 222
 -Walid b. Yazīd 68
 -Wāqidī 207 A. 3
 -Wardī, 'Alī (Nr. 154) 27 A. 3, 150-
 52, 167, 207-09
 Ware, L.B. 38 A. 5
 Watt, W. Montgomery 15 A. 2, 116
 A. 5, 188 A. 3
 Weil, (G.) 252
 Weir, M. 255 A. 4

 Wellhausen, J. (Nr. 184 u. 246) 7, 15,
 35 A. 5, 89, 110 A. 1, 167 A. 1, 203,
 224 A. 5, 237 A. 5, 239, 245 A. 8,
 248, 255
 Wensinck, A. (Nr. 21)
 Widmer, G. 219 A. 7
 Wielandt, R. (Nr. 247) 9
 Wiet, G. 84
 Wilber, D.N. 160 A. 1
 Wild, S. 174 A. 3, 184 A. 3
 Winder, R.B. (Nr. 220)

 -Yāfi, Musā'id 104 A. 3
 Yaḥyā, Ṭāhir 149 A. 4
 Yamak, L.Z. (Nr. 248) 84 A. 3
 Yāqūt al-Ḥamawī (Nr. 26)
 Āl Yāsīn, 'Izz ad-Dīn 147 A. 3
 Āl Yāsīn, Mḥd. Ridā 157 A. 3
 Āl Yāsīn, Murtaḡā 125
 Āl Yāsīn, Raḡī (Nr. 155) 157-64, 167
 Yazīd I. (b. Mu'āwiya) 14 f., 23 f., 27
 A. 5, 28, 33, 52-53, 66, 68, 85, 91,
 93, 95 A. 2, 96, 98-101, 106, 123,
 131, 136, 142, 162, 165, 176, 187
 Yazīd III. (b. al-Walid) 67 A. 2, 237
 A. 6

 -Zahāwī, Ḡamīl Ṣidqī 115 A. 7 u. 8
 Zāhir, Sulaimān 74, 124 A. 5, 182
 -Zahrāwī, 'Abd al-Ḥamīd 191
 Zaidān, Ḡurḡī (Nr. 167-68) 8, 32, 36
 A. 1, 37-51, 55, 171, 174, 205, 223,
 229, 243-44, 252, 256 A. 3
 -Zaim, Zain b. aš-Šaiḥ Ḥalīl 218 A. 4
 Zain ad-Dīn, Mḥd. 127 A. 11
 Zakī, Aḥmad Kamāl 172 A. 2
 -Zāwī, aṭ-Ṭāhir 228 A. 3
 -Zayyāt, Aḥmad Ḥasan 222 A. 2, 250
 -Zayyāt, Ḥabīb 90 A. 3, 174 f.
 Zeine, Zeine N. (Nr. 249)
 Zetterstéen, K.V. 240 A. 2
 Ziriklī, Ḥair ad-Dīn (Nr. 18) 212
 Ziyād (b. Abī Sufyān / b. Abīhi) 67,
 69, 86, 175 A. 2, 236
 Ziyāda, Niqūla (Nr. 169) 171 A. 1, 172
 Zu'aitar, 'Adil 29 A. 4 u. 5

-Zubair 207 A. 3, 214
 -Zu'bi, Mḥd. 'Alī (Nr. 95)
 -Zuhrī 97

Zainal, Yūsuf 140
 Zuraiq, Ğalāl 134 f., 137, 139 A. 1, 140
 Zuraiq, Qusṭanṭīn 89 A. 3

SUMMARY

The present study starts from the assumption that all historical writing in one way or another reflects something of the atmosphere of the time in which it is created. Therefore, any analysis of tendencies in historiography can be, and often is, a valuable contribution to a general *Geistesgeschichte* of the culture, country or era under consideration.

This being said, it will be clear from the sub-title of the present book that it is not intended to be a contribution to the study of the Umayyad caliphate of Damascus (661-750 A.D.) and its antecedents as such. Rather, it aims exclusively at detecting both continuity and change within the framework of judgements which Arab authors of the 20th century have offered with regard to Umayyad history. Or, to put it in a different way: Our question is why, how and with what kind of results the old theme of the role of the Umayyads in Islamic history has been discussed so often, and sometimes rather passionately, by Arab authors of our time.

As far as possible, an attempt is made in this study to show the correlation between certain historiographical tendencies on the one hand and the general intellectual constellation on the other, adding information on individual authors with regard to their religious, regional and/or social background, their educational career and political conviction. The aim of the present work, then, is to depict the interaction of the traditional Islamic vision of history with certain trends of modern Arabic thought. In our case, various opinions on men and events of the Umayyad period are chosen to illustrate this problem. Naturally, that interaction takes place in various categories of literature, i.e. not only in the realm of academic historiography. This means that everything written by Arab authors in the 20th century on any personality and event of the Umayyad period is a potential source for our study. In the process of selecting our material, however, we have confined ourselves to works

of prose, excluding historical novels and dramas. Among the sources analysed or mentioned briefly, there is a certain emphasis on those written by historians and theologians.

