

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 33 (1979)

Heft: 2

Artikel: Fahr ad-Dn ar-Rzs Kommentar zu Sure 18,9-12

Autor: Gramlich, Richard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146553>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪS KOMMENTAR ZU SURE 18, 9–12

von RICHARD GRAMLICH

Alfred Bloch zum 65. Geburtstag

Vorbemerkungen

Ṣalāḥ ad-dīn b. Aybak aṣ-Ṣafadī (gest. 764/1363) erzählt uns aus seinen persönlichen Begegnungen von zwei gewichtigen Bewunderern des Korankommentars *Mafātīḥ al-ġayb*, besser bekannt als der Grosse Kommentar (*At-tafsīr al-kabīr*) des Faḥr ad-dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn ar-Rāzī, genannt Ibn Ḥaṭīb ar-Rayy¹ (gest. 606/1209). Der eine ist der vielseitige schafiitische Gelehrte Abu l-Faḥḥ Faḥr ad-dīn Muḥammad, genannt Ibn Sayyid an-nās (gest. 734/1334), der andere ist Taqī ad-dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfī as-Subkī (gest. 756/1355), der Vater des Verfassers der *Ṭabaqāt aš-Ṣāfi‘īya*. Ṣafadī sagte einmal zu Subkī: “Der Scheich Taqī ad-dīn b. Taymīya sagte, als er von dem Korankommentar des Imām (Faḥr ad-dīn ar-Rāzī) sprach: ‘Alles ist drin, bloss kein Kommentar!’”, worauf Subkī erwiderte: “So ist das nicht. Darin ist neben dem Kommentar alles andere!”²

Der hier in deutscher Übersetzung vorgelegte Kommentar zu Sure 18, 9–12 entspricht ganz der Aussage Subkīs und zeigt an einem Einzelbeispiel, wie Rāzī seinen meist eher knapp gehaltenen eigentlich exegetischen Darlegungen zum Korantext bisweilen ausführliche Erörterungen theologischer und philosophischer Art, die ihm im Zusammenhang damit in den Sinn kommen, folgen lässt. Die behandelten Verse bilden die Einleitung zu dem Bericht von den Leuten der Höhle (*aṣḥāb al-kahf*), den Siebenschläfern der christlichen Legende. Das wunderbare Überleben dieser kleinen Gruppe während 309 Jahren (Sure 18, 25) gibt Rāzī Anlass zu einer längeren theologischen Erörterung über die Wunder der Gottesfreunde, die

¹ Über Rāzīs Vater Abu l-Qāsim Diyā’ ad-dīn ‘Umar b. al-Ḥusayn ar-Rāzī siehe Subkī, *Ṭabaqāt aš-Ṣāfi‘īya al-kubrā* 4, 285–286; 2. Aufl. 7, 242.

² Ṣafadī, *Al-wāfi bi-l-wafayāt* 4, 254. — Das Lob, das dann Subkī Sohn, Tāġ ad-dīn ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī as-Subkī, dem Ibn Ḥaṭīb ar-Rayy spendet, ist kaum noch überbietbar. Siehe *Ṭabaqāt aš-Ṣāfi‘īya al-kubrā* 5, 33–40; 2. Aufl. 8, 81–96.

sogenannten Huldwunder (*karāmāt*). Dieses Thema ist der Grund für die hier getroffene Textauswahl.

Für die Zeitgenossen des Verfassers war das durchaus kein neuer Stoff. Er bildete ein gewohntes Diskussionsthema der spekulativen Theologen und der Theoretiker des Sufitums. Zudem gibt es vor und nach Rāzī eine Reihe von Traktaten, die auch in der Art und Weise, wie sie den Gegenstand behandeln, ähnlich vorgehen wie Rāzī. Einige seien genannt: Kalābādī, *At-ta'arruf li-madhab ahl at-taṣawwuf*, ed. Arberry, Kairo 1352/1933, 44–51, bāb 26; Sarrāḡ, *Al-luma' fi t-taṣawwuf*, ed. Nicholson, London-Leiden 1914, 315–332; Quṣayrī, *Ar-risāla*, Kairo 1367/1948, 185–175, bāb *karāmāt al-awliyā'*; Ğullābī, *Kaṣf ul-maḥḡūb* 290–303, Übers. Nicholson 230–235 (nicht vollständig); Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya al-kubrā* 2, 59–78, 2. Aufl. 2, 314–344; Yāfi'ī, *Rawḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn*, Kairo 1374/1955, 33–41; Yāfi'ī, *Našr al-maḥāsin al-ġāliya*, Kairo 1381/1961, 8–93; Ğāmī, *Nafaḡāt ul-uns*, ed. Tawḥīdī Pūr, Teheran 1336, 22–27; Sadīd ad-dīn al-Ġaznawī, *Maqāmāt-i Žanda Pīl*, ed. Mu'ayyad, Teheran 1340, 7–11. Rāzī hatte also Vorlagen, und die Späteren hatten neben ihm noch andere Vorbilder. Rāzīs Text liefert uns gewissermassen ein typologisches Muster, und zwar ein besonders gut gelungenes. In der Einverleibung des Huldwundertraktats in einen *Tafsīr* fand der Verfasser auch einen Nachahmer: Niẓām ad-dīn al-Ḥasan b. Muḡammad an-Naysābūrī, der sich in seinem Kommentar *Ġarā'ib al-Qur'ān wa-raġā'ib al-Furqān* (am Rand von Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* 15, Kairo 1328, 122–132) in sklavischer Treue an sein Vorbild hält.

Leider ist die Frage der Authentizität gewisser Teile des riesigen Kommentarwerkes noch nicht geklärt. Goldziher scheint hierin Schule gemacht zu haben mit der Bemerkung: "Faḡr al-dīn hat dieses Werk unvollendet hinterlassen; es wurde zu Ende geführt durch seinen Schüler Schams al-dīn Aḡmed b. Chalīl al-Ḥuwajjī, Grossḡādī von Damaskus (st. 1239)³. S. *Ibn abī Uṣaybi'a II 171*."⁴ Brockelmann schliesst sich, auf Goldziher verweisend, mit Zusätzen an: "... bis zur 8. Sūra i.J. 601/1205 vollendet, ergänzt von seinem Schüler Šamsaddīn A. b. al-Ḥalīl al-Ḥuwaiyī, Oberqādī von Damaskus (st. 637/1239 . . .)³ und weiter ergänzt

³ Das Todesdatum ist zu ändern: 637/1240, nicht 1239.

⁴ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, Neudruck Leiden 1952, 123, Anm. 1.

v. A. b. M. al-Qamūlī (st. 727/1327).“⁵ Das gleiche wurde von Kramers im *Handwörterbuch des Islam*, Art. Rāzī, wiederholt. In der neuen *Encyclopaedia of Islam*, Art. Fakhr al-dīn al-Rāzī, wird die Frage von Anawati nicht erwähnt. Gätje⁶ spricht von Rāzīs “unvollendetem, von Schülern ergänzten monumentalen Kommentar”. Arnaldez formuliert vorsichtig: “oeuvre que le penseur musulman a composée dans la dernière partie de sa vie et qui fut complétée par un de ses disciples, Shams al-Dīn b. al-Khalīl al-Khuwayyī, Qādī al-Quḍāt de Damas, mort en 637/1239³.“⁷ Diese Beispiele mögen genügen. Allgemein wird angenommen, dass Rāzī nicht alleiniger Autor des Kommentars ist. Auskunft darüber, wo Rāzī aufgehört hat und andere fortgefahren sind oder wo Ergänzungen angebracht wurden, wird von den erwähnten Autoren nicht gegeben. Nur Brockelmann nennt das Ende der Sure 8, wo er – anders ist sein Hinweis wohl nicht zu verstehen – die Nahtstelle sieht, eine Angabe, die sicher unrichtig ist.

Neuere Arbeiten aus dem Orient weisen in die gleiche Richtung. So Fathalla Kholeif, *A Study on Fakhr al-dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxania*, Beirut 1966, 196; Dabīhullāh-i Ṣafā, *Tārīḫ-i adabīyāt dar Īrān* 2, 255; Māyil-i Harawī, *Šarḫ-i ḥāl u zindagānī u munāzarāt-i Imām Faḥr ud-dīn-i Rāzī*, Kabul 1343, 294–295. ‘Alī Sāmī an-Naššār wiederholt die im folgenden noch zu erwähnende Formel Ibn Ḥallikāns, nach der der Tafsīr unvollendet blieb, in seiner Edition von Rāzīs *I’tiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*, Kairo 1356/1938, 27. Völlig unhaltbar ist die Darstellung im *Luḡatnāma* s. v. Faḥr-i Rāzī, nach der al-Ḥuwayyī die Fortsetzung zur Qamūlischen Fortsetzung des unvollendeten Werkes Rāzīs geschrieben habe. Ṣafā und Māyil-i Harawī nennen zudem Suyūṭī als weiteren Vervollständiger des Werkes. Anlass dazu gab wohl Sarkīs, *Mu‘ḡam al-maṭbū‘āt al-‘arabīya wa-l-mu‘arraba* 1, 917, Nr. 8, wo es bei der Besprechung des Kommentars Rāzīs heisst: “Al-Ġalāl as-Suyūṭī schrieb davon ab Sure *Sabbīḫ* (Sure 87) bis zum Schluss des Korans.” Das ist eine unrichtige Konstruktion. Suyūṭī schrieb zwar einen Korankommentar mit dem Titel *Mafātīḫ al-ġayb* (Ḥāġġī Ḥalīfa, s. v.), der Sure 87–114 behandelt, doch gibt es keinerlei Grund, diesen als Fortsetzung der *Mafātīḫ al-ġayb* Rāzīs zu betrachten. Suyūṭī selbst nennt dieses Werk in

⁵ GAL S 1, 922.

⁶ *Koran und Koranexegese*, Zürich und Stuttgart 1971, 57.

⁷ Roger Arnaldez, *L’oeuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*. Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe–XIIe Siècles, III, 1960, 307–323, S. 320.

seiner Autobiographie *At-taḥadduṭ bi-ni'mat Allāh*; siehe Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī* 2, 129, Abschnitt 7, 2. Vgl. Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara fī ta'rīḫ Miṣr wa-l-Qāhira*, Kairo 1387/1967, 1, 340, 1. Muḥammad Ḥusayn ad-Dahabī vermutet, Rāzī habe nur bis Sure 21 geschrieben, wonach al-Ḥuwayyī und al-Qamūlī je einen unbestimmten Teil zur Vollendung des Werkes beigetragen haben⁸.

Offensichtlich ist man durchweg Goldziher und Brockelmann gefolgt. Beide berufen sich auf Ibn Abī Uṣaybi'a (von Brockelmann wird zusätzlich Ḥāḡḡī Ḥalīfa genannt), einen Autor, der, wie noch zu zeigen sein wird, die vorgetragene Auffassung kaum vertritt, obwohl seine Mitteilung, der Grossqādī Abu l-'Abbās Šams ad-dīn Aḥmad b. al-Ḥalīl b. Sa'āda al-Ḥuwayyī (gest. 637/1240)⁹ habe unter anderem eine "Ergänzung (*tatimma*) zum Korankommentar des Ibn Ḥaṭīb ar-Rayy" verfasst¹⁰, isoliert betrachtet, im Sinne Goldzihers verstanden werden könnte und von Ḥāḡḡī Ḥalīfa¹¹ wohl auch so verstanden worden ist. Ein besseres Argument ist bei Ibn Ḥallikān zu finden. Dieser bemerkt zu Rāzīs Kommentar, "in dem er alles Merkwürdige und Seltsame zusammengetragen hat": "Er ist sehr umfangreich, aber er hat ihn nicht vollendet (*lam yukammilhu*)."¹² Anfügen könnte man noch die zahlreichen Zeugnisse, die den 727/1327 in Ägypten verstorbenen Naḡm ad-dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Abi l-Ḥazm Makkī b. Yāsīn al-Maḥzūmī al-Qamūlī¹³ als Verfasser einer Vervollständigung (*takmila*) des grossen Tafsīrwerkes anführen. Hier

⁸ *At-tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Kairo 1381/1961, 1, 293.

⁹ Quellen: Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-atibbā'*, Beirut 1965, 646–647; Subkī, *Tabaqāt*¹ 5, 8; 2. Aufl. 8, 16–17, Nr. 1044; Ibn Katīr, *Al-bidāya wa-n-nihāya* 13, 155; Abū Šāma, *Tarāḡim riḡāl al-qarnayn as-sādis wa-s-sābi'* (= *Ad-dayl 'alā ar-Rawdatayn*), Beirut 1974, 169–170; Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz* 4, 1415; Dahabī, *'Ibar* 5, 152–153; Ibn Šaddād, *Al-a'lāq al-ḥatīra (Ta'rīḫ madīnat Dimašq)* 240; Ibn al-'Imād, *Šadarāt ad-dahab* 5, 183; Šafadī, *Al-wāfī bi-l-wafayāt* 6, 375–376, Nr. 2878. – Vgl. Kahhāla, *Mu'ḡam al-mu'allifīn* 1, 216; GAL S 1, 924, 7.

Das Geburtsjahr ist 583/1187 (*Wafayāt al-a'yān*, Kairo 1367/1948, 3, 389; de Slane 2, 661; *Šadarāt* 5, 183; vgl. *'Ibar* 5, 153 und Ibn Taḡrībirdī, *An-nuḡūm az-zāhira* 6, 316) oder 582 (Abū Šāma hat dieses Datum von Ḥuwayyīs Sohn: *Tarāḡim* 169; vgl. Ibn Katīr, *Bidāya* 13, 155).

¹⁰ Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā'* 647 (Anlass zu Goldzihers Beobachtung).

¹¹ S. v. *Mafātīḫ al-ḡayb*, wo Šihāb ad-dīn in Šams ad-dīn zu verbessern ist.

¹² *Wafayāt al-a'yān*, Kairo 1367/1948, 3, 381, Nr. 573; de Slane 2, 652. Ḥāḡḡī Ḥalīfa zitiert diese Stelle.

¹³ Siehe GAL² 2, 104–105; S 2, 101.

sind Udfuwī¹⁴, Subkī¹⁵, Šafadī¹⁶, Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī¹⁷, Ibn al-‘Imād¹⁸ und wiederum Ḥāğğī Ḥalīfa¹⁹ zu nennen.

Nun ist das Werk *Mafātīḥ al-ğayb*, das als der Grosse Kommentar des Rāzī überliefert wurde und auch im Druck vorliegt, keineswegs unvollständig. Alle 114 Suren sind behandelt, alle auch dem Umfang nach mit ungefähr gleicher Ausführlichkeit. Wenn man von den beiden ersten, etwa ein Fünftel des Gesamtwerkes umfassenden Suren absieht, die einen Sonderfall darstellen – wenigstens für die Fātiḥa sagt dies Rāzī in seiner Einleitung deutlich genug –, so sind die normalen Proportionen durchaus gewahrt, zumal wenn man berücksichtigt, dass vieles später nicht mehr zur Sprache zu kommen braucht, weil es in vorausgehenden Abschnitten erledigt worden ist.

Schliesslich haben wir noch einen deutlichen alten Hinweis auf den Umfang des Rāzī zuerkannten Werkes. Šalāḥ ad-dīn b. Aybak aṣ-Šafadī (gest. 764/1363) schreibt: “Zu den Werken des Imām (Rāzī) gehört sein *Tafsīr* in 26 Bänden. Den Kommentar zur Fātiḥa hat er in einem Band davon behandelt. Legt man den Teil zugrunde, den die Fātiḥa ausmacht, so umfasst er über 30 Bände.”²⁰ Die grosse Kairener Gesamtausgabe von 1352/1933ff., auf die im folgenden Bezug genommen wird, macht die Probe leicht: Sie umfasst 32 ungefähr gleich starke Bände. Die Fātiḥa füllt genau einen davon. Das macht wahrscheinlich, dass der in den Drucken überlieferte Kommentar in seinem gesamten Umfang das Werk ist, das Šafadī schlicht als Werk Rāzīs anführt. In seinem Artikel über al-Ḥuwayyī sagt Šafadī nichts von einer Ergänzungsschrift²¹. Auch sein Gewährsmann Abū Šāma (gest. 665/1267), der beim Begräbnis al-Ḥuwayyīs dabei war, sagt nichts davon²².

¹⁴ *At-tāli‘ as-sa‘īd al-ğāmi‘ asmā’ nuğabā’ aṣ-Ša‘īd*, Kairo 1386/1966, 126.

¹⁵ *Ṭabaqāt aṣ-Šāfi‘īya al-kubrā*¹ 5, 179.

¹⁶ Šafadī, *Al-wāfi bi-l-wafayāt* 8, 92.

¹⁷ *Ad-durar al-kāmīna fī a‘yān al-mi‘a at-tāmina*, Kairo 1385/1966, 325.

¹⁸ *Šadarāt ad-dahab* 6, 76.

¹⁹ S. v. *Mafātīḥ al-ğayb*. – Vgl. Kāhḥāla, *Mu‘ğam al-mu‘allifīn* 2, 161. – Zu al-Qamūlī siehe noch Ibn Katīr, *Bidāya* 14, 131; Suyūṭī, *Buğyat al-wu‘āh*, Kairo 1384/1964, 1, 383, Nr. 744; Suyūṭī, *Husn al-muḥādara*, Kairo 1387/1967, 1, 424. Mehrere Quellen erwähnen, er sei (über) achtzigjährig gestorben. Das von Brockelmann (GAL S 2, 101) genannte Geburtsjahr 653 (wahrscheinliche Quelle ist Suyūṭī, *Buğya* 1, 383) ist daher zweifelhaft.

²⁰ *Al-wāfi bi-l-wafayāt* 4, 254.

²¹ *Al-wāfi* 6, 375–376.

²² Abū Šāma, *Tarāğim riğāl al-qarnayn as-sādīs wa-s-sābi‘*, Beirut 1974, 169–170; vgl. 68.

Das vorliegende Werk ist vollständig. Bleibt die Frage, ob es in allen seinen Teilen ein Werk Rāzī's ist. Goldziher und Brockelmann verneinen sie unter Berufung auf die von Ibn Abī Uṣaybi'a erwähnte ergänzende Schrift al-Ḥuwayyīs²³. Doch aus der Existenz von Ergänzungen allein lässt sich nicht auf die Unvollständigkeit des Grundwerkes schliessen; auch zu vollständigen Werken werden Ergänzungsschriften (*takmila, tatimma*) verfasst. Weit eher liefert Ibn Abī Uṣaybi'a, der in persönlichem Kontakt mit al-Ḥuwayyī stand, ein Argument dafür, dass Rāzī selbst sein Werk zu Ende geführt hat. Zwar nur ein *argumentum ex silentio*, doch schweigt der Autor an einer Stelle, wo das Schweigen Aussagekraft hat. In seiner Liste der Werke Rāzī's stellt er nämlich dessen Korankommentar als sein wichtigstes Werk an die Spitze und bemerkt dabei mit keinem Wort, dass er nicht vollständig ist, während er in der weiteren Liste die Unvollständigkeit Rāzī'scher Werke jeweils sorgfältig mit einem "Nicht vollständig" (*lam yutamm*) festhält, im ganzen achtmal²⁴. Solches Schweigen ist beredt; es wäre, wäre der Kommentar von Rāzī abgebrochen und von al-Ḥuwayyī weitergeführt worden, in einem solchen Zusammenhang irreführend.

Da Rāzī's Kommentar zum Koran ein Spätwerk ist, könnte auch die Vermutung naheliegen, er sei gestorben, ohne alle Suren behandelt zu haben. An sich ist das zwar möglich, doch ist jedenfalls dies sicher, dass Rāzī reichlich Zeit zur Verfügung hatte, um sein Werk zu Ende zu führen. Rāzī arbeitete rasch, auch in seinen letzten Lebensjahren. Die Datierungen von Sure 39–46 zeigen, dass Rāzī die Suren 40–46 in weniger als einem Monat kommentierte. Vergleicht man den Umfang dieses Abschnittes mit dem des restlichen Werkes, so zeigt sich, dass Rāzī, etwa gleiches Arbeitstempo vorausgesetzt, in weiteren vier Monaten alles uns Überlieferte hätte abfassen können. Er lebte aber noch über zwei Jahre. Zudem zeigt ein Verweis auf Sure 98, 5 in Sure 5, 6 (Band 11, 151), dass Rāzī die Kommentierung späterer Stellen auch einmal vorweggenommen hat.

Rāzī ist als Autor greifbar, wo er Persönliches einfließt wie die Klage über den frühen Tod seines Sohnes Muḥammad am Ende der Suren 10–13, wo er den Leser um sein Gebet bittet und bei Sure 12 ein kurzes Trauergedicht beifügt. Im Kommentar zu Sure 12, 42 ist zu lesen: "Der Verfasser des Buches Faḥr ad-dīn ar-Rāzī – Gott sei ihm gnädig! – sagte: Ich habe vom Anfang bis zum Ende meines Lebens die Erfahrung

²³ Goldziher, *Richtungen* 123, Anm. 1; GAL S 1, 922; vgl. Ibn Abī Uṣaybi'a, 'Uyūn al-anbā' 647.

