

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	72 (2018)
Heft:	3
Artikel:	Unfertige Studien 4 : Skrupelhaftigkeit
Autor:	van Ess, Josef
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-813520

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: 04.02.2026

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

Josef van Ess*

Unfertige Studien 4: Skrupelhaftigkeit

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0010>

Abstract: The topic of this article is the *K. al-Makāsib* (“A Note on Earnings”), an early theological text, written by al-Muḥāsibī (d. 243/857). While several studies on the first part exist, the second part has been largely ignored. Its subject is the concept of *wara'* (“scrupulousness”). The article contains a full translation and a commentary of the second part of the *K. al-Makāsib*, based on the only preserved manuscript. At the beginning of the text, *wara'* is defined as “to abstain from anything which displeases God.” This is about more than just the avoidance of what is forbidden and the fulfilment of what is commanded. There exist doubtful things (*shubuhāt*), for which it is unclear whether they fall under the forbidden or not. Piety demands avoidance of them. While religious law relates to human actions only, al-Muḥāsibī insists on the significance of “acting with the heart”. The pious must undertake a soul-searching (*muḥāsaba*) before taking any action. Many concrete examples of scrupulous behavior are mentioned. One topic is how to earn a living. Some recommend earning it by the work of one’s hands, others prefer begging, and yet others prefer to live off rubbish, or even off herbage alone. Asceticism with its different forms of starvation is discussed. A larger topic is the question of cooperation with a potentially immoral government, and, more narrowly, how to proceed when illegal money is received, particularly in the case of inheritance, or what it means “to help” someone else by committing forbidden acts.

Schlüsselwörter: al-Muḥāsibī, Islamic theology, scrupulousness, ascetism

Einleitung

Der Islam ist eine Religion der Öffentlichkeit. So habe ich früher häufig gesagt, als man in Deutschland die Muslime nur als Müllmänner oder als Besitzer einer Dönerbude kannte und ich meine Aufgabe darin sah, in Vorträgen oder „Dialog“-Veranstaltungen der deutschen und damals noch stär-

*Corresponding author: Josef van Ess, Emeritus, Liegnitzer Straße 11, 72072 Tübingen, Germany.
E-mail: josef.van-ess@uni-tuebingen.de

ker christlich geprägten Öffentlichkeit die fremde Religion zu erklären.¹ Ein Muslim betet nicht „im stillen Kämmerlein“, sondern, soweit es geht, mit anderen Muslimen zusammen, in der nächstgelegenen Moschee oder auch draußen, auf irgendeinem Gebetsplatz. Das geht zurück auf die Frühzeit, in der die Muslime noch eine Minderheit waren, eine Minderheit allerdings, die sich nicht zu fürchten brauchte, sondern die Macht in Händen hatte und sich darum gerne zeigte; sie nannten sich damals *ahl aṣ-ṣalāt*, „Leute des Gebetes“,² weil ihre Praxis dort in so auffälliger Weise anders war als in den früheren Religionen.

Dasselbe gilt auch für andere religiöse Äußerungen, etwa das Fasten. Im Ramadan kasteit man sich selbst heute noch so, daß es jeder sehen kann, also wiederum unter erheblicher sozialer Kontrolle. Natürlich hat es im Islam auch immer das gegeben, was wir unter „Innerlichkeit“ verstehen. Nur wird es von den Experten schnell unter „Mystik“ oder „Sufitum“ abgehakt. So kommt man der Sache aber nicht bei. Denn Mystik und selbst Sufitum sind im Islam verhältnismäßig späte Phänomene; ursprünglich hat man die Äußerlichkeit, die jedem bewußt öffentlichkeitsbezogenen Verhalten innenwohnte, nur individuell hinterfragt, ohne daß daraus gleich eine „Bewegung“ geworden wäre. In der ersten Hälfte des 3./9. Jh's gab es dann einen Autor, der dies mit erheblichem psychologischen Geschick tat, indem er das fromme Gehabe mit Begriffen wie „Augendienst“ (*riyā'*) oder „Selbstgefälligkeit“ (*uḡb*) ins Zwielicht setzte: Ḥārīt b. Asad al-‘Anazī, (später ?) genannt al-Muḥāsibī (gest. 243/857), ein irakischer Araber, von dem ein umfangreiches Oeuvre sich über die Jahrhunderte erhalten hat.³ Die Juristen, die in der Definition von „Religion“ oder „Religiosität“ (beides ar. *dīn*) schon früh die Deutungshoheit besaßen, hatten sich bis dahin vornehmlich dafür interessiert, *was* die Menschen taten bzw. tun sollten; er fragte demgegenüber, *warum* sie es taten und ob sie es nicht besser in anderer Gesinnung hätten tun sollen. Ein Jurist ging im allgemeinen davon aus, daß nur Gott die (Hinter-)Gedanken der Menschen kenne; beurteilen könne man darum nur den

1 So z. B. in: van Ess 1974: 86 f. oder van Ess 1980: 20 f.; vgl. auch Küng 1984: 86 f.

2 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (im Folgenden zitiert als TG): 4: 680 f. sowie van Ess 2011a: 93 und 1270.

3 Zu ihm EI²: 7: 466 f. (R. Arnaldez) und die dort erwähnte Monographie von M. Smith, *An early mystic of Baghdad* (London 1935), auch die dort nicht erwähnte Monographie des Massignon-Schülers Abd-El-Halim Mahmoud, der später Šaih al-Azhar wurde: *Al-Muḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste* (Paris 1940). Zusammenfassend dazu mein Artikel *Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī* in: Dā’ira-yi ma‘ārif-i buzurg-i Islāmī / The Great Islamic Encyclopedia 19: 75–79, jetzt auf Deutsch nachgedruckt in: van Ess 2018a: 1: 153–159; weiterhin TG: 4: 195 ff. Danach sind erschienen die Dissertationen von Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam. The Life and Works of al-Muhasibi* (Abingdon, Routledge 2011; vgl. dazu meine Rezension in: *İlahiyat Studies* 2, nr. 1/

äußersten Anschein. Muḥāsibī dagegen hielt die Motive (*dawā‘i*) für viel wichtiger. Er war im übrigen darin nicht der einzige und vielleicht auch nicht der erste; vermutlich ist ihm sein Zeitgenosse, der Mu‘tazilit al-Ğāhīz (gest. 255/869), vorausgegangen.⁴

Muḥāsibī stellte zudem fest, daß es sogar in der juristischen Szene schon immer Dissenters gegeben hatte, die ähnlich „pietistisch“ dachten wie er. Nur daß sich deren Kritik auf einen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens richtete, dem er selber nur wenig Aufmerksamkeit widmete und den er weitgehend pragmatisch akzeptierte: Handel und Erwerb. Er war recht wohlhabend; sonst hätte er sich seine umfassende Publikationstätigkeit vermutlich auch gar nicht leisten können. Darum setzte er auf das, was man im Hinblick auf den neuzeitlichen Protestantismus „innerweltliche Askese“ genannt hat. Der Islam war ja längst nicht mehr die Kriegerreligion, die Max Weber in ihm gesehen hat (und die man auch heute wieder in ihm vermutet); er war – wie das Judentum – eine Religion der Kaufleute geworden. Unter ihnen hatte sich ein sehr differenziertes Handelsrecht entwickelt, dessen Richtlinien (etwa zur Zinsnahme) man sich nur mit raffinierten Winkelzügen (*ḥiyal*) zu entziehen vermochte.⁵ Das zeigt natürlich wiederum, daß für die (ḥanafitischen) Juristen nur das zählte, was tatsächlich abließ, wie auch immer es gemeint war, und man ist kaum verwundert, daß es Leute gab, die sich darüber ärgerten. Bei manchen von ihnen mag Neid im Spiel gewesen sein; sie fühlten sich, wenn sie sich ihrer Armut nicht entledigen konnten, vielleicht bloß vom Schicksal benachteiligt.⁶ Aber in der ideologischen Auseinandersetzung wurde der Akzent ganz anders gesetzt; man betonte die Bedürfnislosigkeit. Darum sagten sie, daß ihnen an Geld und Besitz nichts liege und Broterwerb jeglicher Art schlicht verboten sei (sog. *tahrīm al-makāsib*). Der Lebensunterhalt (*rizq*) komme direkt von Gott, und darauf könne man sich auch

2011/126–132) van Ess 2011c und von Berenike Metzler, *Den Koran verstehen* (Wiesbaden: Harrassowitz 2016; mit einer Neuausgabe von Muḥāsibīs *K. Fahm al-Qur‘ān* und einer mittlerweile preisgekrönten deutschen Übersetzung dieses Textes, die allerdings in ihren theologischen und juristischen Passagen durch elementare Übersetzungs- und Interpretationsfehler entstellt ist).

⁴ Vgl. van Ess 2009, basierend auf TG: 4: 103 ff.

⁵ Über *ḥiyal* hat anscheinend schon Abū Ḥanīfa nachgedacht. Das Ergebnis faßte Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 189/805) in seinem *K. al-Maḥāriq fi l-ḥiyal ‘an Abī Ḥanīfa bi-riwāyat Abī Yūsuf* zusammen (Šaibānī 1930; vgl. GAS 1: 431 nr. IX). Auch der Ḥanafit Abū Bakr al-Ḥaṣṣāf (gest. 261/874 in Bagdad), der ein jüngerer Zeitgenosse Šaibānīs war, schrieb darüber (vgl. GAS 1: 438 nr. 3; hrg. von Schacht 1923). Vgl. auch EP: 3: 511 ff. s. v. *Ḥiyal* (J. Schacht), nr. 4.

⁶ In der Tat behandelt Muḥāsibī in seinem Hauptwerk, der *Ri‘āya li-ḥuqūq Allāh*, neben dem Augendienst und der Selbstgefälligkeit ausführlich auch den Neid (*ḥasad*); vgl. Muḥāsibī 1940: 305–323. Das Thema ist in der Forschung bisher nicht berührt worden.

verlassen.⁷ Muḥāsibī nimmt sich einen von ihnen besonders vor: Šaqīq al-Balḥī (gest. 194/809), der, aus wohlhabender Familie stammend, im Gefolge von Ibrāhīm b. Adham⁸ in Ostiran ein (buddhistisch inspiriertes?) Bettelmönchtum propagierte⁹ und damit in gewissem Maße Furore machte.¹⁰

Muḥāsibī formuliert seine Kritik in einem Traktat, der nur in einer einzigen (Sammel-)Handschrift erhalten ist und dort im Kolophon *K. al-Makāsib* genannt wird.¹¹ Jedoch kommt er dann bald in diesem Zusammenhang auf andere Themen zu sprechen; das Buch heißt dementsprechend im Titel auch viel umständlicher *K. al-Makāsib wal-wara'* waš-šubha wa-bayān mubāḥihā wa-maḥzūrahā wa-ḥtilāf an-nās fī ṭalabihā war-radd 'alā l-ġāliṭīn fīhi.¹² Es gibt also einen zweiten Teil, in dem von Handel und Erwerb (*makāsib*) nur noch am Rande die Rede ist. Durchgehalten wird allein die Feststellung, daß man in manchen Kreisen unter Juristen, aber auch unter einfachen Leuten den Eindruck gewonnen hatte, man müsse Vorsicht walten lassen, sobald man gefordert sei, irgendwo tätig zu werden oder sich zu entscheiden. Es sei nämlich so, daß die Grenzen nicht eindeutig gezogen seien: z. B. im Verhältnis zum Staat bzw. der Obrigkeit (*sulṭān*) oder bei dem, was wir heute „Verpflegung“ nennen, also bei den Speisegeboten. Der Begriff, mit dem man hier arbeitete, war in der Überschrift genannt: *wara'* „Skrupelhaftigkeit“. Es gab bestimmte Kreise und zahlreiche namentlich greifbare Juristen oder Fromme, die hier Vorsicht walten ließen und allem aus dem Wege gingen, was „zweifelhaft“ (*šubha*) war. Sie verhielten sich damit anders als die genannten Winkeladvokaten; sie nutzten das „System“ nicht aus, indem sie Verbotenes zu Erlaubtem machten, sondern sie erweiterten den Bereich dessen, was man besser unterlassen sollte, weil man dem Verbotenen zu nahe kam. Mir ist an dieser Stelle vor allem wichtig, wie diese „Skrupelhaftigkeit“ aufgenommen wurde und was später aus ihr geworden ist. Denn man hätte sie ja eigentlich begrüßen müssen; auch heute ist es ja

7 Generell dazu Aš'arī 1963: 467, 13–468, 10.

8 Zu ihm s. u. S. 922 (Anm. 79), und S. 927 (Anm. 122).

9 In Balḥ, das nahe am Oxus lag, auf dem Gebiet des alten Baktrien, hatte es ein großes buddhistisches Heiligtum gegeben, den Naubahār. Die Barmakiden, die zu Šaqīqs Lebzeiten, unter Hārūn ar-Rašīd, zeitweise in Bagdad die Politik bestimmten, stammten daher.

10 Vgl. dazu meine Dissertation *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī* = van Ess 1961: 100 f. Von dem anscheinend recht umfangreichen schriftlichen Oeuvre Šaqīqs haben sich nur zwei relativ kurze Texte erhalten; vgl. Nwyia 1973: 17–22. Es gibt jetzt dazu eine russische Übersetzung von I. R. Nasirov, in: Išraq, Bd. 7/2016, S. 237–247.

11 Ms. Istanbul, Cārullāh 1101 (aus dem Jahr 523/1129); dort fol. 51a (s. u. S. 971 = Übs. XII 38).

12 Fol. 29a. Vgl. GAS 1: 641 nr. 4 und TG: 6: 418 nr. 7. Die Handschrift wird zum erstenmal erwähnt in Massignons *Essai* (Massignon 1954: 213 f.) und ist zum erstenmal vollständig beschrieben worden in Ritter 1935: 5–7. Eine rezente Kopie, wohl auf Anregung Ritters hergestellt und sehr schön geschrieben, findet sich in Berlin (Staatsbibliothek Hs. or. sim. 66/6).

mancherorts ein Kompliment, „law-abiding“ zu sein. Aber sie hatte auch etwas Betuliches und stand damit dem juristischen Wunsch nach Klarheit im Wege. Man bewegte sich in einer „Grauzone“; das wurde damals mit dem Wort *šubha* erfaßt.

Ich habe darum aus dem genannten Traktat den hier besonders hervorgehobenen zweiten Teil einmal nach der Handschrift übersetzt und dabei versucht, auch dessen Struktur deutlich zu machen. Den ersten Teil habe ich weggelassen. Denn zu Šaqīq al-Balhī und seinem *tahrīm al-makāsib* ist die Forschung in der vergangenen Generation weitergegangen, wenn auch vielleicht außerhalb Deutschlands unbemerkt. Benedikt Reinert hat in seiner Dissertation unter dem Stichwort „Gottvertrauen“ (*tawakkul*) die Muḥāsib-Stellen und das weitere Quellenmaterial über Šaqīq sorgfältig analysiert.¹³ Auch R. Gramlich hat Šaqīq in seinen *Alten Vorbildern des Sufitums* breiten Raum gewährt.¹⁴ Zur „Skrupelhaftigkeit“ dagegen hat sich, soweit ich sehe, seit einem halben Jahrhundert kaum jemand geäußert, und der Text, den ich jetzt wieder hervorhole, hat mehrere Jahrzehnte lang unbemerkt herumgelegen.

An sich hatte man sich schon früh mit ihm beschäftigt. Als H. Ritter die Handschrift zu Gesicht bekam, machte er sich die Mühe, das *K. al-Makāsib* vollständig abzuschreiben – vielleicht Ende der zwanziger Jahre, vielleicht auch erst Anfang der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Er dachte wohl an eine Edition. Zu ihr ist es jedoch nie gekommen.¹⁵ Als er dann i. J. 1956 mir das Thema zu meiner Dissertation gab,¹⁶ überreichte er mir den Aktenordner, in dem er sein Manuskript abgeheftet hatte.¹⁷ Ich bewahre ihn immer noch auf, zusammen mit einer weiteren Abschrift, die ich selber gemacht habe,¹⁸ vermutlich irgendwann 1956, aber vielleicht auch erst 1964, als sich bei meinem Aufenthalt als Referent am Beiruter Orientinstitut der DMG jemand fand, der gegen Bezahlung, als sog. *mustansīḥ*, die

¹³ Reinert 1968, dort vor allem S. 170 ff.; vgl. auch den Index S. 320.

¹⁴ Gramlich 1996: 13–62; zum *kasb* dort S. 36 ff. Offen bleibt allerdings die Frage, wie die Juristen später mit dem *tahrīm al-makāsib* umgegangen sind; ich habe dazu nur kurz in Anm. 98 Stellung genommen.

¹⁵ Ediert hat Ritter aus derselben Handschrift nur das kleine *K. Bad' man anāba ilā llāh Muḥāsibīs* (Ritter 1935).

¹⁶ Vgl. dazu van Ess 2011b, nachgedruckt in: van Ess 2018a: 3: 2356–2401.

¹⁷ Es sind eigentlich zwei Manuskripte; denn die Abschrift des *K. al-Makāsib* gibt es in zwei Fassungen, einmal in einem ersten Entwurf und dann in der Reinschrift.

¹⁸ Aufgrund eines Negativabzugs der Handschrift, den ich, wenn ich mich recht entsinne, von F. Meier erhielt. Meier wurde auch beim Abschluß der Dissertation i. J. 1958 als inoffizieller Nebengutachter herangezogen.

gesamte Handschrift Carullah 1101 abschrieb.¹⁹ Damals wollte ich die in ihr enthaltenen Traktate Muḥāsibīs insgesamt herausgeben; ich hätte dazu nur den kritischen Apparat hinzufügen müssen. Aber das war, wie ich bald feststellen mußte, leichter gedacht als getan. Die Handschrift, ein Unicum, hat ihre Tücken. Zwar hat der Kopist anscheinend selber eine Korrektur gelesen (vielleicht in Form einer Kollation mit der Vorlage); so jedenfalls erklären sich am leichtesten einige Verbesserungen, die als Glossen am Rande der Seiten erscheinen. Aber das reicht nicht aus; die Texte bleiben schwierig, vor allem das *K. al-Makāsib*. Darum ist auch diese Abschrift liegen geblieben. Ich habe sie erst jetzt, nach mehr als einem halben Jahrhundert, zusammen mit Ritters Vorlage wieder hervorgeholt.²⁰

Das *K. al-Makāsib* wurde allerdings 1969 in einem Druck zugänglich,²¹ zusammen mit einigen weiteren Traktaten aus der Istanbuler Sammelhandschrift.²² Der Abschnitt über *wara'* beginnt dort S. 200. Zugrunde liegt eine Fotokopie der Handschrift, die sich ursprünglich in der Bibliothek des Ğazzār Paşa in 'Akkā befand²³ und irgendwann in die Bibliothek der Azhar gelangte (dort nr. 1367 taşauwuf). Jedoch ist der Herausgeber mit ihr recht souverän verfahren: er hat Muḥāsibī Stil aufgehübscht und Unklarheiten durch (meist nicht gekennzeichnete) Zusätze oder Kürzungen beseitigt.²⁴ Auch Fehllesungen sind nicht selten. Das Istanbuler Original hat er nie zu Gesicht bekommen, und die erwähnten Randglossen hat er kaum

19 Malfono Asmar aus der jakobitischen Gemeinde in Beirut, der an sich eher für das Neusyrische (bzw. Aramäische) zuständig war als für das Arabische.

20 Erwähnenswert ist vielleicht noch, daß Ritter bei der Durchsicht meiner Doktorarbeit nach Jahren wieder in das *K. al-Makāsib* hineinschaute und weiterhin auf eine nähere Bearbeitung drängte (van Ess 2011b: 314 = van Ess 2018a: 3: 2390).

21 Muḥāsibī 1969, dort S. 173–234.

22 Nämlich *al-Masā'il fi z-zuhd* (Muḥāsibī 1969: 43–80; vgl. TG: 6: 419 nr. 15); *al-Masā'il fi a'māl al-qulūb wal-ğawāriḥ* (Muḥāsibī 1969: 91–170; vgl. TG: 6: 419 nr. 14); *Bāb Mā'iyat al-'aql* (Muḥāsibī 1969: 237–255; vgl. TG: 6: 418 nr. 3) mit einem Anhang (Muḥāsibī 1969: 256–259 = TG: 6: 418 nr. 4). Auf dem Titelblatt sind, wohl aus Platzmangel, die *Masā'il fi z-zuhd* und der Anhang nicht erwähnt.

23 Vgl. die Einleitung des Herausgebers, S. 39. Zu Aḥmad al-Ğazzār, dem Statthalter der Osmanen in Syrien während der letzten Jahrzehnte des 18. Jh's (gest. 1804), vgl. EI²: 12: 268 f. (K. S. Salibi).