The decision to take particularly the Umayyad period — as seen by modern Arab authors — as our object of study is based on the following consideration: In the traditional Muslim view of history, the Umayyad caliphate of Damascus (and only that, i.e. the later Umayyad rule in Spain is not in question here) appears as an era which, in spite of the enormous expansion of Islam taking place at the time of the Umayyads, is polluted by tyrannic rule and severe violation of Islamic law. This statement holds true not only for the Shi'ite view of history — the condemnation of the Umayyads being an essential part of Shi'ite thought— but also (although with some moderation and even remarkable exceptions) for that of the Sunnites. On the other hand, the Umayyads are a dynasty of pure Arabian stock, under whose rule one of the largest empires known to history was established. It is to be expected, then, that Arab nationalists of the 20th century, eager (as all nationalists are) to find historical justification for their aims, should turn their eyes to that pinnacle of Arab power and glory. This is what in fact has happened.

In their attempt to revive the memory of that great Arab dynasty, however, nationalist authors were facing a grave difficulty: The traditional verdict on the Umayyads (mentioned above) is still alive in the Muslim masses as well as in circles of the educated Muslim middle and upper class. Directly or indirectly, it is based on accounts and stories related in medieval Arabic literature. That source material — be it belles-lettres or works of historians and jurists — is dominated by an Islamic, i.e. not Arab-nationalist view of history. Moreover, it reflects, as modern research has shown, the more or less biased opinion of post-Umayyad theologians, historians, poets etc., some of them having been in the service of the dynasty which by a revolutionary movement had brought about the downfall of Umayyad rule — the Abbasids (750-1258 A.D.). It must be admitted, however, that the exact nature and effect of dynastic and/or sectarian tendencies with regard to the image of the Umayyads in medieval Arabic sources is far from being clear, and is still widely discussed among Muslim (not only Arab) and western specialists.



The fact remains that modern Arab authors, fascinated by a vision of national history in which the Umayyads should play the part of heroes, are confronted with classical sources not favourable to their task. With almost no other primary material (e.g. archeological findings, non-Arabic original sources) at their disposal, the nationalist authors had to re-write Umayyad history by scrutinizing the well-known classical sources (al-Balādhurī, al-Ṭabarī etc.) for glimpses of information that could be used for a more positive image of that dynasty. In addition, they could expect that “enlightened” readers would not take offence at certain deeds and words of caliphs, courtiers and governors, although many previous generations of pious Muslims had regarded them as scandalous. Nevertheless, there remains enough in the old sources that even from a secularist-nationalist point of view did not fit into the picture which those modern authors wanted to create. It should not be overlooked that the majority of Arab nationalist writers in the 20th century — as far as those of Muslim origin are concerned — did not wish (and, for that matter, would not have been able) to break completely with the traditional Islamic values and norms of morality.

A solution was found by stating that the classical source material is — at least with regard to the Umayyad period — full of distortions and utter lies, and should therefore be sifted with methods of historical and philological criticism as developed by western scholars (and, as is often claimed, also by Islamic thinkers of the past whose example has unfortunately not been followed).

This suggestion is in conformity with both demands and results of orientalist research. There is no doubt that the use of western works on early and medieval Islamic history has stimulated and influenced Arabic historical writing since the 19th century. But contact with the results of western research does not mean that a modern Arab writer necessarily adopts a more positive opinion of the Umayyads: Jurjī Zaidān for instance, a Christian Arab author who clearly was influenced by western works, has been criticized by several Muslim authors because of the verdict he had passed upon the Umayyads in his *History of Islamic Civilization*, while at the same time extolling the Abbasids. In this connection, two open letters exchanged in 1905 between Zaidān and Rafīq al-‘Aẓm, a Syrian Muslim writer living in Egypt (see below), are of special interest. In a book published in 1903, ‘Aẓm had called for a

certain degree of emancipation of modern Arab historiography from the tradition according to which persons and events of early Islam were judged exclusively from the religious point of view (p. 36f.). In his critical letter to Zaidān (published together with the latter's reply) 'Aẓm laments the fact that Zaidān in his book had portrayed the Umayyads as uncivilized tyrants and chauvinists, at the same time suppressing everything which could make them appear less barbarous (p. 38f.).

In a much more polemical way Zaidān was attacked by a Muslim scholar from India, Shiblī al-Nu'mānī (d. 1914), in the Cairene journal *al-Manār* in 1912. That journal was edited by one of Rafīq al-'Aẓm's close friends, Muḥammad Rashīd Riḍā (d. 1935), an Arab Muslim scholar from Lebanon living in Egypt. Rashīd Riḍā obviously shared in principle the view al-Nu'mānī had expressed with regard to Zaidān's work (pp. 42ff.).