²⁴ 'Uyūn al-anbā' 470, bāb 11, s. v. Ibn Ḥaṭīb ar-Rayy.

gemacht: Wann immer der Mensch sich in irgendeiner Sache auf andere oder anderes verlässt als Gott, bringt ihm dies Heimsuchung und Plage und Drangsal und Schaden. Verlässt sich der Mensch aber auf Gott und wendet sich nicht an ein Geschöpf, so stellt sich das Gesuchte auf allerschönste Weise ein. Diese Erfahrung habe ich fortwährend gemacht vom Beginn meines Lebens bis zu dieser Zeit, in der ich das siebenundfünfzigste Lebensjahr erreicht habe. Dabei ist sich mein Herz stets bewusst, dass es den Menschen keinen Nutzen bringt, wenn es sich auf etwas anderes verlässt als Gottes Huld und Güte.”²⁵ Ähnlich diesem ist ein anderes persönliches Wort Rāzīs beim Vers 101 der gleichen Sure, das der Redakteur mit der Bemerkung einleitet: “Der Imām Fahr ad-dīn ar-Rāzī – über ihm sei Gottes Erbarmen! –, der Verfasser dieses Buches, sagte . . .” (Band 18, 221).

Eine Reihe von Suren sind so datiert, dass sie sich gut in den Lebenslauf Rāzīs einfügen, zum Teil mit Wochentag und Tageszeit des Abschlusses, gelegentlich mit Ortsangabe. Im Kairener Druck von 1933ff. tragen folgende Suren ein Datum:

Sure	Datum	Stelle im Druck
3	1. Rabī‘ II 595	9, 156
4	12. Ğumādā II 595	11, 122
8	Ramaḍān 601	15, 214
9	14. Ramaḍān 601	16, 239
10	Raġab 601	17, 176
11	2. Raġab 601	18, 82
12	7. Ša‘bān 601	18, 229
13	18. Ša‘bān 601	19, 71
14	Ende Ša‘bān 601	19, 150
17	20. Muḥarram 602 (Druck: 601)	21, 72
18	17. Šafar 602	21, 177
37	17. Du l-qa‘da 603	26, 173
38	Du l-qa‘da 603	26, 236
39	30. Du l-qa‘da 603	27, 24
40	2. Du l-ḥiġġa 603	27, 92
41	4. Du l-ḥiġġa 603	27, 140

²⁵ Band 18, 145. – Sie mit *qāla l-Imām fī tafsīrihī* einleitend zitiert Subkī diese Stelle: *Tabaqāt* 5, 38, 17–22; 2. Aufl. 8, 92.

42	8. <u>Du l-ḥiğğa</u> 603	27, 191
43	11. <u>Du l-ḥiğğa</u> 603	27, 235
44	12. <u>Du l-ḥiğğa</u> 603	27, 255
45	15. <u>Du l-ḥiğğa</u> 603	27, 275
46	20. <u>Du l-ḥiğğa</u> 603	28, 36
(48	17. <u>Du l-ḥiğğa</u> 603	28, 109)

Den Handschriftenstudien Jomiers zufolge drängen sich vor allem zwei Korrekturen auf: Sure 8 trägt das Datum 12. Du l-ḥiğğa und Sure 48 ist nach übereinstimmendem Zeugnis der Handschriften nicht datiert²⁶.

Nach Sure 46 ist nichts mehr datiert. Doch identifiziert sich der Autor der Kommentare zu den kleineren Suren mehrfach mit dem des vorausgehenden Werkes entweder durch die generelle Feststellung, er habe über das vorliegende Thema schon an mehreren Stellen in diesem Buch gesprochen – zum Beispiel bei Sure 86, 5–7 (Band 31, 131) und Sure 87, 2 (Band 31, 140) –, oder durch Angabe der Sure oder der genauen Stelle, wo er darüber schon gehandelt habe. So verweist er bei Sure 30, 1 (Band 25, 95) und 36, 1 (Band 26, 39) auf Sure 29, 1; bei Sure 38, 1 (Band 26, 174) auf Sure 2, 1; bei Sure 55, 1 (Band 29, 83–84) auf Sure 1; bei Sure 67, 1 (Band 30, 52) auf Sure 25, 1; bei Sure 68, 1 (Band 30, 77) auf Sure 2, 1; bei Sure 72, 14 (Band 30, 160) auf Sure 4; bei Sure 75, 37 (Band 30, 234) auf Sure 53, 46 und 56, 58; bei Sure 78, 6 (Band 31, 6) auf Sure 2, 22. Hinweise auf kurz zuvor besprochene Stellen – zum Beispiel bei Sure 72, 9 (Band 30, 157) auf Sure 67, 5; bei Sure 76, 26 (Band 30, 259) auf Sure 73 – gibt der Verfasser nicht anders als auf weiter zurückliegende. Hier wie dort spricht er in den erwähnten Fällen in der ersten Person und gebraucht Formeln wie *qad dakarnā* und dergleichen²⁷.

Obwohl ein lückenloser Beweis nicht erbracht werden kann, liegt doch der Schluss nahe, dass das ganze vorliegende Werk von einem einzigen Autor, eben Rāzī, verfasst wurde, eine Ansicht, die meines Wissens bisher ausser von Sayyid Muḥammad Bāqir-i Sabzawārī von niemand uneingeschränkt vertreten wurde²⁸. Die im Anschluss an Goldziher und Brockel-

²⁶ MIDEO 13 (1977), 260–261.

²⁷ Natürlich gibt es auch unpersönlich gehaltene Rückverweise (durch *marra tafsīruhū* und ähnliches), die zur Klärung der Autorschaft nicht weiterhelfen, wie etwa bei Sure 59, 23 (Band 29, 292 und 293), Sure 59, 24 (Band 29, 295), Sure 62, 1 (Band 30, 2), Sure 68, 44–45 (Band 30, 97), Sure 109, 1 (Band 32, 143).

²⁸ Sabzawārī stützt sich dabei ausschliesslich auf textliche Kriterien: Datierungen (z.T. von meiner Liste abweichend) und Rückverweise des Autors. Andere Quellen

mann weit verbreitete gegenteilige Behauptung stützt sich nur auf aussertextliche Zeugnisse: auf die Hinweise auf eine *Tatimma* al-Ḥuwayyīs und eine *Takmila* al-Qamūlīs und auf einige Autoren, die ausdrücklich sagen, Rāzī habe seinen Kommentar nicht zu Ende geführt. Von den Schriften al-Ḥuwayyīs und al-Qamūlīs ist nichts Näheres bekannt. Es kann sich durchaus um lediglich erweiternde, jetzt verlorene oder in den vollständigen Kommentar Rāzīs eingearbeitete Zusätze handeln. Eindeutig ist Ibn Ḥallikāns Aussage: Er hat ihn nicht vollendet (*lam yukammilhu*)²⁹. Das gleiche wird zwar später oft wiederholt, doch können diese Zeugnisse nicht als unabhängige Bestätigungen Ibn Ḥallikāns gewertet werden, mag es sich um eigentliche Zitate handeln wie bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa (s. v. *Mafātīḥ al-ḡayb*) und al-Ḥuwānasārī³⁰ oder um eine wörtliche Wiederholung ohne Quellenangabe wie bei al-Yāfi‘ī³¹ oder um eine etwas anders formulierte Darlegung des gleichen Sachverhaltes wie bei Ibn al-‘Imād³². Grosses Gewicht haben diese Zeugnisse also nicht. In seinem Werk *At-tafsīr wa-l-mufasssīrūn* folgt auch Muḥammad Ḥusayn ad-Ḍahabī, gestützt auf die bekannten Quellen, zögernd der *opinio communis* und meint, eine von ihm entdeckte Randglosse in *Kašf az-ḏunūn* als einzigen Beleg anführend, Rāzī habe den Koran bis Sure 21 kommentiert. Doch sagt er ausdrücklich, es handle sich um nicht mehr als eine Vermutung³³.

Ein Stilbruch lässt sich in dem Werk nicht feststellen. Die Art, wie die Probleme in scharfer Gliederung gestellt und behandelt werden, wird von der ersten bis zur letzten Sure durchgehalten. Muḥammad Ḥusayn ad-Ḍahabī erklärt mit Recht: “Wer in diesem Kommentar liest, wird darin kaum eine Unterschiedlichkeit in der Methode und im Vorgehen wahrnehmen. Vielmehr ist das Buch von Anfang bis Ende von der gleichen Art und folgt der gleichen Methode, die den Leser in die Lage versetzt, zwischen dem Original und der *Takmila* nicht unterscheiden zu können, und nicht fähig zu sein festzustellen, wieviel tatsächlich al-Faḥr (ar-Rāzī) geschrieben hat und wieviel der Verfasser der *Takmila* geschrieben hat.”³⁴

werden dort nicht untersucht. Siehe: Faḥr ud-dīn-i Rāzī, *Ar-risālat ul-kamālīya fī al-ḥaqāyiq ul-ilāhīya*, ed. Sayyid Muḥammad Bāqir-i Sabzawārī, Teheran 1335, Einleitung *lh-lt*.

²⁹ Siehe Anm. 12.

³⁰ Muḥammad Bāqir al-Ḥuwānasārī, *Rawḍāt al-ḡannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa-s-sādāt*, 2. Aufl., Teheran 1347, 699.

³¹ *Mir’āt al-ḡanān* 4, 7.

³² *Šadarāt ad-ḏahab* 5, 21.

³³ *At-tafsīr wa-l-mufasssīrūn* 1, 191–194.

³⁴ *At-tafsīr wa-l-mufasssīrūn* 1, 293.

Zwei kurz aufeinanderfolgende Stellen in den Kommentaren zu den Versen 23 und 24 von Sure 56 zeigen, dass dort ein anderer Autor als Rāzī am Werk war, ohne dass sich über den Umfang seines Beitrages etwas ausmachen lässt³⁵. Beide Male wird vom Verfasser namentlich auf Faḥr ad-dīn ar-Rāzī hingewiesen. Bei Vers 24 heisst es: "Das erste Problem betrifft die Wurzeln. Der Imām Faḥr ad-dīn – Gott sei ihm gnädig! – hat es an vielen Stellen erwähnt, und wir führen etwas davon an." Und zwei Zeilen danach: "Hierzu hat der Imām Faḥr ad-dīn – Gott sei ihm gnädig! – viele Antworten gegeben, doch meine ich, er hat das nicht erwähnt, was ich darüber sage." Eine weitere Stelle dieser Art, die aber durchaus nur ein einzelner eingeflochtener Satz eines Schülers sein kann, findet sich im Kommentar zu Sure 36, 83 (Band 26, 113). Nach Zitierung eines Wortes von Muḥammad al-Ġazzālī heisst es: "Faḥr ad-dīn ar-Rāzī – Gott sei ihm gnädig! – fand daran Gefallen, und ich hörte ihn ob dieses Wortes die Gnade Gottes auf ihn (Ġazzālī) herabflehen."

Den ausgedehnten Handschriftenstudien von J. Jomier³⁶ sind, neben einigen Korrekturen der Datierungen in den Druckausgaben, vor allem zwei Beobachtungen zu verdanken: 1. In fünf Handschriften steht nach Sure 28 die Bemerkung, hier ende der Kommentar Rāzīs und die Suren 29–36 seien das Werk al-Ḥuwayyīs. 2. Ein Leser der Handschrift Fatih 308 (datiert 1016 h.) bemerkt am Rand, er sei nach mehreren Textvergleichen zu dem Schluss gekommen, die Suren 29–36 und 47–56 seien vom Original verloren gegangen und al-Ḥuwayyī (dort: al-Ḥūtī) habe die erste, al-Qamūlī die zweite Lücke ausgefüllt.

Zur ersten Beobachtung ist zu bemerken, dass sie unter den vielen untersuchten Handschriften nur in fünf, alle spät oder nicht datiert, zu finden ist. Als voneinander unabhängige Zeugnisse können sie kaum gewertet werden. Die verbreitete Meinung wurde übernommen, und ohne Begründung wurden Nahtstellen festgelegt. Möglicherweise hat, wie Jomier vermutet, die neue Darlegung über die gewissen Suren vorangestellten Buchstaben am Anfang von Sure 29 (Band 25, 26–27) den Anlass dazu gegeben, da dieses Thema bereits bei Sure 2 von Rāzī ausführlich behandelt worden war und der Leser vom Autor mehrfach daran erinnert wird. Doch wird in Sure 29 eine spezielle, in Sure 2 nicht behandelte Frage erörtert, auf die dann in Sure 30 (Band 25, 95) nochmals verwiesen

³⁵ *Mafātīḥ al-ġayb* 29, 155 und 29, 156.

³⁶ J. Jomier, *Les Mafatih al-ghayb de l'Imam Fakhr al-din al-Razi*, MIDEO 13 (1977), 253–290.

wird. Aber gleichzeitig weist dort der Autor auf das hin, was er in Sure 19 – wo übrigens ebenfalls ausführlich über diese Buchstaben gehandelt wird (Band 21, 177–179) – gesagt hat. Bei Sure 30, 1 heisst es: “Wir haben bereits gesagt, dass am Anfang aller mit den Einzelbuchstaben beginnenden Suren die Rede ist vom Heiligen Buch oder der Offenbarung oder dem Koran . . . mit Ausnahme dieser Sure und zwei anderen Suren, die wir in der Sure *Die Spinne* (Sure 29) erwähnt haben. Welche Bewandnis es mit den beiden hat, haben wir bereits an deren jeweiligem Ort (*fī mawḍi‘ihimā*) erwähnt.” Der jeweilige Ort ist der Anfang von Sure 29 und 19, wie der Text Band 25, 26 zeigt. Der Autor von Sure 30 identifiziert sich also mit dem von Sure 29 und 19. Man wird daher dem (oder den) Kopisten, der ab Sure 29 einen anderen Autor, al-Ḥuwayyī, annimmt, kaum mehr Gewicht beimessen als der Vermutung von Muḥammad Ḥusayn ad-Dahabī, der al-Ḥuwayyī mit Sure 22 beginnen lässt³⁷.

Die Randbemerkung des Lesers von Fatih 308 steht dort auf der gleichen Seite nach Sure 28 wie der eben erwähnte Einschub, ist also durch diesen veranlasst. Begründet wird sie nicht. Die besprochenen Rückverweise des Textes auf Rāzī im Kommentar zu Sure 56, 23–24 und 36, 83 könnten damit zu tun haben. Völlig im Dunkel bleibt, warum bei der zweiten Lücke al-Qamūlī angesetzt wird. Nur weil er, da er doch als Vervollständiger gilt, irgendwie untergebracht werden muss? Ungewöhnlich ist die Meinung, die Takmilas ersetzen Verlorenes aus dem ursprünglich vollständigen Kommentar Rāzī. Gelegentliche Querverweise machen es jedoch unwahrscheinlich, dass der ganze Block von Sure 47 bis Sure 56 einen anderen Autor hat als der übrige Tafsīr. Im Kommentar zu Sure 75, 37 (Band 30, 234) verweist der Autor auf das, was er zu der vorliegenden Sache in Sure 53, 46 und Sure 56, 58 gesagt hat. Bei Sure 55, 1 (Band 29, 83–84) steht folgende Bemerkung: “Wir haben das alles bereits im Kommentar zur Fātiḥa erwähnt. Doch wollten wir, dass das von uns Erwähnte an das angefügt werde, was wir hier erwähnten. Darum haben wir es hier wiederholt. Denn das alles ist gleichsam die Aufgliederung dessen, was wir in der Fātiḥa erwähnt haben.” Zwei datierte Handschriften bezeugen zudem, dass man zu Lebzeiten al-Qamūlīs (gest. 727/1327) Kopien des Kommentars Rāzī herstellte, die Partien, die später von einigen al-Qamūlī zugeschrieben bzw. als mit seiner Tatimma identisch angesehen wurden, bereits enthielten. Die Handschrift Fatih 317 mit dem Datum 711 h., die als siebter Band des Tafsīr betitelt ist, enthält

³⁷ *At-tafsīr wa-l-mufasssīrūn* 1, 293.

den Kommentar zu Sure 53–114 (die Proportionen stimmen mit dem Druck überein: Sure 53–114 ist etwa ein Siebtel des Ganzen), die Handschrift Ahmet 3, 1831 mit dem Datum 715 h. kommentiert die Suren 37–114³⁸. Es ist daher, wenn auch nicht undenkbar, so doch unwahrscheinlich, dass al-Qamūlī als Autor der in diesen Kopien enthaltenen Stücke in Frage kommt.

Ein klares Bild lässt sich nach diesen vorläufigen Überlegungen nicht gewinnen. Doch darf man wohl folgendes festhalten:

1. Der im Druck vorliegende “Grosse Kommentar” des Faḥr ar-Rāzī ist ein vollständiger Kommentar.
2. Aufbau, Argumentationstechnik, Stil und Umfang der einzelnen Teile tragen den Stempel des gleichen Geistes und geben keinen Anlass zur Vermutung, dass Rāzī den Kommentar nicht ganz und allein verfasst hat.
3. Die Datierungen und Querverweise legen den gleichen Autor nahe, sind aber lückenhaft und lassen die Möglichkeit begrenzter Einschübe offen.
4. Im 7./13. Jahrhundert wird von Ibn Ḥallikān beiläufig bemerkt, Rāzī habe seinen Kommentar nicht vollständig ausgeführt. Spätere wiederholen ihn kritiklos.
5. Im 8./14. Jahrhundert ist es mehreren Autoren bekannt, dass al-Ḥuwayyī und al-Qamūlī Zusatzschriften zum Kommentar Rāzīs verfasst haben. Diese Nachrichten sind bei Späteren bis heute wiederzufinden. Ein Anlass, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln, besteht nicht.
6. Die Korankommentare al-Ḥuwayyīs und al-Qamūlīs sind als selbständige Schriften bisher nicht gefunden worden. Theoretisch könnten sie verloren oder ganz oder teilweise in den “Grossen Kommentar” aufgenommen sein. Wie es sich tatsächlich verhält, lässt sich nicht ausmachen.
7. Die auf der wohl kaum in genauer Sachkenntnis geäußerten Bemerkung Ibn Ḥallikāns gründende allgemeine Überzeugung, Rāzī habe keinen vollständigen Kommentar geschrieben, und die Nachrichten über die Schriften al-Qamūlīs und al-Ḥuwayyīs konnten mit der Tatsache, dass der vorliegende Kommentar Rāzīs tatsächlich vollständig ist, in Einklang gebracht werden, indem man annahm, die Schriften al-Ḥuwayyīs und al-Qamūlīs seien Teile des Ganzen.
8. Einzelne Hinweise, die grössere Fremdbestandteile in Rāzīs Kommentar genauer lokalisieren wollen, sind nicht überzeugend. Lückenlose

³⁸ Jomier 380–381.

Gegenbeweise können allerdings, wie zu erwarten, nicht erbracht werden. 9. Die Zuweisung genau umgrenzter umfangreicher Teile an al-Ḥuwayyī und al-Qamūlī, die vom 10./16. Jahrhundert an zu beobachten ist, ist in der vorgebrachten Form kaum haltbar.

10. Eine Vervollständigung Suyūṭīs zu Rāzīs Kommentar gibt es nicht.

11. Vereinzelt Hinweise im Text auf Fahr ad-dīn ar-Rāzī, die diesen als eine vom Autor verschiedene Person erkennen lassen, zeigen, dass über die auch sonst übliche redaktionelle Bearbeitung und gelegentliche Einflechtung eines eigenen Gedankens hinaus Einschübe aus zweiter Hand vorliegen, über deren Herkunft und Umfang sich jedoch vorläufig keine Klarheit schaffen lässt.

12. Der gelehrte Rasulidenherrscher Šams ad-dīn al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf b. ‘Umar (gest. 694/1295) hat nach einer Mitteilung des yemenitischen Historikers Abu l-Ḥasan Muwaffaq ad-dīn ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ḥazraġī (gest. 812/1410) in sein Handexemplar des Rāzīschen Kommentars folgende Eintragung gemacht: “Ich habe diesen Kommentar von Anfang bis Ende gründlich durchgearbeitet und darin viele Lücken gefunden. Aus Ägypten erhielt ich vom Grossqādī Tāġ ad-dīn b. Bint al-A‘azz³⁹ vier Exemplare, in denen ich die gleiche Lückenhaftigkeit feststellte. Damit gab ich mich jedoch nicht zufrieden, sondern glaubte, es gehe auf den Kopisten zurück. Ich schickte daher einen Boten, der sich nach Ḥurāsān in die Stadt Harāt begab und mir von dort das Exemplar des Verfassers brachte. Dieses habe ich durchgelesen und darin die gleiche Lückenhaftigkeit und viele Auslassungen vorgefunden.”⁴⁰ Wesentlich mehr als das lässt sich auch heute über den ursprünglichen Zustand des Werkes kaum mit Sicherheit sagen. Offen bleibt, ob die genannten Lücken ganze Suren oder Surengruppen oder, wie man es von anderen Korancommentaren kennt, die deshalb keineswegs als unvollständig gelten, nur zahlreiche Einzelverse bezeichnen sollen. Eine Unvollständigkeit in dem Sinn, dass Rāzī die letzten Suren nicht kommentiert hat, ist jedoch nach dieser Bemerkung wohl auszuschliessen.

Die Sure 18, aus der hier ein Auszug übersetzt wird, ist zweifellos Rāzīs Werk und genau datiert: “Der Kommentar zu dieser Sure wurde abgeschlossen am Dienstag den 17. Šafar des Jahres 602 in der Stadt

³⁹ Gemeint ist Taqī ad-dīn ‘Abd ar-Rahmān b. Tāġ ad-dīn ‘Abd al-Wahhāb, genannt Ibn Bint al-A‘azz, gest. 695/1296.

⁴⁰ Ḥazraġī, *Al-‘uqūd al-lu’lu’īya fī ta’rīḫ ad-dawla ar-Rasūlīya*, ed. Muḥammad ‘Asal, Gibb Memorial Series III, 4, S. 278.