24 In der autobiographisch gehaltenen Einleitung beschreibt er, wie er zu Muḥāsibī gefunden hat. Er hatte in jugendlichem Alter Muḥāsibī im Traum gesehen, ordentlich angezogen und mit einem Schreibrohr in der Hand, wie er ihm Blatt auf Blatt seines Oeuvre überreichte; jedoch sei ihm erst

berücksichtigt;²⁵ sie sind im übrigen manchmal durch Bemerkungen wie *azunnuhū* o. ä. als Konjekturen gekennzeichnet. Einen kritischen Apparat gibt es nicht. Eigennamen sind gelegentlich durch Klammerzusätze verdeutlicht.²⁶

Der Text ist stellenweise nicht einfach; ich habe in der Übersetzung die „Urfassung“ zu restituieren versucht. Die Zwischenüberschriften, die der arabische Herausgeber um der Klarheit willen eingefügt hat, habe ich wieder weggelassen; stattdessen habe ich den Text in zwölf Abschnitte gegliedert, wo jeweils verschiedene Themen behandelt werden. Es kommt in ihnen zu inhaltlichen Überschneidungen; der Text ist nicht aus einem Guß. Es wird auch keine klare These vertreten; das wäre Sache einer *Risāla* gewesen. Der Text selber tritt in der Handschrift als *kitāb* auf. Jedoch ist dies nicht im Sinne eines „Buches“ zu verstehen, so wie sich uns etwa die *Ri‘āya li-huqūq Allāh* darbietet: mit einem zusammenhängenden Gedankengang, der einen Anfang und ein Ende hat. Vielmehr haben wir es wohl mit „Aufzeichnungen“ zu tun, die Muḥāsibī für Kollegs verwandten Inhalts benutzte, die er im Laufe der Zeit gehalten hat. So dürften sich die gelegentlichen Doubletten wie auch die mehrfach neuen Ansätze erklären. Auf den Inhalt des Textes und auf seine Tendenz werde ich nach der Übersetzung in einem separaten Kommentar näher eingehen.

Vor einigen Jahren ist das *K. al-Wara‘* des Aḥmad b. Ḥanbal, der ein Zeitgenosse Muḥāsibīs war, Gegenstand einer Dissertation gewesen: Christoph Pitschke, *Skrupulöse Frömmigkeit im frühen Islam. Das „Buch der Gewissensfrömmigkeit“ (Kitāb al-Wara‘) von Aḥmad b. Ḥanbal* (Wiesbaden 2010. Arabische Studien 5). Ich verweise darauf in den Anmerkungen, soweit es nötig wird. Jedoch nehmen Muḥāsibī und Ibn Ḥanbal nicht aufeinander Bezug, und ihre beiden Werke berühren sich in Inhalt und Tendenz kaum. – Eine Generation nach Ibn Ḥanbal schrieb auch ein Schüler Muḥāsibīs, Abū Naṣr al-Marwazī (gest. 294/906), ein *K. al-Wara‘*.²⁷

später, als er dessen Schriften las, klar geworden, mit wem er es zu tun hatte (S. 38 f.). Schon auf der Schule hatte sein Lehrer ihm die *Ri‘āya* zu lesen gegeben (S. 6).

²⁵ Ich habe die Kairiner Kopie nicht gesehen; vielleicht sind in ihr die Ränder beschnitten oder nicht ganz ins Bild gelangt.

²⁶ Den Neudruck Beirut 1407/1987, den ich in TG: 6: 418 nr. 7 erwähne, habe ich leider nicht zur Hand. Er enthält nur das *K. al-Makāsib*, dazu viele Anmerkungen, aber offenbar kein weiteres textkritisches Material. Es hat dann zwei weitere Ausgaben von anderer Hand gegeben, die aber offenbar von dem Druck 1969 abhängen: ed. Nūr Sa‘īd (Beirut 1992) und ed. Ḥalil ‘Imrān (Beirut 1421/2000). Keiner der Herausgeber hat die Istanbuler Handschrift eingesehen. Vgl. Pitschke 2010: 10.

²⁷ GAS 1: 494.

Der Text

I

1 Ich sagte: „Was ist eigentlich Skrupelhaftigkeit ?“ Er antwortete: „Daß man sich von allem fernhält, was Gott mißfällt, sei es in der Rede oder im Tun, im Herzen oder mit einem der Gliedmaßen, und daß man (ebenso) das, was Gott (uns) zur Pflicht gemacht hat, nicht²⁸ vernachlässigt, (wiederum) weder im Herzen noch mit einem der Gliedmaßen.“ – **2** „Wie erreicht man denn das ?“²⁹ – „Indem man Rechenschaft ablegt (*bil-muḥāsaba*).“ – „Und was (heißt das:) ‚Rechenschaft ablegen‘ ?“ – „Daß man unter allen Umständen, bevor man etwas tut oder unterläßt, sei es im gedanklichen Planen (*al-‘aqd bīd-damīr*) oder im tatsächlichen Tun,³⁰ nach sorgfältiger Prüfung sich darüber im klaren wird, was man da unterläßt oder tut, und daß man, sobald man merkt, daß (es etwas ist,) das Gott mißfällt, sich davon in seinem Herzen³¹ fernhält und sich auch körperlich dem, was Gott mißfällt, entzieht, bzw.³² daß man seine Triebseele (*nafs*) von jeglicher Vernachlässigung der religiösen Pflicht abhält und sich beeilt, diese (immer) zu erfüllen.“

3 „Was soll man nun unterlassen und wovon soll man sich fernhalten ?“ – „Vier Dinge, von denen man zwei unterlassen muß, während bei den beiden übrigen das Unterlassen im ersteren Fall aus Gewissenhaftigkeit (*istibrā’*) geschieht,³³ insofern man befürchtet, daß es sich um etwas handle, was Gott mißfällt, und im andern Fall (eher) aus Vorsicht und Achtsamkeit. **4** Die beiden Dinge, die man unbedingt unterlassen muß, sind 1) das, was Gott (ausdrücklich) untersagt hat in Bezug darauf, daß man sein Trachten auf Irrlehre und Neuerung richtet und darüber in extremer Weise Unwahres redet, weil man ja nur das glauben sollte, was recht ist, und 2) das, was Gott untersagt hat in Bezug auf Verbotenes (*ḥarām*), das man in seinem (geistigen) Trachten oder körperlichen (Tun) sich verschaffen oder unterlassen kann. **5** Von den beiden übrigen Dingen

28 Die Negation steht nicht im Text. Der Autor formuliert brachyologisch; das folgende „vernachlässigen“ (*taḍyī*) ist im Genitiv zu lesen, abhängig von *al-muḍānaba li-* „sich fernhalten von“.

29 Im Druck wird das *bi-mā* der Handschrift zu *bi-mā dā* ergänzt.

30 Der Druck hat *al-fi'l bil-ğāriḥa* statt *au fi'li ğāriḥatin* in der Handschrift.

31 Der Druck hat *bi-‘aqdi ḍamīrī qalbīhī*; in der Handschrift ist *ḍamīr* durchgestrichen und *qalbīhī* zu *qablahū* verschrieben.

32 Die Handschrift hat *au* statt *wa-*.

33 Zu *istibrā'* vgl. generell Lane 1863–1893: 179a; mit Bezug auf Zweifelhaftes (*šubha*, s. u. nr. 5) z. B. *Conc. 3*: 64a.

aber ist das eine,³⁴ daß man sich nicht mit Zweifelhaftem (*šubuhāt*) abgibt, weil man befürchten muß, daß es mit Verbotenem übereinstimmt, ohne daß einem dies bewußt wäre – aus Gewissenhaftigkeit bezüglich seines religiösen Verhaltens,³⁵ um so in musterhafter Weise Skrupelhaftigkeit zu üben, wie auch der Prophet gesagt hat: „Wer³⁶ von zweifelhaften Dingen seine Finger läßt, der handelt gewissenhaft um seines religiösen Verhaltens und seiner Ehre (‘ird) willen. Wer aber sich mit Zweifelhaftem einläßt, der hat sich gewissermaßen (bereits) mit Verbotenem eingelassen“³⁷ (In einer Fassung mit dem Isnād) Zakariyā’ (Ibn Abī Zā’ida)³⁸ nach Ša’bī³⁹ nach Nu’mān (b. Bašīr)⁴⁰ fügt der Prophet noch Folgendes hinzu:⁴¹ „.... der läßt sich mit Verbotenem ein wie ein Hirte, der, wenn er rund um einen verbotenen Bezirk (*himā*)⁴² weidet, immer in Gefahr steht, in diesen hineinzugeraten.“⁴³

6 Der vierte Fall⁴⁴ ist der, daß man Einiges von dem unterläßt, was (an sich) erlaubt ist, von dem man aber befürchtet, daß es zum Anlaß und Vorwand für Verbotenes werden könnte, wie der Prophet gesagt hat: „Jemand (*al-‘abd*) gehört solange nicht zu den Gottesfürchtigen (*muttaqīn*), bis er aus Vorsicht vor Problematischem (selbst) Dinge unterläßt, die (an sich) nicht problematisch sind (*mā lā ba’s bihī*).“⁴⁵ 7 So wenn man z.B. überflüssiges Gerede unterläßt,⁴⁶ damit

34 Das *fa-aḥaduḥumā* der Handschrift ist im Druck ausgefallen.

35 Die Handschrift hat *istibrā’an li-dīniḥi* statt *istibrā’an li-dīmmatiḥī* im Druck. Ebenso ist in dem nun folgenden Ḥadīt entgegen der Handschrift und dem Wortlaut in den kanonischen Sammlungen ein *li-dīmmatiḥī* vor *dīniḥi* eingeschoben.

36 Die Handschrift hat *fa-man* statt bloß *man*.

37 Vgl. Conc. 1: 164a und 4: 317a. Hier begegnet also auch schon die Vokabel *istibrā’*, die von Muḥāsibī aufgegriffen wird (s. o. Anm. 30).

38 Gest. 148/765 oder 149/766; vgl. Ibn Sa’d 1904–1917: 6: 247, 11 ff. und Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 389 nr. 1264.

39 Abū ‘Amr b. Šarāḥil (19/640–93/721); zu ihm GAS 1: 277 und EI²: 9: 162 f. (G. H. A. Juynboll).

40 Zu ihm EI²: 8: 118 f. (K. V. Zetterstéen) und Juynboll 2007: 468b. Er wurde nach der Schlacht von Marğ Rāhiṭ i. J. 65/684 getötet.

41 Die Handschrift hat *zāda ‘alā ḡairiḥī* statt *zāda ‘alaihi ḡairahū* im Druck.

42 Vgl. EI²: 3: 393 s. v. (J. Chelhod).

43 Die Handschrift hat *aušaka an yuwaqī’ahū* statt *yūšiku an yaqa‘a fihi* im Druck. Die zitierte erweiterte Version des Ḥadīṭes findet sich mit dem gleichen Isnād, aber einem breiteren Kontext bei Buḥārī 1862–1868: 1: 21 f. (= Ḥāfiẓ 39) und Muslim 1955–1956: 1219 f. (= Musāqāt 107); vgl. Juynboll 2007: 687. Buḥārī hat dabei denselben Wortlaut wie unsere Handschrift; bei Muslim steht stattdessen *yūšiku an yarta‘a fihi*.

44 Die Handschrift hat *al-waḡ ar-rābi‘* statt *aš-ṣai’ ar-rābi‘*. Hier wird die Zählung von nr. 3 wieder aufgenommen; der „vierte Fall“ ist der zweite zu nr. 5.

45 Dieses Ḥadīt begegnet unten (nr. II 1) noch einmal, dort mit der Angabe des ersten Überlieferers; vgl. Anm. 72–73. – Das Folgende (bis nr. 10) ist bereits in van Ess 1961: 98 übersetzt.

46 Der Druck ändert das *wa-dālika tarkuhū* der Handschrift in *wa-dālika ka-tarkiḥī*.

einen das nicht in Lüge, üble Nachrede und anderes, das Gott auszusprechen verboten hat, verfallen lasse, oder wenn man gewissen Erwerbsmöglichkeiten aus dem Wege geht, in denen der Verdienst nur selten (von Verbotenem) heil bleibt, oder wenn man es unterläßt, zuviel Besitz (*māl*) anzuhäufen, weil man befürchtet, dem Anspruch Gottes dabei nicht gerecht zu werden,⁴⁷ wenn kaum Anlaß besteht, (daß man damit) Erlaubtes (bewirken wird),⁴⁸ und es (ohnehin) nur wenige Menschen gibt, die skrupelhaft und gottesfürchtig handeln. **8** Oder wenn man es unterläßt, mit Menschen zu verkehren,⁴⁹ bei denen man damit keine guten Erfahrungen gemacht hat. Man geht ja Zweifelhaftem aus dem Wege, weil man befürchtet, daß es einem kein Heil bringt; deshalb schließt man dann nur wenige Bekanntschaften mit (anderen) Menschen.⁵⁰ **9** So schenkt man auch gewissen Speisen keinen Blick, wenn man spürt, daß die Triebseele davon übermütig wird.

10 Diese Einstellung (*hilla*) verhilft zur Skrupelhaftigkeit, obwohl es an sich keine Pflicht ist, die (erwähnten Dinge) zu unterlassen oder sich von ihnen fernzuhalten. 'Aun b. 'Abdallāh⁵¹ hat ja von einem Weisen das Wort überliefert: „Laß ab, aufrichtig zu schwören, mag es dir auch erlaubt sein, aus Furcht, daß du deine Zunge an Eidesformeln gewöhnst und dann lügenhaft schwörst.“⁵² Laß auch davon ab, über jemanden zu triumphieren, der dir Unrecht getan hat, aus Furcht, daß du dich dereinst einmal vor ihm entschuldigen müßtest. Gott sagt ja (in der Schrift): „Eine gute Tat ist nicht gleich einer schlechten“ (Sure 41:34); da wird Vergebung eine gute Tat genannt, das Triumphieren dagegen eine schlechte.⁵³ **11** Gottesfürchtige bleiben solange gottesfürchtig, wie sie aus Furcht vor Verbotenem vieles Erlaubte unterlassen. Als jemand dem ('Abdallāh) Ibn 'Umar Gewänder aus feinem Stoff, die in Marv hergestellt worden waren,⁵⁴ schenken (wollte), sagte dieser: „(Die kann ich nicht annehmen. Aber) Wenn ich sie zurückweise, so nur aus Furcht, zu sehr damit aufzufallen“. Ibn 'Umar pflegte auch sehr schnell zu gehen, mit dem Bemerk: „Das erinnert mich

47 Hier wie im Folgenden ist das *an lā* der Handschrift im Druck als *allā* wiedergegeben.

48 Der Herausgeber greift hier in den Text ein, gibt dabei aber in der Fußnote den Befund der Handschrift falsch wieder. Dort steht *idā 'azabat fīhi asbāb al-ḥalāl*.

49 Lies entgegen dem Druck mit der Handschrift *muğālasatahū* statt *muḥālafatahū*.

50 Der letzte Satz fehlt im Druck.

51 Gest. zwischen 110/728 und 120/738; zu ihm TG: 1: 163 ff.

52 Das erinnert an einen Satz der Bergpredigt (Mt 5:34–36); der „Weise“ wird hier ja auch nicht identifiziert. Zur Rolle der *ḥukamā'* bei Muḥāsibī vgl. van Ess 1961: 26 ff.; s. auch u. Übs. X 4.

53 Im Druck wird das Koranzitat um den Schlußsatz ergänzt: „Weise (die schlechte Tat) zurück mit etwas, das besser ist (als sie)!“ Der Kommentar wird entgegen der Handschrift durch *fa-qad* vor *sammā* eingeleitet und *nuṣra* durch *lin-nafs* in Klammern ergänzt.

54 *Atyāb marwīya*; vgl. dazu Serjeant 1972: 253, Index s. v.

immer daran, daß ich mir nicht zuviel einbilden sollte'.⁵⁵ (Sein Vater) 'Umar schied sich von seiner Frau, die ihm doch die liebste unter den Menschen war, als er das Kalifat übernahm, weil er befürchtete, ihr Zuliebe von der Unbestechlichkeit⁵⁶ abzuweichen. Nachdem Gott ihm dann Standfestigkeit (*qūwa*) verliehen hatte, schickte er einen Boten, der wiederum um sie werben sollte; der aber mußte feststellen, daß sie gerade gestorben war. – Und weitere (Geschichten) dieser Art, die wir aber hier weglassen wollen, weil es deren zuviele gibt.

12 Wisse, daß alle deine Belange sich auf zwei Prinzipien zurückführen lassen, durch die das Handeln an Hochsinn und Reinheit gewinnt: 1) daß man allen Muslimen mit offenem Herzen begegnet und 2) daß man sein bißchen Brot (*al-kisra*) mit Anstand verdient und erkennt, worauf der Wohlstand⁵⁷ sich gründet. Nachrichten, mit denen sich diese beiden Prinzipien bestätigen lassen, sind uns über viele verschiedene Wege überliefert. **13** Aber wir wollen uns kurz fassen. Die Kaufleute unserer Zeit verhalten sich nämlich⁵⁸ so, als ob nicht schon der Tag der Abrechnung (d. h. das Jüngste Gericht) für sie sicher feststünde. Sie geben sich ab mit allem, was nicht erlaubt ist. Sie sind schnell bei der Hand mit krummen Dingen (*ma'ṭam*) und unerlaubten Geschäften, unterlassen das, was sie im Dienste Gottes tun müßten,⁵⁹ und begehen (stattdessen) etwas, das ihnen untersagt ist. Sie haben keine Skrupel,⁶⁰ mit dem Geld der Tyrannen (*az-żālimūn*) Geschäfte zu machen, und halten sich nicht fern von Wucherern,⁶¹ Straßenräubern und Plünderern. Würde man zu ihnen sagen:⁶² „Habt ihr immer noch Lust auf weltliches (Gut), obwohl es verboten ist und ihr dafür im Jenseits gestraft werdet und obwohl euch das Leben in der Welt durch Sorgen, Trübsal und Schmerzen vergällt wird,⁶³ nachdem ihr euch darin bereichert habt?“, so würden sie – von einigen wenigen abgesehen – das einfach hinnehmen, weil die Welt sie hat im Überfluß leben lassen. Aber wir sind alle Kinder des Todes.

14 Wenn sie allerdings sehen, wie jemand die Finger läßt von jenen Aktivitäten (*funūn*), denen sie sich zugewandt haben, setzen sie diesem eine

55 Üblicherweise ist eine angesehene Person an ihrem würdevollen Schreiten zu erkennen.

56 Wörtlich: „Gerechtigkeit“ (*'adl*).

57 Wörtlich: „der Brotladen“ (*al-qurṣa*).

58 In der Handschrift wird der Satz mit *wa-dālika anna* (*t-tuğğār...*) eingeleitet.

59 Lies mit der Handschrift *mā ta'abbadū bih* statt *mā ta'ahhadū bih*.

60 Die Handschrift hat *lā yari'ūna* (I) statt *lā yatawarra'ūna* (V).

61 Lies mit der Handschrift *ahl ar-ribā* statt *ahl ar-riyā*.

62 In der Handschrift beginnt der Satz asyndetisch mit *lau qīla*, ohne das verbindende *wa*.

63 Der Herausgeber emendiert *yanquṣu* in der Handschrift wohl zu Recht in *yunağğasu*, schiebt aber dann vor *'iṣatukum* ein *'alaikum* ein.