A scrutiny of the whole controversy about Zaidān's treatment of Umayyad and Abbasid history makes it clear that his opinion did not fit into the trend towards a more Arab-nationalist view of early Islamic history that had been gaining ground in Arab political and religious circles in the decade before World War I. If the cultural and political background of the critics is taken into account, we come to the conclusion that the beginnings of a rehabilitation of the Umayyads are not primarily — as could have been expected — the result of works written by nationalists with outspoken secularist leanings and under the influence of western literature. It is rather a group of Muslim authors belonging to the Islamic revivalist *Salafiyya* "movement" who have promoted this development. The way they started to defend the Umayyads against everything considered by them as exaggerated criticism or even slander proves their own development from a more or less traditional Islamic view of history to a definitely Arab nationalist one (pp. 19ff. and 59ff.). The way they approach the classical sources is rarely, if at all, influenced by orientalists. What they do is rather to attempt to revive certain methods of Ḥadīth criticism on the one hand, and on the other to have recourse to a certain "realistic", implicitly pro-Umayyad trend in medieval literature, as represented by the jurist Abū Bakr ibn al-'Arabī (d. 1148 A.D.) and — with some remarkable deviations from the former's position — by the great historian and philosopher Ibn Khaldūn (d. 1406 A.D.). There is also an obvious borrowing from Ḥanbalite argumentation in defence of



the integrity of all of the Prophet's companions including Mu'āwiya, the founder of the Umayyad dynasty. (The influence of Ḥanbalism as represented by Ibn Taimīya (d. 1328 A.D.) is typical for the *Salafiya* in general).

To approach the problem with the help of those medieval authors implied a clear and positive recognition of their rank as authorities in the field of Islamic history. This was not without traps: Ibn Khaldūn's negative judgement on the cultural achievements of the Arabs could make him appear a rather untrustworthy witness in the eyes of Arab nationalists. This induced many writers to reconsider what he may have meant when he used the term Arab (pp. 27-29). Likewise, using Ibn Taimīya as an authority in order to defend the Umayyad's access to power was not without danger: Before the end of World War I, it could mean becoming involved in the conflict between Ibn Taimīya's modern disciples, the Wahhabites of Arabia, and Ottoman Turks. To become more or less directly identified with a movement that by iconoclastic deeds had outraged the feelings of many Muslims was something the proto-nationalists within the *Salafiya* could not be interested in. How these difficulties were gradually overcome (or lost their significance as a result of political developments) can only be touched upon in the present study. In any case the two processes in modern Arab-Islamic thought of a gradual rediscovery and rehabilitation of Ibn Khaldūn and Ibn Taimīya on the one hand and of a positive re-interpretation of Umayyad history on the other seem to be connected in a somewhat intricate way.

In this development, an important part was played by persons belonging to the circle of friends and pupils of Shaikh Ṭāhir al-Jazā'irī (d. 1920), a religious scholar of Algerian origin living in Damascus. Among them we find influential journalists-cum-historians like Rafīq al-'Aẓm (d. 1925), Muḥammad Kurd 'Alī (d. 1953) and Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb (d. 1969) — all three of them, incidentally, natives of Damascus, once the capital of the Umayyad empire (pp. 59-75).

Restoring the image of the Umayyads in the mind of the public in any case was no easy affair. The motives of the opponents to a general rehabilitation of that dynasty — and the various methods they employed in opposing such a rehabilitation — become at least partly visible in a great number of polemics spread over the pages of many books and



periodicals. Some of the most interesting ones are mentioned and to a certain extent analysed in one chapter of the present book (pp. 31 ff.). The controversy about Jurjī Zaidān's treatment of the Umayyad period has already been mentioned. Among the other examples quoted is a discussion between a leading writer of the Muslim Brotherhood, Muḥammad al-Ghazālī, and the above mentioned Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, an intellectual founder-father and sympathizer of that movement. By quarreling over Mu'āwiya's *bai'a* (oath of allegiance) to his son Yazīd (thereby establishing hereditary monarchy in Islam), the two men at the same time discuss the attitude of the Brotherhood towards monarchies in the contemporary Arab World in general, and in particular towards the revolutionary officers who had overthrown the ruling dynasty of Egypt in 1952-53 with the support of the Muslim Brethren (pp. 99-103).

Even in the realm of academic historiography we can find a reflection of unusual emotional involvement with Umayyad history: For Arab professors of history — unlike their western colleagues — passing an opinion on Umayyad policy is sometimes no purely "academic" affair, but a statement in favour of or against the contemporary political and/or cultural orientation of their countries. As an example we may mention the Egyptian historian Ḥusain Mu'nīs who, in an article published in 1951, lauds the Umayyad's direction of Arab energies towards the Mediterranean and the lands around it, at the same time deploring the fact that the Abbasids later diverted those energies towards Asia. It is safe to assume that this scholarly contribution to Umayyad and Abbasid history reflects something of a discussion in modern Egypt about that country's place and cultural role between Europe, Africa and Asia (pp. 86-88). In a polemical article published somewhat later, however, the same author — while extolling again certain virtues of the Umayyad caliphs — stresses his distance to the pro-Umayyad tendency of orientalists like Henri Lammens. Their praise of that dynasty is attributed by Mu'nīs to their hatred of Islam and the Arabs or even imperialist designs, perfidiously disguised in a vision of history which at first glance looks tempting to Arab readers (pp. 84-85).

The emergence of Arab national states after the First World War had given new relevance to the discussion about the virtues and vices of the Umayyads. Especially after the abolition of the caliphate in Turkey (1924) and the following failure of attempts to establish an Arab caliphate,



the role of the Umayyads in Arab and Islamic history became an issue of some importance in the minds of many Arab Muslim intellectuals searching for models for a practicable political organization of Arab society. To a simple imitation of western patterns there was not only widespread opposition due to emotional resistance caused by the experience of colonial and/or mandatory rule or due to considerations of feasibility, but there were also strong protests from circles interested in conserving the structures of political feudalism.