Ġaznīn.”⁴¹ Der zugrunde gelegte Text steht in der 32-bändigen Ausgabe von Kairo im Band 21, Seite 81–97. (Ausgabe Istanbul 1307–8 im Band 5, Seite 679–694 wurde mit herangezogen.) Konsultiert habe ich noch das nicht ganz vollständige Zitat bei Nabhānī, *Ġāmi‘ karāmāt al-awliyā’* 1, 14–28. Die Edition des Bandes 21 des Kairener Druckes besorgte ‘Abdallāh Muḥammad Ismā‘īl aṣ-Ṣāwī.

Textanalyse

Die folgende Textanalyse soll den Überblick erleichtern. Die darin verwendeten Kennzeichnungen der Abschnitte und Unterabschnitte sind in die Übersetzung eingefügt.

- A. Paraphrasierung des Korantextes
- B. Anlass zur Offenbarung
- C. Philologische Erörterungen und Aufschlüsselung des Gemeinten
 - 1. Zu Vers 9
 - 2. Zu Vers 10
 - 3. Zu Vers 11
 - 4. Zu Vers 12
- D. Abhandlung über die Huldwunder
 - I Vorbemerkungen
 - 1. Der Begriff *walī*
 - 2. Das Aussergewöhnliche
 - a. In Verbindung mit einem Anspruch
 - b. Ohne einen Anspruch
 - II Beweise für die Möglichkeit der Huldwunder durch
 - 1. Koran
 - a. Maria
 - b. Die Leute der Höhle
 - 2. Traditionen vom Propheten
 - a. Drei sprechende Säuglinge: Jesus, Ġurayġ, Anonymus
 - b. Das *ḥadīṯ al-ġār*

⁴¹ *Mafātīḥ al-ġayb* 21, 177.

- c. Die Gottesbeschwörung
 - d. Die sprechende Kuh
 - e. Der Befehl an die Wolke
 - 3. Überlieferungen von den Prophetengenossen
 - a. Kalifen
 - Toter Abū Bakr ins Prophetengrabmal gerufen
 - Fünf Wunder ‘Umars: Ruf an Sāriya, Nil fließt wieder, Erdbeben beruhigt, Brand gelöscht, vor Mörder gerettet
 - Drei Wunder ‘Utmāns
 - ‘Alī lässt abgetrennte Hand anwachsen
 - b. Andere
 - Safīna – Usayd b. Ḥuḍayr – Ḥālīd b. al-Walīd – Ibn ‘Umar – ‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī
 - 4. Verstand
 - a. Wer Gott zu Willen ist, dem ist Gott zu Willen
 - b. Gott gibt Grösseres als Wunder: Erkenntnis, Liebe usw.
 - c. Gott gibt Grösseres als Wunder: Er wird Gesicht, Gehör usw.
 - d. Gott gibt Grösseres als Wunder: Er identifiziert sich mit seinem Diener
 - e. Auch Könige übertragen Macht an ihre Vertrauten
 - f. Wer im Übersinnlichen weilt, bezieht Kraft von dort
 - g. Der Geist des Gottesfreundes vermag ähnliches wie die reinen Geister
- III Gegenargumente der Leugner
- 1. Huldwunder würden Beweiskraft der Prophetenwunder zerstören
 - 2.–5. Vier weitere Gegenargumente
- IV Erwiderungen auf die Gegenargumente
- 1. Zum ersten Gegenargument
 - 2.–5. Zu den übrigen Gegenargumenten
- E. Der Unterschied zwischen Huldwunder und Verlockung
- I Koranische Bezeichnungen für die Verlockung
- 1. Verlockung (*istidrāğ*)
 - 2. Arglist (*makr*)
 - 3. Überlistung (*kayd*)
 - 4. Fristgewährung (*imlā’*)
 - 5. Zugrunderichtung (*ihlāk*)

II Der Unterschied

1. Der Verlockte fühlt sich in seinem Zustand wohl, der Gottesfreund fürchtet die Wundergabe
2. Elffacher Beweis, dass dieses Sichwohlfühlen vom Weg abschneidet
 - a. Der Glaube an eigene Verdienste
 - b. Die Freude am Nichtgöttlichen
 - c. Hochschätzung des eigenen Tuns
 - d. Hohe Selbsteinschätzung
 - e. Iblīs, Bal'am, israelitische Gelehrte: Freude an der Gabe
 - f. Freude an der Gabe statt dem Geber
 - g. Iblīs, Pharao: Selbstbewunderung
 - h. Mose: dem Geber dienen statt Freude an der Gabe
 - i. Muḥammad zog Knechtsein dem Königtum vor
 - k. Freude am Wunder ist Selbstliebe und Götzendienst
 - l. Wundergabe setzt Gottesfurcht voraus

F. Ist Wissen um die eigene Gottesfreundschaft möglich?

I Argumente dagegen

1. Dieses Wissen schafft Gefühl der Sicherheit. Vier Gründe, warum man sich nicht sicher fühlen darf
2. Dass Gott einen Menschen liebt, ist Gottes Geheimnis
3. Gottesfreundschaft hängt vom Lebensende ab, das niemand kennt

II Argument dafür und Gegenantwort.

Übersetzung

Das Gotteswort: *Oder meinst du, dass die Leute der Höhle und der Inschrift (? ar-raqīm) eines von unseren Zeichen waren, worüber man sich (besonders) wundern müsste? Damals als die jungen Männer sich in die Höhle zurückzogen und sagten: Herr, schenk uns Barmherzigkeit von dir und bereite uns in unserer Angelegenheit einen rechten Weg! Da schlugen wir ihnen in der Höhle aufs Ohr (so dass sie für) eine Anzahl von Jahren (betäubt waren). Hierauf erweckten wir sie, um in Erfahrung zu bringen, welche der beiden Gruppen (am ehesten) errechnen würde, eine wie lange Zeit sie (in der Höhle) verweilt hatten¹.*

¹ Koran 18, 9–12.

Zu dem Vers sind mehrere Punkte zu erörtern.

A. Punkt eins. – Wisse: Die Menschen wunderten sich über die Geschichte von den Leuten der Höhle und befragten darüber den Gesandten, um ihn auf die Probe zu stellen. Da sprach Gott: *Oder meinst du, dass unter unseren Zeichen sie allein eines waren, worüber man sich wundern müsste?* Glaube das ja nicht! Denn unsere Zeichen sind alle so, dass man sich darüber wundern muss. Wer die Macht hat, die Himmel und die Erde zu erschaffen, dann die Erde zu schmücken mit Fundgruben und Pflanzen und Tieren aller Art, dann sie hiernach zu einer *ausgedörrten*, völlig kahlen *Bodenfläche*² zu machen, wie kann man es dessen Macht und Hut und Barmherzigkeit absprechen, dass er eine Gruppe Leute während dreihundert Jahren und mehr im Schlaf zu behüten vermag? Das ist die richtige Art, die (göttliche) Ordnung darzustellen. Gott ist allwissend!

B. Punkt zwei. – Den Anlass zur Offenbarung der Geschichte von den Leuten der Höhle haben wir bereits erwähnt bei dem Wort Gottes: *Man fragt dich nach dem Geist. Sag: Der Geist ist vom 'Befehl' meines Herrn*³. Muḥammad b. Ishāq⁴ hat den Anlass zur Offenbarung dieser Geschichte ausführlich beschrieben. Er sagte⁵: An-Naḍr b. al-Ḥārit⁶ war einer von den Teufeln der Qurayš, einer, der dem Gesandten Gottes Ärger bereitete und sein erklärter Feind war. Er war nach al-Ḥīra gegangen und hatte dort die Geschichten von Rustam und Isfandiyār gelernt. Wenn nun der Gesandte Gottes eine Versammlung abhielt, sprach er darin von Gott und erzählte den Seinen von dem Unheil, das über die Völker vor ihnen hereingebrochen war. Doch wenn er aufbrach, nahm an-Naḍr in seiner Versammlung jeweils seinen Platz ein. Er sagte: “Bei Gott! Ich, ihr Qurayšiten, bin ein besserer Erzähler als er! Kommt her, ich werde euch etwas Schöneres erzählen als er!” Danach erzählte er ihnen von den Königen von Persien. Später entsandten ihn die Qurayš, und mit ihm schickten sie ‘Uqba b. Abī

² Koran 18, 8.

³ Koran 17, 85. – Rāzī, *Tafsīr* 21, 36–37.

⁴ Muḥammad b. Ishāq b. Yasār al-Muṭṭalibī (gest. 150/767 oder 151/768), der Verfasser der von Ibn Hišām bearbeiteten Prophetenbiographie.

⁵ Siehe Ibn Hišām, *As-sīra an-nabawīya*, Kairo 1375/1955, 1, 300–302. Mit kleineren Abweichungen.

⁶ An-Naḍr b. al-Ḥārit b. ‘Alqama, notorischer Widersacher des Propheten, der bei Badr als Ungläubiger fiel (2/624).

Mu'ayt⁷, zu den jüdischen Religionsgelehrten in Medina, und sie sagten ihnen: "Befragt sie über Muḥammad und seine Eigenschaften⁸ und berichtet ihnen seine Worte! Denn sie sind die ersten Schriftbesitzer, und sie haben von den Propheten ein Wissen, das wir nicht haben." Sie gingen fort, und als sie nach Medina kamen, fragten sie die Religionsgelehrten der Juden nach den Zuständen Muḥammads. Die Religionsgelehrten der Juden erwiderten ihnen: "Fragt ihn nach drei Dingen: Nach *jungen Männern*⁹, die in der ersten Zeitperiode fortgingen, was es mit ihnen auf sich habe; denn ihre Geschichte ist etwas, *worüber man sich wundern muss*¹⁰. Und nach einem weitgereisten Mann, der bis zum Osten der Erde und zu ihrem Westen kam, welche Kunde es von ihm gibt¹¹. Und fragt ihn *nach dem Geist*¹², was er ist. Gibt er euch (darüber) Bescheid, so ist er ein Prophet, wenn nicht, so ist er ein Schwindler." Als nun an-Naḍr und sein Gefährte nach Mekka kamen, sagten sie: "Wir haben euch etwas gebracht, was zwischen euch und Muḥammad endgültig entscheidet! ", und sie berichteten, was die Juden gesagt hatten. Nun gingen sie zum Gesandten Gottes und fragten ihn. Der Gesandte Gottes antwortete: "Ich werde euch über das, was ihr gefragt habt, morgen Bescheid geben", sprach aber nicht die Ausnahmeformel¹³. Darauf verliessen sie ihn. Der Gesandte Gottes aber liess den Berichten nach fünfzehn volle Tage auf sich warten, so dass die Mekkaner anfangen, über ihn falsche Gerüchte zu verbreiten und zu sagen: "Muḥammad hat uns versprochen: Morgen!, und heute sind es fünfzehn Tage. Die Sache bereitet ihm Schwierigkeiten! " Dann aber brachte ihm Gabriel von Gott die Sure von den Leuten der Höhle. In ihr tadelt ihn Gott, weil er über sie traurig ist¹⁴, und in ihr findet man den Bericht von jenen jungen Männern und den Bericht von dem weitgereisten Mann.

C. 1. Punkt drei. — Eine Höhle (*kahf*) ist eine weiträumige Grotte im Berg; wenn sie klein ist, ist es eine Grotte (*ḡār*). Über *ar-raqīm*¹⁵ gibt es mehrere Aussagen:

⁷ 'Uqba b. Abī Mu'ayt Abān, Abu l-Walīd, in der Badr Schlacht gefangengenommen, hingerichtet und anschliessend gekreuzigt (2/624). "Er ist der erste Gekreuzigte im Islam." Ibn al-Aṭīr, *Al-kāmil* 2, 74.

⁸ Statt "und seine Eigenschaften" (*wa-sifatihī*) hat Ibn Hišām: "und beschreibt ihnen seine Eigenschaften" (*wa-ṣifā lahum ṣifatahū*). *Sīra* 1, 300.

⁹ Koran 18, 10. — Gemeint sind die Leute der Höhle.

¹⁰ Koran 18, 9.

¹¹ Die Antwort gibt Koran 18, 83–93 mit dem Bericht von Du l-qarnayn.

¹² Koran 17, 85.

¹³ Er fügt nicht hinzu: "So Gott will! "

¹⁴ Vgl. Koran 18, 6.

¹⁵ Koran 18, 9.

Erstens: 'Ikrima¹⁶ berichtete von Ibn 'Abbās¹⁷, er habe gesagt: "Über den ganzen Koran weiss ich Bescheid. Nur über vier Dinge nicht: *ġislīn*¹⁸, *ḥanān*¹⁹, *al-awwāh*²⁰, *ar-raqīm*."

Zweitens. 'Ikrima berichtete von Ibn 'Abbās, man habe ihn über *ar-raqīm* befragt, worauf er geantwortet habe: "Ka'b²¹ behauptete, es sei ein Dorf, von dem sie (die Leute der Höhle) hinauszuogen." Das sagte as-Suddī²².

Drittens. Sa'īd b. Ğubayr²³ und Muġāhid²⁴ sagten: "*Ar-raqīm* ist eine Tafel aus Stein – man sagt auch: aus Blei –, auf der ihre Namen und ihre Geschichte niedergeschrieben sind, und diese Tafel hat man am Eingang zu der Höhle festgemacht." Das lehren alle, die sich mit Sprachkunst und Hocharabisch befassen. Sie sagen: *Ar-raqīm* bedeutet die Inschrift (*al-kitāb*). Ursprünglich war es *al-marqūm* (das Aufgezeichnete), dann wurde es in Fa'īlform gebracht. Und *raqm* bedeutet Schreiben (*kitāba*). Davon das Gotteswort: *Eine aufgezeichnete (marqūm)*, das heisst niedergeschriebene (*maktūb*), *Schrift*²⁵. Al-Farrā'²⁶ sagte: "Das *raqīm* war eine Tafel, worauf ihre Namen und ihre Eigenschaften standen." Wir aber sind der Meinung, es heisse deshalb *raqīm* (Inschrift, Aufzeichnung), weil ihre Namen darauf aufgezeichnet (*marqūm*) waren. Man sagte auch: Die Leute zeichneten ihre Geschichte auf, indem sie sie in die Flanke des Berges einmeisselten²⁷.

¹⁶ Abū 'Abdallāh 'Ikrima b. 'Abdallāh al-Barbarī, der Mawlā des Ibn 'Abbās, gest. 105/723–4.

¹⁷ Abu l-'Abbās 'Abdallāh b. (al-) 'Abbās b. 'Abd al-Muttalib, gest. 68/687–8.

¹⁸ Koran 69, 36. – Paret: Schmutzwasser (?).

¹⁹ Koran 19, 13. – Paret: Zuneigung, oder: Erbarmen.

²⁰ Koran 9, 114; 11, 75. Ohne Artikel; als Eigenschaft des Abraham. – Paret: empfindsam.

²¹ Abū Ishāq Ka'b b. Māti', genannt Ka'b al-Aḥbār, gest. 32/652–3 oder später.

²² Abū Muḥammad Ismā'īl b. 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Karīma as-Suddī, gest. 127/744–5 oder 128/745–6.

²³ Sa'īd b. Ğubayr b. Hišām al-Asadī al-Wālibī al-Kūfī, 95/714 von al-Ḥaġġāġ in Wāsīt hingerichtet.

²⁴ Abu l-Ḥaġġāġ Muġāhid b. Ğabr al-Makkī, gest. 104/722–3 oder früher.

²⁵ Koran 83, 9; 83, 20.

²⁶ Abū Zakariyā Yahyā b. Ziyād al-Farrā', gest. 207/822.

²⁷ *Raqīm* wurde auch gedeutet als Name des Tals (auch: des Landes) mit der Höhle, des Berges mit der Höhle, des Begleithundes der Höhlenmänner, eines Gebäudes, als Tintenfass, als Münzbezeichnung, als Name für die Siebenschläfer. Dazu Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr fī 'ilm at-tafsīr*, 1–9, Damaskus/Beirut 1384–8/1964–8, 5, 107–108. Vgl. Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* 23, Būlāq 1328, S. 131–132;

Sein Wort: (Dass sie) *eines von unseren Zeichen waren, worüber man sich (besonders) wundern müsste*. Gemeint ist: *Meinst du*, was mit ihnen geschehen ist, sei unter dem, was es bei unseren Geschöpfen gibt, etwas besonders Verwunderliches? Glaube das nicht! Denn dieses Ereignis ist im Vergleich zu dem, was wir erschaffen haben, nichts Verwunderliches. 'Ağab (Verwunderliches) ist hier ein Infinitiv, der das Objekt (des Sichwunderns) bezeichnet. Gemeint ist, dass sie Gegenstand des Sichwunderns waren. Man hat ihnen das Nomen infinitivum beigelegt, und das dazugehörige Objekt wird durch das Nomen infinitivum ausgedrückt.

2. Dann sprach er: *Als die jungen Männer sich in die Höhle zurückzogen*. *Als (id)* kann sich hier nicht auf das Vorausgehende beziehen, so dass zu verstehen wäre: Oder meinstest du, als die jungen Männer sich zurückzogen. Denn zwischen dem Propheten und ihnen lag ein langer Zeitraum, und daher bezieht sich das Meinen nicht auf jene Zeit, in der sie sich in die Höhle zurückzogen, sondern es bezieht sich auf etwas Weggelassenes. Zu verstehen ist: Gedenke doch (der Zeit), als (*udkur id*) sie sich zurückzogen. *Die jungen Männer zogen sich in die Höhle zurück* bedeutet: Sie gingen hinein und machten sie zu ihrem Zufluchtsort.

Er sprach: *Sie sagten: Herr, schenk uns Barmherzigkeit von dir*, das heisst von den Schatzhäusern deiner Barmherzigkeit und der Grosstaten deiner Huld und deiner Güte. Sie ist die Rechtleitung durch die Erkenntnis, die Geduld, die Versorgung und die Sicherheit vor den Feinden. Sein Wort *von dir* weist auf die gewaltige Grösse jener Barmherzigkeit hin. Sie ist es, die der Huld Gottes würdig ist und seiner reichen Grossmut. *Und bereite uns* – das heisst mache zurecht; so sagst du: Ich habe die Sache bereitgemacht, und so ist sie bereit – *in unserer Angelegenheit einen rechten Weg*. *Ar-rašad* und *ar-rašād* (das Richtiggehen, der rechte Weg) sind das Gegenteil von *aḍ-dalāl* (das Abirren, der Irrweg). Man kann den Ausdruck auf zwei Weisen auslegen. Die erste: Gemeint ist: Und bereite uns eine Angelegenheit, die auf dem rechten Weg ist, so dass wir durch sie auf dem rechten Weg und rechtgeleitet sind. Die zweite:

Baydāwī, *Anwār at-tanzīl*, ed. Fleischer, 1, 555; Qurtubī, *Al-ğāmi' li-ahkām al-Qur'ān* 10, Kairo 1358/1939, S. 356–357; Ibn Katīr, *Tafsīr al-Qur'ān al'azīm* 3, 73; 'Alā' ad-dīn 'Alī b. Muḥammad al-Bağdādī al-Ḥāzin, *Lubāb at-ta'wīl fī ma'ānī at-tanzīl* 4, 157–160; Abū Muḥammad al-Farrā' al-Bağawī, *Ma'ālim at-tanzīl*, am Rand von Ḥāzin, *Lubāb*, 4, 156; Zamaḥšarī, *al-Kaššāf* 2, 704–705; Suyūṭī, *Ad-durr al-mantūr fī at-tafsīr al-ma'tūr* 4, 211–212. – Westliche Literatur bei Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz* 310.

Mache unsere Sache ganz und gar zu einem rechten Weg. So wie du sagst: Ich sehe in dir einen Löwen²⁸.

3. Darauf sprach er: *Da schlugen wir ihnen aufs Ohr*. Die Koranausleger sagten, es sei damit gemeint: Er versetzte sie in Schlaf²⁹. Der Satz will sagen, dass Gott über ihre Ohren eine Hülle geschlagen (= gelegt) hat, die verhindert, dass die aufweckenden Geräusche zu ihren Ohren gelangen. Der ergänzte Ausdruck lautet: *Wir schlugen* über sie eine Hülle. Nur wurde das Objekt, nämlich die Hülle, weggelassen. So sagt man beispielsweise: Er hat über seinem Weib gebaut. Sie wollen sagen: Er hat über ihr das Brautzelt aufgestellt. Sodann tut Gott kund, dass er ihnen *in der Höhle* aufs Ohr schlug. Das ist die Ortsbestimmung. Und sein Wort *eine Anzahl von Jahren* ist die Zeitbestimmung (zu *wir schlugen*).

Über sein Wort *eine Anzahl* bedarf es zweier Erörterungen. Die erste: Az-Zaġġāġ³⁰ sagte: “Die Erwähnung einer Anzahl an dieser Stelle zeigt eine Vielzahl von Jahren an. So ist es bei allem, was man zählt. Wenn bei ihm von einer Zahl die Rede ist und es damit gekennzeichnet wird, will man seine Vielzahl zum Ausdruck bringen. Denn wenn es an Zahl klein ist, kennt man seine Quantität ohne Zählen, wenn es aber an Zahl gross ist³¹, so bedarf es in diesem Fall der Zählung.”³² Wenn du also sagst: Ich blieb eine Anzahl von Tagen, meinst du damit eine Vielzahl. Die zweite Erörterung: Die Akkusativform des Gotteswortes *eine Anzahl* (*‘adadan*) schliesst zwei Möglichkeiten in sich. Eine³³ davon: Es dient als Beiwort zu *sinīna* (Jahre). Gemeint ist: Jahre, die mit einer Zahl versehen sind (*sinīna*

²⁸ *Ra’aytu minka asadan*. So Zamahšarī, *Al-kaššāf* 2, 705, 4–5, woher es Rāzī wohl genommen hat; ebenso Baydāwī, *Anwār at-tanzīl* 1, 556, 13–14. – Das *ra’aytu minka rašadan* des Druckes ist zu ändern.