Krone auf und erweisen ihm Ehre. So zumindest die Einsichtigen unter ihnen; die Dummköpfe unter ihnen dagegen verachten ihn, reden schlecht von ihm⁶⁴ und fallen über ihn her. 15 Wenn aber die Vernünftigen unter ihnen ihn loben und ihm Hochachtung erweisen, so (steigt ihm das vielleicht zu Kopf und) er hört diese Lobesworte gern; dann geht er zugrunde, ohne es zu merken. Sei also vorsichtig und wachsam in all deinen Angelegenheiten ! Nimm deine Zuflucht zu Gott, wenn du nach dem Heil strebst, und bitte ihn, daß er dir Versuchung und Prüfung erspare !“

16 Er sagte (weiter): „Drei Verhaltensweisen solltest du dir in deinem Herzen angelegen sein lassen:⁶⁵ 1) Du solltest dir gewiß sein, daß das, was vorherbestimmt ist, auch tatsächlich eintritt⁶⁶ bzw. nur dann nicht eintritt, wenn es nicht vorherbestimmt ist. Wer in dieser Gewißheit lebt, dem läßt Gott folgende zwei Eigenschaften zuteil werden:⁶⁷ Sein Herz kann dann a) sicher sein, daß das, was ihm bestimmt ist, ihn nie verfehlen wird,⁶⁸ und er wird andererseits b) sich keine falschen Hoffnungen darauf machen, etwas zu erlangen, was ihm nicht zugeteilt ist. Wer sich in seinem Herzen sicher ist, daß sein Lebensunterhalt (*rizq*) ihm nie fehlen wird, und wer sich (auch) keine Hoffnungen darauf macht, etwas zu erlangen, das ihm nicht bestimmt ist, der macht sich nur wenig Sorgen oder Ängste; er verhält sich darum nicht kriecherisch vor den Menschen noch schmeichelt er ihnen, um von ihnen Nutzen zu ziehen. Das ist der (wahre) Reichtum in Gott. – 2) daß man sich vor Gott in acht nimmt, wenn man aus Nachlässigkeit (*ǵafla*) einen Fehlritt begeht und (darum) in (Gottes) Achtung sinkt. Wenn man sich nämlich in acht nimmt, wird man wacher, und das Aufwachen schärft das Gedächtnis; die Erinnerung läßt einen dann aufmerksam werden, so daß man (dem Willen) seines Herrn entspricht.⁶⁹ – 3) das Bewußtsein, daß man in seinem (inneren) Trachten und (äußeren) Handeln von Gott beobachtet wird.⁷⁰ Das führt nämlich dazu, daß man in sich geht.⁷¹ Wenn man es dann mit etwas zu tun hat, was Gott mißfällt, erinnert man sich des (beobachtenden) Blicks, und man fürchtet den Abscheu (Gottes), wenn man sich auf

64 *Wa-yaštimūnahū*, im Druck ausgefallen.

65 In der Handschrift unpunktiert. Ich lese *tulzimuhā qalbaka*; aber *yalzamuhā qalbuka* ist auch möglich.

66 Lies mit der Handschrift *ya'tī* statt *ya'tīka*.

67 Die Handschrift hat *warrāṭa* statt *aurāṭa*.

68 Zu diesem „prädestinatianischen Axiom“ vgl. van Ess 1975: 79 ff.

69 Dieser Abschnitt ist im Druck ausgefallen. Dort geht es darum auch weiter mit *wal-ḥilla at-tāniya* statt *wal-ḥilla at-tāliṭa*.

70 Lies mit der Handschrift *iṭṭilā'* *Allāh 'alaihi fi ǵamīrīhī* statt *iṭṭilā'* *Allāh 'alā ǵamīrīhī*.

71 Wörtlich: „sich schämt, sich diskret verhält“ (*hayā'*).

eine solche (Idee) einläßt. Wenn man es dagegen mit etwas zu tun hat, das (nur) einen Mangel (*naqṣ*) aufweist, ohne direkt verboten (*muḥarram*) zu sein, so schämt man sich (zumindest) davor, daß Gott sieht, wie man dem, was Er sich eigentlich gewünscht hätte, nicht gerecht wird, obgleich man doch von Ihm (im Koran) mit dem Wissen dazu ausgestattet worden ist und im übrigen erkannt hat, wie hoch Sein Rang ist und wie groß Seine Majestät. 17 Kurzum, geh weiter morgens auf dem Markt deinen Geschäften nach ! Du mußt nur in allen Lebenslagen, ob auf dem Markt oder anderswo, dich an die Gewißheit und die Achtsamkeit halten (von der wir geredet haben) und dessen eingedenk sein, daß Gottes Auge auf dir ruht. Durch die Gewißheit kommst du zur Ruhe, durch die Achtsamkeit bist du wachen Geistes, und wenn du daran denkst, daß (jederzeit) ein Blick (von oben) auf dich gerichtet ist, wirst du dich vor dem Allerhöchsten schämen, von dem dieser Blick ausgeht.“⁷²

II

1 Ich fragte (einmal) Abū Ğa‘far⁷³ nach der Skrupelhaftigkeit. Er sagte: Da gibt es drei Meinungen: 1) (Skrupelhaftigkeit ist,) daß man sich all die Geschichten (*hikāyāt*) verkneift, die man sich so in seinem Innern (*ṣadr*) ausdenkt.⁷⁴ 2)⁷⁵ (Skrupelhaftigkeit ist,) daß man bei allem, was zweifelhaft ist, innehält (*wuqūf*), solange einem nicht klar ist, was davon erlaubt und was verboten ist. 3) (Skrupelhaftigkeit definiert sich durch das,) was ‘Aṭīya as-Sa‘dī⁷⁶ vom Propheten überliefert: „Man gehört solange nicht in Wahrheit zu den Gottessfürchtigen, als man nicht Dinge, die (an sich) unproblematisch sind, unterläßt

72 Die Handschrift hat *fa-tastahyī* statt einfach *tastahyī*. Für den Herausgeber beginnt im Folgenden ein neues Kapitel; die Überschrift, mit der er dies einleitet, steht nicht in der Handschrift.

73 Zur Identität der Person s. u. S. 972–973.

74 Der Druck hat statt *ṣadr* den Plural *aṣ-ṣudūr*: *mā ḥāka fī ṣ-ṣudūr*. Vgl. *isqāt mā ḥāka fī l-qalb* in Muḥāsibis *K. al-Qasd war-nuğū‘ ilā llāh* (= Muḥāsibī 1988): 127 f. § 5. Der Formulierung liegt ein Ḥadīt zugrunde; vgl. *Conc.*: 1: 15a s. v. *ītm* (z. B. Muslim 1955–1956: 1980 (= *Birr* 14)).

75 Der Satz beginnt mit *wal-qaul at-ṭānī*. Im Druck dagegen steht *wal-qaul* am Ende der vorigen Zeile, obwohl es nicht mehr zu *al-ḥikāyāt* gehört.

76 Zu ihm Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 128 nr. 384; Ibn Sa‘d 1904–1917: 7. 2: 144, pu. ff.; Ibn ‘Abdalbarr 1960: 1070 f. nr. 1818. Man wußte kaum etwas über ihn; er hatte als Mitglied einer Stammesdelegation den Propheten in Medina kennengelernt. Einer seiner Enkel wurde unter ‘Umar II. einmal Statthalter des Jemen.

aus Furcht, damit in Problematisches hineinzugeraten“.⁷⁷ **2** Diesen drei Meinungen schlossen sich sinngemäß (jeweils bestimmte) Gruppen von (Rechts-) Gelehrten, Traditionswissenschaftlern (*ahl al-ḥadīt*), Koranlesern und Wollträgern (*mutaṣauwifa*) an. (Der ersten Meinung, also) „das, was man sich ausdenkt“ folgten Abū ‘Abdallāh Sufyān b. Sa‘īd b. Masrūq b. Mundīr at-Taurī,⁷⁸ Ibrāhīm b. Adham,⁷⁹ Wuhaib b. al-Ward,⁸⁰ Muḥammad b. Yūsuf al-İṣbahānī,⁸¹ Yūsuf b. Asbāt,⁸² ‘Abdallāh b. al-Walīd al-Muzanī⁸³ und Šu‘aib b. Ḥarb.⁸⁴ **3** Der zweiten Meinung sind eine Anzahl von Traditionsglehrten und (manche) fromme Leute aus dem Grenzgebiet (*mimman sakana bit-ṭaqr*) zuzuordnen, z. B. Maḥlad b. al-Ḥusain⁸⁵ und ‘Alī b. Bakkār.⁸⁶ Er⁸⁷ überlieferte das auch

⁷⁷ Dieses ḥadīt hat Muḥāsibī oben (unter nr. I 6) schon einmal zitiert, wenngleich dort ganz ohne Isnād. Es findet sich bei Tirmidī 2000: 626 (= *Qiyāma* 19 nr. 2639), der es als *ḥasan ḡarīb* bezeichnet und in der Tat nur mit ‘Atīya as-Sa‘dī als erstem Überlieferer kennt; vgl. *Conc.* 1: 438 s. v. *ḥadar*.

⁷⁸ Zu ihm TG: 1: 221 ff. (vor allem S. 223); er war Exportkaufmann und starb i. J. 161/778. Auch EI²: 9: 770 ff. (H. P. Raddatz) und jetzt Gilliot 2013a. Zum Verhältnis zwischen ihm und Ibn al-Mubārak vgl. Salem 2016: 49 ff.

⁷⁹ Zu ihm TG: 2: 554 f. und 1: 142; EI²: 3: 985 f. (Russell Jones). Sehr ausführlich sodann Gramlich 1995: 135–282; auch EI²: 8: 498a s. v. *Ribāt* (J. Chabbi) und das Material in der *Risāla* des Qušairī (Gramlich 1989: 35–37). Er starb 161/778.

⁸⁰ Gest. 153/770; vgl. Reinert 1968: 326. Er war ein Gewährsmann des hier später (s. u. Anm. 86) genannten Ibn al-Mubārak.

⁸¹ Als Asket verzeichnet bei Ibn Abī Ḥātim 1941–1953: 8 : 121, aber ohne weitere Angaben; der Text hat dort eine Lücke. Als Ṣūfī genannt bei Abū Nu‘aim 1931: 2: 249, 1 ff., ebenfalls ohne Datum. Ist er identisch mit Muḥammad b. Yūsuf al-Bannā’, der in den Kreis des Abū Turāb an-Naḥšabī gehörte (vgl. Gramlich 1995: 339) ? Dieser starb aber erst 286/899–900, also 40 Jahre nach Muḥāsibī (dazu Abū Ṭālib al-Makkī in: Gramlich 1992–1995: 4: 188 s. n.). Wir hätten es dann vermutlich mit einem Bauunternehmer zu tun, der zu Vermögen gekommen war. – Auch Abū Nu‘aim’s Großvater hieß Muḥammad b. Yūsuf und war ein Asket (EI² I 142); aber Abū Nu‘aim starb erst 430/1038. Auch der bei ihm genannte „Ṣūfī“ dieses Namens war den Isnaden zufolge nur zwei Generationen von ihm entfernt.

⁸² Zu ihm TG: 1: 105; auch Reinert 1968: 326. Er starb 199/815.

⁸³ Ein Kūfier, Lehrer des Ibn al-Mubārak. Zu ihm Ibn Ḥaḡar 1907–1909: 6: 69 nr. 136 und Dahabī 1963–1965: 2: 521 nr. 4676. Der Herausgeber hat *Muzanī* zu *Madanī* verlesen.

⁸⁴ Gest. 197/813; er gehörte zum Kreis des Kūfiers Dāwūd at-Ṭā’ī (gest. wahrscheinlich 165/781–782; vgl. Gramlich 1995: 283–324). Vgl. Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 66, 14 ff. und Ibn Ḥaḡar 1907–1909: 4: 350 nr. 587; dazu Reinert 1968: 220 und 322 sowie Gramlich 1995: 164 und 314.

⁸⁵ Abū Muḥammad Maḥlad b. al-Ḥusain al-Azdī al-Muhallabī al-Baṣrī al-Maṣṣīṣī, gest. 190/806 (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 815 nr. 3055; Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 185, 16 ff.; weitere Angaben bei Gramlich 1995: 213, Anm. 308). Er gehörte zum Kreis des Ibrāhīm b. Adham (Gramlich 1995: 213–216).

⁸⁶ Baṣrī, gest. wahrscheinlich 207/822–3; vgl. Gramlich 1995: 152, Anm. 63. Gefährte des Ibrāhīm b. Adham; vgl. Gramlich 1996: 477, Index und EI²: 8: 498a (J. Chabbi). Zu ihm Abū Nu‘aim 1932–1938: 9: 317 ff.

⁸⁷ Wer ist gemeint, ‘Alī b. Bakkār ?

von Auzā‘ī,⁸⁸ und angeblich ging (‘Abdallāh) Ibn al-Mubārak bei seinen Rechtsgutachten in Mopsueste⁸⁹ gleichfalls davon aus.⁹⁰ Es war zudem der Standpunkt gewisser Kreise in Baṣra; man berichtet es z. B. von ‘Abdallāh b. Dāwūd,⁹¹ und es war auch die Ansicht des Muḥammad b. Muqātil in ‘Abbādān⁹² und vieler Juristen in den größeren Städten (*amṣār*).

4 Die dritte Meinung verbindet man mit Ṭāwūs,⁹³ Muḥammad b. Sīrīn,⁹⁴ Aiyūb (as-Saḥtiyānī),⁹⁵ (‘Abdallāh) Ibn ‘Aun,⁹⁶ Yūnus (b. ‘Ubaid)⁹⁷ und mit Wāsil, dem Klienten des (Sufyān) b. ‘Uyaina.⁹⁸ Es war auch die Position des

88 Gest. 157/774. Zu ihm EI²: 1: 772 f. (J. Schacht) und 8: 498a (J. Chabbi); zu den asketischen Zügen seines Denkens vgl. Abū Nu‘aim 1932–1938: 6: 135 ff.

89 Altes städtisches Zentrum im byzantinisch-islamischen Grenzgebiet am Fuße des Taurus; vgl. EI²: 6: 774 ff. (E. Honigmann) und jetzt Eger 2008: 501–510 und 2014: 104 ff. Der arabische Name lautet Maṣṣiṣā; die davon abgeleitete Nisbe schon oben in Anm. 81. Die Stadt lag zu beiden Seiten des Flusses Cayhan und beherrschte den Zugang zur Ebene von Issos; heute wird sie markiert durch die Dörfer Misis (auf dem Ostufer) und Yakapınar (auf dem Westufer).

90 Zu Ibn al-Mubārak vgl. Reinert 1968: 309; er starb 181/797 im Alter von 63 Jahren. Weiteres s. u. Anm. 522.

91 Gemeint ist wahrscheinlich ‘Abdallāh b. Dāwūd b. ‘Āmir al-Ḥuraibī (126/744–213/829), der zeitweise zum Kreis des Ibrāhīm b. Adham gehörte und seine asketischen Neigungen mit einschlägigen ḥadīten unterstützte. Vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 546 nr. 1928; Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 49, 3 ff.; dazu Gramlich 1995: 272, Anm. 574.

92 Muḥammad b. Muqātil ar-Rāzī, gest. 242/856–857 oder 246/860–861; vgl. Gramlich 1996: 90, Anm. 122. Er hatte sich offenbar zeitweise in ‘Abbādān aufgehalten, wo baṣrīsche Sufis eine „Außenstelle“ unterhielten. Jedoch war er Jurist und wurde später *qāḍī* in Raiy; er hatte u. a. bei Šaibānī studiert (TG: 3: 508). Zu ‘Abbādān vgl. TG: 2: 103 ff.; dort hatten auch die Kaufleute, die im Indienhandel tätig waren, ihre Kontore.

93 Gemeint ist Abū ‘Abdarrahmān Ṭāwūs b. Kaisān al-Yamānī, der aber nicht, wie der Herausgeber in einer Anmerkung behauptet, i. J. 305 H. starb, sondern zwei Jahrhunderte früher: 106/725 (vgl. Reinert 1968: 323 f.).

94 Baṣrier, gest. 110/729; vgl. Reinert 1968: 310, auch TG: 4: 1063 (Index s. n. *Ibn Sīrīn*).

95 Zu ihm TG: 2: 343 ff.

96 Zu ihm TG: 2: 355 ff.

97 Zu ihm TG: 2: 352 ff. Die drei letzten Personen repräsentieren die baṣrīsche Opposition gegen ‘Amr b. ‘Ubaid und die Qadariya. In der Handschrift sind die beiden ersten Namen zu einem einzigen zusammengezogen: Aiyūb b. ‘Aun. Jedoch ist dieser nicht zu belegen; man wird dazwischen ein *wa-* einfügen müssen. Alle drei waren sie sehr bekannt; man konnte es sich darum erlauben, ihre Namen abzukürzen. Der dritte Name ist in der Tat auch im Druck schon richtig ergänzt worden. Yūnus b. ‘Ubaid stand im übrigen in der Tradition des Ḥasan al-Baṣrī (TG: 2: 353), während Ibn ‘Aun sich eher derjenigen des vorher genannten Muḥammad b. Sīrīn verbunden fühlte (TG: 2: 360 f.).

98 Belegt bei Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 12, 1 f.; Fasawī 1974–1976: 1: 491, pu. f.; Ibn Ḥaġr 1907–1909: 11: 105 f.; dazu Gramlich 1995: 32. Zu Sufyān b. ‘Uyaina selber vgl. EI²: 9: 772 (S. A. Spectorsky).

‘Amr b. Murra.⁹⁹ Leute aus dem Grenzgebiet hingen ihr an; sie scheuteten sich dann, irgendetwas von dort in die Hand zu nehmen, weder Erlaubtes noch Zweifelhaftes,¹⁰⁰ außer ein paar Lumpen, mit denen sie ihre Blöße bedeckten, und einigen Brotkrusten, mit denen sie ihren jeweiligen Hunger (*al-ğau'a*) stillten.¹⁰¹ 5 Dann aber schlügen sie in der Wahl ihrer Nahrung und ihrer Kleidung verschiedene Wege ein (, auf denen sie) das Jenseits (zu erlangen hofften). Manche gingen hier von einem Sonderfall (*ruhṣa*) aus; (zwar) plädierten sie (an sich) für Armut und Bedürfnislosigkeit (*taqallul*) bei allem, was nicht (ohnehin schon) durch einen geoffenbarten Text oder eine *sunna* des Propheten oder den Konsens der Muslime verboten ist, machten dann aber gewisse Zugeständnisse.¹⁰²

III

1 Weitere Gruppen unter den Koranlesern und Wollträgern votierten dafür, daß man in geringem Maße von seiner Hände Werk und im Schweiße seines Angesichtes die Grundbedürfnisse befriedigen dürfe, und sie mühten sich dann, dies in Zusammenarbeit mit den Menschen im Grenzgebiet¹⁰³ zu erreichen – aus Furcht, daß sie sonst zu Helfern der Gewaltherrscher (*zālimūn*)

99 Zu ihm TG: 1: 179; er lebte in Kūfa.

100 Der Herausgeber fügt hinzu: „noch auch etwas Verbotenes“ (*wa-lā min ḥarāmihā*). Aber das verstand sich von selber.

101 Die Handschrift hat *satarat* statt *tasturu* und *saddat* statt *tasuddu*.

102 Der Begriff, den ich hier mit „Sonderfall“ und „Zugeständnisse“ zu fassen versucht habe (*ruhṣa*), ist bis heute im Gebrauch; vgl. EI²: 8: 595 s. v. (R. Peters). Gemeint sind Ausnahmeregelungen (vgl. auch EI²: 9: 40). Daß dieser Standpunkt von frühen, asketisch ausgerichteten Juristen vertreten wurde – im Kriegsgebiet, wo man eigentlich *ğihād* führen sollte –, ist hier zum erstenmal belegt. Später waren vor allem die Karrāmiten dafür bekannt, daß sie Handel und Erwerb auf diese Weise rechtfertigten, obwohl sie selber sich davon fernhielten (vgl. Wichard 1995: 39). Aber die Quelle, auf die man sich dafür beruft, das *K. al-Kasb* des Šaibānī (gest. 189/805), ist mehrfach umgearbeitet und ergänzt worden, zuerst in dem *K. al-Iktisāb fī r-rizq al-muṣṭaṭāb* des Ibn Samā'a (gest. 233/847; vgl. GAS 1: 435) und dann von Sarahsī (gest. um 483/1090); vgl. Bonner 2001. Der Hinweis auf die Karrāmiya kann erst von Sarahsī hinzugefügt worden sein (Bonner 2001: 419). Bei Ibn Samā'a taucht sie denn auch gar nicht auf; dort ist nur von einigen „dummen *ahl at-taṣauwuf*“ die Rede (Ibn Samā'a 1995: 30, 4 ff.). Das berührt sich mit der Aussage unseres Textes; Ibn Samā'a und Muḥāsibī waren Zeitgenossen. In dem Text, den ‘Abdalfattāḥ Abū Ḡudda als *K. al-Kasb* des Šaibānī herausgegeben hat (Šaibānī 1997), wird die Karrāmiya auf S. 96 erwähnt. Aber Šaibānī ist definitiv zu früh.