Certain features of parliamentary life were advocated by various groups. Among them was what could be called the "left" wing of the *Salafiya*. To vindicate this position as being fully in accordance with Islam, they used to point (as already liberals in the 19th century had done) to the principle of *shūrā* (consultation) recommended in Sura 42:38 of the Koran and practised (so they claim) by the four "rightly guided" caliphs before the Umayyads came to power (p. 52f.). On the other hand, Salafite supporters of absolute monarchies were prone to propagate both structure and style of Umayyad rule as a model, or at least as an inspiration for Arab political leaders in modern times. It is not easy, however, to establish the exact position of all the writers mentioned here towards what could be called the "Umayyad question", especially when changes of opinion during a lifetime are taken into account. Moreover, the view an author may have adopted at a certain time with regard to the Umayyads cannot be deduced logically from his general ideological orientation. Bandalī Jauzī (d. 1942), a Palestinian Arab of Christian origin who is considered by some as the earliest Marxist among Arab historians, may serve as an example here: His judgement of the Umayyads, although not free from criticism, is still far away from the harsh verdict which later followers of that school have passed upon that dynasty (pp. 88-91).

Revolutionary changes in many Arab countries after the Second World War, together with other developments, have led to a situation in which today's political and social problems are spoken of in a more direct, more radical way. Especially partisans of the political left (still growing in spite of serious setbacks) tend to look for inspiration towards countries and societies far away and quite different from their own. Nevertheless, Arab Islamic history has continued to be an important battlefield in the general ideological struggle. As far as the Umayyads are



concerned, one of the burning issues of our time has made certain of their achievements an object of widespread interest and scholarly research: the Palestine problem. The establishment of a non-Arab state in a central part of the Arab world has spurred on many Arab authors, especially Palestinians both of Muslim and Christian origin, to try to prove from history the Arab character of the land lost to the Jews. Accordingly, research on the settlement of Arab tribes encouraged by the Umayyads as well as on their extensive building activities in Palestine is considered of great importance by Arab historians (pp. 110-112).

Compared with this new relevance of (and interest in) the Umayyad period, the severity of the inter-confessional disagreement between Sunnites and Shi'ites concerning the role of the Umayyads in history has clearly diminished. This, however, does not mean that attempts to bring about a detente or even a rapprochement of those two old "parties" of Islam have been particularly successful (pp. 113-132). The tuning down of the public debate is rather due to the fact that the direct political influence of the Shi'ite '*ulamā*' in Iraq (the centre of Shi'ism in the Arab world) and of their Sunnite opponents has been reduced — especially since the revolution of 1958. (In states without Shi'ite population, as for instance those of the modern Maghreb, the problem of Sunnite-Shi'ite strife over historical issues such as Umayyad rule has no actual relevance). In Iraq and several other Arab countries power was taken over by regimes which, although dominated by Sunnites, usually steered clear of inter-Islamic confessional provocation.

Especially in the late Twenties and Thirties, the situation was somewhat different: Shortly after World War I, not a few educated Shi'ites in Iraq and Syria/Lebanon had been ready to support the causes of Arab independence and unity. Tension arose — first in Iraq — when Shi'ites and Sunnites started to quarrel over adequate representation in the various echelons of public administration, the Shi'ites demanding an increase in their share of posts (p. 133f.). The mutual distrust spread and was intensified by the fact that a number of Arab nationalists with Salafite background, among them Rashīd Riḍā, had welcomed the takeover of power in the Hijaz by the Wahhabites — sworn enemies of Shi'ism — in 1924. Shi'ite criticism of the events in the Hijaz was countered by sharp replies from Sunnite Arab nationalists who were setting high hopes on the establishment of the Kingdom of

Saudi Arabia. All the old issues of confessional strife, among them that of Umayyad crimes, were soon revived (pp. 114-116). Nationalists of Shi'ite origin made it clear that their allegiance to Arab nationalism could never be based on a Sunnite approach to Arab-Islamic history. The dilemma of those Shi'ites, as seen by Sunnite Arab nationalists, has been coolly stated by 'Abd al-Qādir al-Maghribī (d. 1956), a Syrian scholar who, replying to protestations of a Shi'ite writer against his role in the dissemination of pro-Umayyad feelings among the nationalist youth, gave the following advice: Shi'ites devoted to the cause of Arab nationalism must find a middle road between their passionate partisanship for the Arabs — in whose vanguard, as history clearly testifies, the Umayyads have been — and their loyalty towards their creed, which is founded on hatred of the Umayyads (p. 122f.).

In Syria/Lebanon, Shi'ite criticism was mainly directed against Muḥammad Kurd 'Alī (see above), president of the Arab Academy in Damascus, who as chief editor of the Academy's learned journal was responsible for the publication there of some articles and reviews strongly in favour of a pro-Umayyad view of Arab-Islamic history (pp. 120-124). In Iraq, the whole system of public education became a battlefield when Arab nationalist teachers of Sunnite origin attempted to infuse admiration for the Umayyads into the mind of both Sunnite and Shi'ite schoolboys and students: In 1927, a book on Umayyad history published by a Sunnite of Lebanese origin who had been engaged by the government to teach history in Baghdad led to a serious internal crisis and provoked the first student demonstration in that country's modern history — the students being in favour of the Lebanese teacher's views and attitude (pp. 132-145).