²⁹ In einer Verteidigung der Unübersetzbarkeit des Korans sagt Ibn Qutayba zu dieser Stelle: “Willst du dieses Gotteswort wörtlich übersetzen, so versteht es der, für den übersetzt wird, nicht, und sagst du: Er versetzte sie eine Anzahl von Jahren in Schlaf, dann überträgst du den Sinn, nicht den Ausdruck.” Ibn Qutayba, *Ta’wīl muškil al-Qur’ān*, Kairo 1373/1954, 16, 14–16.

³⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm b. as-Sarī b. Sahl az-Zaġġāġ, gest. 311/923, Schüler von al-Mubarrad.

³¹ Lies *katura*.

³² Die gleiche Überlegung bei Ḥāzin, *Lubāb at-ta’wīl* 4, 165, 27, Ibn al-Ġawzī, *Zād al-masīr* 5, 114, 4–6 und Qurtubī, *Al-ġāmi‘* 10, 363, 13–14. Dagegen Zamahšarī, *Al-kaššāf* 2, 705, 8: “Es ist möglich, dass er eine grosse Zahl meint und dass er eine kleine Zahl meint, da das Viele bei Gott wenig ist, wie wenn du sagst: (*als ob*) sie (*seit ihrem Tod*) nur eine Stunde des Tages (im Grab) verweilt hätten.” (Koran 10, 45). Desgleichen Baydāwī, *Anwār at-tanzīl* 1, 556, 15–16.

³³ Eine zweite wird dann nicht mehr genannt.

dāti 'adadin), das heisst gezählte (*ma'dūdatan*) (Jahre)³⁴. Dies lehren al-Farrā'³⁵ und az-Zağğāğ³⁰. Demnach sind in dem Vers zwei Implikationen möglich: Erstens dass das Nomen regens (*dāti* in der Genitivverbindung *dāti* 'adadin) weggelassen ist, zweitens dass das Partizip Passiv (*ma'dūdatan*) durch den Infinitiv ('adadan³⁶) ausgedrückt wird. Az-Zağğāğ sagte: "Es kann auch nach Art eines Infinitiv im Akkusativ stehen." Gemeint ist: (Jahre), die gezählt werden.

4. Danach sprach er: *Hierauf erweckten wir sie*. Er meint: nachdem sie geschlafen hatten. Das heisst: Wir weckten sie auf, nachdem sie geschlafen hatten. Zu seinem Wort: *um in Erfahrung zu bringen, welche der beiden Gruppen am ehesten errechnen würde, eine wie lange Zeit sie (in der Höhle) verweilt hatten*, sind mehrere Punkte zu erörtern.

Punkt eins, sein Wort: *Hierauf erweckten wir sie, um in Erfahrung zu bringen*. Das *lām* (in *li-na'lama*, um in Erfahrung zu bringen) ist das *lām* der Absicht. Es weist darauf hin, dass Gottes Taten durch die Absichten (Gottes) veranlasst sind. Davon war schon die Rede.

Punkt zwei. – Der äussere Wortsinn verlangt, dass Gott sie nur dafür erweckt hat, dass sich bei ihm dieses Wissen einstelle. Und hierbei kommt man auf die Frage zurück, ob er die Geschehnisse kennt, bevor sie eintreten, oder nicht. Hišām³⁷ sagte: Er kennt sie erst, wenn sie eintreten, und er argumentiert mit diesem Vers³⁸. Das wurde bereits behandelt³⁹. Verse wie diesen gibt es viele im Koran. Dazu gehört das in dieser Sure eben Behandelte, ferner sein Wort in der Sure *Die Kuh*: *nur, um in Erfahrung zu bringen, wer dem Gesandten folgt, und wer eine Kehrtwendung vollzieht*⁴⁰, und in der Sure *Die Sippe Imrāns*: *ohne dass Gott vorher jene von euch, die sich abgemüht haben, in Erfahrung gebracht hat*⁴¹, und sein Wort: *Wir haben das, was es auf der Erde gibt, zu einem Schmuck für sie gemacht, um sie auf die Probe zu stellen*⁴², und sein

³⁴ Vgl. Tabarī, *Ĝāmi' al-bayān* 15, 137, 3; Qurtubī, *Al-ġāmi'* 10, 363, 13.

³⁵ Abū Muḥammad al-Farrā' al-Bağawī, *Ma'ālim at-tanzīl* 4, 165, 3.

³⁶ Vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon* 5, 1970 c.

³⁷ Abū Muḥammad Hišām b. al-Ḥakam, gest. 179/795–6, der bekannte schiitische Theologe.

³⁸ Siehe Ḥayyāt, *Al-intisār*, ed. A. Nader, Beirut 1957, 81–86, Übers. 98–106; vgl. Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, ed. H. Ritter, Wiesbaden 1963, S. 37; 493–494.

³⁹ Rāzī, *Tafsīr* 4, 37–40; zu Sure 2, 124.

⁴⁰ Koran 2, 143.

⁴¹ Koran 3, 142.

⁴² Koran 18, 7.

Wort: *Und wir werden euch bestimmt auf die Probe stellen, um jene von euch, die sich abmühen, in Erfahrung zu bringen*⁴³.

Punkt drei. – *Ayyu* (welche) steht als Subjekt im Nominativ, und *aḥṣā* (am ehesten errechnen) ist das dazugehörige Prädikat. Dieser Satz ist als ganzer abhängig von dem In-Erfahrung-bringen. Aus diesem Grund erscheint die Rektion seines Wortes *um in Erfahrung zu bringen* (*li-na'lama*)⁴⁴ nicht in dem Wort *welche* (*ayyu*), sondern dieses bleibt im Nominativ stehen. Diesem entspricht das Wort: Geh und stelle fest, wer von ihnen (*ayyuhum*) aufgestanden ist! Gott sprach: *Frag sie, wer von ihnen (ayyuhum) dafür bürgt*⁴⁵. Dazu sein Wort: *Hierauf werden wir aus jeder Partei die herausziehen, die (ayyuhum) gegen den Barmherzigen am heftigsten aufbegehrt haben*⁴⁶. Es gibt auch die Lesart *auf dass in Erfahrung gebracht werde* (*li-yu'lama*)⁴⁷, in Form der Handlung, deren handelndes Subjekt nicht genannt ist⁴⁸. Diese Lesart hat zwei Vorzüge. Der eine: Unter dieser Voraussetzung braucht man Gott kein neu entstehendes Wissen zuzuschreiben; der Sinn ist vielmehr: *Wir erweckten sie*, damit dieses Wissen gewissen Geschöpfen zuteil werde. Der zweite: Unter dieser Voraussetzung ist es nicht erforderlich⁴⁹, dass an dem Wort *ayyu* der Akkusativ erscheint. Doch da mag einer sagen: Die Schwierigkeit ist immer noch da, da das Wort *ayyu* deshalb im Nominativ steht, weil es Subjekt (im Nominalsatz, mit *aḥṣā* als Prädikat) ist, nicht weil *yu'lama* (als Prädikat eines Verbalsatzes) an es (als Passivsubjekt) angelehnt ist. Darauf lässt sich erwidern: Es ist nicht ausgeschlossen, dass zwei Regentia ein gemeinsames Regiertes haben⁵⁰, da die syntaktischen Regentia Kennzeichen und determinierte Begriffe sind und es nicht unmöglich ist, dass viele determinierte Begriffe zusammen eine einzige Sache betreffen. Gott ist allwissend!

⁴³ Koran 47, 31.

⁴⁴ NB. Das Wort (*li-na'lama*) regiert den Akkusativ, seine Rektion erscheint aber nicht in dem Fragewort (also nicht *ayya*), weil nicht dieses, sondern der Satz als ganzer von ihm abhängig ist.

⁴⁵ Koran 68, 40.

⁴⁶ Koran 19, 69.

⁴⁷ Lesart des Muḥammad b. Muslim az-Zuhrī, gest. 124/742. Qurtubī, *Al-ġāmi'* 10, 264, 3.

⁴⁸ Das heisst in Form des Passivs. Siehe H. Reckendorf, *Arabische Syntax* 251.

⁴⁹ Ich lese *lam yağib* statt *yağibu*.

⁵⁰ In unserem Fall wäre *ayyu* das Regierte, das durch die Rektionskraft sowohl von *yu'lama* als auch des nicht in Erscheinung tretenden *'āmil ma'nawī* von *ayyu*, insofern dieses Subjekt eines Nominalsatzes ist, im Nominativ erscheint. Vgl. Tahānawī, *Kaššāf istilāḥāt al-funūn*, ed. Sprenger, 2, 1046, 2ff.

Punkt vier. — Bezüglich *der beiden Gruppen* gehen die Ansichten auseinander. ‘Aṭā’⁵¹ berichtet von Ibn ‘Abbās⁵²: Mit den beiden Gruppen sind gemeint: (Die jungen Männer und)⁵³ die Könige, die nacheinander die Herrschaft über die Stadt innehatten, so dass die Könige eine Gruppe sind und die Leute der Höhle eine Gruppe. — Die zweite Meinung: Muğāhid⁵⁴ sagte: “Beide Gruppen gehören zu diesen jungen Männern.”⁵⁵ Denn als die Leute der Höhle aufwachten, waren sie über die Dauer ihres Schlafes verschiedener Meinung. Der Beweis dafür ist das Wort Gottes: *Einer von ihnen sagte: “Wie lange habt ihr verweilt?” Sie sagten: “Einen Tag oder den Teil eines Tages.” Sie sagten: “Euer Herr weiss am besten darüber Bescheid, wie lange ihr verweilt habt.”*⁵⁶ Die beiden Gruppen sind also diese, wobei jene, die sagten: *Euer Herr weiss am besten darüber Bescheid, wie lange ihr verweilt habt*, die waren, die wussten, dass ihr Verweilen lange Zeit gedauert hatte. Die dritte Meinung: al-Farrā’⁵⁷ sagte: “Zwei Gruppen von Muslimen zur Zeit der Leute der Höhle waren über die Dauer ihres Verweilens verschiedener Auffassung.”⁵⁸

Punkt fünf. — Abū ‘Alī al-Fārisī⁵⁹ sagte: Sein Wort *aḥṣā* (errechnen würde) ist keine Steigerungsform. Denn diese Art von Wortbildung aus einem nicht reinen Dreikonsonanter⁶⁰ ist keine analoge (sich an ein Musterwort anlehrende) Bildung. Was die Redewendungen: Wie freigebig verschenkt er doch das Geld (*mā a’ṭāhu li-d-dirham!*), wie reiche Wohltaten erweist er doch (*mā awlāhu lil-ma’rūf!*), ansteckender als die Krätze (*a’dā mina l-ğarab*), ärmer als (*aflasu min*) Ibn al-Mudallaq⁶¹,

⁵¹ ‘Aṭā’ b. Abī Rabāh, gest. in Mekka 114/732 oder 115/733.

⁵² Siehe Anm. 17.

⁵³ Das Eingeklammerte ist von mir ergänzt. Vgl. Abu s-Su‘ūd al-‘Imādī, *Iršād al-‘aql as-salīm ilā mazāyā al-Qur‘ān al-karīm*, 1–5, Kairo 1372/1952, 3, 241, 15–16; Alūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī*, 1–30, Kairo 1353ff., 15, 212, 25–26.

⁵⁴ Siehe Anm. 24.

⁵⁵ Vgl. Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān* 15, 137, 11ff.

⁵⁶ Koran 18, 19.

⁵⁷ Siehe Anm. 26.

⁵⁸ Vgl. Alūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī* 15, 212, 27.

⁵⁹ Abū ‘Alī al-Ḥasan b. ‘Abd al-Ġaffār al-Fārisī, gest. 377/987.

⁶⁰ *Aḥṣā* ist nicht reiner Dreikonsonanter (*tulātī muğarrad*), sondern erweiterter Dreikonsonanter (*tulātī muzayyad* oder *tulātī muzayyad fīhi*).

⁶¹ In das Sprichwort eingegangener Armer aus vorislamischer Zeit. Gehört zur Familie ‘Abdšams b. Sa’d b. Zaydmanāt b. Tamīm. Siehe Abū Hilāl al-‘Askarī, *Ġamharat al-amṭāl*, 1–2, Kairo 1384/1964, 2, 107, Nr. 1347; Zamaḥšarī, *Al-mustaḥṣā*, 1–2, Ḥaydarābād 1381/1962, 1, 275, Nr. 1161; Freytag, *Arabum Proverbia* 2, 224. — Neben Ibn al-Mudallaq das häufigere Ibn al-Mudallaq.

betrifft, so sind es Sonderfälle, und den Sonderfall nimmt man nicht als Muster für eine Analogiebildung⁶². Richtig ist folgendes: *Aḥṣā* (*errechnen würde*) ist Verbum in der Vergangenheit, es ist Prädikat des Subjekts (welche der beiden Gruppen, *ayyu l-ḥizbayni*), Subjekt und Prädikat (zusammen) (*ayyu l-ḥizbayni aḥṣā*) sind Objekt von *na'lama* (*in Erfahrung zu bringen*), *amadan* (*Zeit*) ist Objekt zu *aḥṣā* und der Inhalt des Wortes Gottes *li-mā labitū* (*wie lange sie verweilt haben*) hat Infinitivfunktion, wobei der Sinn ist: eine Zeit für ihr Verweilen errechnen würde⁶³. Der Inhalt des Satzes ist kurzum: Um in Erfahrung zu bringen, welche der beiden Gruppen die Zeit jenes Verweilens errechnen würde. Diesem gleicht sein Wort: *Gott hat es gezählt (aḥṣāhu llāhu)*⁶⁴, und sein Wort: *Und er hat alles genau gezählt (wa-aḥṣā kulla šay'in 'adadan)*⁶⁵.

D. Punkt sechs. – Die Sufis aus unseren Reihen führen diese Verse als Argument dafür an, dass es richtig ist, die Huldwunder (*karāmāt*) anzuerkennen. Das ist eine einsichtige Beweisführung, und wir wollen diese Frage hier gründlich behandeln.

I. Wir erklären: Bevor wir auf den Beweis der Möglichkeit der Huldwunder eingehen, ist es erforderlich, zwei Vorbemerkungen voranzugehen zu lassen.

1. Die erste Vorbemerkung, eine Darlegung darüber, was *walī* (Gottesfreund) bedeutet. Wir stellen fest: Es gibt hier zwei Betrachtungsweisen. Die erste, dass es ein das *fā'il* intensivierendes *fa'il* ist, wie *'alīm* (wissend, allwissend) und *qadīr* (machtvoll, allmächtig), und daher bedeutet: wessen Gehorsamstaten ununterbrochen aufeinanderfolgen (*tawālat*), ohne dass eine Sünde sich dazwischen drängt. Die zweite, dass es ein *fa'il* im Sinne eines *maf'ul* ist, wie *qatīl* und *ḡarīḥ* im Sinne von *maqtūl* (getötet) und *maḡrūḥ* (verwundet). Das ist der, bei dem Gott es sich angelegen sein lässt (*yatawallā*), ihn ohne Unterbruch (*'ala t-tawālī*) vor jeder Art Sünde zu bewahren und zu behüten, und dem er immerfort das Gelingen für die Gehorsamstaten schenkt. Wisse, dass diese Bezeichnung entnommen ist dem Wort Gottes: *Gott ist der Freund (walīyu) derer, die gläubig sind*⁶⁶, und seinem Wort: *Er hält mit den Rechtschaffenen Freundschaft (yatawallā)*⁶⁷, und seinem Wort: *Du bist unser*

⁶² Die Argumentation folgt Zamahšarī, *Al-kaššāf* 2, 705, 17ff.

⁶³ Ausführliche Diskussion zu dieser und anderen Ansichten bei Alūsī, *Rūḥ al-ma'ānī* 15, 212–216.

⁶⁴ Koran 58, 6.

⁶⁵ Koran 72, 28.

⁶⁶ Koran 2, 257.

⁶⁷ Koran 7, 196.

*Schutzherr (mawlānā); hilf uns gegen das Volk der Ungläubigen*⁶⁸, und seinem Wort: *Dies deshalb, weil Gott der Schutzherr (mawlā) derer ist, die glauben, und weil die Ungläubigen keinen Schutzherrn haben*⁶⁹, und seinem Wort: *Gott allein ist euer Freund (walīyukum)*⁷⁰. Ich sage: Philologisch ist der *walī* der Nahe (*al-qarīb*). Wenn also der Mensch aufgrund vieler Gehorsamstaten und vieler Aufrichtigkeit der göttlichen Majestät nahe ist und der Herr ihm nahe ist durch sein Erbarmen, seine Huld und seine Wohltat, so liegt in diesem Fall Gottesfreundschaft vor.

2. Die zweite Vorbemerkung⁷¹. Wenn an einem Menschen eine aussergewöhnliche (*ḥāriq lil-āda*) Tat in Erscheinung tritt, so geschieht dies entweder in Verbindung mit einem Anspruch oder ohne Anspruch.

a. Der erste Fall, dass es nämlich zusammen mit einem Anspruch geschieht. Dieser Anspruch ist entweder der Anspruch auf die Göttlichkeit oder der Anspruch auf das Prophetentum oder der Anspruch auf die Gottesfreundschaft oder der Anspruch auf die Magie und den Gehorsam der Teufel. Das sind vier Kategorien.

Die erste Kategorie, der Anspruch auf die Göttlichkeit. Unsere Gefährten halten es für möglich, dass ungewöhnliche Ereignisse durch ihn (der sich Göttlichkeit anmasst) geschehen, ohne dass ihm ein Gleiches entgegengestellt wird. So wurde berichtet, dass Pharao für sich die Göttlichkeit beanspruchte und durch ihn aussergewöhnliche Dinge geschahen. So hat man es auch bezüglich des Daḡḡāl berichtet. Unsere Leute sagen: Das ist möglich, weil seine äussere Erscheinung und Physiognomie den Nachweis für seine Lüge erbringt. Wenn also durch ihn Ungewöhnliches geschieht, führt das zu keiner Täuschung.

Die zweite Kategorie, der Anspruch auf das Prophetentum. Diese Kategorie zerfällt in zwei Gruppen. Denn jener Anspruch Erhebende sagt entweder die Wahrheit, oder er lügt. Sagt er die Wahrheit, so ist es notwendig, dass Ungewöhnliches durch ihn geschieht; darüber sind sich alle untereinander einig, die anerkennen, dass das Prophetentum der Propheten authentisch ist. Lügt er, so kann es nicht sein, dass ungewöhnliche Dinge durch ihn geschehen, und angenommen sie geschähen, so müsste ein Gleiches entgegengestellt werden.

⁶⁸ Koran 2, 286.

⁶⁹ Koran 47, 11.

⁷⁰ Koran 5, 55.

⁷¹ Die folgende zweite Vorbemerkung wird von Ğāmī vollständig zitiert. Für Varianten siehe *Nafahāt ul-uns*, ed. Tawhīdī Pūr, 21; Lucknow 1333/1915, 18–19.

Die dritte Kategorie, der Anspruch auf die Gottesfreundschaft. Die, die für die Wunder der Gottesfreunde eintreten, sind verschiedener Ansicht über die Frage, ob es möglich ist, dass einer behauptet, er könne Wunder wirken, und diese dann seiner Behauptung entsprechend geschehen, oder nicht.

Die vierte Kategorie, der Anspruch auf die Magie und den Gehorsam des Teufels⁷². Nach Ansicht unserer Leute können durch einen solchen aussergewöhnliche Dinge geschehen, nach Ansicht der Mu'taziliten aber können sie nicht geschehen.

b. Der zweite Fall, dass nämlich die ungewöhnlichen Dinge durch einen Menschen ohne irgendeinen Anspruch geschehen. Entweder ist ein solcher Mensch fromm und findet Gottes Wohlgefallen, oder er ist schlecht und sündig.

Das erste ist⁷³ die Lehre von den Wundern der Gottesfreunde. Alle unsere Leute sind der Meinung, dass es möglich ist. Die Mu'taziliten hingegen leugnen sie, mit Ausnahme von Abu l-Husayn al-Baṣrī⁷⁴ und seinem Gefolgsmann Maḥmūd al-Ḥuwārazmī⁷⁵.

Die zweite⁷⁶ Kategorie, die darin besteht, dass die aussergewöhnlichen Dinge an jemandem in Erscheinung treten, der vom Gehorsam gegen Gott ferngehalten ist. Das ist das, was man Verlockung (*istidrāğ*) nennt. Dies ist die detaillierte Erörterung über diese beiden Vorbemerkungen.

II. Wenn du dieses begriffen hast, dann erklären wir: Den Beweis für die Möglichkeit der Wunder der Gottesfreunde liefern der Koran, die Traditionen (des Propheten), die Überlieferungen (der Prophetengenossen) und das Verstandesargument.

1. Der Koran. Man kann sich darin nach unserer Meinung auf mehrere Verse stützen:

a. Das erste Argument: Die Geschichte von Maria⁷⁷. Wir haben sie in der Sure *Die Sippe 'Imrāns* bereits dargelegt⁷⁸ und wiederholen sie daher nicht.

⁷² *Aš-šaytān*; oder: *aš-šayātīn*, vgl. Ğāmī, *Nafahāt* 21, 20; ed. Lucknow 1333/1915, 19, 16.

⁷³ Statt *huwa* (Rāzī gemäss Druck; auch bei Nabḥānī, *Ğāmī' karāmāt al-awliyā'* 1, 15, 21) steht *min* im Zitat Ğāmī's.