103 *Ma'a ahl at-tuğūr*, so nach einer Konjektur des Herausgebers, die er aber nicht als solche gekennzeichnet hat. Die Handschrift hat *ma'a t-tuğūr*.

werden könnten.¹⁰⁴ 2 Dabei argumentierten sie mit Versen aus dem Koran, z. B. Sure 5:2 „Helft einander nicht zur Sünde und Übertretung“ oder mit Prophetentradiionen wie „Wer den (Machthabern) hilft oder ihnen glaubt, dem gehöre ich nicht zu; er wird es nicht bis zu mir bei der Zisterne schaffen (*lam yarid 'alaiya l-haud*^a)“.¹⁰⁵

3 Allerdings waren manche Juristen der Meinung, daß nichts dagegen spreche, den (Machthabern) zu helfen, solange es sich nicht um ausgesprochenes Unrecht handle. Sie interpretierten (den Wortlaut des genannten Ḥadītes) also im Sinne von „wer ihnen hilft, Unrecht zu tun“; wer ihnen dagegen nicht dazu hilft, Unrecht zu tun, sondern zu anderem,¹⁰⁶ der ist nach ihrer Ansicht frei (*muṭlaq*), und (es ist ihm) erlaubt. 4 Andere hielten dennoch dafür, ihnen nicht zu helfen und ihren Umgang zu meiden; sie beriefen sich dabei auf Ḥadīte wie „Ich habe den Wein (rundum) verflucht, also nicht nur den, der ihn kauft, sondern auch den, der ihn verkauft, den, der ihn trägt, ebenso wie den, zu dem er getragen wird, den, der ihn keltet, ebenso wie den, für den er gekeltet wird, oder den, der den Profit daran hat“.¹⁰⁷ Oder darauf, daß Sa'īd (b. Abī Waqqāṣ) seine (gesamten) Weinstöcke abbrannte,¹⁰⁸ mit der Begründung: „Was wäre ich für ein schlechtes Vorbild (*šaiḥ*), wenn ich (nun noch) Wein verkaufte“.¹⁰⁹ Der Prophet verbot auch (den Umgang mit) den drei Personen, die (bei

104 Sie waren ja ins Grenzgebiet gekommen, um Dschihad gegen die Byzantiner zu führen. Dafür waren aber an sich die Kalifen zuständig, deren Heer sie sich hätten anschließen müssen; damit wären sie auch versorgt gewesen. Aber sie wollten mit der offiziellen Politik nichts zu tun haben; darum blieb ihnen nichts anderes übrig, als sich mit den übrigen Freiwilligen zusammenzutun, die aus Gegenden gekommen waren (etwa dem islamischen Osten), wo man von dem herrschenden Regime nichts hielt. Der Bericht spiegelt die Verhältnisse in der späten Umayadenzeit wider; die Umayaden sind es wohl auch, die hier mit den *zālimūn* gemeint sind.

105 Also bis zu dem Ort, wo der Prophet am Jüngsten Tag seine Anhänger erwartet, um sie ins Paradies zu führen (vgl. TG: 4: 543 f. und 1: 101). Das Ḥadīt findet sich in ähnlicher, allerdings erweiterter Form z. B. bei Ibn Ḥanbal 1946–1975: 8: 79 nr. 5702 > Ḥātimī 1982: 5: 247, 3 ff. (nach 'Abdallāh b. 'Umar). Dort steht dann im letzten Satz anders als in unserem Text *lan yarida* statt *lam yarid*. Conc. 1: 528a hat einfach *lā yaridu*; zu den Varianten vgl. auch Conc. 7: 192. *Lam yarid* erklärt sich durch die Position in einem Konditionalgefüge.

106 'Alā siwā *dālika*, wobei 'alā am Rande nachgetragen ist.

107 Vgl. etwa Ibn Ḥanbal 1946–1975: 7: 237 f. nr. 5390 (nach 'Abdallāh b. 'Umar); auch Conc. 2: 79b. Das Verbot ist also extensiv zu verstehen, beim Wein ebenso wie beim Umgang mit den Machthabern.

108 Die Handschrift hat *haraqa* oder *harraqa*, nicht *ahraqa* wie im Druck.

109 Der Wein war erst durch den Koran verboten worden, und Sa'īd hätte natürlich weiter die Möglichkeit gehabt, aus den Trauben Saft zu pressen oder sie als solche zu verkaufen.

dem Kriegszug nach Tabūk in Medina) zurückgelassen wurden,¹¹⁰ (schlechthin; man durfte nicht mehr) mit ihnen reden oder sie wieder in die Gemeinschaft aufnehmen (*mubāya‘atuhum*). Er befahl ihnen, nicht mehr mit ihren Frauen Haus und Bett zu teilen, obgleich sie doch gar nicht aus verhohlenem Widerstand (*nifāq*) zurückgeblieben waren, sondern es sich bloß um einen Regelverstoß (*danb*) handelte – bis Gott verlauten ließ, daß er ihre Buße annehme. 5 Eine weitere Partei (*firqa*) sagte: Den (Machthabern) zu helfen, ist überall dort verboten, wo diese einen Nutzen daraus ziehen könnten. (Das ist aber Unsinn.) So äußerten sich manche Wollträger, die von der Sache nichts verstanden und etwas schwer von Begriff waren.

6 Manche sagten: „Von den (Machthabern) Waffen und Reitpferde (*kurā‘*)¹¹¹ zu kaufen, ist wider Gottes Gebot.¹¹² Im übrigen aber ist es ein Verdienst (*fadīla*),¹¹³ sie nicht zu unterstützen und ihnen nicht Gefolgschaft zu leisten.“ Es handelt sich dabei um Gruppen von Asketen (*nussāk*) und Koranlesern, die sich den Schulen des Abū ‘Abdallāh Sufyān b. Sa‘id at-Taurī,¹¹⁴ des al-Fuḍail b. Iyād,¹¹⁵ des al-Mu‘āfā b. ‘Imrān,¹¹⁶ des Wakī‘,¹¹⁷ des Abū Ishāq al-Fazārī,¹¹⁸ des ‘Isā b. Yūsuf,¹¹⁹ des Yūsuf b. Asbāt,¹²⁰ des

110 Vgl. Sure 9:118; dazu Ṭabarī 1954– : 14: 542 ff. und Paret 1971: 214, auch EI²: 10: 50 f. s. v. *Tabūk* (M. A. al-Bakhit). Die Handschrift hat abweichend vom koranischen Wortlaut und vom Druck anscheinend *tahallafū* („sie waren zurückgeblieben“) statt *hullifū*.

111 Zu *kurā‘* in dieser Bedeutung vgl. Ibn al-Atīr 1963: 4: 165; in Verbindung mit *silāh* „Waffen“ auch Conc. 2: 499a und 5: 560b. Behandelt in WKAS 1: 1336, 7 ff.

112 Wörtlich: „eine Sünde (*ma‘ṣīya*)“.

113 Der Herausgeber hat kommentarlos *fadīla* durch *afḍal* ersetzt.

114 S. o. Anm. 74.

115 Gest. 187/803. Zu ihm EI²: 2: 936 (M. Smith); Bertels 1965: 3: 188 ff.; GAS 1: 636; Reinert 1968: 302; Gramlich 1996: 506 (Index s. n.); Chabbi 1978; TG: 3: 99.

116 Gest. 185/801 (?); vgl. GAS 1: 636 und TG: 2: 467, Anm. 12. Ein *K. az-Zuhd* von ihm wurde zusammen mit seinem *Musnad* herausgegeben in Beirut (1999).

117 Gemeint ist Wakī‘ b. al-Ǧarrāḥ, gest. 197/812; der Name ist so auch schon im Druck ergänzt. Zu ihm Ibn Sa‘d 1904–1917: 6: 275, 5 ff.; Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 400 nr. 1308; Abū Nu‘aim 1932–1938: 8: 368–380; Dahabī 1981–1988: 9: 140–186; dazu GAS 1: 96 f. und EI²: 11: 100 f. (R. G. Khoury). Sein *K. az-Zuhd* wurde ediert von ‘Abdarrahmān ‘Abdalğabbār al-Fariwā‘ī (ar-Riyād 1994).

118 Gest. 188/804 (?); vgl. GAS 1: 292, auch Gramlich 1995: 139, Anm. 18, und Gramlich 1996: 503 (Index s. n. *Fazārī*). Er lebte zeitweise in Maṣṣiṣa (Gramlich 1995: 162 und 205) und starb auch dort (Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 815 nr. 3053; Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 185, 8 ff.; Salem 2016: 91 f.). Zu ihm auch TG: 1: 127 und 4: 684.

119 Nicht zu belegen. Der Name ist vielleicht in der Handschrift verschrieben für „‘Isā b. Yūnus“: ein Kūfier, der sich in al-Ḥadāt im Grenzgebiet niederließ und dort Anfang 191 / Ende 806 starb (Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 815 nr. 3054; Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 185, 12 ff.).

120 Zu ihm oben Anm. 78.

Ibn al-Mubārak,¹²¹ des Ibrāhīm b. Adham,¹²² des ‘Abbād b. ‘Utba al-Ḥauwāṣ,¹²³ des Maḥlad b. al-Ḥusain,¹²⁴ des ‘Alī b. Bakkār,¹²⁵ des Sulaimān al-Ḥauwāṣ,¹²⁶ des Qāsim b. Yazīd al-Ǧarmī,¹²⁷ des Zaid b. Abī z-Zarqā’,¹²⁸ des Ibn Abī ḏi’b,¹²⁹ des Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal,¹³⁰ des Bišr b. al-Ḥāriṭ¹³¹ und des ‘Abdalwahhāb al-Warrāq¹³² angeschlossen haben, sowie mancher *ashāb al-hadīt*, die dieselbe Linie verfolgen und sich in der Koranlesung gut auskennen.

7 Sie fanden dabei (auch) Zuspruch von gewissen Sufikreisen in Mekka, im Jemen, an der syrischen Küste und in ‘Abbādān. Diese sagten nämlich: Eine Regierung (*imāma*) muß sein, ob fromm oder unmoralisch (*fāḡir*). Das Herrschaftsgebiet (des Islams, *ad-dār*) gedeiht nur unter einem Führer (*imām*), hinter dem man betet und der für Rechtssicherheit sorgt, der die Straßen pflegt¹³³ und die Brücken instandhält, der sich um die Hauptmoscheen kümmert¹³⁴ und die Wachttürme (*al-manā’ir*, von denen aus Feuerzeichen weitergegeben wurden) im Grenzgebiet (*aṭ-ṭuḡūr*) errichtet, der die Sommerfeldzüge und andere (kriegerische Unternehmungen) organisiert,¹³⁵ der die Pilgerfahrt leitet und die

121 S. o. Anm. 86.

122 S. o. Anm. 75.

123 Nicht zu belegen.

124 S. o. Anm. 81.

125 S. o. Anm. 82. Auch an jener Stelle in Verbindung mit Maḥlad b. al-Ḥusain genannt.

126 Anhänger des Ibrāhīm b. al-Adham; vgl. Gramlich 1996: 575 (Index s. n.).

127 Genannt bei Sam’ānī 1962–1982: 3: 252, 2f.; identisch mit Qāsim b. Yazid b. ‘Abdallāh b. Qusaiṭ ? (‘Uqailī 1984: 3: 481 ff. nr. 1541 > Ǧahabī 1963–1965: 3: 381 f. nr. 6855).

128 Lebte in Ramla; zusammen mit Mu’āfā b. ‘Imrān und Qāsim al-Ǧarmī genannt bei Ǧahabī 1963–1965: 2: 103 nr. 3008.

129 Abū l-Ḥāriṭ Muḥammad b. ‘Abdarrahmān b. al-Muḡīra, genannt Ibn Abī ḏi’b, medinensischer Jurist, gest. 159/776; vgl. TG: 2: 681 ff.

130 Gest. 241/855; vgl. EI²: 1: 272 ff. (H. Laoust) und GAS 1: 502 ff.

131 Bekannt als Bišr al-Ḥāfi, gest. 226 oder 227 / 840–842; vgl. EI²: 1: 1244 ff. (F. Meier), TG: 3: 104 ff., Reinert 1968: 299 f., Jarrar 1994: 191 ff., Cooperson 1997: 71 ff.

132 ‘Abdalwahhāb b. ‘Abdalḥakam b. Nāfi’, gest. Ǧū l-Qa’da 251 / Dez. 865; vgl. Ǧahabī 1955–1958: 526 f. nr. 544.

133 Lies *yuṣallīḥu* statt *t-ṣ-l-ḥ*; so auch im Folgenden.

134 *Yu’ammiru l-masāğid al-‘iżām*. Der Staat war zuständig für diejenigen Moscheen, in denen sich die muslimische Bevölkerung zum Freitagsgebet versammelte; die übrigen Moscheen waren dagegen private „Gebetsplätze“.

135 Wörtlich: „der die Standarten knüpft für Sommerfeldzüge (*ṣawā’if*) usw.“. Das auffällige Suffix in *wa-ǵairihim* (statt *wa-ǵairihā*) unterläuft dem Autor wohl, weil es bei diesen Unternehmungen darum ging, Menschen zu einem Heer zusammenzufassen.

Einkünfte aus den (staatlichen) Domänen (*al-fai'*) weitergibt,¹³⁶ der die Kriegsbeute verteilt und die Steuern (*al-ħarāğ*) einzieht, der die Pensionen (*al-a'ṭiya*) anweist und Ministerien (*dawāwīn*) schafft, der die Armen versorgt und diejenigen entschädigt, die einen Verlust erlitten haben. Wenn (der Herrscher) das gut macht und gewissenhaft verfährt, gerät seine Rechtschaffenheit dem Volk (*ar-ra'īya*) zum Heil; ist er dagegen korrupt, so gerät dies dem Volk zur Tyrannie.¹³⁷ (Jedoch) darf man dies geduldig auf sich nehmen, indem man ihm die Verfügungsgewalt zugesteht (?) und die Bindung an die Gemeinschaft (*al-ġamā'a*) nicht aufkündigt dadurch, daß man sich seiner Herrschaft¹³⁸ entzieht, (auch) indem man unter seinem Regiment (*daula*) weiter Geschäfte tätigt sowie Handel (*tiġāra*) und Handwerk betreibt.¹³⁹ 8 Man sollte nur zwischen sich und ihnen¹⁴⁰ Distanz halten, so daß man, wenn man sieht, wie sie jemanden auszeichnen, sich von eben diesem fernhält. 'Umar b. al-Ḥattāb sagte: „Wenn dir Unrecht geschieht oder du beschimpft wirst,¹⁴¹ so fasse dich in Geduld!“¹⁴² Ḥuḍaifa (b. al-Yamān)¹⁴³ meinte (dementsprechend): „Es gehört sich nicht (*laisa min as-sunna*), gegen die Obrigkeit¹⁴⁴ die Waffe zu ziehen“ und „Wer sich dem Aufruhr (*fitna*) entgegenstellt, geht zugrunde“.¹⁴⁵ 9 (In diesem Sinne) sagte (auch) der Prophet: „Nach meinem Tode werdet ihr Aufruhr und Selbstsucht (*aṭara*) erleben“, worauf man ihn fragte: „Wozu rätst du uns denn, o Gesandter Gottes?“ Er antwortete: „Tut, was euch obliegt, und bittet Gott um das, was euch (dementsprechend) zukommt!“ Dieses ḥadīt ist ein Grundprinzip des Islams (*asl min*

136 Vgl. EI²: 2: 869 f. s. v. *Fay'* (F. Løkkegaard); weiterhin Schmucker 1972: 127 ff. und Haque 1977: 117 ff.

137 Die Handschrift hat *fa-iḍā aḥsana wa-ttaqā kāna ṣalāḥuhū ṣalāḥ^{an} lir-ra'īya wa-fasāduhū ḡaur^{an} fi r-ra'īya*. Der Herausgeber hat zu verdeutlichen versucht und dabei stark in den Text eingegriffen.

138 Ich lese mit der Handschrift *imāmatihī* statt *iqāmatihī*.

139 Das ist ein Versuch, aus dieser vielleicht verderbten Stelle Sinn herauszuholen. Ich verstehe *ğā'iz* als Prädikat zu *waṣ-ṣabru* und alles andere, was zwischen diesen beiden Satzgliedern steht, als abhängig von (*waṣ-ṣabru*) *'alā*.

140 Die Handschrift hat *bainahum* statt *bainahū*.

141 So nach der Handschrift: *in ẓulimta au šutimta*; der Druck weicht ab.

142 Man ist geneigt, dem strengen Kalifen 'Umar einen solchen Ausspruch nicht zuzutrauen. Jedoch findet sich selbst im Prophetenhadīt ein Beispiel, wonach er riet, während einer *fitna* die Tür (zu seinem Haus ?) offen zu lassen, damit sie nicht aufgebrochen wird (vgl. Juynboll 2007: 86 f., nach A'maš). Zum Verhalten in Bürgerkriegen allgemein vgl. demnächst meine *Unfertige Studie 6*.

143 Gest. 36/658; vgl. Ibn 'Abdalbarr 1960: 334 f. nr. 492.

144 Die Handschrift hat *'alā s-sulṭān* statt *fi waġħ as-sulṭān* im Druck.

145 Ein ḥadīt ähnlichen Inhalts mit Ḥuḍaifa als erstem Tradenten behandle ich in *Unfertige Studie 6* (Anm. 69).

uṣūl al-islām)¹⁴⁶. A‘maš¹⁴⁷ und Mansūr¹⁴⁸ überliefern es auf Autorität von Zaid b. Wahb¹⁴⁹ nach ‘Abdallāh b. Mas‘ūd.¹⁵⁰

IV

1¹⁵¹(Gewisse) Untergruppen entwickelten in Bezug auf (ihr) Abseits-Stehen und die Untadeligkeit (*ṣafā*) von Nahrung und Kleidung (spezielle) Lehren, durch die sie sich voneinander unterschieden, allerdings auch gegenseitig nahestanden. Da sprachen sich dann manche dafür aus, gegenüber den Herrschern (*a‘imma*) und der Obrigkeit sowie deren Mitarbeitern (*a‘wān*) sich in die Einsamkeit zurückzuziehen (*al-‘uzla*). 2 Darunter waren auch solche, die (sogar) jedem auswichen, der (nur) etwas mit den Letzteren zu tun hatte; das ist allerdings für eine Anzahl von kompetenten Beobachtern (*‘ulamā*) schon religiöser Extremismus (*ġulūw fī d-dīn*). 3 Andere hielten sich von (diesem) Parteienstreit fern; sie beriefen sich dabei auf das Ḥadīt des ‘Utmān b. Abī Šaiba¹⁵² nach Abū Usāma¹⁵³ nach Šu‘ba¹⁵⁴ nach Abū t-Taiyāḥ,¹⁵⁵ der seinerseits von Abū Zur‘a¹⁵⁶

146 Der Herausgeber verstärkt die Aussage: *asl ‘azīm min uṣūl al-islām*.

147 Kūfier, gest. 147 oder 148 / 764–765. Zu ihm ausführlich Juynboll 2007: 78 ff.

148 Gemeint ist Mansūr b. al-Mu‘tamir, ebenfalls ein Kūfier, der aber schon 132/750, also im Jahre der abbasidischen Machtübernahme, starb (Juynboll 2007: 405 ff.).

149 Gest. angeblich i. J. 82/701 (Juynboll 2007: 71a): er wurde zu den *mu‘ammarūn*, den Langlebigen (μακρόβιοι), gezählt und spielt als solcher im Ḥadīt eine gewisse Rolle (Juynboll 1991: 163).

150 Zu ihm EI²: 3: 273 ff. s. n. *Ibn Mas‘ūd* (J. C. Vadet). Das Ḥadīt nahezu wortgleich und mit demselben Isnād auch bei Buḥārī 1862–1868: 4: 366 f. (= *Fitān* 2) und Ibn Ḥanbal 1946–1975: 5: 232 nr. 3641; vgl. allgemein *Conc.* 1: 14a. Die Handschrift hat im Isnād allerdings *Yazīd b. Wahb* statt „Zaid b. Wahb“; so dann auch der Druck. Zur richtigen Lesung vgl. van Ess 1975: 6 ff.; auch Juynboll 2007: 96b (sowie 78a und 801a).

151 Im Druck beginnt dieses Kapitel wiederum mit einer neuen Überschrift, die in der Handschrift fehlt.

152 Gest. 239/853, der ältere Bruder von ‘Abdallāh b. Abī Šaiba (gest. 235/849), der den bekannten *Muṣannaf* verfaßte (GAS 1: 108 f.). Zu ihm *Ta’rīḥ Baġdād*: 11: 282 f.

153 Abū Usāma Ḥammād b. Usāma, gest. Dū l-Qa‘da 201 / Mai-Juni 817; vgl. Dahabī 1955–1958: 321 ff. nr. 301 und Juynboll 2007: 61–70.

154 Šu‘ba b. al-Ḥaġġāġ (82/701–160/776), Baṣrier; vgl. Juynboll in EI²: 9: 1191 f. und Juynboll 2007: 471–566, auch GAS 1: 92.

155 So zu lesen; der Druck hat *al-Niyāḥ*. Gemeint ist Abū t-Taiyāḥ Yazīd b. Ḥumaid ad-Ḏuba‘ī al-Baṣrī, gest. 130/748 (Ḩalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 519 nr. 1798).