Several times in the following years Shi'ites in Iraq have protested against what they considered as the enforcement of an anti-Shi'ite view of history upon their children in public schools (pp. 146ff.). As the pro-Umayyad trend is usually presented as one based on objective scholarly research, Shi'ite '*ulamā*' and western-educated intellectuals have also tried to defend their community by introducing new interpretations of old issues, claiming thereby for themselves modern scholarly examination of the classical sources. This is illustrated by the analysis of some recent Shi'ite publications dealing with both al-Ḥasan ibn 'Alī's peace with Mu'āwiya and the revolt of his younger brother al-Ḥusain against



Mu'āwiyā's son and successor Yazīd which ended in the catastrophe of Kerbela in 680 A.D. The different attitudes of the two brothers (who have been venerated as the second and third Imam of the Shi'ite community until the present day) are now seen as two steps in a calculated long-term strategy designed by al-Ḥasan, but fully supported and carried out by al-Ḥusain (pp. 153 ff.). This is obviously an attempt to banish any doubts either about the integrity of al-Ḥasan or about the political wisdom of al-Ḥusain. Doubts of that kind may have shaken the faith of some Shi'ites from time to time in the past, but would have been dispelled fairly easily by the then unbroken spiritual authority of the '*ulamā*'. Nowadays, when whole generations of young Shi'ites are confronted in state-controlled schools or by modern media with a view of history different from that of their own community, a somewhat more sophisticated interpretation of difficult questions must be presented (pp. 165-169).

To the same need to re-interpret early Islamic history can be ascribed attempts made by Shi'ite scholars to prove in one way or another that the figure of 'Abdallāh ibn Saba' — described in classical sources as a Jewish-born Shi'ite agitator with extremist leanings — had been invented by the Umayyads in order to smear the reputation of 'Alī and his followers (pp. 201-210).

Of special interest is the image of the Umayyads in the writings of modern Christian Arab authors. In accordance with the fact that many Christian Arabs share with their Muslim countrymen the historical perspective of secularized Arab nationalism, it should not come as a surprise that many of them subscribe to the view that the Umayyad period was a golden age of Arab unity, power, and creative activity. The tolerance at least of the early Umayyads towards the Christian communities, especially in Syria, is duly praised by Christian Arab writers of the 20th century — sometimes with obvious allusions to the fears and hopes of their co-religionists in certain modern states (p. 175 f.). By some of these writers Islam is seen as a catalyst that was historically necessary to bring about the political unification of the Arabs. Its fulfillment was followed, in Umayyad times, by the emergence of an Arab national consciousness encompassing Muslims and Christians alike (p. 172f.). The time of early Umayyad rule, then, appears as a golden age of Muslim-Christian cultural symbiosis and common Arab power. In

view of the trend just described it may appear strange to find among Christian Arab authors, especially in Lebanon, a quite different view of Umayyad history. This “school” is marked by a passionate admiration for ‘Alī and his son al-Ḥusain together with strong condemnation of Umayyad policy. One of those authors takes to task Henri Lammens, a Jesuit, for his role in rehabilitating the Umayyads while at the same time slandering ‘Alī, his family and the whole Shi‘a (pp. 181ff.). It seems that this anti-Umayyad tendency of some Christian Arab writers fits into attempts in Lebanon to establish better relations between the Shi‘ites and the Christian communities.

The above is just one example for the reflection of contemporary issues in writings on early Arab-Islamic history. Others are dealt with in several sub-chapters of the present book: When, for instance, Ṭāhā Ḥusain (d. 1973) describes the life and death of caliph ‘Uthmān, under whose rule the Umayyads prepared their accession to power, he implicitly pleads for the further development of parliamentary life in Egypt and elsewhere in the Islamic world (pp. 192ff.). The discussion about the historical existence and role of ‘Abdallah ibn Saba’ (already mentioned above) reveals the fear of Shi‘ites to become connected, especially under present circumstances, with a figure portrayed in some classical sources as the Jewish scoundrel in early Islamic history. There is also much discussion about ‘Abdallah ibn Saba’'s alleged influence on Abū Dharr al-Ghifārī, a companion of the Prophet famous for his criticism of ‘Uthmān’s financial policy and that of Mu‘āwiya, at that time his governor in Syria. Abū Dharr is one of those companions of the Prophet revered by Sunnites and Shi‘ites alike — the Shi‘ites of Syria and Lebanon considering him, moreover, as the founder-father of their community there. Earlier, there had been certain doubts among some Sunnite historians with regard to his political insight and realism. The real debate, however, started when followers of the theory of a genuine “Islamic” or “Arab” socialism attempted to depict him as the embodiment of the true Islamic-socialist spirit. This interpretation was — and still is — passionately rejected by the enemies of all the regimes and movements calling for (or claiming to practise) modern “Arab” socialism. Therefore, the debate over Abū Dharr’s famous quarrel with ‘Uthmān and Mu‘āwiya regarding financial administration in Islam often turns into (or is a reflection of) a controversy over attempts of

revolutionary regimes to justify their socialist measures as truly Islamic (pp. 210-221).