⁷⁴ Abu l-Husayn Muḥammad b. 'Alī at-Ṭayyib al-Baṣrī, gest. 436/1044.

⁷⁵ Abu l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Ḥuwārazmī az-Zamaḥṣarī, gest. 538/1144, der Verfasser des Korankommentars *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmīd at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta'wīl*.

⁷⁶ Lies *at-tānī* (mit Zitat Ğāmī, gegen Druck und Zitat Nabḥānī).

⁷⁷ Koran 3, 37; Geschichte von der wunderbaren Ernährung Marias im Tempel.

⁷⁸ Rāzī, *Tafsīr* 8, 32–34.

b. Das zweite Argument: Die Geschichte von den Leuten der Höhle und wie sie im Schlaf dreihundertneun Jahre⁷⁹ lang am Leben und heil von Schaden blieben, und darüber dass Gott sie vor der Hitze der Sonne beschützte gemäss seinem Wort: *Und du siehst, dass die Sonne, wenn sie aufsteigt, sich zur Rechten von ihrer Höhle wegneigt, bis zu der Stelle: Du meinst, sie seien wach, während sie (in Wirklichkeit) schlafen*⁸⁰. – Es gibt auch Leute, die sich in dieser Sache an das Wort Gottes halten: *Der, der Wissen aus der Schrift besass, sagte: "Ich werde ihn dir in einem Augenblick bringen."*⁸¹ Wir aber haben dargelegt, dass der, *der Wissen aus der Schrift besass*, Salomo war⁸²; damit ist diese Beweisführung hinfällig⁸³. Der Qādī⁸⁴ hat hierzu erklärt: "Unter ihnen oder zu jener Zeit muss es einen Propheten gegeben haben, dem dieses als ein Erkennungszeichen zukam, da darin eine Durchbrechung des Gewöhnlichen liegt wie in allen Machtwundern (der Propheten)." Wir behaupten: Es ist ausgeschlossen, dass dieses Ereignis (bei den Leuten der Höhle) ein Machtwunder (*mu'ǧiza*) eines Propheten war. Denn ihr Schlafengehen ist nichts Aussergewöhnliches, so dass man es zum Machtwunder erklären müsste. Die Menschen halten ihn (den angenommenen Propheten) nämlich nicht wegen dieses Ereignisses für glaubwürdig, da sie nur dann erkennen können, dass die Leute der Höhle mit ihrer Behauptung die Wahrheit sagen, wenn sie selber während der ganzen Zeit am Leben waren und erkannt haben, dass die, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt aufgetreten sind, die gleichen sind wie jene, die dreihundertneun Jahre vorher eingeschlafen waren. Doch alle diese Voraussetzungen sind nicht gegeben. Man kann also dieses Ereignis nicht zum Machtwunder eines Propheten erklären, und folglich bleibt nichts anderes übrig, als es als Huldwunder (*karāma*) von Gottesfreunden und als göttlichen Gunsterweis an ihnen zu erachten.

⁷⁹ Koran 18, 25.

⁸⁰ Koran 18, 17–18. Die beiden Zitate, die im Druck in umgekehrter Reihenfolge erscheinen, habe ich umgestellt.

⁸¹ Koran 27, 40. – Geschichte von der wunderbaren Heranschaffung des Thrones der Bilqīs (Königin von Saba).

⁸² Zu den Lehrmeinungen und Rāzīs Argumenten siehe Rāzī, *Tafsīr* 24, 197–198.

⁸³ Weil Salomo ein Prophet war, das Wunder also ein Prophetenwunder ist.

⁸⁴ Wahrscheinlich der berühmte Mu'tazilit al-Qādī 'Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Asadābādī (gest. 415/1025).

2. Die Traditionen (des Propheten, *aḥbār*) sind zahlreich:

a. Die erste Tradition ist das, was in den beiden *Ṣaḥīḥ*⁸⁵ angeführt ist von Abū Hurayra: Der Prophet sagte: „Nur drei⁸⁶ haben in der Wiege gesprochen: Jesus, der Sohn Marias, ein Knabe zur Zeit von Ğurayğ dem Asketen und noch ein anderer Knabe. Jesus ist euch bekannt. Ğurayğ⁸⁷ war ein Gottesdiener unter den Israeliten. Er hatte eine Mutter, die eines Tages, als er gerade beim Gebet war, nach ihm verlangte und rief: ‘Ğurayğ!’ Da sagte er: ‘Mein Herr, was ist besser: das Gebet oder sie zu sehen?’ Daraufhin betete er (weiter). Sie rief ihn zum zweiten Mal, und er sagte das gleiche, bis er es dreimal gesagt hatte, wobei er jeweils betete und sie unbeachtet liess. Das war hart für seine Mutter, und sie sprach: ‘Mein Gott, lass ihn nicht sterben, ohne dass du ihn mit Dirnen zu tun haben lässt!’ Nun lebte dort eine Hure. Diese sagte zu den Israeliten: ‘Ich werde Ğurayğ zur Hurerei verführen!’ Sie ging zu ihm, konnte aber nichts erreichen. Es gab dort einen Hirten, der in der Nacht am Fuss seiner Einsiedelei Zuflucht suchte. Nachdem⁸⁸ Ğurayğ sie hatte zuschanden werden lassen, suchte sie den Hirten an sich zu locken. Dieser kam zu ihr, und sie gebar ein Kind. Danach sagte sie: ‘Mein Kind hier stammt von Ğurayğ!’ Nun kamen die Israeliten zu ihm⁸⁹, rissen seine Einsiedelei nieder und beschimpften ihn. Er aber betete und flehte zu Gott. Danach stupfte er den Knaben. – Abū Hurayra sagte: Als schaute ich auf den Propheten, wie er damals mit seiner Hand sagte: ‘Knabe, wer ist dein Vater?’ – Der Knabe sprach: ‘Der Hirt!’ Da bereuten die Leute, was sie getan hatten, und entschuldigten sich bei ihm und sagten: ‘Wir bauen deine Einsiedelei aus Gold und Silber auf!’ Doch er schlug es ihnen ab und baute sie so auf, wie sie gewesen war. – Nun zu dem anderen Knaben. Eine Frau hatte einen kleinen Sohn, den sie säugte. Eines Tages kam an ihr ein hübscher Jüngling, eine schöne Erscheinung, vorüber. Sie rief: ‘Gott, mache meinen Sohn wie diesen!’ Da rief der Knabe: ‘Gott, mache mich

⁸⁵ Buḥārī und Muslim, siehe Wensinck, *Concordance* 6, 279 b; dazu Ahmad b. Hanbal, *Al-musnad*, ed. Ahmad Muhammad Šākir, 15, 209–212, Nr. 8057–8. – Zum Text vgl. Qušayrī, *Risāla* 161, 4–22, *bāb karāmāt al-awliyā*. Eine übersetzte Version bei Houdas-Marçais, *Les Traditions Islamiques* 2, 516–517.

⁸⁶ Auch vier werden genannt. Siehe ‘Abd ar-Ra’ūf al-Munāwī, *Fayḍ al-qadīr* 5, 294, Nr. 7359; Damīrī, *Hayāt al-ḥayawān*, Kairo 1319, 1, 67–68.

⁸⁷ Siehe EI², s. v. Ğurayğ (= Gregorius); J. Horowitz.

⁸⁸ Lies *fa-lammā*.

⁸⁹ Lies *fa-atāhu*, nicht *atāhā* (mit Druck Istanbul 5, 684, 6). Vgl. Qušayrī, *Risāla* 161, 14; Nabḥānī, *Ġāmi* 1, 16 ult.

nicht wie ihn! ' Später kam an ihr ein Weib vorbei, von der es hiess, sie habe gestohlen und Hurerei getrieben und sei bestraft worden. Sie rief: 'Gott, mache meinen Sohn nicht wie diese! ' Da rief der Knabe: 'Gott, mache mich wie sie! ' Als ihn seine Mutter deswegen ansprach, sagte er: 'Der Jüngling ist ein gewalttätiger Mensch; ich hasse es, wie er zu sein. Diese Frau aber, von ihr sagt man, sie habe Hurerei getrieben, doch sie tat es nicht, und dabei sagt sie: 'Gott ist mir genug! ' "

b. Die zweite Tradition, die Tradition von der Grotte (*ġār*), anerkannt unter den gesunden Traditionen⁹⁰, überliefert von az-Zuhrī⁹¹ von Sālim⁹² von Ibn 'Umar⁹³, der sagte: Der Gesandte Gottes sagte: "In früherer Zeit zogen einmal drei Männer aus. Für die Nacht fanden sie in einer Grotte Zuflucht. Nachdem sie hineingegangen waren, stürzte ein Felsblock vom Berg herab und versperrte ihnen den Ausgang der Grotte. Da sagten sie: "Bei Gott, die einzig mögliche Rettung vor diesem Felsblock ist, dass ihr durch eure guten Werke zu Gott fleht! " Nun sprach einer von ihnen: "Ich hatte alte, betagte Eltern, denen ich stets zuerst den Abendtrunk gab. Eines Tages waren sie im Schatten eines Baumes eingeschlafen. Ich ging nicht von ihnen weg. Ich melkte ihnen ihren Abendtrunk. Doch als ich ihn zu ihnen hinbrachte und sie schlafend fand, da wollte ich sie nicht wecken, und ich wollte den Abendtrunk nicht vor ihnen nehmen. Ich stand da, den Becher in der Hand, und wartete darauf, dass sie aufwachten, bis die Morgendämmerung erschien. Da erwachten sie und tranken ihren Abendtrunk. Mein Gott, wenn ich das um deinetwillen getan habe, so hilf uns aus der Not, in die wir durch diesen Felsblock geraten sind! " Daraufhin tat er sich ein wenig auf, doch sie konnten nicht hindurchgehen. Danach sprach der andere: "Ich hatte eine Base. Niemand liebte ich so sehr wie sie. Ich versuchte, sie für mich zu gewinnen, doch sie weigerte sich. Schliesslich kam für sie ein Jahr, an dem sie mich aufsuchte. Ich gab ihr sehr viel Geld unter der Bedingung, dass sie mich zu ihr kommen lasse. Doch als ich sie an mich nahm, sagte sie: 'Es ist dir nicht

⁹⁰ Siehe Wensinck, *Concordance* 2, 312 b. Dazu Ibn Haġar, *Fath al-bārī* 5, 356–357 (Varianten: 7, 317–320; 13, 7–8); Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1–8, Kairo 1380/1960, 8, 89–91, *riqāq*, bāb 2; *Ṣaḥīḥ Muslim bi-ṣarḥ an-Nawawī*, Kairo 1349, 17, 55–58. Vgl. Sarrāġ, *Luma'* 320–321; Qūṣayrī, *Risāla* 161, 22, 162, 6; Ğullābī, *Kaṣf ul-maḥġūb* 292, 15, 294, 12.

⁹¹ Abū Bakr Muḥammad b. Muslim b. 'Ubaydallāh b. Šihāb az-Zuhrī, gest. 124/742.

⁹² Sālim b. 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, gest. 106/725.

⁹³ Abū 'Abd ar-Raḥmān 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, gest. 73/692.

erlaubt, das Siegel zu erbrechen, es sei denn auf rechtmässige Weise! ' Da hielt ich mich von jener Tat zurück, und ich verliess sie und liess das Geld bei ihr. Mein Gott, wenn ich das um deinetwillen getan habe, so hilf uns aus der Not, in die wir geraten sind! ' ' Da tat sich der Fels (noch mehr) auf, doch sie konnten nicht hindurchgehen.' Der Gesandte Gottes sprach: "Danach sprach der dritte: "Mein Gott! Ich habe Lohnarbeiter gedungen und ihnen ihren Lohn ausgehändigt, ausser einem einzigen Mann, der zurückliess, was ihm gehörte, und fortging. Mit seinem Lohn machte ich Gewinne, so dass sich davon ein grosses Vermögen bildete. Einige Zeit später kam er zu mir und sagte: 'Diener Gottes, gib mir meinen Lohn! ' Ich antwortete ihm: 'Alles, was du siehst, gehört zu deinem Lohn: die Kamele, das Kleinvieh und die Sklaven! ' Er entgegnete: 'Diener Gottes, machst du dich über mich lustig? ' Ich sagte: 'Ich mache mich nicht lustig über dich! ' Dann nahm er das alles an sich. Mein Gott, wenn ich das alles um deinetwillen getan habe, so hilf uns aus der Not, in die wir geraten sind! ' ' ' Da gab der Fels den Ausgang der Grotte ganz frei. Sie gingen hinaus und schritten davon." Das ist ein schönes, gesundes, allgemein anerkanntes Hadīṭ.

c. Die dritte Tradition ist das Wort des Propheten: "Gar mancher Zerzauste, Staubbedeckte mit ein paar Kleiderfetzen an, den keiner beachtet, würde er Gott beschwören, er würde seinen Schwur ausführen! '"⁹⁴ Und er machte keinen Unterschied zwischen dem oder jenem, wozu er Gott mit einem Schwur anrufen würde⁹⁵!

d. Die vierte Tradition. Sa'īd b. al-Musayyib⁹⁶ berichtete von Abū Hurayra vom Propheten⁹⁷: "Während ein Mann eine Kuh vor sich hertrieb, der er eine Last aufgebürdet hatte, wandte sich die Kuh auf einmal ihm zu

⁹⁴ Vgl. 'Abd ar-Ra'ūf al-Munāwī, *Fayḍ al-qadīr* 4, 14–15. Nr. 4400–4402; Wensinck, *Concordance* 3, 134 b.

⁹⁵ Diese Bemerkung steht mit gleichem Wortlaut bei Quṣayrī, *Risāla* 162, 22. Sarrāḡ: "Es gibt unter den Wundergaben nichts Vollkommeneres, als dass der Mensch Gott beschwört und dieser seinen Schwur erfüllt. Gott sprach: *Bittet mich, dann werde ich euch erhören!* (Koran 40, 60), er hat aber nicht gesagt: in bestimmten Dingen, in anderen nicht." *Luma'* 322, 4–6. Yāfi'ī: "Und gäbe es nur dieses eine Hadīṭ, so würde es als Beweis (für die Möglichkeit der Heiligenwunder) ausreichen." *Naṣr al-mahāsīn al-ḡāliya*, Kairo 1381/1961, 10, 6.

⁹⁶ Abū Muḥammad Sa'īd b. al-Musayyib (oder: al-Musayyab) b. Ḥazn al-Quraṣī, gest. 94/713.

⁹⁷ Quellen bei Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Ṣākir 13, 71, Anm. zu Nr. 7345. Vgl. Wensinck, *Concordance* 1, 444 b; *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Ṣarḥ an-Nawawī* 15, 156.

und sagte: 'Dafür bin ich nicht erschaffen worden! Zum Pflügen wurde ich erschaffen!' Die Leute riefen: 'Gott die Ehre! Eine Kuh, die redet?' Der Prophet erwiderte: 'Ich glaube daran, ich und Abū Bakr und 'Umar!''

e. Die fünfte Tradition, von Abū Hurayra vom Propheten, der sagte: "Ein Mann hörte einmal einen Donner oder eine Stimme in der Wolke: Bewässere den Garten des Soundso! Er sagte: "Da begab ich mich zu jenem Garten, und siehe ein Mann stand darin. Ich fragte ihn nach seinem Namen. Er sagte: 'Soundso b. Soundso b. Soundso!' Ich fragte: 'Was machst du mit deinem Garten, wenn du ihn abgeerntet hast?' Er entgegnete: 'Warum fragst du danach?' Ich antwortete: 'Weil ich eine Stimme in der Wolke gehört habe: Bewässere den Garten des Soundso!' Er sagte: 'Da du nun (das) gesagt hast (, so will ich es dir sagen): Ich mache daraus drei Teile. Ein Drittel bestimme ich für mich und die Meinen, ein Drittel bestimme ich für die Armen und den Wanderer, und ein Drittel wende ich für den Garten auf.'"⁹⁸

3. Die Überlieferungen (der Prophetengenossen, *ātār*):

a. Beginnen wir mit den Huldwundern, die laut Überlieferung durch die Rechtgeleiteten Kalifen geschahen, danach mit dem, was durch die anderen Prophetengenossen geschah!

Abū Bakr. – Zu seinen Wundern gehört das folgende: Als man seinen Leichnam an den Eingang des Prophetengrabes brachte und rief: "Der Friede sei über dir, Gesandter Gottes! Abū Bakr ist hier am Eingang! ", da stand auf einmal die Tür offen und ein unsichtbarer Rufer rief aus dem Grab: "Bringt den Freund zum Freund herein!"⁹⁹

'Umar. – Durch ihn geschahen viele Arten von Wundern. Eines davon ist dem Bericht nach dieses: Er sandte ein Heer aus, zu dessen Befehlshaber er einen Mann namens Sāriya b. Zunaym¹⁰⁰ ernannte. Während nun 'Umar am Freitag die Predigt hielt, rief er auf einmal mitten in seiner Predigt auf der Kanzel: "Sāriya, der Berg, der Berg (*al-ğabala, al-ğabala*)!" " 'Alī b. Abī Tālib sagte: "Ich habe das Datum, an dem jenes Wort fiel, aufgeschrieben." Als der Abgesandte des Heerführers ankam,

⁹⁸ Wensinck, *Concordance* 2, 483 a; *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Ṣarḥ an-Nawawī* 18, 114–115.

⁹⁹ Ausführlichere Variante: Abu l-'Abbās Ğa'far b. Muhammad al-Mustağfirī (gest. 432/1041), *Dalā'il an-nubūwa*, cit. Ğāmī, *Nafahāt ul-uns*, ed. Tawhīdī Pūr, 24.

¹⁰⁰ Sāriya b. Zunaym (Druck: b. al-Ḥuṣayn; Ḥuṣayn auch bei Tirmidī, *Ḥatm al-awliya'* 391; Hisn bei Kalābādī, *Ta'arruf* 44) b. 'Umar (siehe Caskel, *Ġamharat an-nasab* 1, Tafel 43) b. 'Abdallāh b. Ğābir al-Kinānī ad-Du'ilī, gest. um 30/650.

sagte er: “Befehlshaber der Gläubigen! Am Freitag zur Zeit der Predigt waren wir auf einem Kriegszug. Als sie uns in die Flucht schlugen, schrie plötzlich jemand: ‘Sāriya, der Berg, der Berg!’ Da stellten wir uns mit dem Rücken gegen den Berg. So schlug Gott die Ungläubigen, und wir machten durch den Segen jener Stimme riesige Beute.”¹⁰¹ – Ich selber hörte jemanden behaupten: “Das war ein Machtwunder (*mu‘ğiza*) Muḥammads. Dieser hat nämlich zu Abū Bakr und ‘Umar gesagt: ‘Ihr seid für mich Gehör und Gesichtssinn!’ Wenn daher ‘Umar für Muḥammad die Stelle seines Gesichtssinnes eingenommen hat, dann ist er folglich auch dazu fähig, auf diese gewaltige Entfernung zu sehen.”

Das zweite. Man erzählte: Ägyptens Nil blieb während der Ġāhiliya alljährlich einmal stehen und begann jeweils erst wieder zu fließen, nachdem man ein schönes Mädchen hineingeworfen hatte. Als dann der Islam kam, schrieb ‘Amr b. al-‘Āṣ über diesen Vorgang an ‘Umar. Daraufhin schrieb ‘Umar auf einen Ziegelstein¹⁰²: “Nil, wenn du auf Gottes Geheiss fließest, so fließe! Und wenn du auf dein eigenes Geheiss fließest, so brauchen wir dich nicht!” Diesen Ziegelstein warf man in den Nil, und er floss und blieb danach nicht mehr stehen.

Das dritte. Als es in Medina ein Erdbeben gab, schlug ‘Umar mit der Peitsche auf die Erde und rief: “Sei ruhig, so Gott will!” Da wurde sie ruhig, und danach gab es in Medina kein Erdbeben mehr.

Das vierte. In Medina geriet ein Haus in Brand. ‘Umar schrieb auf einen Ziegelstein: “Brand, halt ein!” Nachdem man diesen in das Feuer geworfen hatte, ging es augenblicklich aus.

Das fünfte. Man erzählt: Der Gesandte des Herrschers von Byzanz kam zu ‘Umar. Er suchte nach seinem Haus, meinte aber, sein Haus gleiche den Palästen der Könige. Man sagte (ihm): “Das besitzt er nicht! Er ist in der Steppe und sammelt Milch ein.” Nachdem er in die Steppe hinausgegangen war, sah er ‘Umar, wie er seine Peitsche unter den Kopf gelegt hatte und auf dem Boden schlief. Darüber war der Gesandte verwundert und dachte: Die Völker des Ostens und Westens fürchten sich vor diesem Menschen, und dabei sieht es so mit ihm aus! Danach dachte er im stillen: Da habe ich ihn allein vor mir! Ich will ihn umbringen und die Menschen von ihm befreien! Als er aber sein Schwert erhob, liess Gott zwei Löwen aus der

¹⁰¹ Sehr häufig zitierte Episode aus der ‘Umarbiographie. Die Version Rāzīs folgt, mit kleinen Erweiterungen, dem Text von Sulamī, *Kitāb al-arba‘in*, Ḥaydarābād 1369/1950, 3. Gewährsmann ist ‘Abdallāh b. ‘Umar.

¹⁰² In anderen Berichten handelt es sich um einen Zettel. Z.B. Mustāḡfirī, *Dalā’il an-nubūwa*, cit. *Nafahāt ul-uns* 25; Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘iya*¹ 2, 67; 2. Aufl. 2, 326.