156 Abū Zur‘a (Haram) b. ‘Amr b. Ġarīr al-Baġalī; vgl. *Conc.* 8: 86b.

nach Abū Huraira¹⁵⁷ berichtet, daß der Prophet gesagt habe: „Meine Gemeinde geht zugrunde durch irgendwelche Bübchen (*uğailima*) von den Quraiš“.¹⁵⁸ Da sagte jemand: O Gesandter Gottes, was rätst du uns für den Fall, daß diese schon unter uns sind? Er antwortete: „Ach, wenn die Menschen ihnen bloß aus dem Wege gehen würden (*lau i'tazalūhum*)!“ **4** Manche überliefern auch von al-Walīd nach¹⁵⁹ ‘Abdarrahmān b. Yazīd b. Ğābir¹⁶⁰ nach Busr b. ‘Ubaidallāh (al-Ḩaḍramī)¹⁶¹ nach Abū Idrīs al-Ḩaulānī¹⁶² nach Ḥuḍaifa (b. al-Yamān): Ich sagte zum Propheten: (Wie soll ich mich verhalten,) wenn ich noch eine Zeit¹⁶³ erlebe, in der es weder Herrscher (*imām*) noch Gemeinde (*ğamā'a*) gibt? Er antwortete: „Geh diesen Sektierern (*firaq*) aus dem Wege, bis du stirbst!“¹⁶⁴ **5** Der Prophet sagte ja auch zu den Anṣār: „Nach meinem Tode werdet ihr Aufruhr und Selbstsucht erleben. Faßt euch also in Geduld, bis ihr mir bei der Zisterne (wieder) begegnet!“¹⁶⁵ **6** (Ebenso) sagte er zu Abū Ḏarr (al-Ğifārī):¹⁶⁶ „Wie wirst du dich fühlen, wenn du siehst, wie die Ölsteine¹⁶⁷ im Blute schwimmen? Halte durch,

157 Vgl. zu ihm die Dissertation von H. Hemgesberg, *Abū Huraira, der Gefährte des Propheten. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Islam* (Frankfurt 1965).

158 Ähnlich, aber mit abweichendem Isnād z. B. Ibn Ḥanbal 1946–1975: 15: 127 nr. 7961, mit Rückverweis auf 14: 255 ff. nr. 7858 (wo im Apparat zahlreiche Parallelen genannt werden). Allgemein dazu *Conc.* 4: 557b s. v. *uğailima* (das ein *tasgīr ğam'* zu *ğulām* ist).

159 Entgegen der Handschrift und dem Druck ist *al-Walīd* ‘an zu lesen statt *al-Walīd ibn*. Der genannte Walīd ist Walīd b. Muslim, ein Klient der Umayaden, der in Damaskus lebte (gest. 194/810). Vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 813 nr. 3046; Ibn Sa'd 1904–1917: 7. 2: 173, 3 ff.; GAS 1: 293; Juynboll 2007: 649–653; EI²: 12: 755b s. v. *Al-Sufyānī* (W. Madelung).

160 Gemeint ist ‘Abdarrahmān b. Yazīd al-Azdi (gest. zwischen 153/770 und 156/773); vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 801 nr. 2970 und 808 nr. 3016 sowie Ibn Sa'd 1904–1917: 7. : 169, 19 ff. Er lebte in Dāraiyyā; vgl. Ibn Muhammā 1950: 75–80. Zu seinem Bruder Yazīd b. Yazīd b. Ğābir vgl. TG: 1: 97 ff.

161 So statt *Busr b. ‘Abdallāh* im Druck; vgl. Juynboll 2007: 651 und *Conc.* 8: 29b.

162 Lebte in Damaskus und starb i. J. 80/699 (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 789 nr. 2900).

163 Lies mit der Handschrift *zamān* statt *r-fāq* (?) im Druck.

164 *Conc.* 4: 207b und 5: 136a. Die ausführlichere Version bei Muslim 1955–1956: 1475 f. (= *Imāra* 51) hat den gleichen Isnād (und ermöglicht damit die obige Korrektur, Anm. 153).

165 S. o. nr. III 9 und III 2 (mit Anm. 101).

166 Gest. 32/652–653. Zu ihm EI²: 1: 114 f. und ausführlich Cameron 1973.

167 Es ist wohl *hiğārat az-zait* zu lesen statt des *hiğārat az-zaft* im Druck. Die „Ölsteine“ waren eine Lokalität in Medina, außerhalb der Oase, wo im nackten Fels schwarze Lavablöcke zum Vorschein kamen, die wie von Öl bedeckt glänzten. Der Platz eignete sich für größere Menschenansammlungen, etwa beim Regengebet (*istisqā*); vgl. Yāqūt 1955–1957: 1: 109 s. v.) oder bei kriegerischen Auseinandersetzungen. In den Quellen heißen sie allerdings normalerweise *ahğār az-zait* und nicht *hiğārat az-zait* wie hier; jedoch sind *hiğāra* und *ahğār* nur verschiedene Formen des Plurals zu *hağār* (vgl. Lane 1863–1893: 517c). Die *ahğār az-zait* werden im Ḥadīt auch bei Ibn Ḥanbal genannt (Ibn Ḥanbal 1895: 5: 223, 18 und 427, 19 f.); aber der

bis du dich mit Leuten deiner Gesinnung zusammentun kannst !“.¹⁶⁸ – Nachrichten dieser Art gibt es massenhaft.

7 Die Gewitzten aber fassen vor allem die (Frage der sachgemäßen) Ernährung (*al-qūt*) ins Auge und lassen alles Übrige beiseite. Auzā‘ī pflegte schon zu sagen: „(Alle) Angelegenheiten sind problematisch (*iṣtabahat*); wir aber nehmen uns die Ernährung vor“. Und Ḥasan (al-Baṣrī): „Das Erwerbsleben ist (ohnehin) korrumptiert; nehmt euch darum die Ernährung vor!“¹⁶⁹ Oder Abū Wā’il¹⁷⁰ und Masrūq¹⁷¹: „Auf dem Tisch von Leuten aus besten Kreisen (*ahl bait*) in Kūfa findet sich immer ein erlaubter Laib Brot¹⁷² für Fremde, die (man zu Gast hat und die ebenso) aus besten Kreisen stammen“. 8 Man sagt ja auch: „Gott (kann)

Zusammenhang ist ein anderer. Die Handschrift bietet für *hiğāra* eine Verbesserung am Rande, mit der ich aber nichts anfangen kann: *f.ḥāra* (?).

168 Eine umfangreichere Fassung dieses Gespräches zwischen dem Propheten und (dem Asketen) Abū Ḏarr findet sich bei Ibn Māġa 1952: 1308 (= *Fitān* 10 nr. 3958). Unser Satz steht dort S. 1308, 10 f., wiederum mit der Form *hiğārat az-zait* statt *ahğār az-zait*. Im Übrigen wird der bei Muḥāsibī gegebene Text erst klar durch diesen Vergleich. Im Einleitungssatz (*wa-qāla ‘alaihi s-salām li-Abī Ḏarr hāitu qāla lahū*) ist dort die zweite Hälfte pleonastisch; das Subjekt ist weiterhin der Prophet (und nicht etwa Abū Ḏarr). Außerdem steht am Ende *bi-man anta ma‘ahū* statt *bi-man anta minhu* bei Ibn Māġa; das ist vielleicht eine Verschreibung in der Handschrift. Es handelt sich um eine Variante zu dem üblichen „Faßt euch in Geduld, bis ihr mich bei der Zisterne trefft“ (s. o. III 2; *Conc.* 3: 241a), und vielleicht ist auch hier statt an die „Leute deiner Gesinnung“ (pl.) an den Propheten gedacht. – Ungeklärt bleibt allerdings, worauf sich die Vorhersage bezieht. Im Kommentar zu Ibn Māġa (Anm. zu nr. 3958) wird darauf hingewiesen, daß bei der Schlacht auf der Ḥarra i. J. 63/683 die Medinenser bei den Ölsteinen ihre Verteidigungslinie aufgebaut hatten. Dafür spricht, daß im Text auf das Wort Abels in Sure 5:29 angespielt wird, mit dem Abū Sa‘id al-Ḥuḍrī sein Leben erkaufte haben soll, als er bei der Schlacht auf der Ḥarra in Gefahr geriet (vgl. van Ess 2016: 1394). Stärker ist allerdings im Gedächtnis geblieben, daß i. J. 145/763 dort der ‘alidische Prätendent Muḥammad b. ‘Abdallāh, genannt an-Nafs az-zakiya, zu Tode kam, der zusammen mit seinem Bruder Ibrāhīm einen Aufstand gegen al-Mansūr unternommen hatte (Ṭabarī 1879–1901: 3: 248, 9 / übs. Ṭabarī 1995: 212; dazu EI²: 3: 983 ff. [L. Veccia-Vaglieri] und 7: 388 f. [F. Buhl], auch TG: 2: 327 ff.). Abū Ḏarr hat beide Ereignisse nicht mehr erlebt. Das Ḥadīt ist also frühestens in der zweiten Hälfte des ersten Jh. H. aufgekommen. Weiteres dazu vgl. meine *Unfertige Studie*, nr. 6 (dort Anm. 116 ff.).

169 Zu ergänzen ist wohl: Weil man bei sich selber anfangen sollte und nur dort etwas zu erreichen ist.

170 Er hieß Šaqīq b. Salama und starb 82/701 in hohem Alter (vgl. Juynboll 2007: 71 und Juynboll 1991: 164).

171 Gemeint ist Masrūq b. al-Āqda‘ (gest. 63/683), ein Kūfier, der zum Kreis des Ibn Mas‘ūd gehört hatte (Juynboll 2007: 771b, Index). Im Druck fehlt das *wa* zwischen den beiden Namen. Wie die beiden Personen sich bei dem Ausspruch zueinander verhalten, bleibt unklar. Abū Wā’il überlieferte u. a. von Masrūq; der Isnād führte dann weiter zu dem Kūfier al-A’maš (vgl. etwa Juynboll 2007: 123 und 124).

172 Lies mit der Handschrift *rağif halāl*.

jemanden vom Bittgebet ausschließen wegen eines (einzigen) Bissens – oder Brotkantens¹⁷³ –, den man gegessen hat, ohne (darauf zu achten, ob) er erlaubt war“. (Andererseits) ist man sich einig darüber, daß jemand, der sich richtig ernährt,¹⁷⁴ auch in untadeliger Weise handelt und daß sein Gebet erhört wird.¹⁷⁵

9 (Da ist es) dann (so, daß) unter den Koranlesern, Wollträgern und Asketen (*nussāk*) mit Bezug auf den Erwerb (*kasb*, verschiedene) Verfahren praktiziert wurden. Die einen entschieden sich für das Erlaubte (*al-mubāh*), das sich in der freien Natur findet:¹⁷⁶ Tamariskenblätter, Samenkörner des Flohkrautes (*bizr qaṭūnā*)¹⁷⁷ und Kräuter, die, wenn man sie länger lagert, einen Wert erhalten; davon sammelten sie im Winter für den Sommer. **10** Andere wählten, was die Winde herabwarfen, und das Grünzeug der Steppe (*ṣahrā'*), also Gräser und Futterkräuter, die den Erdboden bedecken, wenn sie der Hunger allzu sehr plagte. **11** Wieder andere wählten, was man in den Müll getan, weggeworfen oder abgelegt hatte. Dafür beriefen sie sich auf die Tradition des Hišām¹⁷⁸ nach Qatāda (b. Di‘āma)¹⁷⁹, der zufolge der Prophet sich nach einer herabgefallenen Dattel bückte und sie genommen (und verzehrt) hätte, wenn er nicht gefürchtet hätte, daß es eine *ṣadaqa*-Dattel hätte sein können,¹⁸⁰ sowie darauf, daß Abū Umāma¹⁸¹ einen Brotkanten aus der Moschee in Ḥimṣ genommen und ihn

173 Das ist eine Variante: *kisra* statt *tu'ma*.

174 So jedenfalls würden wir uns ausdrücken. Im arabischen Text steht *man tāba maṭ'amuḥū*; gemeint ist, daß man erlaubte Speisen zu sich nimmt.

175 *Ustuğibat da'watuhū* in der Handschrift und im Druck wird am Rande der Handschrift in *ustuğiba du'ā'uhū* verbessert. – Die folgenden Abschnitte (bis zum Ende von Teil IV) habe ich schon in van Ess 1961: 101 ff. übersetzt.

176 Wörtlich: „in den Bergen und Tälern (*audiya*, im Druck falsch; *adwiya*) und in sandigen Gebieten“.

177 Vgl. Dozy 1881: 1: 81; dazu Ullmann 1973: 233. Im Druck ist *qaṭūnā* weggelassen.

178 Gemeint ist Hišām b. 'Abdallāh ad-Dastuwā'i (gest. 152/769 oder 153/770), ein Kaufmann aus Baṣra, der Seidenstoffe aus Dastuwā in Ḥūzistān importierte, wo sie von ibādītischen „Fabrikanten“ hergestellt wurden. Er war Klient eines Stammes, dem Qatāda angehörte, von dem er an dieser Stelle auch überliefert. Zu ihm Abū Nu'aim 1932–1938: 6: 278 ff.; zusammenfassend TG: 2: 60 ff. Zum Orte Dastuwā, der in der Nähe von Tustar lag, vgl. Serjeant 1972: 86, 114 und 117; zu den Stoffen selber auch Dozy 1881: 1: 441 f. s. v. *dastuwā'i*.

179 Gest. 117/735; zu ihm TG: 2: 135 ff.

180 Vgl. Conc. 1: 281: *wağada tamratan fa-qāla: Lau lā an takūna min aṣ-ṣadaqa...* Noch einmal zitiert unten nr. VI 16; ähnlich auch bei Ibn Ḥanbal (vgl. Pitschke 2010: 201).

181 Ist Sudday b. 'Ağlān al-Bāhili (gest. 86/705) gemeint? Zu ihm Ibn Sa'd 1904–1917: 7.2: 131, pu. ff.; auch van Ess 2001: 324 f. Oder Abū Umāma at-Tamīmī al-Kūfi, ein Lehrer des Šu'ba b. al-Ḥaḡgāḡ (gest 160/776; s. u. Anm. 459)? Zu ihm Ibn Ḥaḡr 1907–1909: 12: 14 nr. 71.

gegessen habe. Auch Uwais al-Qarani¹⁸² pflegte etwas von Abfallhaufen usw. zu nehmen.¹⁸³ **12** Wieder andere zogen es vor, zu betteln, um davon zu leben, wie auch Ḥidr und Mose in der Not gebettelt haben.¹⁸⁴ Dabei beriefen sie sich auf den Ausspruch des Propheten: ,(Da ist) gar mancher Mann mit wirrem, bestaubtem Haar, mit zwei Lumpen bekleidet, der an den Türen fortgestoßen wird, dessen Schwur aber Gott einlösen würde, wenn er bei Ihm schwört¹⁸⁵. Dies, wenn es ihnen schwer fiel, auf irgendeine andere Art in erlaubter Weise ihr Leben zu fristen,¹⁸⁶ und wenn sie fürchteten, in das ‚Tal des Verbotenen‘¹⁸⁷ zu stürzen.

13 Eine Gruppe im Grenzgebiet und in den (Außen-)Distrikten Syriens sammelt¹⁸⁸ übrig gebliebene Weizen- und Gerstenkörner und hält dies für einen stringenten¹⁸⁹ Beweis (daß sie nichts Unrechtes tun), indem sie ja den Schnittern folgen,¹⁹⁰ ohne daran zu zweifeln, daß dies erlaubt ist. Das gibt es zu unserer Zeit nicht mehr.¹⁹¹ **14** Andere dagegen vermieden es, hinter den Schnittern Ähren zu lesen, (und zwar in jenen Fällen) wo das Grundstück mit dem Geld der Machthaber (*zālimīn*) gekauft wurde oder zu dem Lehenland (*qatā'i*) gehört, das die Obrigkeit (*as-sultān*) für ihre Günstlinge (*auliyā*) abgesteckt, bzw. zu jenen verpachteten Ländereien, deren Eigentümer sie verjagt hat. **15** Andere wiederum gingen der Skrupelhaftigkeit weiter auf den Grund und entschieden sich dann dafür, lieber harte körperliche Arbeit zu leisten¹⁹² oder auf dem Pfade Gottes die Schwerter zu kreuzen anstatt Ähren zu lesen. Sie sagten: Das Ährenlesen hat überhaupt keine ältere Grundlage (*asl*) aus der Zeit der früheren Schulhäupter. **16** Dagegen sind Letztere sich darin einig, daß man unter der Fahne jedes Fürsten (*amīr*) kämpfen dürfe, gleichviel ob er fromm ist

182 Vgl. Abū Nu‘aim 1932–1938: 2: 79 ff.; dazu EI²: 10: 958 s. n. (J. Baldick).

183 Nr. 9–11 ist etwas abweichend auch übersetzt bei Gramlich 1997: 245 f. (Die Abweichungen erklären sich z. T. daraus, daß Gramlich nur den verderbten Druck vor sich hatte).

184 Vgl. dazu Franke 2000: 196 ff., auch 190 ff.

185 *Conc.* 1: 159 s. v. *abarra*; vgl. auch Ritter 1956: 566. Das Ḥadīt gewann später große Bedeutung, weil man in ihm einen Beweis dafür sah, daß Gott an manchen Menschen Wunder (*karāmāt*) wirken kann; vgl. Gramlich 1987: 84.

186 Lies mit der Handschrift *mahyā* statt *iḥyā*.

187 Im Druck ist „Tal“ weggelassen und die Metapher zerstört.

188 *Taġma‘u*; vielleicht ist zu *kānat taġma‘u* zu ergänzen. Der Druck fügt in Analogie zu den anderen Abschnitten vorher ein *iḥtārat an* in Klammern hinzu.

189 Lies mit der Handschrift *qāṣid* statt *qāṣir* im Druck.

190 Lies mit der Handschrift *tatba‘u l-hassādīn* statt *bi-tatabbu‘ al-hassādīn* wie im Druck.

191 Der Herausgeber versucht auf verschiedene Weise die letzten Sätze zu ergänzen und zu verbessern.

192 Gemeint ist vermutlich Ernsthilfe; so entschied sich Ibrāhīm b. Adham (laut Ibn Ḥanbal; vgl. Pitschke 2010: 81).

oder ein Sünder, in jedem Jahrhundert und zu jeder Zeit. Wer sich dem nicht anschließe, mache entweder einen Fehler oder sei völlig unwissend. **17** Wieder andere waren eher dafür, in den Grenzforts (*ribāṭ*, zu bleiben), außer wenn die Muslime in Not geraten dadurch, daß dem Feind ein Sieg vergönnt gewesen ist und er gegen sie zieht und ins islamische Gebiet eindringt. (Erst) in dieser Lage erklärten sie es zur Pflicht, die Schwerter zu kreuzen, bis sie, wenn die Gemeinde dessen nicht mehr bedurfte, in das Grenzfort zurückkehrten, für das sie sich entschieden hatten. Sie beriefen sich darauf, daß dies am Ende der Zeiten verdienstlicher sei, überlieferten darüber Ḥadīṭe und wandten bei ihnen Analogieschlüsse an (um sie in ihrem Sinne zu interpretieren). Diese Gruppe aber begeht viele Irrtümer.

18 Die meisten Gelehrten und in den Städten ihre überwiegende Zahl halten dafür, daß Feldzug und Pilgerfahrt, Kauf und Verkauf, geschäftliche Beziehungen und Treuhänderschaften sowie Handwerke ewig fortdauern werden vom Anfang des Islams bis zu der letzten gläubigen Schar ('iṣāba), die gegen den Antichristen kämpft.¹⁹³ Dabei wird dem Gottesfürchtigen, der seine Religion bewahrt, weder die Tyrannie eines Tyrannen noch die Unbill eines Gewalttägigen schaden, wenn er, rechtskundig (*faqīh*) und sich rein haltend (*mutahallīṣ^{an}*)¹⁹⁴ in seinem Handel und Handwerk, sich bemüht, von dem Essen zweifelhafter (Speisen) und anderem frei zu bleiben, indem er es mit Gesetzeskenntnis¹⁹⁵ bekämpft. **19** Erwerb (*al-makāsib*) wird nicht verderbt durch das Unrechttun der Führungskräfte (*al-a'īmma*); er wird nur verderbt, wenn man Gesetzeskunde und (religiöses) Wissen nicht anwendet. Es gab ja schon früher, in der Frühgeschichte dieser Gemeinde, Bürgerkriege, Differenzen und Spaltung – und die Leute kauften und verkauften doch. Der Beherrscher der Gläubigen 'Uṭmān wurde gewalttätig und unrechtmäßig (*zulm^{an} wa-'udwān^{an}*)¹⁹⁶ ermordet – und die Leute trieben doch weiter ihren Handel in Medina und anderswo. Und (es gab) den Bürgerkrieg in der Kamelschlacht und bei Ṣiffin, mit ('Abdallāh) b. az-Zubair (im Ḥiğāz), mit den Koranlesern¹⁹⁷ und den Stammesverbänden (*al-ğamāğim*),¹⁹⁸ in Baṣra und Kūfa, überall innerhalb wie außerhalb des Irak und

¹⁹³ Zu dieser Vorstellung vgl. van Ess 2001: 192 f.; auch *Conc. 4*: 236a s. v. 'iṣāba.