Dissent over the forms of political life which should prevail in the modern Arab world is also revealed by the wide range of opinion on al-Ḥajjāj ibn Yūsuf, a famous governor of the Umayyads in the Hijaz and in Iraq, who is traditionally known for his stern, sometimes very cruel measures against all kinds of anti-Umayyad opposition, and who is accused of violating thereby many norms of Islamic law. A Lebanese writer of Shi'ite origin — himself a supporter of Arab nationalism — blames certain of his own contemporaries who like to call al-Ḥajjāj's cruelty "firmness" and his wickedness "strength" by saying that those people obviously have no clear notion of the value freedom has for a nation's interior structure (p. 230). There are also Arab authors of Sunnite origin — among them admirers of Umayyad rule in general — who have opposed attempts to declare al-Ḥajjāj a heroic guardian of Arab-Islamic power against non-Arab conspirators and heretics. On the other hand, al-Ḥajjāj's full command of classical Arabic, as revealed in his famous speeches, has helped to enhance his reputation in modern times. As far as his acts of cruelty — dismissed of course as invention of political and religious enemies by some authors — are concerned, it may be noteworthy that this side of his character has made him the object of (until then quite unusual) attempts to understand the actions of a figure of early Islamic history by using the approach of psycho-analysis (p. 230f.).

A study of modern books and articles on al-Ḥajjāj makes it clear that the final judgement of the authors regarding his person and policy mainly depends on the view they have on what could be called the *mawālī* question. By that we mean the question whether — and if so, why — the Umayyads have treated the neo-Muslims of non-Arab origin (*mawālī*) in a way coming close to racial discrimination in the modern sense, thereby violating the principle of equality in Islam laid down in Koran 49:13 and corroborated in several sayings of the Prophet, who used to insist on the priority of piety over racial descent (pp. 233ff.). Some of the modern Arab authors refuse to admit that any serious offences against the norms of Islamic egalitarianism had been committed in the Umayyad period. Evidence from classical sources is rejected by them as falsification or explained away. Others do not deny that Umayyad policy with regard to the *mawālī* may have been discriminatory at times, but

declare this attitude to have been nothing but the reaction to the inimical behaviour of many *mawālī* towards both the Arabs and Islam (pp. 243ff.). Considering this as an established fact, some modern authors are ready to go to great lengths in defending certain measures and decisions of Umayyad caliphs and governors in the light of *Realpolitik*. Among them, we even find a professor of Islamic history at al-Azhar University in Cairo (p. 248f.). Nevertheless there remains the problem of reconciling this policy with the principle of equal rights and equal treatment accorded by Islam to all believers irrespective of their native language and racial origin. Attempts have been made to solve this problem by casting doubt on the sincerity of the conversion to Islam of many Persians and other non-Arabs. To describe the real attitude of those *mawālī*, Arab nationalist authors often use the old term *shu'ūbiya* (pp. 241ff.). Originally, this is the name of a tendency within literary circles of the second and third Islamic century to articulate notions of equality with (and even superiority over) the Arabs by non-Arab writers. Nowadays, Arab nationalists are very ready to extend this term to all those religious, social and political movements which they regard as an expression (or perfidiously handled instrument) of anti-Arab and anti-Islamic feelings. Moreover, the term *shu'ūbiya* is polemically applied by nationalist parties and / or governments to recent ideological trends which might endanger the realization of Arab unity. It is for instance applied to that kind of Egyptian nationalism which is based on pride especially in Egypt's pre-Islamic history ("Pharaonism"). For some Arab nationalist authors, the neo-*shu'ūbiya* of the 20th century is just the latest outlet of continuous anti-Arab, anti-Islamic machinations in history which can be traced back to the times of early Islam (pp. 233ff.). According to this view, there is a causal connection between *shu'ūbīte* tendencies and heretic movements in early Islamic history. In fact this had already been stated by medieval authors like Ibn an-Nadīm (d. 995 or 998 A.D.) and al-Maqrīzī (d. 1442 A.D.).

Modern Arab authors drawing on these sources often try to corroborate that view by quoting the opinion of orientalists who have described the Shi'ite movements as more or less the product of the Persian ("aryan") national spirit reacting against the Arab conquerors. Remarks to that effect by J.A. Gobineau, R. Dozy, E. Renan, A. von Kremer and others have readily found their way into history books written by Arab authors

in the 20th century — some of the latter having been students at western universities (pp. 236-238).

The combination of certain passages in classical sources with the views of some orientalists influenced by racial theories which had been popular for some time in Europe was conducive to a trend in modern Arab historiography to depict the Umayyads as firm defenders of Islam — an Islam, however, seen by certain authors implicitly as the national religion of the Arabs and the true expression of their national spirit. The Abbasids, on the other hand, are described by those authors as a dynasty which, although of true Arab origin, had readily consented to the destruction of Arab supremacy with the help of the *mawālī* in order to wrest the caliphate from the Umayyads (p. 238f.).

Writers who subscribe to this-view even go as far as to voice a certain criticism of measures in favour of the *mawālī* taken by the pious Umayyad caliph 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz. (This caliph is generally excluded from the verdict passed in classical sources upon the other rulers of his dynasty). In doing that, they dare to question the wisdom of a policy traditionally considered as a commendable return to true Islamic practice (p. 245f.)