Erde hervorkommen, die auf ihn losgingen, so dass er sich fürchtete und das Schwert fortwarf. 'Umar erwachte, sah aber nichts. Er fragte den Gesandten, was los sei. Dieser berichtete ihm den Vorfall und wurde Muslim.

Ich erkläre: Diese Ereignisse sind durch einzelne Leute (*bi-l-āḥād*) überliefert, aber es gibt da auch etwas, was man durch vielfach bezeugte Überlieferung (*bi-t-tawātur*) weiss, nämlich dass er, obwohl er weltlichem Pomp fern stand und sich gegen Aufwand und Gepränge abschirmte, über den Osten und den Westen herrschte und Länder und Reiche umstürzte. Würdest du in die Geschichtsbücher hineinschauen, so würdest du erkennen, dass seit dem Anfang der Tage Adams bis heute keinem das beschieden war, was ihm möglich geworden ist. Doch wie konnte er, so ganz fern von aller Aufwendigkeit, derartigen Regierungsgeschäften gewachsen sein? Kein Zweifel, dass das eines der grössten Wunder ist!

'Uṭmān. — Anas¹⁰³ berichtete: "Als ich einmal meines Weges ging, erhob ich meinen Blick zu einem Weib. Danach ging ich zu 'Uṭmān hinein. Er sagte: 'Wie geschieht mir, dass ich euch bei mir eintreten sehe, indes die Spuren der Unzucht an euch sichtbar sind!' Ich fragte: 'Ist die Offenbarung (*waḥy*) (auch noch) nach dem Gesandten Gottes eingetroffen?' Er antwortete: 'Nein, aber ein wahres Hellsehen (*firāsa*)!' "

Das zweite. Als er vom Schwert getroffen wurde, da traf der erste Tropfen seines Blutes, der herabfiel, auf dem Koran auf das Wort Gottes: *Gott wird dir gegen sie genügen. Er ist der, der (alles) hört und weiss*¹⁰⁴.

Das dritte, Ḡahḡāh al-Ġifārī¹⁰⁵ riss 'Utman den Stab¹⁰⁶ aus der Hand und zerbrach ihn über seinem Knie. Daraufhin befahl der Wundfrass sein Knie.

'Alī. — Man erzählt: Einer von denen, die ihn liebten, ein schwarzer Sklave, beging einen Diebstahl. Nachdem man ihn vor 'Alī gebracht hatte, fragte ihn dieser, ob er gestohlen habe. Da er es bejahte, trennte er ihm die Hand ab. Als der Mann von 'Alī weggegangen war, trafen ihn Salmān al-Fārisī und Ibn al-Kawwā'¹⁰⁷. Ibn al-Kawwā' fragte, wer ihm die Hand

¹⁰³ Abū Tumāma Anas b. Mālik al-Ḥazraḡī al-Anṣārī, gest. 93/712. — In anderen Versionen bleibt der in der Geschichte Betroffene anonym. Z.B. Subkī, *Ṭabaqāt*¹ 2, 67; 2. Aufl. 2, 327; Munāwī, *Al-kawākib ad-durriya* 1, 10, 17–18; Ibn 'Atā'allāh as-Sikandarī, *Latā'if al-minan*, Kairo 1322, 36, 20–22.

¹⁰⁴ Koran 2, 137.

¹⁰⁵ Ḡahḡāh b. Sa'īd al-Ġifārī, gest. 40/660–1.

¹⁰⁶ Auf diesen Stab hatten sich schon der Prophet, Abū Bakr und 'Umar beim Predigen gestützt. Siehe Tabarī, *Annales* 1, 2982–3; Ibn al-Atīr, *Al-kāmil* 3, 168.

¹⁰⁷ Text: Ibn al-Kar(r)ā. — Gemeint ist wohl: Ibn al-Kawwā' = 'Abdallāh b. Abī Awfā (Abū Awfā = 'Alqama b. Ḥālid b. al-Hārit) b. al-Kawwā' al-Yaškūrī, der letzte

abgetrennt habe. Er antwortete: “Der Befehlshaber der Gläubigen, der Führer der Muslime, der Schwiegersohn des Gesandten, der Gemahl der Jungfrau (Fāṭima)! ” Jener sagte: “Er hat deine Hand abgetrennt, und du lobst ihn? ” Er erwiderte: “Warum sollte ich ihn nicht loben, wo er doch meine Hand mit Recht abgetrennt und mich vor dem Höllenfeuer gerettet hat? ” Salmān hörte es und berichtete es ‘Alī. Dieser liess den Neger kommen, legte seine (abgetrennte) Hand an seinen Arm an, deckte diesen mit einem Tuch zu und sprach Gebete. Da hörten wir (*sic*) eine Stimme vom Himmel: “Nimm das Kleid von der Hand weg! ” Wir nahmen es weg, und siehe, die Hand war durch Gottes Erlaubnis und sein schönes Tun gesund geworden.

b. Die übrigen Prophetengenossen. — Bei ihnen ist in dieser Hinsicht vieles geschehen. Ein wenig davon wollen wir erwähnen.

Das erste. Muḥammad b. al-Munkadir¹⁰⁸ berichtet von Safīna¹⁰⁹, dem Schutzbefohlenen des Gesandten Gottes: “Ich fuhr einmal zur See. Das Schiff, auf dem ich fuhr, ging unter, und ich kletterte auf eine Planke. Die Planke verschlug mich in ein Dickicht, in dem ein Löwe hauste. Der Löwe kam zu mir heraus und ging auf mich los. Ich rief: ‘Abu l-Ḥārīt, ich bin der Schutzbefohlene des Gesandten Gottes! ’ Danach ging er voran und zeigte mir den Weg. Dann brummte er, so dass mir schien, er verabschiedete sich von mir. Darauf kehrte er wieder um.”

Das zweite. Tābit¹¹⁰ berichtete von Anas (b. Mālik): Usayd b. Ḥudayr¹¹¹ und ein anderer Mann¹¹² von den Anṣār besprachen sich mit

Prophetengenosse, der in Kufa starb; gest. 88/699–700 oder früher (siehe Ibn ‘Abd al-Barr, *Al-istī‘āb*, Kairo 1380/1960, 3, 870–871, Nr. 1478; Ibn al-Atīr, *Al-kāmil* 4, 456; Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Tahdīb at-tahdīb* 5, 151–152; Id., *Lisān al-mizān* 3, 329–330; Id., *Al-isāba* Kairo 1358/1939, 2, 271; ‘Abbās al-Qummī, *Safīnat al-Bihār*, Naḡaf 1355, 2, 499–500.

¹⁰⁸ Muḥammad b. al-Munkadir b. ‘Abdallāh b. al-Hudayr, gest. 130/748.

¹⁰⁹ Safīna (das Schiff) nannte ihn angeblich der Prophet, weil ihm die anderen unterwegs ihre Traglasten aufluden. Seine Kunya ist wahrscheinlich Abū ‘Abd ar-Raḥmān. Über seine Namen herrscht weitgehende Meinungsverschiedenheit. Ibn ‘Abd al-Barr, *Al-istī‘āb* 4, 1486, Nr. 2577, s. v. Mihrān; Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb ut-tahdīb* 4, 125.

¹¹⁰ Abū Muḥammad Tābit b. Aslam al-Bunānī al-Baṣrī, gest. 127/744–5 oder 123/740–1.

¹¹¹ Usayd b. (al-)Ḥudayr b. Simāk b. ‘Atīk b. Imra’alqays, Abū Yaḥyā, gest. 20/640–1 oder 21/641–2.

¹¹² Der andere war ‘Abbād b. Bišr b. Waqš al-Ḥazraḡī, gefallen 12/633. So Ibn Sa’d, *Tabaqāt* 3, 2, 137, 6–11; Ibn al-Ġawzī, *Sifat as-ṣafwa* 1, 202. Bei Sarrāḡ ist

dem Gesandten Gottes über ein gemeinsames Anliegen bis in die Nacht hinein. Dann gingen sie von ihm weg. Die Nacht war sehr finster. Jeder der beiden trug einen Stab in der Hand. Der Stab des einen leuchtete für die beiden, so dass sie in seinem Licht gehen konnten. Als sich dann ihr Weg teilte, leuchtete auch dem anderen sein Stab, und er ging in seinem Licht weiter, bis er zu Hause ankam.

Das dritte. Man sagte Ḥālid b. al-Walīd¹¹³, in seinem Heer gebe es Leute, die Wein trinken. Daraufhin stieg er in der Nacht auf sein Pferd und ritt unter seinen Truppen umher. Dabei traf er auf einen Berittenen, der einen Schlauch Wein mitführte. Er fragte ihn, was das sei, und er antwortete: "Essig!" Ḥālid sprach: "Mein Gott, mache Essig daraus!" Der Mann ging nun zu seinen Gefährten und sagte: "Ich habe euch einen Wein mitgebracht, wie die Araber noch keinen getrunken haben!" Als sie (den Schlauch) aufmachten, da war es Essig. Sie riefen: "Bei Gott, du hast uns ja bloss Essig gebracht!" Er erwiderte: "Bei Gott, das ist das Gebet des Ḥālid b. al-Walīd!"¹¹⁴

Das vierte, das bekannte Ereignis, dass Ḥālid b. al-Walīd auf den Namen Gottes¹¹⁵ eine Handvoll Gift verzehrte und es ihm keinen Schaden zufügte.

Das fünfte. Es wird berichtet: Ibn 'Umar¹¹⁶ traf auf einer Reise eine Gruppe Leute, die aus Furcht vor einem Löwen auf dem Weg angehalten hatten. Er jagte ihnen den Löwen aus dem Weg und sagte dann: "Über den Menschen hat nur das Macht, was er fürchtet. Würde er nur Gott allein fürchten, so hätte nichts Macht über ihn."¹¹⁷

Das sechste. Es wird berichtet: Der Prophet schickte al-'Alā' b. al-Ḥadramī¹¹⁸ auf einen Kriegszug. Als sie ein Meeresarm¹¹⁹ von ihrem Ziel

'Attāb in 'Abbād zu verbessern; *Luma'* 321, 13. Ebenso Quṣayrī, *Risāla* 162, 19 ('Attāb b. Baṣīr). Vgl. Wensinck, *Concordance* 3, 523 b.

¹¹³ Abū Sulaymān Ḥālid b. al-Walīd b. Muğira al-Maḥzūmī, gest. 21/642.

¹¹⁴ Nach einer Variante machte Ḥālid den Wein zu Honig. Ibn Ḥağar, *Al-iṣāba* 1, 414, 10–12.

¹¹⁵ Er sagte: Im Namen Gottes! (*bi-smi llāh*). Ğullābī, *Kaṣf ul-maḥğūb* 297, 16.

¹¹⁶ Abū 'Abd ar-Raḥmān 'Abdallāh b. 'Umar b. al-Ḥattāb, gest. 73/693.

¹¹⁷ Formuliert wie bei Quṣayrī, *Risāla* 162, 15–17; ähnlich Sarrāğ, *Luma'* 322, 1–2. — Nach anderen Versionen zitiert Ibn 'Umar ein Prophetenwort: "Wer Gott fürchtet, vor dem lässt Gott alles sich fürchten" (Yāfi'i, *Rawḍ ar-rayāḥin* 36, 4), oder: "Würde der Mensch nur Gott allein fürchten, so hätte ausser ihm nichts über ihn Macht" (Munāwī, *Kawākib* 1, 63, 28).

¹¹⁸ 'Alā' b. 'Abdallāh al-Ḥadramī, gest. 21/641–2 oder früher.

¹¹⁹ Das "Stück Meer" (*qiṭ'atun mina l-baḥr*) ist bei Ṭabarī eine Bucht (*ḥalīğ*). *Annales* 1, 1972, 14.

trennte, rief er Gott bei seinem Grössten Namen an¹²⁰, und sie schritten über das Wasser.

In den Büchern der Sufis gibt es hierüber zahllos viele Geschichten. Wer sich dafür interessiert, kann sie lesen.

4. Sichere Verstandesbeweise für die Möglichkeit der Huldwunder lassen sich auf mehrere Weisen erbringen:

a. Erstes Argument: Der Gottesdiener ist Gottes Freund (*walī*) – Gott sprach: *Die Freunde Gottes brauchen doch keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein*¹²¹ –, und der Herr ist des Dieners Freund. Gott sprach: *Gott ist der Freund derer, die gläubig sind*¹²², und er sprach: *Er hält mit den Rechtschaffenen Freundschaft*¹²³, und er sprach: *Gott ist euer Freund und sein Gesandter*¹²⁴, und er sprach: *Du bist unser Schutzherr (mawlā)*¹²⁵, und er sprach: *Dies deshalb, weil Gott der Schutzherr derer ist, die glauben*¹²⁶. Es ist also erwiesen, dass der Herr der Freund des Dieners ist und der Diener der Freund des Herrn. Ferner ist der Herr der Geliebte des Dieners und der Diener der Geliebte des Herrn. Gott sprach: *Er liebt sie und sie lieben ihn*¹²⁷, und er sprach: *Doch die Gläubigen lieben Gott mehr*¹²⁸, und er sprach: *Gott liebt die Bussfertigen, und er liebt die, die sich reinigen*¹²⁹. Da dies erwiesen ist, erklären wir: Wenn es der Mensch im Gehorsam so weit gebracht hat, dass er alles tut, was Gott geboten hat, und alles, was sein Wohlgefallen findet, und alles lässt, was Gott verboten hat und wovon er zurückweist, wie sollte es da abwegig sein, dass der gnädige und grossmütige Gott ein einziges Mal tut, was der Mensch will? Im Gegenteil, das ist eher zu erwarten. Denn wenn der Diener trotz seiner Niedrigkeit und Unfähigkeit alles tut, was Gott will und was er ihm gebietet, dann ist es naheliegender, dass der gnädige Herr auch einmal tut, was der Diener will. Daher sprach er: *Erfüllt eure Verpflichtung gegen mich, dann werde auch ich meine Verpflichtung gegen euch erfüllen!*¹³⁰

¹²⁰ Für die Formel der Anrufung siehe Ibn al-Ġawzī, *Ṣifat as-ṣafwa*, Haydarābād 1355–7, 1, 290; Anṣārī, *Šarḥ ar-Risāla al-Quṣayriya*, am Rand von ‘Arūsī, *Natā’iġ al-afkār al-quḍsiya fī bayān ma‘ānī Šarḥ ar-Risāla al-Quṣayriya*, Būlāq 1290, 4, 165. – Die ältere Form bei Tabarī 1, 1972, 11–13.

¹²¹ Koran 10, 62.

¹²² Koran 2, 257.

¹²³ Koran 7, 196.

¹²⁴ Koran 5, 55.

¹²⁵ Koran 2, 286.

¹²⁶ Koran 47, 11.

¹²⁷ Koran 5, 54.

¹²⁸ Koran 2, 165.

¹²⁹ Koran 2, 222.

¹³⁰ Koran 2, 40.

b. Zweites Argument. Wenn es unmöglich wäre, dass ein Huldwunder geschieht, dann entweder weil Gott nicht fähig ist, eine solche Tat zu vollbringen, oder weil der Gläubige nicht fähig ist, dass Gott ihm diese Gabe schenkt. Das erste aber schmälert Gottes Allmacht, und das ist Unglaube. Und das zweite ist nichtig; denn die Erkenntnis des Wesens Gottes, seiner Eigenschaften, seiner Werke, seiner Bestimmungen und seiner Namen, und die Liebe zu Gott, zu den Werken des Gehorsams gegen ihn und zum Verharren bei seiner Heiligpreisung, seinem Lob und seiner Einzigspreisung sind von höherem Rang als die Beschenkung mit einem einzigen Brotlaib in einer Wüste oder die Bändigung einer Schlange oder eines Löwen. Wenn er also jemandem die Erkenntnis, die Liebe, das Gedenken und die Dankbarkeit gegeben hat, ohne darum gebeten worden zu sein, welche Unwahrscheinlichkeit liegt denn dann darin, dass er ihm einen Laib Brot in einer Wüste gibt?

c. Drittes Argument. Der Prophet sprach, ein Wort des Allgewaltigen berichtend: "Wenn ein Diener sich mir naht durch Dinge wie die Ausführung dessen, was ich ihm zur Pflicht gemacht habe, und er immerfort meine Nähe sucht durch freiwillige Werke, dann werde ich ihn am Ende lieben. Und wenn ich ihn liebe, dann bin ich für ihn Gehör und Gesicht und Zunge und Herz und Hand und Fuss. Durch mich hört er, durch mich sieht er, durch mich spricht er, durch mich schreitet er."¹³¹ Diese Überlieferung zeigt, dass keinem ausser Gott ein Anteil geblieben ist, weder an seinem Gehör, noch an seinem Gesicht, noch an seinen übrigen Gliedern. Denn wäre da noch anderen als Gott ein Anteil, so hätte er nicht gesagt: Ich bin sein Gehör und sein Gesicht. Da dies feststeht, erklären wir: Ohne Zweifel ist dieser Standplatz von höherem Rang als die Bändigung einer Schlange oder eines Raubtieres oder der Erhalt eines Brotlaibs, einer Traube Weinbeeren oder eines Schlucks Wasser. Wenn also Gott seinen Diener zu diesen hohen Stufen gebracht hat, welche Unwahrscheinlichkeit liegt dann darin, dass er ihm einen einzigen Laib Brot oder einen Schluck Wasser in einer Wüste gibt?

d. Viertes Argument. Der Prophet sprach, ein Wort des Allgewaltigen berichtend: "Wer mir einen Freund belästigt, der ist zum Kampf gegen mich angetreten!" So hat er die Belästigung des Gottesfreundes der Belästigung seiner selbst gleichgestellt. Das aber kommt nah seinem Wort: *Die dir huldigen, huldigen Gott*¹³². Und er sprach: *Und weder einem*

¹³¹ Andere Lesart und Quellen bei Ritter, *Das Meer der Seele* 559.

¹³² Koran 48, 10.

*gläubigen Mann noch einer gläubigen Frau steht es zu, wenn Gott und sein Gesandter etwas entschieden haben...*¹³³ *Die, die Gott und seinen Gesandten belästigen, hat Gott mit seinem Fluch beladen im Diesseits und im Jenseits*¹³⁴. Er hat also die Huldigung an Muḥammad als eine Huldigung an Gott erklärt, und das Wohlgefallen Muḥammads als das Wohlgefallen Gottes, und die Belästigung Muḥammads als Belästigung Gottes. Die Stufe Muḥammads ist also gewiss die höchste der Stufen zum äussersten Ziel. So ist es auch hier: Als er sprach: "Wer mir einen Freund belästigt, der ist zum Kampf gegen mich angetreten!", zeigte dies, dass Gott die Belästigung des Gottesfreundes der Belästigung seiner selbst gleichgestellt hat. Dies findet Bestätigung in der wohlbezeugten Überlieferung, dass "Gott am Tag der Auferstehung spricht: 'Ich war krank, doch du hast mich nicht besucht. Ich bat dich um etwas zu trinken, doch du gabst mir nichts zu trinken. Ich bat dich um etwas zu essen, doch du gabst mir nichts zu essen.' Darauf wird er fragen: 'Herr, wie sollte ich das tun können, wo du doch der Herr der Menschen bist?' Dann wird Gott sprechen: 'Mein Diener Soundso war krank, doch du hast ihn nicht besucht! Wusstest du nicht, dass du, hättest du ihn besucht, dieses (dein Tun) bei mir angetroffen hättest?'"¹³⁵ Desgleichen über das Trunkreichen und das Speisegeben. Diese Überlieferungen zeigen, dass die Freunde Gottes diese Stufen erreichen. Welche Unwahrscheinlichkeit liegt denn dann darin, dass Gott einem ein Stück Brot oder einen Schluck Wasser gibt oder ihm einen Hund oder einen Löwen gefügig macht?

e. Fünftes Argument. Wir machen in dem, was Brauch ist, die Beobachtung, dass der König den, den er für seinen besonderen Dienst erwählt und dem er gestattet, zu vertrautem Zusammensein bei ihm einzutreten, auch damit auszeichnet, dass er ihm Macht verleiht über Dinge, über die er keinem anderen Macht verleiht. Ja die gesunde Vernunft bezeugt, dass dann, wenn jene Nähe erreicht ist, ihr diese Ehrenstellungen folgen; sie erachtet die Nähe als Ursache und die Ehrenstellung als Folge. Nun ist aber der mächtigste König der Herr der Menschen. Wenn er also einen Diener damit ehrt, dass er ihn hingelangen lässt zu den Türschwellen seines Dienstes und den Stufen seiner Huld, ihm Einblick gewährt in die Geheimnisse seiner Erkenntnis, den Schleier der Ferne zwischen ihm und sich hinweghebt und ihn Platz nehmen lässt auf

¹³³ Koran 33, 36.

¹³⁴ Koran 33, 57.