¹⁹⁴ Ist *muḥliṣ^{an}* zu lesen?

¹⁹⁵ Lies mit der Handschrift *bit-tafaqquh* statt *bin-nafaqa* im Druck.

¹⁹⁶ Die Redewendung ist aus Sure 4:30 inspiriert und wird auch sonst bei religiöser Bewertung eines Sachverhaltes häufig gebraucht (vgl. van Ess 1961: 103, Anm. 149).

¹⁹⁷ Lies mit der Handschrift *wal-qurrā'* statt *wal-'Irāq* im Druck.

¹⁹⁸ Zu *ğamāğim* vgl. Lane 1863–1893: 450a. Jedoch ist vermutlich auch an die Schlacht bei Dair al-Ğamāğim gedacht, wo die Koranleser 83/702 im Aufstand des Ibn al-Aš'at mit den Truppen des Ḥaḡgāğ aneinander gerieten.

in anderen Landstrichen,¹⁹⁹ wobei aber die Leute dennoch weiter ihren Handel trieben. Nachher kam dann der Bürgerkrieg zwischen Muḥammad (al-Amīn) und al-Ma'mūn, der in Syrien achtzehn Jahre, im Irak vier Jahre dauerte und im übrigen Land ebenfalls lange. Damals gab es zudem allerorten Rechtskundige, Gottesgelehrte und Traditionarier im Überfluß, und dennoch trieben die Leute weiter ihren Handel und Wandel, ohne daß irgendjemand von denen, die wir kennen, dies mißbilligt hätte – mit Ausnahme von zweien, die nach Ansicht der Gemeinde im Irrtum befangen waren:²⁰⁰ 'Abdallāh b. Yazīd und 'Abdak, die beiden Ṣūfīs.²⁰¹ Sie erklärten den Erwerb für verderbt und verboten; die Gemeinde dagegen akzeptierte nur²⁰² die entgegengesetzte Meinung.

V

1 (Einen ähnlichen) Dissens gibt es auch bei Erbschaften. Es kommt ja vor, daß jemand ein Erbe antritt, wobei sein Vater im Umgang mit seinem Eigentum Gewalt angewendet oder das Recht gebrochen hat, ebenso wenn sein Vermögen teilweise widerrechtlich in seine Hände gelangt ist (*ḡaṣb*) oder er Erlaubtes mit Verbotenem gemischt hat. Da sagen dann die einen Rechtsgelehrten: (Der Sohn) darf das Erbe antreten. Die Verantwortung liegt (nämlich) bei dem, der das Vermögen erworben hat; das Vermögen selber kann somit unbeschadet in die Hände des Erben²⁰³ übergehen. **2** Andere dagegen sagen: Bei solcherart Besitz ist Vorsicht geboten. Wenn (der Erbe) weiß, daß sein Vater schon Vermögen hatte, bevor er sich weiteren Besitz unrechtmäßig aneignete, verliert er das Anrecht auf das,²⁰⁴ von dem er weiß, daß es nachträglich in den Besitz seines Vaters gelangt ist. **3** Wieder andere, sowohl Koranleser als auch Wollträger, schließen sich (stattdessen) der Meinung Sufyān at-Taurī's an und erklären die (Annahme des Erbes) für einen Mißgriff (*danb*), dessen man sich um der religiösen Integrität willen prophylaktisch ganz und gar enthalten müsse. **4** Gar mancher hat erzählt, daß sein Vater Unrecht getan habe und er (selber) diejenigen kannte, denen das Unrecht geschehen war; er hat dann ihnen gegenüber das Unrecht wieder gutgemacht. Die Juristen haben dabei Hilfestellung geleistet. **5** Das ist die Lehre des Auzā'i und des Mālik b. Anas, und in diesem Sinne haben

¹⁹⁹ Die Handschrift hat *nawāḥin min al-āṭrāf* statt *nawāḥī l-āṭrāf*.

²⁰⁰ Lies mit der Handschrift *muḥṭi'ain* statt *m.ḥb.tain* im Druck.

²⁰¹ Zu ihnen TG: 1: 228 f.; 'Abdallāh b. Yazīd ist vorläufig nicht weiter zu identifizieren.

²⁰² Auch die Handschrift hat *illā*; die Klammer kann im Druck also entfernt werden.

²⁰³ Lies mit der Handschrift *li-wāriṭīḥī* statt *li-wirāṭatīn* im Druck.

²⁰⁴ So? Die Handschrift hat *ḥaraḡa mimmā*; der Herausgeber ändert in *uḥriḡa minhu mā*....

sich auch Abū Ishāq al-Fazārī²⁰⁵ und ‘Abdallāh b. Idrīs²⁰⁶ in ihren Gutachten geäußert.

VI

1 Man ist verschiedener Meinung darüber, was unter „Zweifelhaftes“ (*šubha*) zu verstehen ist. Manche sagen: Es ist identisch mit dem Erlaubten oder dem Verbotenen, wobei (Letzteres ja nur) das Gegenteil des Erlaubten ist; es gibt keine dritte Kategorie. (Was es gibt, ist) nur, daß der Prophet eine Warnung ausgesprochen hat des Inhalts, daß man sich dem Verbotenen nicht nähern oder mit ihm nicht in Berührung kommen solle; das nannte man dann „zweifelhaft“. Wie wenn jemand, der in der Umgebung eines geschützten Bezirks weidet, unversehens in ihn hineingeraten kann,²⁰⁷ wo sie dann auch meinten: Außerhalb des Schutzbezirkes ist „erlaubt“, drinnen „verboten“. **2** Andere sagen: Das Zweifelhafte ist hinfällig (*sāqīta*),²⁰⁸ weil (uns) nicht auferlegt ist, darüber Bescheid zu wissen. Der Prophet sagt ja: „Viele Menschen kennen es gar nicht“.²⁰⁹ (Diese Leute) hüten sich (aber nur deswegen) davor, sich über das Zweifelhafte kundig zu machen,²¹⁰ weil sie um die Anerkennung ihrer Unbescholtenheit (*tazkiya*) fürchten, wenn²¹¹ sie zu den Wenigen gehören, die darüber Bescheid wissen. **3** Wieder andere (dagegen) sagen: Man muß darüber Bescheid wissen,²¹² damit man (in der Lage ist,) in rechter Weise eine Ehe einzugehen (*mankah*), sich zu ernähren, zu kleiden und Geschäfte

205 Gest. wahrscheinlich 188/804; Weiteres o. Anm. **114**.

206 Kūfier, lebte von 115/733 bis Dū l-Ḥiğğa 192 / September 809 (Ibn Sa'd 1904–1917: 6: 271, 11 ff.; Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 399 nr. 1303). Auch genannt bei Gramlich 1995: 315, Anm. 215.

207 Das ist ein Hinweis auf das Prophetenwort, auf das im vorhergehenden Satz mit dem Wort „Warnung“ angespielt wird (s. o. nr. I 5).

208 Gemeint ist: Es existiert nicht als eigene Kategorie, und man braucht nicht darüber nachzudenken. Diese zweite Gruppe vertritt also den gleichen Standpunkt wie die erste, nur daß sie ihn anders begründet.

209 Diese Feststellung findet sich ebenfalls in dem Ḥadīt, auf das vorher (VI 1) hingewiesen wurde, jedoch nur in dessen erweiterter Fassung, die in den kanonischen Sammlungen steht (vgl. Buhārī 1862–1868: 1: 21 f. (= *Imān* 39) oder Muslim 1955–1956: 1219 f. (= *Musāqāt* 107)).

210 In der Handschrift ist *al-'amal* (das in den Druck übernommen ist) am Rande in *al-'ilm* verbessert; das entspricht dem vorher zitierten Prophetenwort.

211 Die Handschrift hat *in* (oder *an*) statt des *bi-an* im Druck. Der Sinn der Stelle ist aber nicht ganz eindeutig.

212 Auch hier ist in der Handschrift *al-'amal* am Rande in *al-'ilm* verbessert.

abzuschließen. Man verhält sich (nämlich nur dann) in gottgewollter Weise, wenn man es als seine religiöse Pflicht (*farīda*) ansieht, (lediglich) Erlaubtes zu verzehren.²¹³ Zweifelhaft sind (dann) diejenigen Fälle, wo man nicht weiß, ob es sich direkt (*bi-‘ainihī*) um Erlaubtes oder Verbotenes²¹⁴ handelt; an einer solchen Stelle ist es Pflicht, sich der Meinung zu enthalten. 4 Eine weitere Gruppe sagt: Das ist keineswegs Pflicht. Man isst davon, weil Erlaubtes darin ist; deswegen ist dann auch das Essen selber erlaubt. 5 Oder wieder andere: Auf der Hut zu sein, ist jedenfalls verdienstlicher (*afḍal*). Wenn man die Möglichkeit hat, sich Anderes zu verschaffen, ist es einem nicht mehr erlaubt, Zweifelhaftes zu essen, insoweit man absolut Erlaubtes und Zulässiges (*mubāḥ*) findet.

6 Manche sagen auch: Zweifelhaftes ist nicht bekannt in Geldangelegenheiten (*amwāl*); denn Geld kennt man nur als Erlaubtes oder Verbotenes. Wenn ein (zu Unrecht erworbener) Dinar in zehn Dinaren aufgeht oder 100 Dinare in 1000 – ebenso auch bei Silbermünzen²¹⁵ –, so kann man nur einen (x-beliebigen) Dinar oder Dirham ausgeben, da es nicht möglich ist, denselben (zu Unrecht erworbenen) Dinar auszugeben. Nach übereinstimmender Ansicht der Rechtsgelehrten ist es zulässig, eins für das andere, Dinar gegen Dinar zu tauschen. 7 (Da) meinten dann andere: Würde jemand einen Dinar seinem Vermögen hinzufügen,²¹⁶ der widerrechtlich weggenommen oder gewaltsam angeeignet ist, so daß sich ein anderer, erlaubter Dinar damit vermischt, und würde er alsdann mit beiden ein Geschäft und dabei einen Gewinn machen, so soll ihm der Gewinn nur zur Hälfte gehören und der Dinar, den er widerrechtlich an sich genommen oder sich gewaltsam angeeignet hat, soll mit dem Gewinn, den er darauf gemacht hat, zurückerstattet werden. Wenn aber dieser Dinar in (einem Betrag von) 100 Dinar aufgegangen ist, so hat er einen Anteil davon zu erstatten, den er dem Geschädigten oder dessen Erben zukommen läßt oder aber den Armen spendet, wenn er den (Geschädigten) nicht mehr finden kann. 8 Andere und (de facto) die Mehrzahl der Rechtsgelehrten sagen: Er schuldet nur das, wofür er haftet, (in diesem Falle) also wenn er für diesen Dinar die Haftung übernommen hat.

9 Manche sagen: Zweifelhaftes ist großenteils erlaubt; bloß kommt ihm etwas dazwischen (*u‘turīda ‘alaihā*), und dann macht sich darin etwas breit, von dem man annimmt, es sei verboten.²¹⁷ Man verzehrt also Zweifelhaftes immer (nur

²¹³ Lies mit der Handschrift *bi-akl al-ḥalāl* statt *ya’kulu l-ḥalāl* und *farīda^{tan}* statt *bi-imḍā’ihī*. Allerdings sind auch Lesung und Übersetzung dieses Satzes nicht über alle Zweifel erhaben.

²¹⁴ In der Handschrift steht *bi-‘ainihī* sowohl hinter *ḥalāl* als auch hinter *ḥarām*.

²¹⁵ Zu *waraq* in diesem Sinne vgl. Dozy 1881: 2: 805a. Gemeint sind Dirhams („Silberlinge“); Dinare sind Goldmünzen.

²¹⁶ Wörtlich: „hineinmengen“.

²¹⁷ Die Handschrift hat *mā yużannu annahū ḥarām* statt *mā yażharu annahū ḥarām* im Druck.

deswegen), weil der überwiegende Teil davon²¹⁸ (ohnehin) erlaubt ist. **10** (In diesem Sinne) sagen (dann auch) manche: (Ein Beispiel für) etwas Zweifelhaftes ist, was der Prophet dem 'Adī b. Ḥātim²¹⁹ befahl, als dieser zu ihm sagte: „(Was soll ich tun, wenn) ich meinen Hund auf eine Jagdbeute losschicke und dann feststellen muß, daß er zusammen mit (fremden) Hunden (das Wild gestellt hat) ? Der Prophet befahl ihm daraufhin, das Wildbret nicht zu verzehren, weil vielleicht ein fremder Hund es totgebissen hat.²²⁰ **11** Ebenso, wenn jemand (einen Pfeil) auf ein Wild verschießt und ein anderer das gleiche tut, so daß man nachher nicht weiß, durch wessen Schuß es getötet wurde, gleichgültig ob auf rituell vorgeschriebene Weise (*dakāt*) oder nicht,²²¹ oder wenn eine Jagdbeute von einem Berg abstürzt²²² bzw. in einen Brunnen fällt und man dann nicht weiß, auf welche Weise sie zu Tode gekommen ist (ob durch den Pfeilschuß oder erst nachher).²²³ **12** Ebenso, wenn ein Mann zwei Frauen hat und eine davon verstößt, und man dann nicht mehr weiß, welche.²²⁴ Oder wenn er von zwei Sklavinnen eine freiläßt und man nicht weiß, welche.²²⁵ Da muß man dann sich einer Meinung enthalten und Skrupel haben (davor, eine Entscheidung zu treffen).

13 Zweifelhaftes gibt es in Geld- und Eheangelegenheiten usw.²²⁶, weil der Prophet seine (Anhänger) deswegen angesprochen hat, u. z. in einer Situation, in der sie sich dessen auch bewußt waren. So ist es uns von Ša'bī nach an-

218 Die Handschrift hat *li-illat al-aglab min al-halāl* statt *al-'illa mā ǵalaba min al-halāl* im Druck.

219 Zu ihm näher van Ess 2016: 1414.

220 Hunde sind an sich unrein und würden deswegen eine Beute ungenießbar machen; das gilt nur dann nicht, wenn sie zur Jagd abgerichtet sind. Zugrunde liegt das Ḥadīt *Conc.* 2: 256a, das in mehreren Varianten überliefert wird; nahe kommt z. B. die Variante bei Muslim 1955–1956: 1529 f. (= *Ša'id* 2–3). Zu diesem Fall noch einmal unten nr. 17; er wird auch bei Ibn Ḥanbal berücksichtigt (vgl. Pitschke 2010 120 und 122).

221 Vgl. Juynboll 2007: 465a; zu *dakāt* (bzw. *dakā'a*) vgl. auch G. Bousquet in EI²: 2: 213 s. v. *Dhabīha*. Die Jagd wurde als eine formlose Art des Schlachtens verstanden. Aber es mußten gewisse Regeln eingehalten werden, z. B. daß man, wenn man den Pfeil abschoß oder den Hund losschickte, ein *Bismi llāh* sprach, wie dies auch beim Schlachten geschah.

222 Zu diesen Einzelfragen ist Gräf 1959 zu vergleichen. Zum „abgestürzten Wild“ dort z. B. S. 74 nr. 9 und 82 nr. IX (nach dem *K. al-Asl* des Ša'bānī). Die Formulierung ist wie die Fragestellung schon koranisch (*mutaraddiya* in Sure 5:2). Zur Hetzjagd allgemein auch Bauer 1992: 39 ff.; der Jäger hatte meist mehrere Hunde.

223 Dazu Gräf 1959: 99 (nach Tirmidī 2000: 399 nr. 1542 = *Ša'id* 5). Wenn das Wild nicht durch den Pfeilschuß zu Tode kommt, sondern auf andere Weise, ist es Aas und als solches zum Verzehr nicht erlaubt; vgl. EI²: 6: 924 ff. s. v. *Mayta* (J. Schacht).

224 Ich lese in diesem wie im folgenden Satz *yudrā* und nicht *yadrī*. Vgl. auch unten IX 31 mit Anm. 339.

225 Lies mit der Handschrift 'abdataihi statt 'abdaihi und aiyatuhumā statt aiyuhumā.

226 Die Handschrift hat *wa* vor ǵair ǵālika.

Nu‘mān b. Baśir überliefert, wobei von Ša‘bī dann (nicht nur) Zakarīyā’ b. Abī Zā‘ida übernimmt,²²⁷ (sondern) auch Ismā‘il b. Abī Ḥālid,²²⁸ Muğīra,²²⁹ Abū ṣ-Safar (Sa‘id b. Yuhmid),²³⁰ Muğālid,²³¹ Muṭarrif²³² und eine Anzahl weiterer (Tradenten). Aber auch von (‘Abdallāh) b. ‘Umar und von Ğābir (b. ‘Abdallāh) wird Ähnliches überliefert wie das, was an-Nu‘mān b. Baśir berichtet. **14** Von ‘Abdallāh b. Mas‘ūd heißt es, daß er gesagt habe, als zahlreiche Leute ihn mit ihren Fragen bedrängten: „Was erlaubt ist, ist klar, und was verboten, ebenso. Dazwischen aber gibt es die (Zone der) zweifelhaften Dinge“.²³³ **15** (‘Abdallāh) b. ‘Umar sagte: „Unterlasse (alles), was dir verdächtig vorkommt, zugunsten dessen, was dir keinen Verdacht erregt!“ Und Ibn Mas‘ūd: „Die Sünde dringt tief ins Herz“.²³⁴ **16** Dazu das, was man vom Propheten bezüglich der weggeworfenen Dattel überliefert: „Würde ich nicht fürchten, daß es eine Dattel aus der Armenversorgung (*ṣadaqa*) ist, so würde ich sie essen“.²³⁵ **17** Er verbot auch dem ‘Adī b. Ḥātim, ein Wildbret zum Verzehr (freizugeben), als unter den Hunden (die die Beute gestellt hatten) neben solchen, die speziell dazu abgerichtet waren (*mu‘allama*), auch andere waren (für die das nicht galt).²³⁶

227 Wie oben in I 5; vgl. dort die Anmerkungen **34–40**.

228 Gest. 145 oder 146 / 762–763; vgl. Juynboll 2007: 243 ff.

229 Gemeint ist Muğīra b. Miqsam aḍ-Ḍabbī; vgl. Ibn Ḥaġar 1907–1909: 10: 269 ff. und Ḍahabī 1963–1965: 4: 165 f. nr. 8723.

230 Ein Südaraber, der in Kūfa lebte und während der Statthalterschaft des Ḥālid al-Qasrī, i. J. 112/730 oder 113/731, gestorben sein soll; vgl. Ibn Ḥaġar 1907–1909: 4: 96 ff.

231 So in der Handschrift statt *Muğāhid* im Druck. Gemeint ist Muğālid b. Sa‘id, gest. 144/761; vgl. Ibn Sa‘d 1904–1917: 6: 243, 9 ff. und Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 387 nr. 1255.

232 Wer ist gemeint? Muṭarrif b. ‘Abdallāh b. aš-Šīḥhīr, ein früher baṣrischer Asket, der noch im 1. Jh. starb (vgl. Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.1: 103–105; Armstrong 2017: 254 und 294, nr. 41), oder eher Muṭarrif b. Ṭarīf al-Ḥāritī, gest. 141/758 oder 142/759; vgl. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 384 f. nr. 1247 und Ibn Sa‘d 1904–1917: 6: 241, 5 ff. Ersterer wird bei Muḥāsibī sonst als „Ibn aš-Šīḥhīr“ zitiert (vgl. „Unfertige Studie“ nr. 5, §).

233 Das ist der Kernsatz des oben unter I 5 zitierten ḥadītes nach an-Nu‘mān b. Baśir, das auch hier kurz zuvor (VI 13) noch einmal behandelt wurde.

234 Der Ausspruch wird meist in der Form *al-ītm ḥawāzz al-qulūb* überliefert. Auch Muḥāsibī hat ihn vermutlich so gekannt; denn in seinem K. *al-Qaṣd war-ruğū’ ilā llāh* spricht er von den *ḥazāzāt al-qulūb*, den „Schuppen“ oder dem „Schorf“, der sich auf dem Herzen ansammelt (Muḥāsibī 1988: 128, 9). Aber man las statt *ḥawāzz* auch *ḥauwāz* (vgl. Ibn al-Atīr 1963: 1: 459 und unten nr. VIII 4; zur Übersetzung Pitschke 2010: 115) oder *ḥazzāz* oder *ḥarrāz* (Lane1863–1893: 558c). Die Handschrift hat an unserer Stelle *ḥauwāk* und orientiert sich damit anscheinend an dem *mā ḥāka fī ṣ-ṣadr* oben in II 1, also: „Die Sünde bewegt den Menschen zutiefst“. Der Druck „verbessert“ in *al-ītm mā ḥāka ḥaula l-qulūb*.