The view of both Umayyad and Abbasid history just described has not won general favour among modern Arab historians. Among those who disagree there are, first of all, many scholars and literati dealing mainly with the *intellectual* life of the Abbasid period — an era of cultural opulence unrivalled in Islamic history. It is easy to understand that such people have no intention whatsoever of studying the cultural achievements of that period mainly in the light of a previous setback to Arab political and social superiority and under constant consideration of the racial origin of poets, philosophers etc. (pp. 242 and 250).

There are also historians in the strict sense who never joined in the efforts to emphasize an alleged preeminence of Umayyad history over that of the Abbasids with regard to the formation of a modern Arab national consciousness. Even in the Thirties and Forties, when glorification of the Umayyads was *en vogue* in Arab intellectual circles, we find many scholars and other writers expressing admiration for the Abbasids, their empire and their cultural achievements. In 1939, for instance, when Muḥammad Kurd 'Alī in a lecture praised the Umayyads (pp. 65 ff.), the Egyptian historian 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī published an essay in which he defended the first Abbasid caliph Abū l-'Abbās

against the widely acknowledged notion that he was responsible for the massacre of the Umayyads, his surname “al-Saffāh” being interpreted as an allusion to that event as meaning “the bloodthirsty” or the like (p. 251f.).

Recent opposition to historiographical partisanship in favour of the Umayyads has been especially strong in that region of the Arab world where the political and cultural centre of the Abbasid empire had been: in Iraq. This is partly due to the fact that some of Iraq’s leading historians are of Shi‘ite origin. There are, however, not a few historians with a Sunnite background who refused to join in a rehabilitation of the Umayyads insofar as it was not justified in their opinion by any reasonable use of the classical sources. At least with regard to the history of their homeland Iraq they obviously found it difficult to see Umayyad rule as a blessing.

One of the first Iraqi Sunnite historians openly to have challenged the pro-Umayyad / anti-Abbasid position in modern Arab historiography is ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī, a leading authority on Umayyad and Abbasid history. Especially his studies on the social background of the movements leading to the fall of the Umayyads have initiated a new round of discussion among Arab scholars (in Iraq and elsewhere) on questions related to the intricate ethnic and social situation in Khorasan, the province where the Abbasid revolution broke out (pp. 254-256). Among younger historians there is even a trend to prove that the main support of the Abbasid movement had come from the *Arab* population of Khorasan, and not — as has been believed for a long time — from the Persian *mawālī* (pp. 256 ff.).

If this is considered an established fact, the way is open for a new interpretation of the nature and historical relevance of the Abbasid revolution. Historians who accept such a re-interpretation of the Abbasid revolution no longer regard it as the result of a movement — mainly supported by anti-Arab *mawālī* and heretics — which brought about the destruction of the “Arab Kingdom”, but as a victory for the Islamic ideal of state achieved mainly by good Muslim Arabs (p. 260).

The fact that some of the most important contributions to this change in perspective — encouraged, to be sure, by some contemporary orientalist — have been made by Iraqi authors is of some importance for a general evaluation of Arab historiography in modern times:

Together with examples cited elsewhere in the present book, it shows that Arab historians and other scholars and writers, in spite of their (almost) common belief in a common Arab history, quite often reveal in their writings regional perspectives and the continuity of local historical traditions. Not a few Arab nationalists see this as a reflection of “regionalism”, i.e. a parochial political and historical outlook endangering the envisaged realization of Arab unity. Their sharp criticism of what they consider as regional tendencies in historical writings is therefore quite natural. It should not be overlooked, however, that different positions with regard to issues of Arab history (whatever the motives of dissent may be) are not altogether harmful. A study of recent publications by Arab historians reveals that a new and clearly higher level of scholarly research has been reached over the last two decades. This has been achieved on the basis of a remarkably wide scope of opinion on vital issues of Arab national history — among them that of the role of the Umayyads. Freedom of expression is also a prerequisite of further progress in all fields of modern Arab historiography. Open discussion alone can ward off the danger of dogmatism and dependence on indigenous or foreign schools of historical thought. In that way, Arab history in general, and early Arab-Islamic history in particular may — as they did in the past — provide a platform for a fruitful intellectual dialogue among future generations of Arabs about *contemporary* issues.

الخلاصة

يقوم هذا البحث على أساس أن كل المؤلفات التاريخية هي عبارة عن مرآة تنعكس عليها الأحوال الاجتماعية والبيئة الثقافية للعصر الذي كتبت فيه هذه المؤلفات .

وعلى هذا فإن فهم أي تاريخ يتطلب منا فهم المؤرخ واتجاهاته وثقافته والبيئة التي عاش فيها . وهذا المبدأ يصلح لكل أنواع كتابات التاريخ ، أيا كانت لغة المؤلف أو حضارته أو العصر الذي عاش فيه . ونستنتج من ذلك أن كتابة التاريخ عند العرب هي ككتابة أي تاريخ آخر ، قابلة للتحليل ، وأن أي تحليل لكتابة التاريخ عند العرب هو إسهام في بحث الحركات الفكرية عندهم بوجه عام .