¹³⁵ Verkürzt nach Muslim, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-birr, bāb 'iyāda al-marīd. Ṣaḥīḥ Muslim bi-Ṣarḥ an-Nawawī* 16, 125–126. Quelle: Mattäus 25, 35–36.

dem Teppich seiner Nähe: was ist denn dann unwahrscheinlich daran, dass ein solches Huldwunder in dieser Welt geschieht, zumal doch diese ganze Welt im Verhältnis zu einem winzigen Teilchen von diesen geistigen Glückseligkeiten und göttlichen Erkenntnissen wie das reine Nichts ist?

f. Das sechste Argument. Ohne Zweifel ist der Herr über die Werke der Geist, nicht der Leib, und ohne Zweifel verhält sich die Gotteserkenntnis zum Geist wie der Geist zum Leib, wie wir es bei der Erklärung des Gotteswortes *Er lässt die Engel mit dem Geist von seinem Befehl herabkommen*¹³⁶ festgestellt haben¹³⁷. Der Prophet hat gesagt: "Ich verbringe die Nacht mit meinem Herrn, indes er mir Speise und Trank gibt."¹³⁸ Aus diesem Grund sehen wir: je mehr Wissen einer besitzt über die Verhältnisse in der Welt des Übersinnlichen, desto stärker ist sein Herz und desto geringer seine Schwäche. Darum sagte 'Alī b. Abī Ṭālib: "Bei Gott, ich habe das Tor von Ḥaybar nicht mit körperlicher Kraft herausgerissen, sondern mit göttlicher Kraft!" 'Alīs Blick hatte sich nämlich zu jener Zeit von der Welt der Körper zurückgezogen, und die Engel liessen die Lichter der Welt der Selbstherrlichkeit erstrahlen, so dass sein Geist erstarkte und den Wesenheiten der Geister der Engel glich und die Lichtstrahlen der Welt der Allheiligkeit und Majestät in ihm funkelten. Folglich musste er eine Kraft gewinnen, durch die er vermochte, was andere nicht vermochten. So gelangt auch der Mensch, wenn er beharrlich seine Gehorsamspflichten erfüllt, zu dem Standplatz, von dem Gott sagt: "Ich bin für ihn Gehör und Gesicht." Wenn aber das Licht der Erhabenheit Gottes ihm zum Gehör geworden ist, hört er das Nahe und das Ferne, und wenn dieses Licht ihm zum Gesicht geworden ist, sieht er das Nahe und das Ferne, und wenn ihm dieses Licht zur Hand geworden ist, kann er schalten und walten mit Schwierigem und Leichtem und mit Fernem und Nahem.

g. Das siebte Argument. Es gründet auf den Prinzipien des Verstandes und des Urteils, und das sind folgende: Wir haben bereits gezeigt, dass die Substanz des Geistes nicht zur Kategorie der Körper gehört, die werden und vergehen und der Teilbarkeit und Zerlegbarkeit unterliegen. Vielmehr gehört der Geist zur Kategorie der Substanzen der Engel, der Bewohner der Himmelswelt und der Gattung der gereinigten Träger der Heiligkeit. Da er jedoch an diesen Körper gebunden ist und voll beschäftigt ist mit dessen Lenkung, ist er bei dieser Beschäftigung an einen Punkt gelangt, wo

¹³⁶ Koran 16, 2.

¹³⁷ *Tafsīr* 19, 219–220.

¹³⁸ Quellen bei Wensinck, *Concordance* 1, 235 b.

er seine erste Heimat und frühere Wohnstätte vergessen hat und diesem vergänglichen Leib ganz und gar ähnlich geworden ist. Daher ist seine Kraft erlahmt und seine Stärke geschwunden, und er kann nichts mehr ausrichten. Wenn er jedoch vertraut wird mit der Gotteserkenntnis und der Gottesliebe und er sich in geringerem Mass auf die Lenkung dieses Leibes einlässt und über ihm die Lichter der himmlischen, zum Gottesthron gehörenden, heiligen Geister aufstrahlen und von diesen Lichtern auf ihn überströmen, dann wird er fähig, mit den Körpern dieser Welt frei zu schalten und zu walten, ähnlich der Fähigkeit der Geister der Himmelsphären, solche Taten zu verrichten. Und das eben sind die Wundertaten. – Darin steckt noch eine weitere feine Einzelheit, nämlich diese: Unsere Glaubenslehre sagt, dass die Menschengeister von unterschiedlicher Natur sind. Es gibt darunter starke und schwache, leuchtende und trübe, adelige und gemeine. Und so verhält es sich auch mit den Geistern der Himmelsphären. Warum schaut du denn nicht auf Gabriel, mit welchen Worten ihn Gott beschrieben hat: *Er¹³⁹ ist die Aussage eines vortrefflichen Gesandten¹⁴⁰, der beim Herrn des Thrones über (grosse) Gewalt verfügt und Stärke (und Ansehen) hat, und dem man dort Gehorsam leistet und Vertrauen entgegenbringt¹⁴¹?* Über eine andere Gruppe Engel aber hat er gesagt: *Und wie manche Engel gibt es im Himmel, deren Fürsprache nichts nützt¹⁴²!* Ebenso ist es hier. Wenn es daher bei irgendeiner Seele dazu kommt, dass sie stark ist mit der Stärke der Urheiligkeit, von leuchtender Substanz und von translunarer Natur, und dann noch vielerlei geistiges Training mit ihr verbunden wird, das den Staub der Welt des Werdens und Vergehens von ihrer Oberfläche entfernt, dann leuchtet sie und funkelt, und sie wird fähig, über die Materie der Welt des Werdens und Vergehens frei zu schalten und zu walten, unter dem Beistand des Lichtes der Erkenntnis der sich selbst genügenden göttlichen Hoheit und gestärkt durch die Lichter der hehren Erhabenheit und Allgewalt.

Doch lasst uns hier den Zügel der Erklärung zurückhalten! Dahinter liegen noch subtile Geheimnisse und tiefgründige Zustände, wie niemand sie glaubt, der nicht bis zu ihnen hingelangt ist. Wir bitten Gott, er möge uns zur Erlangung des Guten verhelfen.

¹³⁹ Der Koran.

¹⁴⁰ Gabriels.

¹⁴¹ Koran 81, 19–21. – Vgl. den dazugehörigen Kommentar Rāzīs *Tafsīr* 31, 72–74.

¹⁴² Koran 53, 26.

III. Die Leugner der Huldwunder argumentieren auf verschiedene Weisen:

1. Das erste falsche Argument, das, worauf sie sich stützen und durch das sie zugrunde gehen: Gott hat das Stattfinden des Aussergewöhnlichen zu einem Beweis für das Prophetentum gemacht. Käme es also bei einem Nichtpropheten zustande, dann wäre dieser Beweis nichtig. Denn die Erbringung eines Beweises bei gleichzeitigem Nichtsein des Bewiesenen zerstört sein Beweissein, und daher ist es nichtig.

2. Das zweite falsche Argument. Sie halten sich an das Wort, das der Prophet von Gott berichtet hat: "Die meine Nähe suchen, werden durch nichts so näherkommen wie durch die Erfüllung der Pflichten, die ich ihnen auferlegt habe." Sie sagen: Das beweist, dass sich Gott durch die Erfüllung der Pflichten zu nahen von grösserer Bedeutung ist, als sich ihm durch freiwillige Mehrleistungen zu nahen. Wenn sich daher bei jenen, die sich ihm durch die Erfüllung der Pflichten nahen, keinerlei Huldwunder einstellt, dann wird sich dies bei denen, die sich ihm durch freiwillige Mehrleistungen nahen, erst recht nicht einstellen.

3. Das dritte falsche Argument. Sie halten sich an das Wort Gottes: *Und es¹⁴³ trägt eure Lasten zu einem Ort, den ihr (sonst) nur mit grosser Mühe erreichen könntet¹⁴⁴*. Die Lehre, der Gottesfreund könne von einem Ort zu einem weit entfernten Ort überwechseln, und zwar nicht auf der Erdoberfläche, widerspricht diesem Koranvers. Ferner brauchte Muḥammad, um von Mekka nach Medina zu kommen, viele Tage ermüdender Anstrengung. Wie soll man denn da Verständnis haben für die Behauptung, der Gottesfreund könne sich an einem einzigen Tag von seinem eigenen Land zur Wallfahrtszeremonie (nach Mekka) begeben¹⁴⁵?

4. Das vierte falsche Argument. Sie sagen: Wenn nun dieser Gottesfreund, an dem Wunder zutage treten, gegen jemanden einen Anspruch auf einen Dirham geltend macht, sollen wir dann von ihm einen Beweis verlangen oder nicht? Verlangen wir von ihm einen Beweis, so ist das ein dummer Scherz, da das Zutagetreten von Wundern an ihm beweist, dass er nicht lügt; und wieso sollte man, wenn ein strikter Beweis erbracht ist, noch einen Wahrscheinlichkeitsbeweis fordern? Wenn wir aber keinen Beweis von ihm verlangen, dann lassen wir das Wort des Propheten

¹⁴³ Das Vieh.

¹⁴⁴ Koran 16, 7.

¹⁴⁵ Das Argument richtet sich gegen den Wundertyp der Distanzverkürzung (*ṭayy al-ard*) oder Zeitdehnung (*baṣṭ az-zamān*).

unbeachtet: “Die Beweislast trägt der, der den Anspruch erhebt.”¹⁴⁶ Das beweist, dass die Lehre vom Huldwunder nichtig ist.

5. Das fünfte falsche Argument. Wenn es möglich ist, dass Wunder durch einige Gottesfreunde geschehen, dann ist es auch möglich, dass sie durch die übrigen geschehen. Wenn aber die Wunder so zahlreich werden, dass sie damit die Gewohnheit durchbrechen, geschehen sie entsprechend der Gewohnheit. Das aber ruiniert die Machtwunder und die Huldwunder.

IV. Die Erwiderung auf das erste falsche Argument. Die Leute sind verschiedener Ansicht darüber, ob der Gottesfreund behaupten dürfe, er sei ein Gottesfreund, oder nicht.

1. Unter den Erforschern der Wirklichkeit gibt es Leute, die sagen, es sei nicht erlaubt. Auf Grund dieser Lehre besteht der Unterschied zwischen den Machtwundern und den Huldwundern darin, dass dem Machtwunder der Anspruch auf das Prophetentum vorausgeht, dem Huldwunder aber kein Anspruch auf die Gottesfreundschaft vorausgeht. Der Grund für diesen Unterschied ist folgender: Die Propheten sind insbesondere dafür zu den Menschen gesandt worden, dass sie zu Rufern werden, die die Menschen vom Unglauben zum Glauben und von der Widersetzlichkeit zum Gehorsam rufen. Wenn daher kein Anspruch auf das Prophetentum erkennbar wäre, würden sie dem Propheten nicht glauben, und wenn sie ihm nicht glauben, verbleiben sie im Unglauben. Wenn aber die Propheten das Prophetentum für sich in Anspruch nehmen und Machtwunder wirken, dann glauben ihnen die Leute. Wenn daher die Propheten es wagen, sich offen zu ihrem Prophetentum zu bekennen, dann beabsichtigen sie damit nicht, sich selber wichtig zu machen, sondern wollen damit ihr Mitgefühl mit den Menschen zeigen, damit diese vom Unglauben zum Glauben gebracht werden. Was aber die Feststellung betrifft, dass dem Gottesfreund die Gottesfreundschaft eigen ist, so ist es weder Unglaube, wenn man diese nicht erkennt, noch Glaube, wenn man sie erkennt. Die Inanspruchnahme der Gottesfreundschaft ist somit ein Suchen nach der Lust der Triebseele. Folglich wissen wir, dass der Prophet den Anspruch auf das Prophetentum öffentlich erheben muss, der Gottesfreund aber keinen Anspruch auf die Gottesfreundschaft erheben darf. Der Unterschied ist also klar.

Jene aber, die sagen, der Gottesfreund dürfe die Gottesfreundschaft für sich in Anspruch nehmen, sprechen über den Unterschied zwischen

¹⁴⁶ Wensinck, *Concordance* 1, 258 b; Munāwī, *Fayḍ al-qadīr* 3, 225, Nr. 3225–3226.

dem Machtwunder und dem Huldwunder von mehreren Gesichtspunkten aus. Erstens: Wenn durch einen Menschen eine aussergewöhnliche Tat geschieht, so beweist es, dass er rein ist von Sünde. Wenn sich dann diese Tat mit dem Anspruch auf das Prophetentum verbindet, so zeigt sie, dass er in seinem Anspruch auf das Prophetentum wahrhaftig ist, und wenn sie sich mit dem Anspruch auf die Gottesfreundschaft verbindet, so zeigt sie, dass er in seinem Anspruch auf die Gottesfreundschaft wahrhaftig ist. In dieser Weise bedeutet es keine Schmälerung der Machtwunder der Propheten, wenn durch die Gottesfreunde Huldwunder geschehen. Zweitens: Der Prophet erhebt Anspruch auf das Machtwunder, und er wirkt es unbedingt. Wenn aber der Gottesfreund Anspruch auf das Huldwunder erhebt, wirkt er es nicht unbedingt. Denn das Machtwunder muss geschehen, das Huldwunder aber muss nicht geschehen. Drittens: Das Machtwunder gegen Widerspruch zu verteidigen, ist Pflicht; das Huldwunder dagegen zu verteidigen, ist nicht Pflicht. Viertens: Dass durch den Gottesfreund in Verbindung mit seinem Anspruch auf die Gottesfreundschaft ein Huldwunder geschieht, halten wir nur für möglich, wenn er sich, während er diesen Anspruch erhebt, zur Religion des betreffenden Propheten bekennt. Wenn sich die Sache aber so verhält, dann ist jenes Huldwunder ein Machtwunder dieses Propheten¹⁴⁷ und eine Bestätigung für seine Botschaft. Unter dieser Voraussetzung tut es dem Prophetentum des Propheten keinen Abbruch, wenn ein Huldwunder geschieht. Im Gegenteil bekräftigt es das Prophetentum.

2. Die Erwiderung auf das zweite falsche Argument. Sich allein durch die Erfüllung der religiösen Pflichten Gott zu nahen, ist zwar vollkommener, als sich ihm durch freiwillige Mehrleistungen zu nahen; der Gottesfreund ist aber nur dann Gottesfreund, wenn er sowohl die verpflichtenden als auch die freiwilligen Werke verrichtet. Sein Zustand ist ohne Zweifel vollkommener als der Zustand dessen, der sich auf die Pflichtleistungen beschränkt. Der Unterschied ist somit evident.

¹⁴⁷ Das ist die beliebte These, dass das Huldwunder des Gottesfreundes ein Machtwunder seines Propheten (und ein Zeichenwunder Gottes) ist. Präzis formuliert: "Was das Gewohnte durchbricht, ist in bezug auf den Propheten ein Machtwunder, gleichgültig ob es von ihm selber ausgeht oder von einzelnen aus seiner Gemeinde, und in bezug auf den Gottesfreund ein Huldwunder, weil es des Anspruchs auf das Prophetentum dessen entbehrt, von dem es ausgegangen ist!" Sa'd ad-dīn Mas'ūd at-Taftāzānī (gest. wahrscheinlich 792/1390) in einem Kommentar zur *Hamzīya* des Busīrī (gest. 694/1294), zitiert bei Muḥammad Amīn al-'Umārī, *Manhal al-awliyā'* 2, 231.

3. Die Erwiderung auf das dritte falsche Argument. Das Gotteswort: *Und es trägt eure Lasten zu einem Ort, den ihr (sonst) nur mit grosser Mühe erreichen könntet*, betrifft das Gewöhnliche und Normale. Die Huldwunder der Gottesfreunde aber sind Dinge, die selten eintreten. Sie sind also gleichsam die Ausnahmen von jenem Gewöhnlichen.

4. Die gleiche Erwiderung gilt für das vierte falsche Argument, das darin besteht, dass man sich an das Wort des Propheten hält: “Die Beweislast trägt der, der den Anspruch erhebt.”

5. Die Erwiderung auf das fünfte falsche Argument. Die Gehorsamen sind gering an Zahl, gemäss dem Wort Gottes: *Aber nur wenige von meinen Dienern sind wirklich dankbar*¹⁴⁸, und gemäss dem Wort des Iblīs: *Und du wirst finden, dass die meisten von ihnen nicht dankbar sind*¹⁴⁹. Wenn sie aber gering sind an Zahl, dann beeinträchtigen die Huldwunder, die sich an ihnen bei seltenen Gelegenheiten zeigen, nicht die Tatsache, dass sie vom Gewohnten abweichen.

E. Punkt sieben. – Der Unterschied zwischen den Huldwundern und der Verlockung. *Wisse*: Wenn ein Mensch einen Wunsch hat und Gott ihm das Erwünschte gibt, so bedeutet das nicht, dass er bei Gott Rang und Würde hat, gleichgültig ob die Gabe dem Gewohnten entspricht oder ob sie etwas Aussergewöhnliches ist. Vielmehr geschieht so etwas bald als Gnadengabe (*ikrāman*) für den Menschen, bald zu seiner Verlockung (*istidrāġan*).

I. Für diese Verlockung gibt es zahlreiche koranische Bezeichnungen:

1. Eine davon ist Verlockung (*istidrāġ*). Gott sprach: *Wir werden sie verlocken, ohne dass sie sich dessen bewusst werden*¹⁵⁰. Unter Verlockung versteht man, dass Gott dem Menschen alles gibt, was er sich im Diesseits wünscht, damit sein Fehlgehen, sein Irren, sein Unverstand und seine Verstocktheit wachsen und er sich so Tag für Tag weiter von Gott entferne. Dies lässt sich wie folgt nachweisen: In den Verstandeswissenschaften steht fest, dass die öftere Wiederholung von Handlungen eine Ursache für die Aneignung eines festen Habitus ist. Wenn daher das Herz des Menschen zum Diesseits hinneigt und Gott ihm dann gibt, was er begehrt, dann erreicht der Wünschende das Gewünschte. Dies aber zieht die Erreichung des Genusses nach sich, und die Erreichung des Genusses

¹⁴⁸ Koran 34, 13.

¹⁴⁹ Koran 7, 17.

¹⁵⁰ Koran 7, 182; 68, 44.

steigert das Verlangen. Das Sicheinstellen des Verlangens aber bewirkt grösseren Einsatz. Immerfort führt jedes von beiden¹⁵¹ zum anderen, und ständig werden beide Zustände Grad um Grad verstärkt. Nun weiss man aber, dass die Hingabe an diese vergänglichen Genüsse den Zugang zu den Standplätzen der mystischen Enthüllungen und den Stufen der Erkenntnisse versperrt. Folglich nimmt die Gottferne des Menschen notwendigerweise Stufe um Stufe (*darağatan fa-darağatan*) zu, bis sie am Ende vollständig ist. Das ist die stufenweise Verlockung (*istidrāğ*).

2. Die zweite (koranische Bezeichnung) dafür ist Arglist (*makr*). Gott sprach: *Vor Gottes Arglist fühlen sich nur jene sicher, die zugrunde gehen*¹⁵². *Und sie waren arglistig, doch Gott war auch arglistig, und Gott kann es unter den Arglistigen am besten*¹⁵³. Und er sagte: *Sie sannen auf Arglistiges. Aber wir sannen auch auf Arglistiges, doch sie merkten nichts*¹⁵⁴.

3. Die dritte ist Überlistung (*kayd*). Gott sprach: *Sie möchten ihn hintergehen, doch er hintergeht sie*¹⁵⁵. Und er sprach: *Sie möchten Gott und die Gläubigen hintergehen, doch sie hintergehen nur sich selber*¹⁵⁶.

4. Die vierte ist Fristgewährung (*imlā'*). Gott sprach: *Jene, die ungläubig sind, sollen ja nicht meinen, dass wir ihnen eine Frist gewähren, sei für sie selber gut. Wir gewähren ihnen nur dazu eine Frist, dass sie der Sünde immer mehr verfallen*¹⁵⁷.

5. Die fünfte ist die Zugrunderichtung (*ihlāk*). Gott sprach: *Als sie sich dann schliesslich über das freuten, was sie erhalten hatten, kamen wir plötzlich über sie*¹⁵⁸. Über Pharao sagte er: *Und er und seine Truppen gebärdeten sich auf der Erde zu Unrecht hochmütig und meinten, sie würden nicht (dereinst) zu uns zurückgebracht. Da kamen wir über ihn und seine Truppen und warfen sie ins Meer*¹⁵⁹.

¹⁵¹ Verlangen und Genuss.

¹⁵² Koran 7, 99.

¹⁵³ Koran 3, 54.

¹⁵⁴ Koran 27, 50.

¹⁵⁵ Koran 4, 142.

¹⁵⁶ Koran 2, 9. — Der zum Thema gestellte Ausdruck *kayd* (Überlistung) kommt in den zitierten Texten nicht vor. Es ist zu vermuten, dass der Autor nacheinander die beiden Begriffe *kayd* und *hidā'* (Hintergehung) behandeln wollte, dann aber aus Versehen etwas übersprungen hat.

¹⁵⁷ Koran 3, 178.

¹⁵⁸ Koran 6, 44.

¹⁵⁹ Koran 28, 39–40. — Auch hier sind, trotz deren grosser Zahl, keine koranischen Texte zu der Bezeichnung *ihlāk* angeführt. Hat der Autor vergessen, dass er koranische *Bezeichnungen* vorführen wollte, und sich der *Sache* zugewandt?

Durch diese Koranverse wird deutlich, dass ans Ziel seiner Wünsche gebracht zu werden nicht bedeutet, dass man vollkommene Rangstufen besitzt und sich des Guten bemächtigt hat.

II. Jetzt müssen wir noch vom Unterschied zwischen den Wundergaben und den Verlockungen sprechen.

1. Wir erklären: Wer die Wundergabe hat, fühlt sich bei dieser Wundergabe nicht wohl. Im Gegenteil, sobald sich die Wundergabe zeigt, wird seine Furcht vor Gott heftiger und sein Sichhüten vor Gottes Allgewalt nachdrücklicher, da er fürchtet, dies könne zur Verlockung gehören. Wer hingegen verlockt ist, fühlt sich wohl bei dem, was an ihm erscheint, und meint, er habe jene Wundergabe erlangt, weil er ihrer würdig ist. Dann verachtet er die anderen und fühlt sich über sie erhaben. Es stellt sich bei ihm das Gefühl der Sicherheit vor Gottes Arglist und Strafe ein, und er hat keine Angst vor einem schlimmen Ende. Wenn sich beim Besitzer der Wundergabe etwas von diesen Zuständen zeigt, beweist dies, dass es eine Verlockung ist und nicht eine Wundergabe. Daher haben die Kenner der Wirklichkeit gesagt: Am häufigsten tritt der Fall der Trennung von der göttlichen Hoheit gerade auf dem Standplatz der Wundergaben ein. Man kann daher nicht umhin festzustellen, dass die Kenner der Wirklichkeit die Wundergaben ebenso fürchten wie sie sich vor Heimsuchungen aller Art fürchten.