235 S. o. unter nr. IV 11. Zu *ṣadaqa* allgemein vgl. EI²: 8: 708 ff. s. v. (T. H. Weir und A. Zysow).

236 Der *salūqī*, ein Hund, der speziell zur Jagd ausgebildet wurde, galt nicht als unrein; vgl. EI²: 8: 1001 f. s. v. *Salūkī* (G. R. Smith).

18 (Schließlich) die Geschichte von 'Utba und 'Abd b. Zam'a, wo 'Abd b. Zam'a sagte: „Das ist mein Bruder; er wurde auf dem Bette meines Vaters geboren“ und der Prophet daraufhin bemerkte: „Dann sei er auch dein, o 'Abd. Das Kind gehört zum Ehebett; der Hurenbock dagegen gehört gesteinigt.²³⁷ Verschleiere dich vor ihm, o Sauda!“ – weil ihm eine Ähnlichkeit auffiel.²³⁸

237 *Al-Walad lil-firāš* bzw. *al-walad li-ṣāḥib al-firāš* wurde schon von Goldziher mit dem *pater est quem iustae nuptiae demonstrant* des römischen Rechts zusammengebracht (Goldziher 1888–1890: 1: 188, Anm. 2); dazu später Schacht 1953: 181 f. Zu den Belegstellen im Ḥadīt vgl. *Conc.* 5: 109b.

238 Die genannte Geschichte wird als bekannt vorausgesetzt; unser Text bietet nur Andeutungen, aus denen ihr Verlauf nicht unmittelbar hervorgeht. Sie ist in der Tat breit überliefert (vgl. *Conc.* 1: 433b s. v. *iḥtaġibī*; auch Balādūrī 2008: 1025 nr. 488). Der älteste Beleg findet sich im *Muwaṭṭa'* des Mālik b. Anas, nach Zuhrī (Mālik b. Anas 1951: 2: 739 = *Aqdiya* 20); diese Version hat Juynboll in seiner *Encyclopedia of Canonical Hadīth* übersetzt und kommentiert (Juynboll 2007: 723). 'Utba, ein Bruder des Sa'd b. Abī Waqqāṣ, der zeit seines Lebens ein Ungläubiger geblieben war (manche wollten in ihm denjenigen erkennen, der Muḥammad bei Uhud einige Zähne ausgeschlagen hatte), hatte mit einer Sklavin des Zam'a b. Qais al-Āmirī einen Sohn gezeugt. Vor seinem Tode bat er Sa'd, sich des Kindes anzunehmen. Nach der Eroberung Mekkas, als die alten Familien sich nach ihrer Entzweiung wieder neu assortierten, nahm Sa'd diesen Neffen in seinen Clan auf. Da aber meldete sich 'Abd, ein Sohn jenes Zam'a, dem die Sklavin gehört hatte, und reklamierte den Sprößling für die eigene Familie. Zwar mochte der Vater (der mittlerweile tot war) die Sklavin zur Prostitution freigegeben oder angehalten haben; aber er hatte nach damaliger Auffassung deswegen doch nicht sein Anrecht auf das Kind verloren (vgl. dazu näher Rubin 1993). Der Prophet, um eine Entscheidung angegangen, sprach sich zugunsten von 'Abd aus, der sich damit ja als (Halb-)Bruder des jungen Mannes zu erkennen gegeben hatte. Er wollte damit den Makel der „unehelichen“ Herkunft, der sonst auf dem jungen Mann (dessen Namen wir nicht erfahren) gelastet hätte, aus der Welt schaffen. Zudem war Sauda, seine damalige Frau, welche er nach dem Tode Ḥadiğas geheiratet hatte, eine Schwester 'Abd b. Zam'as (vgl. EI²: 9: 89 f. s. n. *Sawda bt. Zam'a*). Allerdings fiel ihm auf, daß der junge Mann dem 'Utba b. Abī Waqqāṣ (den Muḥammad von früher her kannte) ähnlich sah. Er ging deswegen davon aus, daß Sa'd mit seiner Darstellung an sich recht gehabt hatte, und befahl Sauda, für die der junge Mann nun nicht mehr zur engeren Verwandtschaft gehörte, sich zu verschleiern. In der Tat sollen die beiden später nie mehr voneinander Kenntnis genommen haben. Der junge Mann ist in der Gemeinde auch nicht aktenkundig geworden.

Ich weiche zum Schluß von der Interpretation Juynbolls etwas ab. Außerdem interpretiere ich (mit U. Rubin) in der zitierten Rechtsmaxime das Wort *ḥaġar* „Stein“ anders, als Juynboll in Übereinstimmung mit der späteren Exegese dies tut. Aber beides ist für das Verständnis von Muḥāsibīs Zitat nicht mehr wichtig. Hervorzuheben bleibt vielmehr die Akzentverschiebung, die sich mittlerweile bei der Interpretation vollzogen hatte. Die Geschichte war in Umlauf gebracht worden wegen der darin zitierten Maxime; letztere paßte nicht gut in die herrschenden Verhältnisse und stieß deswegen anfangs auf Widerstand (zum Einzelnen vgl. den Artikel von Rubin). Mittlerweile aber hörte man aus dem Text etwas anderes heraus: Der Prophet hatte trotz der Ähnlichkeit (*šabah*) anders entschieden; er hatte die von der Physiognomonik gebotene Beweishilfe ignoriert. Das galt mittlerweile als ein „zweifelhaftes“ Verfahren (*šubha*). Die Frage, ob es *šubha* als eigenständige Kategorie überhaupt gebe, wurde damit also verbal entschieden.

Er sah nämlich eine frappante Ähnlichkeit mit 'Utba²³⁹. **19** Er verbot ebenso, daß eine Sklavin (*ama*) etwas hinzuerdienen könne, solange nicht klar ist, woher dieser Verdienst kommt.²⁴⁰ **20** Und als Muḥaiyiṣa ihn fragte, wie es sich mit dem Verdienst seines Dieners (*ḡulām*) verhalte, der als Schrōpfer arbeitete, da befahl er ihm, er solle damit seine Sklaven (*raqīq*) beköstigen und das Kamel füttern, das am Brunnen das Wasser hochzieht (und insofern gleichfalls deren Grundversorgung sichert).²⁴¹ Man verstand dies aber in verschiedener Weise. Die einen sagten: Der Verdienst eines Schrōpfers ist (ohnehin) vom Übel (*habit*); denn es heißt im Ḥadīt, er sei ungesetzlich (*suḥt*).²⁴² (Das sei der Grund, warum) der Prophet (dem Muḥaiyiṣa) verboten habe, den Verdienst eines Schrōpfers selber einzustreichen. Andere dagegen sagten: Der Verdienst des Schrōpfers ist erlaubt, und stützten sich dazu auf Ibn 'Abbās und Anas b. Mālik²⁴³ (welche darauf hingewiesen hatten), daß der Prophet einen Schrōpfer (in Anspruch genommen und dann) bezahlt habe;²⁴⁴ das hätte er nicht getan, wenn (das Schrōpfen) verboten (*harām*) gewesen wäre. Eine dritte Gruppe interpretierte das Ḥadīt des Muḥaiyiṣa so, daß gewisse Erwerbsarten ehrenhafter und von höherem Rang seien als andere; einige seien einfach weniger angesehen.²⁴⁵ Wer sich da Rat hole, bekomme ihn auch. So habe der Prophet dem (Muḥaiyiṣa) eben geraten, darüber erhaben zu sein,²⁴⁶ wenn sich ihm ein solcher (Erwerb) biete. Er sagte: Du selber solltest davon nicht profitieren; aber beköstige damit (deine)

239 So statt *bi-‘ainaihi* im Druck. Die Handschrift hat, ebenfalls falsch, 'Uyaina statt 'Utba.

240 Dazu *Conc.* 1: 122^o und 6: 10b; vgl. etwa Ibn Ḥanbal 1946–1975: 14: 242 nr. 7838 mit Kommentar. An unserer Stelle geht es, wie aus dem Folgenden erhellt, nicht so sehr darum, ob die Sklavin diesen Verdienst für sich behalten darf, sondern darum, ob und wieweit der Herr berechtigt ist, ihn einzustreichen.

241 *Conc.* 6: 471a s. v. *nādīh*. Zum Fragesteller, einem gewissen Muḥaiyiṣa b. Mas'ūd, vgl. Ibn 'Abdalbarr 1960: 1463 f. nr. 2525 (wo auch unser Ḥadīt sich findet); weiteres Material in *Conc.* 8: 250a und van Ess 2014: 53. Allerdings hat eine frühe Parallel (Mālik b. Anas 1951: 2: 974 = *Isti'dān* 28) stattdessen *Ibn Muḥaiyiṣa*, und der Herausgeber vermutet in seinem Kommentar, daß wahrscheinlich ein Enkel des Muḥaiyiṣa namens Harām b. Sa'd gemeint sei (zu ihm *Conc.* VIII 58b). Jedoch ist dies für unseren Zusammenhang irrelevant.

242 Vgl. *Conc.* 1: 429a. Allgemein zur Frage z. B. Ibn Ruṣd 1952: 2: 225, 11 ff. und Ubbī 1910: 4: 251, 6 ff., wo beide Male auch unser Ḥadīt behandelt wird.

243 Wichtiger basrischer Überlieferungsträger, der als Junge noch dem Propheten zur Hand gegangen war und um 90/710 in hohem Alter starb; zu ihm El²: 1: 482 (A. Wensinck / J. Robson).

244 *Conc.* 1: 429a; vgl. etwa Ibn Ḥanbal 1946–1975: 2: 84 nr. 692. Dazu Ibn Ruṣd 1952: 2: 225, –9 ff. und Ubbī 1910: 4: 256, 9 ff.

245 Vgl. dazu Brunschwig 1962; nachgedruckt in: Brunschwig 1976: 1: 145–164 (wo S. 151 ff. als erstes gleich der Fall des Schrōpfers behandelt wird).

246 Lies mit der Handschrift *bit-tanzīh* statt *bit-tanazzuh*.

Sklaven ! Er hätte nämlich nicht zugelassen, daß Sklaven aus verbotenem (Erwerb) beköstigt werden.

VII

1 Die Gelehrten zerstritten sich über die Interpretation (*ta'wil*) der Koranstelle „Helft einander nicht zur Sünde (*itm*) und zur Übertretung (*'udwān*)“ (Sure 5:2). Manche sagten: ‚Hilfe‘ ist schon, wenn man einem schweren Sünder (‘āṣī, ein Glas) Wasser anbietet oder ihm den Weg zeigt. Von Sufyān at-Taurī überliefert man: ,(Selbst) wenn er dich nach dem Weg zur Moschee fragt, zeig ihn ihm nicht ! Denn er könnte ja (dort) in der Menge jemanden umbringen oder ihm Gewalt antun.‘ **2** Andere sagten: (Gemeint ist bloß) die Hilfe zum Verbotenen an sich.²⁴⁷ **3** Wieder andere: (Gemeint ist,) wenn man der Obrigkeit (*sulṭān*) ein Messer verkauft (mit dem man jemanden töten kann) oder das Holz liefert für das Kreuz, an dem ein Muslim (nach der Hinrichtung) zur Schau gestellt werden soll, oder dem Scharfrichter die Peitsche und den Christen ihr (Brust-)Kreuz. All das ist verboten. **4** Eine weitere Gruppe dagegen vertrat den Standpunkt, daß dies alles zulässig (*mubāḥ*) sei. Eine Sünde (habe nichts mit den Umständen zu tun, sondern) gehe ganz zu Lasten dessen, der sie begeht. **5** Diese Gruppe liegt aber falsch bei ihrer Interpretation; denn der Prophet hat ja gesagt: „Gott hat mit Bezug auf den Wein zehn (Personen) verflucht: den, der ihn keltert, und den, der ihn für sich keltern läßt, den, der ihn kauft, ebenso wie den, der ihn verkauft, den, der ihn trägt, und den, zu dem er hingetragen wird...“.²⁴⁸ Und Sa‘d (b. Abī Waqqāṣ) brannte seine (gesamten) Weinstöcke ab, mit der Begründung: „Was wäre ich für ein schlechtes Vorbild, wenn ich (nun noch) Wein verkauft“.²⁴⁹ **6** Ibrāhīm wollte den Frauen nicht beim Zwirnen der Gebetsschnüre helfen, weil er der Ansicht war, daß Frauen sich beim Zählen der (Segensformeln) nur ihrer Fingerspitzen bedienen sollten.²⁵⁰ **7** Und die Genossen des Abū Qatāda

247 Also das, was wir „Beihilfe“ nennen. So, wenn der Text in Ordnung ist. Man mag aber auch mit dem Gedanken spielen, bei *ḥarām* eine Haplographie anzunehmen; dann käme heraus: „Die Hilfe zum Verbotenen ist per se verboten“.

248 Vgl. damit oben II 4. An unserer Stelle ergänzt der Herausgeber in Klammern, um auf zehn zu kommen: „den, der ihn trinkt, und den, der den Profit davon hat, sowie den (Zecher), der an einer Weinrunde teilnimmt“; aber auch so sind es nur neun. Unser Text kommt in II 4 auf sieben. Die Zehn finden sich vollzählig in der oben Anm. 103 zitierten Parallele bei Ibn Ḥanbal.

249 Auch das steht schon oben nr. II 4.

250 Indem sie wie beim Fingerrechnen (*'aqd*) die einzelnen Finger krümmen und mit ihrer Spitze die Handfläche berühren. Gedacht ist an den sog. Rosenkranz, der aber damals anscheinend noch nicht aus aufgereihten Perlen bestand, sondern von Frauen hergestellt wurde,

(al-Anṣārī)²⁵¹ reichten ihm, als er jagen (wollte), seine Peitsche nicht, weil sie sich scheut, ihm zu helfen, während sie im Weihezustand (*iḥrām*) waren; denn Gott hat verboten, ein Wild zu töten, während man im Weihezustand ist.²⁵²

VIII

1 Berichte über (Bei-)Hilfe (zur Sünde) gibt es eine ganze Menge, und diejenigen, die es unterlassen, Beihilfe (zu leisten), genießen besonderen Rang. Ad-Ḏahhāk (b. Muzāḥim, gest. 104/706) hat z. B. gesagt: „Wir haben erlebt, wie sie (in der Frühzeit) voneinander immer nur Skrupelhaftigkeit lernen wollten.“²⁵³ Und Ḥasan (al-Baṣrī) meinte: „Skrupelhaftigkeit ist die vortrefflichste Art, Gott zu dienen“ oder „Religiöse Haltung (*dīn*) gibt es nur in Form von Skrupelhaftigkeit“. **2** Von Gott wird das Wort überliefert: „Was aber die Skrupelhaften angeht, so bin ich zu diskret, um sie zu bestrafen“.²⁵⁴ **3** Skrupelhaftigkeit entsteht dadurch, daß man bei den Einfällen (*hawātīr*), die das Herz so hat, sein Gewissen erforscht (*muḥāsabat an-nafs*)²⁵⁵ und die aus Unvernunft erwachsenden

welche Knoten in Schnüre hineinmachten; vgl. Goldziher 1967–1973: 2: 374 ff. und EI²: 9: 741 f. s. v. *Şubha* (A. J. Wensinck). Das wurde als „Neuerung“ empfunden; denn der Prophet soll die Segensformeln (oder die Gottesnamen) noch mit den Fingern abgezählt und den Frauen zu dem gleichen Verfahren geraten haben (*Conc.* 4: 294a; schon zitiert bei Goldziher 1967–1973: 2: 378, vgl. auch Tirmidī 2000: 911 = *Da‘awāt* 120 nr. 3903). Mit „Ibrāhīm“ ist vermutlich der kūfische Jurist Ibrāhīm an-Naḥā‘ī (gest. 96/715) gemeint; zu ihm Schacht 1953: 233 ff. und TG: 1: 160 f.

251 Zu ihm Ibn ‘Abdalbarr 1960: 1731 f. nr. 3130. Er galt als „Reitersmann des Gesandten Gottes“ (*fāris rasūl Allāh*), fiel also dadurch auf, daß er ein Pferd besaß. Später wurde er zu einem Anhänger ‘Alīs.

252 Zum ḥadīt vgl. *Conc.* 3: 25b; z. B. Mālik b. Anas 1951: 1: 350 (= *Haġġ* 76) oder Muslim 1955–1956: 852 (= *Haġġ* 57). Übersetzt und behandelt von Juynboll 2007: 349 f. Die Szene spielt bei einer ‘umra des Propheten; Abū Qatāda, ein Medinenser, ist im Gegensatz zu einigen seiner Begleiter noch nicht in den Weihezustand eingetreten. Er darf also, als ihm ein Wildesel vor die Augen kommt, noch aktiv werden, um ihn zu erjagen. An sich ist er darauf nicht vorbereitet; denn man jagte Onager normalerweise von einem Ansitz aus, wo man dem Wild auflauerte und es dann mit Pfeilen tötete. Er hat sein Pferd auch noch nicht bestiegen, und Onager sind sehr schnell; die Peitsche braucht er, um sein Reittier anzutreiben. Juynboll stellt sich vor, daß er die Peitsche vielleicht als Lasso benutzen wollte (Juynboll 2007: 350, Anm. 2). Aber abgesehen davon, daß das vermutlich gar nicht geht, war es auch nicht üblich (vgl. Bauer 1992: 39 ff.). Der Prophet gibt dann das Fleisch des erlegten Tieres zum Verzehr frei mit dem Bemerkern, daß Gott seiner Pilgerschar einen guten Tag habe machen wollen.

253 Zu Ḏahhāk vgl. GAS 1: 28 f., TG 2: 509 (und Index s. n.) und ausführlich Gilliot 2013: 2: 311–392 (zu seinem *wara‘* dort 333 ff.).

254 Ein *ḥadīt qudsī*, das sich offenbar nicht durchgesetzt hat, jedenfalls in den einschlägigen Quellen nicht auftaucht; vgl. Graham 1977.

255 S. o. nr. I 2.

Motivationen abweist²⁵⁶, daß man Bedenken hat (*wuqūf*), Zweifelhaftes zu begehen, sich der Gottesfurcht befleißigt und Vorsicht übt in Punkten, wo die Gelehrten verschiedener Meinung sind.²⁵⁷ 4 Da wird nun von manchen ein Ausspruch des Ibn Mas‘ūd irrig ausgelegt, wo es darum geht, ob man mit (dem Geld) eines Wucherers / Zinsnehmers²⁵⁸ Geschäfte machen darf. (Er lautet:) „Dir das Angenehme, und auf ihm die Sünde (*iṭm*)“.²⁵⁹ Das ist ein Ḥadīṭ, welches Šaibānī²⁶⁰ nach (Ibrāhīm) at-Taimī²⁶¹ nach al-Ḥārīṭ b. Suwaid²⁶² überliefert,²⁶³ das aber von einer Anzahl (erfahrener) Traditionsgelernter, unter ihnen ‘Abdarrahmān b. al-Mahdī,²⁶⁴ für schwach gehalten wird. Ahmād b. Ḥanbal meinte (dementsprechend): „Von ‘Abdallāh (b. Mas‘ūd) wird Verläßlicheres überliefert als das, (nämlich): „Die Sünde dringt tief ins Herz“²⁶⁵ „. 5 Manche interpretieren den Ausspruch des Ibn Mas‘ūd (denn auch) so, daß er das Zeugnis des Fragestellers nicht für zulässig hielt²⁶⁶ bzw. daß ‘Abdallāh (b. Mas‘ūd) wußte, wer der Mann war, nach dem er gefragt wurde.²⁶⁷ Ibn Mas‘ūd hätte (danach also) gesagt: „Bereichere dich mithilfe des erlaubten (Teiles) seines Vermögens“; denn hätte

256 Die „Motivationen“ (*dawā’i*) stehen bereits im Mittelpunkt einer Psychologie, die von Čāhiż entwickelt wurde (vgl. TG: 4: 103 ff., auch o. Anm. 4).

257 Die Handschrift hat ‘inda *l-ihtilāf min al-‘ulamā’ statt ‘inda *ḥtilāf al-‘ulamā’ im Druck.**

258 Die Handschrift hat *murbī*; der Druck verbessert zu *murābī*.

259 *Fa-laka l-mahna’ wa-‘alaihi l-iṭm*. Dieser etwas flapsige Ausspruch, der hier Ibn Mas‘ūd zugeschrieben wird, war offenbar so verbreitet, daß er, auf ein anderes Thema bezogen, auch ins Ḥadīṭ einging (vgl. Ibn Māġa 1952: 1: 130 (= Ṭahāra 31 nr. 363). Leicht abgewandelt (mit *wizr* statt *iṭm*) und wieder als Wort des Ibn Mas‘ūd auch bei Ibn al-Atīr: *Laka l-mahna’ wa-‘alaihi l-wizr*, etwa „Dir die Lust und ihm die Last“ (Ibn al-Atīr 1963: 5: 277, 7 f.; vgl. Lane 1863–1893: 2903b). Das klingt ursprünglicher.