وقد حاولنا في هذا الكتاب تحليل ما تعرض له الكتاب والمؤرخون العرب في القرن العشرين بالكتابة عن تاريخ بني أمية ، بدءاً من الفتنة الكبرى حتى سقوط الدولة الأموية على أيدي العباسيين .

وقد أصبح من الواضح الآن أن كتابنا ليس محاولة لتحليل تاريخ الدولة الأموية طبقاً للمصادر الكلاسيكية القديمة بل هو تحليل للمواقف المتخذة من هذا الموضوع في وقتنا المعاصر .

وقد اخترنا موضوع الدولة الأموية من بين المواضيع التاريخية العديدة التي عالجها المؤرخون العرب في العصر الحديث لأسباب مختلفة ومن أهمها ما يلي : كانت الدولة الأموية دولة عربية محضة ، بمعنى أن السلطة العليا كانت في يد العرب وحدهم . وقد حققت الدولة الأموية انتصارات كبيرة في جميع الميادين ، وأسست دولة كبرى ما زال العالم يدهش لعظمتها حتى يومنا هذا .



ومن الطبيعي أن ينظر كثير من القوميين العرب في القرن العشرين إلى الدولة الأموية نظرة إعجاب وإكبار ، رغم ما شاب هذه الدولة من أمور شوهت صورة الحكم فيها ، ومن ذلك ما ورد في المصادر القديمة من انحراف الحكام عن الصراط المستقيم إذا استثنينا من ذلك الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز .

واهتمام القوميين العرب في القرن العشرين بأسباب نهوض الدولة الأموية وسقوطها جعلهم يعيدون النظر في المصادر القديمة ويحللونها تحليلاً علمياً حديثاً .

وإعادة النظر هذه تعتمد على مبدأ الاعتراف بأن معظم المصادر القديمة قد ألفت في عصر الحكم العباسي ، أي بعد انتصار العباسيين على الأمويين . ولهذا فلا عجب أن يظهر في معظم هذه المصادر تحامل على الدولة الأموية .

وقضية إعادة النظر هذه ، تلك التي ظهرت مع بداية هذا القرن ، ما زالت تأخذ مجراها حتى الآن .

ومن الجدير بالذكر أن بعض التيارات الفكرية القديمة والحديثة قد قاومت هذا الاتجاه ، وأدت هذه المقاومة إلى ظهور سلسلة من المناقشات العنيفة بين أنصار الأمويين في القرن العشرين وخصومهم . وقد عرضنا عدداً من هذه المناقشات العنيفة في بعض فصول هذا الكتاب ، مع محاولة كشف العلاقة بين هؤلاء المؤلفين وموقفهم من تاريخ الدولة الأموية من ناحية ، وبين أصلهم الإقليمي أو المذهبي أو الثقافي وعوامل أخرى مؤثرة على أفكارهم من ناحية أخرى .

ويتضح مما ذكرناه آنفاً أن بعض القضايا الراهنة والتي شغلت العرب في القرن العشرين — من ذلك قضايا الاستقلال والحرية والنظام الدستوري والثورة الاجتماعية والنهضة الثقافية والوحدة القومية — قد أثرت على وجهة نظرهم عند معالجتهم للدولة الأموية ولبعض القضايا المتعلقة بتاريخ هذه الدولة .

ونلاحظ انعكاس ذلك على وصف المؤلفين لدور عبدالله بن سبأ وأبي ذر الغفاري في الفتنة الكبرى مثلاً ، وأيضاً على آرائهم في الولي الأموي الحجاج بن يوسف وما قام به في سبيل قمع الثورات والحركات المعارضة .

وقد ثبت لنا أن القضايا الراهنة قد أثرت على المؤرخين العرب فيما يتعلق باهتماماتهم بالدولة الأموية ، ولكن من ناحية أخرى لا يمنعنا ذلك من أن نثبت أن المستوى العلمي لبحوثهم في تاريخ بني أمية قد ارتفع ، وذلك على مر السنين في القرن العشرين . ونذكر هنا على سبيل المثال ما ألفه بعض المؤرخين العرب في السنوات الأخيرة عن الثورة العباسية والأسباب التي أدت إلى سقوط الدولة الأموية . وقد ساعدت الدراسات التاريخية عن طبيعة الدعوة العباسية ودور الموالي فيها على فهم أعمق وأكثر وضوحاً للحركات الدينية والسياسية في ذلك العصر .

وينتهد المؤلف فرصة كتابة هذه الخلاصة لتقديم جزيل شكره إلى كل من ساعده في مواصلة تأليف هذا الكتاب من الزميلات والزملاء العرب والمستشرقين سواء أكان ذلك بالنصح أم بالنقد البناء .







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. °ABD 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 °Amr b. °Ubaid. Zu einer Schrift des °Alī b. °Umar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 14 S. arab. Text, 2 Tafeln. DM 12,—
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāḡannīs 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 Nāšīʿ 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, rabi^ciyāt und rauḍīyāt 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^cammar Ibn ^cAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975, XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts.

WEITERE VERÖFFENTLICHUNGEN DES ORIENT-INSTITUTS

HELMUT RITTER: Tūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Tūr ʿabdin.
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