2. Beweise dafür, dass es vom (rechten) Weg abschneidet, wenn man sich bei der Wundergabe wohl fühlt, gibt es verschiedene:

a. Das erste Argument. Diese Verblendung stellt sich nur ein, wenn einer davon überzeugt ist, dass er diese Wundergabe verdient hat. Denn würde einer annehmen, er habe sie nicht verdient, so könnte er sich nicht über sie freuen, sondern er müsste an der Grossmut und Gnade seines Herrn mehr Freude haben als an sich selber. So steht denn fest, dass seine Freude an der Wundergabe in der Hauptsache¹⁶⁰ von der Freude an sich selber kommt, und es steht fest, dass die Freude an der Wundergabe sich nur einstellt, wenn er überzeugt ist, dass er ihrer wert und würdig ist. Das aber ist purer Unverstand. Denn die Engel sagten: *Wir haben kein Wissen ausser dem, was du uns vermittelt hast*¹⁶¹, und Gott sprach: *Und sie haben Gott nicht richtig eingeschätzt*¹⁶². Ausserdem ist es durch unzweifelhaften Beweis erwiesen, dass überhaupt kein Geschöpf gegenüber Gott einen

¹⁶⁰ Unsichere Konjektur, *aktaruhū* statt *aktar*.

¹⁶¹ Koran 2, 32.

¹⁶² Koran 6, 91; 22, 74; 39, 67.

Anspruch hat. Wie kommt man da auf den Gedanken, man habe etwas verdient?

b. Das zweite Argument. Die Wundergaben sind Dinge, die von Gott verschieden sind, und daher ist die Freude an der Wundergabe eine Freude an anderem als Gott. Die Freude am Nichtgöttlichen aber ist eine Trennwand gegenüber Gott. Wie aber sollte sich für einen von Gott Getrennten Freude und Fröhlichkeit ziemen?

c. Das dritte Argument. Wenn einer der Überzeugung ist, er habe die Wundergabe auf Grund seines Tuns verdient, misst er seinem Tun in seinem Herzen grosse Bedeutung bei. Wer aber seinem Tun Bedeutung beimisst, ist unverständlich. Würde er seinen Herrn erkennen, so wüsste er, dass alle Gehorsamstaten der Geschöpfe angesichts der Erhabenheit Gottes unzulänglich und alle ihre Dankerweise angesichts seiner Wohltaten und Gnaden mangelhaft und alle ihre Erkenntnisse und Wissenschaften im Vergleich zu seiner gewaltigen Würde Ratlosigkeit und Unwissenheit sind. In einem Buch habe ich gelesen: In der Versammlung des Meisters Abū 'Alī ad-Daqqāq rezitierte der Vortragende das Gotteswort: *Zu ihm steigt das gute Wort auf, und die rechtschaffene Tat hebt er (zu sich) empor*¹⁶³. Da sagte er: "Dass Gott deine Tat (zu sich) emporhebt, kann man daran erkennen, dass sie nicht bei dir bleibt. Wenn dir daher deine Tat vor Augen bleibt, ist sie abgewiesen, und wenn sie nicht bleibt, ist sie emporgehoben und angenommen."

d. Das vierte Argument. Der Wundertäter erlangt die Wundergabe nur, weil er in Gottes Gegenwart Geringheit und Niedrigkeit an den Tag legt. Wenn er sich daher wegen jener Wundergaben hochmütig und überheblich und stolz gebärdet, dann ist das, wodurch er zu den Wundergaben kommt, dahin. Diese Art, es als gegeben hinzustellen, führt ihn somit dazu, es zu verlieren, und so ist er (von Gott) abgewiesen. Wenn er daher von seinen hohen Tugenden und Vortrefflichkeiten sprach, pflegte der Prophet nach jeder einzelnen davon zu sagen: Ohne Ruhm! Das heisst: Ich rühme mich nicht dieser Wundergaben, ich rühme mich nur dessen, der huldreich ist und Gaben spendet.

e. Das fünfte Argument. Bei Iblīs und bei Bal'am¹⁶⁴ war das Sichtbare an ihren Wundertaten gewaltig. Doch dann wurde zu Iblīs gesagt: *Er gehört zu den Ungläubigen*¹⁶⁵. Und zu Bal'am wurde gesagt: *Er ist einem*

¹⁶³ Koran 35, 10.

¹⁶⁴ Bal'am b. Ba'ūrā, der Bil'am b. Be'or des Buches *Numeri*, der Mann mit dem sprechenden Esel.

¹⁶⁵ Koran 2, 34.

*Hund zu vergleichen*¹⁶⁶. Zu den Gelehrten unter den Israeliten wurde gesagt: *Jene, denen die Thora aufgeladen wurde und die sie daraufhin nicht tragen konnten, sind einem Esel zu vergleichen, der Bücher trägt*¹⁶⁷. Weiter wurde über sie gesagt: *Und jene, die die Schrift erhalten haben, wurden – in gegenseitiger Auflehnung – erst uneins, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war*¹⁶⁸. Somit ist klar, dass sie in die Finsternisse und Irrungen deshalb geraten sind, weil sie sich über das Wissen und den Weltverzicht, die ihnen gegeben wurden, gefreut haben.

f. Das sechste Argument. Die Wundergabe ist nicht deren Geber. Alles ausser dem Geber aber ist verachtenswert, und wer sich mit Verachtenswertem brüstet, ist selber verachtenswert. Deshalb sagte der Freund¹⁶⁹: “Dich nicht!” Sich für reich zu halten durch das Arme, ist Armut; sich Kraft zu holen beim Machtlosen, ist Machtlosigkeit; sich vollkommen zu wähnen durch das Mangelhafte, ist Mangelhaftigkeit; Freude am Zeitlichen ist Torheit. Doch sich ganz und gar Gott zuzuwenden, ist Heil. Somit ist erwiesen, dass der Arme von seinem Rang herabsinkt, wenn er über die Wundergabe froh ist. Wenn er jedoch in den Wundergaben nur den Geber schaut und in der Erhöhung nur den Erhöhenden und in der Schöpfung nur den Schöpfer, dann wird bei ihm die Ankunft (bei Gott) Wirklichkeit.

g. Das siebte Argument. Sich seines Ich und seiner Eigenschaften zu rühmen, gehört zu den Eigenschaften des Iblīs und des Pharao. Iblīs sagte: *Ich bin besser als er*¹⁷⁰. Und Pharao sagte: *Habe ich nicht die Herrschaft über Ägypten*¹⁷¹? Jeder, der lügnerisch die Göttlichkeit oder das Prophetentum für sich in Anspruch nimmt, hat nichts anderes im Auge als sein Ich zu schmücken und seine Gier und seinen Dünkel zu fördern. Deshalb hat der Prophet gesagt: “Drei Dinge führen ins Verderben”, wobei er deren letztes nannte, indem er sagte: “Die Selbstbewunderung des Mannes.”¹⁷²

h. Das achte Argument. Gott sprach (zu Mose): *Nimm nun hin, was ich dir gegeben habe, und sei einer von denen, die dankbar sind*¹⁷³! (und

¹⁶⁶ Koran 7, 176.

¹⁶⁷ Koran 62, 5.

¹⁶⁸ Koran 3, 19.

¹⁶⁹ Al-Ḥalīl, der Freund Gottes Abraham, als er ins Feuer geschleudert wurde und Gabriel ihn fragte, ob er etwas brauche.

¹⁷⁰ Antwort des Iblīs auf Gottes Frage nach dem Grund seiner Weigerung, sich vor Adam niederzuwerfen. Koran 7, 12.

¹⁷¹ Koran 43, 51.

¹⁷² Munāwī, *Fayḍ al-qadīr* 3, 306–307, Nr. 3471–2.

¹⁷³ Koran 7, 144.

zu Muḥammad): *Und diene deinem Herrn, bis zu dir kommt, was (allen) gewiss ist*¹⁷⁴! Als Gott ihn¹⁷⁵ mit der grossen Gabe beschenkte, gebot er ihm also, sich dem Dienst des Gebers zu widmen, nicht der Freude über die Gabe.

i. Das neunte Argument. Als Gott den Propheten vor die Wahl stellte, entweder ein prophetischer König zu werden oder ein prophetischer Knecht, verzichtete er auf das Königtum. Es besteht aber kein Zweifel, dass die Erlangung des Königtums, das den Osten und den Westen umspannt, ein Huldwunder, ja vielmehr ein Machtwunder ist. Doch daraufhin hat er auf dieses Königtum verzichtet und das Knechtsein erwählt, weil er sich, wenn er Knecht ist, seines Herrn rühmt, und sich, wenn er König ist, seiner Diener rühmt. Da er aber das Knechtsein erwählt hat, hat er demzufolge auch den von Ibn Mas‘ūd¹⁷⁶ überlieferten, in den Taḥīyāt (genannten Formeln) enthaltenen Heiligen Brauch begründet (dass man sagt): “Und ich bezeuge, dass Muḥammad sein Knecht ist und sein Gesandter.” Und über die Himmelsreise heisst es: *Gepriesen sei der, der mit seinem Knecht bei Nacht reiste*¹⁷⁷.

k. Das zehnte Argument. Ein anderer ist der, der den Herrn liebt, ein anderer der, der liebt, was des Herrn ist. Wer den Herrn liebt, freut sich nicht über anderes als den Herrn und fühlt sich bei nichts anderem wohl als dem Herrn. Wenn sich daher jemand bei anderem wohl fühlt als dem Herrn und sich über anderes freut, zeigt dies, dass er nicht den Herrn liebt, sondern seinen eigenen Vorteil liebt. Den eigenen Vorteil sucht man aber nur für das Ich. Folglich liebt dieser Mensch nur sich selber. Der Herr ist nicht von ihm geliebt, sondern er macht den Herrn zu einem Mittel zur Erreichung jenes Erstrebten. Der grösste Götze aber ist das Ich, entsprechend dem Wort Gottes: *Was meinst du wohl von einem, der seine Lust zu seinem Gott gemacht hat*¹⁷⁸? Dieser Mensch ist ein Anbeter des grössten Götzen. Jene, die den Dingen auf den Grund gehen, haben sogar gesagt: Der Schaden bei der Teilnahme am Götzendienst ist nicht so gross wie der Schaden, der bei der Anbetung des eigenen Ich entsteht, und man braucht den Götzendienst nicht so zu fürchten wie die Freude an den Wundergaben.

¹⁷⁴ Koran 15, 99.

¹⁷⁵ Gemeint ist Muhammad. Anscheinend bezieht Rāzī die zitierte Aufforderung Gottes an Mose in Sure 7, 144 auch auf Muhammad.

¹⁷⁶ Abū ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abdallāh b. Mas‘ūd b. Ġāfil al-Hudālī, gest. 32/653.

¹⁷⁷ Koran 17, 1.

¹⁷⁸ Koran 45, 23.

1. Das elfte Argument ist das Gotteswort: *Wenn einer gottesfürchtig ist, schafft Gott ihm einen Ausweg und beschert ihm einen Unterhalt, ohne dass er damit rechnet. Und wer auf Gott vertraut, lässt sich an ihm genug sein*¹⁷⁹. Dies zeigt, dass dem, der nicht gottesfürchtig ist und nicht auf Gott vertraut, von diesen Taten und Zuständen nichts zuteil wird.

F. Punkt acht. – Ob der Gottesfreund weiss, dass er ein Gottesfreund ist.

Der Meister Abū Bakr b. Fūrak¹⁸⁰ lehrt, es sei nicht möglich, der Meister Abū ‘Alī ad-Daqqāq¹⁸¹ und sein Schüler Abu l-Qāsim al-Qušayrī¹⁸² lehren, es sei möglich¹⁸³.

I. Jene, die eine negative Antwort geben, argumentieren auf verschiedene Weisen:

1. Das erste Argument. Wenn der Mensch wüsste, dass er ein Gottesfreund ist, gewänne er das Gefühl der Sicherheit, wie das Gotteswort beweist: *Die Freunde Gottes brauchen doch keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein*¹⁸⁴. Es ist aber nicht erlaubt, dass man das Gefühl der Sicherheit gewinnt. Mehreres weist darauf hin. Eines davon ist das Wort Gottes: *Vor Gottes Arglist fühlen sich nur jene sicher, die zugrunde gehen*¹⁸⁵. Andererseits ist auch die Hoffnungslosigkeit nicht erlaubt, da er gesagt hat: *Nur das Volk der Ungläubigen hat keine Hoffnung, dass Gott Linderung schafft*¹⁸⁶, und wegen seines Wortes: *Und wer würde die Hoffnung auf die Barmherzigkeit seines Herrn aufgeben, ausser jenen, die irgehen*¹⁸⁷! Damit ist gemeint: Das Sicherheitsgefühl ist nur vorhanden, wenn man überzeugt ist, dass Gott etwas nicht kann, und die Hoffnungslosigkeit ist nur vorhanden, wenn man überzeugt ist, dass er geizig ist. Vom Nichtkönnen und vom Geiz überzeugt zu sein ist aber, wenn es sich um Gott handelt, Unglaube. Folglich ist das Vorhandensein des Sicherheitsgefühls und der Hoffnungslosigkeit Unglau-

¹⁷⁹ Koran 65, 2–3.

¹⁸⁰ Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Fūrak al-Isfahānī, gest. 406/1015.

¹⁸¹ Abū ‘Alī al-Ḥasan b. ‘Alī b. Muḥammad an-Naysābūrī, genannt ad-Daqqāq, gest. 405/1015, vielleicht später.

¹⁸² Abu l-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī, gest. 465/1074.

¹⁸³ Rāzī stützt seine Aussage wohl auf Qušayrī, *Risāla* 117, 33–118, 8, *bāb al-wilāya*, und 159, 12–14, *bāb karāmāt al-awliyā’*. Gullābī irrt wohl, wenn er Ibn Fūrak die umgekehrte These zuschreibt; siehe *Kašf ul-maḥḡūb* 270, 8–10. Qušayrī nennt Ibn Fūrak ausdrücklich einen seiner Scheiche, denen er begegnet ist (*Risāla* 117, 33); er war bei dessen Tod gegen dreissig Jahre alt.

¹⁸⁴ Koran 10, 62.

¹⁸⁶ Koran 12, 87.

¹⁸⁵ Koran 7, 99.

¹⁸⁷ Koran 15, 56.

be. Zweitens: Die Gehorsamstaten mögen zwar viele sein, doch Gottes Übermächtigkeit ist gewaltiger, und da Gottes Übermächtigkeit vorherrschend ist, kann sich keine Sicherheit einstellen. Drittens: Das Sicherheitsgefühl zieht das Ende der Dienstbarkeit nach sich, die Absage an Dienst und Dienstbarkeit aber führt zur Feindschaft; und das Sicherheitsgefühl zieht nach sich, dass man die Furcht aufgibt. Viertens: Gott hat die Aufrichtigen beschrieben mit seinem Wort: *Und sie beteten zu uns in Begehren und Angst, und sie waren uns demütig ergeben*¹⁸⁸. Man sagt: *in Begehren* nach unserem Lohn *und Angst* vor unserer Strafe, und man sagt: *in Begehren* nach unserer Gnade *und Angst* vor unserer Gerechtigkeit, und man sagt: *in Begehren* nach der Verbindung mit uns *und Angst* vor der Trennung von uns. Am besten sagt man: *in Begehren* nach uns *und Angst* vor uns.

2. Das zweite Argument dafür, dass der Gottesfreund nicht weiss, dass er ein Gottesfreund ist. Der Gottesfreund wird nur zum Gottesfreund, weil Gott ihn liebt, nicht weil er Gott liebt. Entsprechendes gilt vom Feind (Gottes). Sodann sind Gottes Liebe und Gottes Feindschaft Geheimnisse, hinter die niemand kommen kann. Die Gehorsamstaten und die Widersetzlichkeiten der Menschen haben auf Gottes Liebe und Feindschaft keinen Einfluss, weil Gehorsamstaten und Widersetzlichkeiten zeitlich sind und Gottes Eigenschaften anfanglos und unendlich. Das Zeitliche, Endliche gewinnt aber nicht die Oberhand über das Anfanglose, Unendliche. Demgemäss befindet sich der Mensch manchmal gegenwärtig mitten in der Auflehnung, und dennoch ist das ihm in der Urewigkeit Zugeteilte die Liebe selber, und manchmal befindet sich der Mensch gegenwärtig mitten in der Gehorsamstat, und dennoch ist das ihm in der Urewigkeit Zugeteilte die Feindschaft selber. Abschliessend ist festzustellen: Gottes Liebe und seine Feindschaft sind eine Eigenschaft, und die Eigenschaft Gottes ist nicht verursacht. Wessen Liebe aber nicht auf einer Ursache beruht, der kann unmöglich durch die Ursächlichkeit der Auflehnung zum Feind werden, und wessen Feindschaft nicht auf einer Ursache beruht, der kann unmöglich durch die Ursächlichkeit einer Gehorsamstat zum Liebenden werden. Und da die Liebe und die Feindschaft Gottes Geheimnisse sind, in die man keinen Einblick nehmen kann, konnte Jesus nicht umhin zu sagen: *Du weisst Bescheid über das, was ich (an Gedanken) in mir hege. Aber ich weiss über das, was du in dir*

¹⁸⁸ Koran 21, 90.

hegst, nicht Bescheid. Du (allein) bist es, der über die verborgenen Dinge Bescheid weiss¹⁸⁹.

3. Das dritte Argument dafür, dass der Gottesfreund nicht weiss, dass er ein Gottesfreund ist. Die Feststellung, dass er ein Gottesfreund ist und dass er zu denen zählt, die Lohn und Paradies erlangen, hängt von seinem Lebensende ab. Den Beweis dafür liefert das Gotteswort: *Wenn einer mit einer guten Tat (vor den Richter) kommt, wird ihm zehnmal so viel (als Lohn zuteil)*¹⁹⁰. Er hat nicht gesagt: Wer eine gute Tat verrichtet hat, dem wird zehnmal so viel zuteil. Das zeigt, dass es sich vom Lebensende her ergibt, ob man den Lohn verdient hat, nicht vom anfänglichen Handeln her. Eine Bestätigung dafür ist, dass einer, wenn er sein ganzes Leben im Unglauben zubrächte und dann am Ende Muslim würde, zu denen zählte, die den Lohn erhalten, und umgekehrt. Dies ist ein Beweis dafür, dass das Lebensende massgebend ist, nicht das anfängliche Handeln. Daher hat Gott gesagt: *Sag zu denen, die ungläubig sind: Wenn sie (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören, wird ihnen vergeben, was bereits geschehen ist*¹⁹¹. Somit steht fest, dass für die Gottesfreundschaft und die Gottesfeindschaft und dafür, dass einer zu denen gehört, die den Lohn erhalten, oder zu denen, die Strafe erleiden, das Lebensende massgebend ist. Nun ist aber klar, dass niemand das Lebensende kennt, und folglich ist es absolut sicher, dass der Gottesfreund nicht weiss, dass er ein Gottesfreund ist.

II. Jene hingegen, die lehren, der Gottesfreund könne erkennen, dass er ein Gottesfreund ist, bringen als Argument für die Richtigkeit ihrer Lehre vor, dass die Gottesfreundschaft zwei Fundamente hat: Erstens unterwirft sich der Gottesfreund äusserlich dem Religionsgesetz, zweitens ist er innerlich im Licht der Wirklichkeit versunken. Wenn daher beides gegeben ist und der Mensch weiss, dass beides gegeben ist, weiss er notwendigerweise auch, dass er ein Gottesfreund ist. Was nun die äusserliche Unterwerfung unter das Religionsgesetz betrifft, so ist sie klar erkennbar, und was die Versunkenheit des Inneren im Licht der Wirklichkeit betrifft, so besteht sie darin, dass er seine Freude im Gehorsam gegen Gott hat und seine Geborgenheit im Gedanken an Gott und dass er bei nichts Ruhe findet ausser bei Gott¹⁹².

¹⁸⁹ Koran 5, 116.

¹⁹⁰ Koran 6, 160.

¹⁹¹ Koran 8, 38.

¹⁹² Nizām ad-dīn al-Ḥasan b. Muḥammad an-Naysābūrī, der diese Argumentation übernimmt, führt sie auf Abū 'Alī ad-Daqqāq und Abu l-Qāsim al-Quṣayrī zurück. Siehe Naysābūrī, *Ġarā'ib al-Qur'ān wa-raġā'ib al-Furqān*, am Rand von Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Bd. 15, Kairo 1328, S. 131.

Darauf ist zu antworten: Die Irrtümer, die sich in dieser Sache einschleichen können, sind zahlreich und undurchsichtig. Sie zu beurteilen ist schwierig, sie in Erfahrung bringen zu wollen gefährlich, eine endgültige Entscheidung zu fällen Verblendung. Und diesseits der Erreichung der Welt der Gottesherrlichkeit liegen Trennschleier, bald aus Feuerbränden, bald aus Lichtern. Gott aber ist der, der die Wirklichkeiten der Geheimnisse kennt.