260 Wo? Es steht jedenfalls nicht in Šaibānīs *K. al-Kasb*; dieser argumentiert dort viel mehr mit dem Koran als mit Ḥadīṭen. Dazu oben Anm. 100.

261 Der Druck hat *at-Tamīmī* statt *at-Taimī*. Daß der Kūfier Ibrāhīm at-Taimī gemeint ist, geht aus dem Artikel über seinen Gewährsmann al-Ḥārīṭ b. Suwaid in Ibn Ḥaġār 1907–1909 (s. u.) hervor. Er war wegen seiner asketischen Neigungen bekannt und wurde aus unbekannten Gründen von Ḥaġġāġ in Wāsiṭ ins Gefängnis gesteckt, wo er i. J. 93/712 oder 94/713 starb (vgl. TG: 1: 160).

262 Kūfier, gest. vermutlich 72/692; vgl. Ibn Sa‘d 1904–1917: 6: 115, 18 ff. und Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 320 nr. 994, auch Ibn Ḥaġār 1907–1909: 2: 143.

263 Vgl. dazu *Conc.* 7: 110a.

264 Gest. 198/814; zu ihm TG: 2: 76 f.

265 S. o. nr. VI 15, Anm. 227, hier mit der Lesung *ḥauwāz* (oder eigentlich *ḥauwār*, das aber keinen Sinn ergibt). Der ganze Satz ist mit Ausnahme des einleitenden Namens („Ahmād b. Ḥanbal“) im Druck weggefallen.

266 Ich lese *lam yuġiz* statt *lam taġri* im Druck. Gemeint ist, daß er nicht glaubte, daß der Kreditgeber ein Wucherer war.

267 In der Handschrift steht *su’ila ‘anhu*, nicht *sa’alahū* wie im Druck.

(der Wucherer) sich bekehrt,²⁶⁸ so hätte er (immer noch) das, was er an Erlaubtem in Händen hielt, einbehalten und das Übrige zurückweisen (können). **6** Gott sagt ja dort, wo er über den Wucher spricht: „Wenn ihr euch (davon) bekehrt, so steht euch euer (ausgeliehenes) Kapital (als Eigentum) zu“ (Sure 2:279).

7 Eine (andere) Gruppe, Gelehrte (*ahl al-ilm*) sowohl als auch Laien,²⁶⁹ vertrat die Ansicht, daß etwas, das weder in der Offenbarung (*tanzīl*) noch vom Propheten verboten ist, solange freigegeben und erlaubt sei, wie weder ein Koranvers noch eine durch Überlieferung sanktionierte *sunna*, an die man sich halten muß, noch eine Übereinkunft zwischen allen Muslimen ohne Ansehen der Konfession (*ahl aṣ-ṣalāt*) im Weg steht. Sie sehen die Freistellung als gegeben an durch den Koranvers „Sag: In dem, was mir eingegeben worden ist, finde ich nicht, daß etwas für jemanden zu essen verboten wäre...“ bis zum Ende (Sure 6:145). **8** Ibn ‘Abbās und diejenigen, die sich ihm anschlossen, hielten sich (da) an den klaren Schriftsinn (*az-żāhir*), und von Ibn ‘Abbās²⁷⁰ überliefert man (dementsprechend) das Wort: „Erlaubt ist, was Gott erlaubt hat, und verboten, was Gott verboten hat. Über manches dagegen hat Er, unter Verzicht auf Bestrafung (‘afwān), gar nichts gesagt.“ **9** So äußerten sich auch Salmān (al-Fārisī)²⁷¹ und Ḥasan (al-Baṣrī). Salmān überliefert nämlich, daß er den Propheten gefragt habe, wie es sich mit Pelzwerk,²⁷² Käse und Fett verhalte, und der Prophet habe daraufhin geantwortet: „Erlaubt ist, was Gott erlaubt hat, und verboten, was Gott verboten hat. Über manches dagegen hat Er, unter Verzicht auf Bestrafung, gar nichts gesagt“. – **10** Al-Barā’ b. ‘Āzib fragte den Propheten nach den Opfer-tieren²⁷³ und sagte: „Ich finde es nicht gut, wenn (bei ihnen) an den Zähnen – oder an den Hörnern – etwas nicht in Ordnung ist“. Da antwortete (der Prophet): „Wenn du etwas nicht gut findest, dann laß es! Du solltest es nur nicht

268 Ich folge der Konjektur des Herausgebers, die sich nach dem in nr. 6 zitierten Koranvers richtet. Die Handschrift hat *ḥāba* statt *tāba*, welches „sündigen“ oder „in Unglauben fallen“ heißt, an unserer Stelle aber keinen befriedigenden Sinn ergibt. Das Verb *ḥāba* ist im übrigen selten; es kommt in unserem Traktat sonst nicht vor. Allerdings ist eine Verschreibung von *tāba* zu *ḥāba* schwer zu erklären; auch ist die Interpretation der Stelle nicht über alle Zweifel erhaben.

269 Wörtlich: „andere“, also Ungelehrte.

270 Ergänze mit der Handschrift ‘an vor Ibn ‘Abbās.

271 Zu ihm EI²: 12: 701 f. (G. Levi Della Vida).

272 *Al-firā'*, Plural zu *farwa*; vgl. das Ḥadīt bei Ibn Māḡa 1952: 1117 (= *Atīma* 60 nr. 3367; dazu *Conc.* 1: 320a). Dort allerdings wird im Kommentar *firā'* als Plural zu *farī* verstanden, welches „Wildesel“ heißen soll. Man wunderte sich wohl über die merkwürdige Kombination von Eßbarem und Nicht-Eßbarem. Der Herausgeber unseres Textes hat das Wort darum auch einfach weggelassen. Die Handschrift hat, vielleicht aus dem gleichen Grund, *al-ġirā'*; das wäre eine schmierige Substanz aus Fischresten, die man zum Kleben benutzte.

273 Die beim ‘id al-*adḥā* geopfert werden. Gedacht ist vor allem an Böcke.

jemandem anders untersagen“.²⁷⁴ Gemeint ist: Als²⁷⁵ (al-Barā') bei sich selber Vorsicht üben wollte, indem er Dinge unterließ, bei denen umstritten war,²⁷⁶ ob sie noch in dem (zugrunde liegenden Gebot) mitgemeint waren. **11** Diese Sache ist aber nicht verboten; denn wer „erlaubt“ oder „verboten“ sagt, sündigt solange wider Gott, wie dies nicht aufgrund eines Koranverses oder einer *sunna* oder einer Übereinkunft oder eines davon abgeleiteten Beweises (*dalīl*) geschieht.

12 Verbotenes zu essen ist (zwar) eine Sünde (*ma'sīya*); aber steif und fest zu behaupten, eines sei erlaubt und ein anderes verboten, ohne dafür einen Beleg (aus dem Koran) oder das Zeugnis aus einem Konsens (*iğmā'*) zu haben, ist eine freie Erfindung, die Gottes (Wort) widerspricht (*iftirā' 'alā llāh*), und eine lügenreiche Entstellung der Religion; denn Gott tadeln²⁷⁷ ja diejenigen, die das so darstellen, mit den Worten: „[Was meint ihr wohl, wenn Gott euch Unterhalt (vom Himmel) hat herabkommen lassen] und ihr (eurerseits) daraus (teils) Verbotenes und (teils) Erlaubtes gemacht habt?....“ bis zum Ende des Verses (Sure 10:59).²⁷⁸ Wer immer (diesen Vers) rezitieren hört, wird in seinem Herzen dazu angeregt, aus Furcht vor Gott²⁷⁹ (die Wörter) „verboten“ und „erlaubt“ nur dann zu gebrauchen, wenn er genau weiß (daß das stimmt). **13** Wenn 'Utba b. Farqad²⁸⁰ nach etwas gefragt wurde, sagte er gewöhnlich nicht „erlaubt“ oder „verboten“, sondern „man sieht es gern, wenn...“ oder „man findet es nicht gut,

274 Vgl. *Conc.* 2: 554b und 5: 372b. „Zähne“ und „Hörner“ sind Varianten ein und desselben Ausspruchs, und im allgemeinen steht das Wort in einem größeren Kontext; vgl. etwa Abū Dāwūd 2000: 483 nr. 2804 (= *Dahāyā* 5: nur mit *sinn*) und Nasā'i 2000: 718 nr. 4386 (= *Dahāyā* 5: mit *qarn* und *sinn*). Zu dem Medinenser al-Barā' b. 'Āzib vgl. Ibn Sa'd 1904–1917: 6: 10, 1 ff. und Ibn 'Abdalbarr 1960: 155 ff. nr. 173; er lebte später in Kūfa und starb erst 72/691. Das Gespräch mit dem Propheten führt er als Heranwachsender; für die Teilnahme an der Schlacht von Badr war er noch zu jung gewesen (vgl. Juynboll 2007: 10, Anm. 1; auch 47 f.).

275 In der Handschrift beginnt der Satz mit *lammā*. Er wird aber nicht zu Ende geführt; es geht nur darum, den Grund anzugeben, warum der Prophet so reagierte. Das Ergebnis (nr. 11) deckt sich dann mit dem Grundsatz oben in nr. 7. Allerdings ist der Text vielleicht verderbt.

276 Die Handschrift hat anscheinend *yuhtalafu* statt *uhtulifa*; das vorhergehende Alif ist durchgestrichen.

277 In der Handschrift: *damma*. Der Herausgeber ändert, ohne einen Anlaß zu haben, in *lāma*.

278 Erst im Schlußteil des Verses findet sich das Wort *iftirā'*, dessentwegen er zitiert wird: „Sag: Hat Gott euch etwa Erlaubnis (dazu) gegeben? Oder (ist es nicht eher so, daß) ihr (damit) gegen Gott (lügenreiche Behauptungen) ausheckt?“.

279 *Al-ḥauf min Allāh* ist eigentlich Subjekt zu *harraka* „anregen“; ich habe den Satz in der Übersetzung etwas umgebaut. Das folgende *an yataqaddamū* ist dann abhängig von *al-ḥauf*. Das *wa* vor *al-ḥauf* ist zu streichen; es steht nicht in der Handschrift.

280 Im Druck falsch 'Uyaina b. Farqad. Zu 'Utba vgl. Ibn 'Abdalbarr 1960: 1029 nr. 1765; er gehörte zu den Banū Sulaim und war unter 'Umar Heerführer, der in Obermesopotamien und Ādarbaiğān zeitweise als Statthalter fungierte (vgl. EI²: 9: 818a und 1135: Index s. n.).

wenn...“. **14** Ibrāhīm b. Adham überlieferte: „Man fand (damals zwar bestimmte) Dinge nicht gut; aber man sprach dann nicht von ‚verboten‘.“ **15** ‘Amr b. Dīnār²⁸¹ berichtet, er habe Ġābir b. Zaid²⁸² gefragt: „Was meinst du, o Abū š-Šā’ṭā‘²⁸³ hat der Gesandte Gottes das Fleisch von Hauseseln für verboten erklärt?“ Da habe dieser geantwortet: „Meines Erachtens verhält es sich so, daß (zwar) al-Ḥakam b. ‘Amr²⁸⁴ al-Ġifārī²⁸⁵ dies vertreten hat, der Ausbund allen Wissens²⁸⁶ aber – d. i. Ibn ‘Abbās – es ablehnte. Dann rezitierte er: „Sprich: In dem, was mir (als Offenbarung) eingegeben worden ist, finde ich nicht, daß etwas für jemanden zu essen verboten wäre....“, bis zum Ende des Verses.²⁸⁷ **16** Ša‘bī²⁸⁸ und Muġāhid²⁸⁹ schlossen sich der Lehre des Ibn ‘Abbās an. – **17** Man brachte dem Propheten einen Käse, wie er in Fārs hergestellt wird; da sagte er: „Zerlege ihn mit dem Messer, wobei du den Namen Gottes aussprichst; dann iß (davon)“.²⁹⁰ So überliefert man von Ibn ‘Abbās, (‘Abdallāh) b. ‘Umar, Salmān (al-Fārisī),²⁹¹ Ḥasan (al-Baṣrī) und Ibrāhīm (an-Naḥā’ī) bezüglich des Käses; sie (alle) sagten: „Iß (davon)“. Hasan (al-Baṣrī) fügte noch hinzu: „und habe keinen Zweifel!“. – **18** Ibn Sīrīn²⁹² mochte keine Molke (, aber nicht weil er sie für verboten gehalten hätte). Daß (Käse-)Lab darin ist, spielt dabei keine Rolle.²⁹³

IX

1 Man ist auch verschiedener Meinung über Zuwendungen²⁹⁴ seitens der Regierung (*sultān*). Manche halten das nicht für gut; andere haben nichts dagegen. Die einen sagen: (Das ist) erlaubt. Andere: (Das ist) problematisch (*šubha*). Wieder andere:

281 Mekkanischer Rechtsgelehrter, gest. 126/744 (?); näher zu ihm Motzki 1991: 157 ff. und 233 ff.

282 Der Ahnherr der ibādītischen Rechtsgelehrsamkeit in Baṣra, gest. wahrscheinlich 93/712; zu ihm Motzki 1991: 178 ff. und TG: 2: 190 f.

283 Im Druck ausgefallen. Abū š-Šā’ṭā‘ ist die *kunya* Ġābir b. Zaid’s.

284 Im Druck ausgefallen.

285 Zu ihm Ḥalīfa b. Ḥaiyāṭ 1966: 72 nr. 191; er starb i. J. 51/671 in Ḥorāsān, als er dort Statthalter war.

286 Wörtlich: „das Meer“.

287 Sure 6:145; s. o. nr. 7.

288 Gest. 93/721, zu ihm o. Anm. **36**.

289 Früher Korankommentator; gest. 104/722. Zu ihm GAS 1: 29; Stauth 1969; Motzki 1991: 192; TG: 2: 640 ff. (und Index s. n.); ausführlich Gilliot 2014.

290 *Conc.* 1: 320b; vgl. Ibn Ḥanbal 1946–1975: 3: 345 nr. 2080 und 4: 267 nr. 2755.

291 S. o. nr. VIII 9.

292 Gest. 110/728; zu ihm EI²: 3: 947 f. (T. Fahd).

293 Nr. 18 ist im Druck ausgefallen.

294 Ġawā’iz ist damit vielleicht etwas modern übersetzt. Gemeint sind Belohnungen, Preise usw; kurz dazu EI²: 9: 607b s. v. *ṣila*.

(Das ist) verboten. **2** Diese (letztere ?) Fraktion (*firqa*)²⁹⁵ handelt nicht im Sinne der *sunna*, und die Mehrzahl der Gelehrten spricht sich gegen sie aus, weil sie sich nicht (genügend) auskenne. **3** Diejenigen, welche (solche Zuwendungen) nicht für gut halten, (weisen hin auf) das Unrecht und die Rechtsbrüche (‘*udwān*),²⁹⁶ die beim Erwerb von Grundbesitz (im Verlauf der Eroberungskriege)²⁹⁷ oder bei der (Verteilung von) Kriegsbeute vorgekommen sind: (ungerechtfertigte) Abgaben, von einem Mittelsmann eingezogene Steuergarantien (*qabālāt*) für größere Ländereien,²⁹⁸ Annahme von Bestechungsgeldern, Unrecht und Gewalt (aller Art) sowie Verschleuderung von Geld (bzw. Besitz)²⁹⁹ zu falschen Zwecken oder (umgekehrt) dessen Beschlagnahme ohne gegebenen Anlaß. **4** Diejenigen aber, welche nichts gegen (solche) Zuwendungen haben, interpretieren in diesem Sinne das Wort ‘*Alī b. Abī Ṭālib*’s, daß die Staatskasse (*bait mālihim*) mehr an Erlaubtem einnehme als an Verbotenem. **5** (‘*Abdallāh*’ b. ‘*Umar*’³⁰⁰ nahm (Geld) von al-Ḥāggāg; Salama b. al-*Akwa*’³⁰¹ und Anas b. Mālik³⁰² nahmen von³⁰³ ‘*Abdalmalik*’ b. Marwān.³⁰⁴ Ebenso nahmen zahlreiche Angehörige der nächsten Generation (*tābi‘ūn*, Geld) von der Regierung, z. B. Ḥasan (al-Baṣrī), Ša‘bī, Ibrāhīm (an-Naḥā‘ī) und ‘*Aṭā*.³⁰⁵ Auch nachher dann noch viele.

6 Eine (weitere) Gruppe sagte: (Geld) von den (Machthabern) zu nehmen, ist problematisch, weil die Rechtsgelehrten darüber verschiedener Meinung sind. Denn bis auf unsere Zeit haben (alle) außer diesen Koryphäen (*a’imma*) sich finanziell in Gewalt, Rechtsbruch und Geldhändel (*i‘tidā* ‘*alā l-amwāl*) verstrickt oder (sogar) in Blutvergießen und rechtswidrige Auspeitschung, und sie haben sich (Allgemeingut,) erobertes Land oder Kriegsbeute unter den Nagel gerissen.

295 So (Singular) in der Handschrift statt *fīraq* (Plural) im Druck.

296 Zur Kombination der beiden Begriffe s. o. Anm. **189**. ‘*Udwān* kommt auch in nr. VII 1 vor.

297 Vgl. EI²: 2: 869 f. s. v. *Fay*’ (F. Løkkegaard).

298 Lies mit der Handschrift *līr-rīhāb* statt *ar-rīhāb*. Zur Bedeutung von *qabāla* „Steuerpacht, tax-farming“ vgl. EI²: 4: 323 f. s. v. (Cl. Cahen) und Haque 1977: 266 und 299 f.

299 Zur Bedeutung von *māl* vgl. EI²: 6: 205 (M. Plessner).

300 Zu ihm, einem Sohn des zweiten Kalifen, und seinen Lebensgewohnheiten vgl. Juynboll 2007: 10 f.

301 Einflußreicher Medinenser, gest. 64/684 oder 74/693 in hohem Alter; zu ihm Ibn ‘Abdalbarr 1960: 639 f. nr. 1016 und Juynboll 2007: 149b und 450b.

302 Gest. gegen Ende des 1. Jh. H. in hohem Alter; vgl. EI²: 1: 482.

303 Wir würden heute vielleicht sagen: „arbeiteten für“.

304 Der Herausgeber hat hier einen Nachtrag, der am Rande der Handschrift steht, an der falschen Stelle eingeschoben. Vor ‘*Abdalmalik*’ ist dabei *wa-* in *min* zu ändern.

305 Mit ‘*Aṭā*’ ist wahrscheinlich ‘*Aṭā*’ b. Abī Rabāḥ gemeint, ein angesehener mekkanischer Rechtsgelehrter (gest. 114/732 oder 115/733); vgl. EI²: 1: 730 (J. Schacht) und Motzki 1991: 68 ff.

7 Nicht von ihnen Geld genommen haben Sa‘id b. al-Musaiyab,³⁰⁶ Ṭāwūs (b. Kaisān),³⁰⁷ Muḥammad b. Sīrīn,³⁰⁸ Aiyūb (as-Saḥtiyānī),³⁰⁹ (‘Abdallāh) b. ‘Aun³¹⁰ und Yūnus (b. ‘Ubaid).³¹¹ 8 Masrūq (b. al-Ağda’)³¹² nahm von niemandem etwas an, und wenn er um ein Gutachten angegangen wurde, nahm er keinen Lohn. 9 Sufyān at-Taurī und seine Anhänger waren auch nicht dafür; allerdings wichen man von Sufyān bei vielen der hier behandelten Punkte ab. 10 Aḥmad b. Ḥanbal sprach sich dafür aus, daß jemand, dem irgendwelches Geld (*māl*) der (Machthaber) übereignet worden sei,³¹³ es (möglichst schnell unter die Leute) verteilen solle, wie dies schon in der Vergangenheit manch einer getan habe. 11 Von (‘Abdallāh) b. ‘Umar wird z. B. berichtet, daß ‘Ā’iša ihre Dotation, (die immerhin) 12 000 (Dirham) betrug),³¹⁴ jeweils in Empfang nahm und dann ihr Obergewand raffte (und wegging);³¹⁵ am nächsten Tag war schon nichts mehr davon übrig. (An sich) setzte sie sich dafür ein, daß (dieses Geld) erlaubt und ehrenwert sei; sie verteilte es nur aus Selbstlosigkeit (*utra*^{tan} ‘alā *nafsihā*).³¹⁶ 12 Auch unter den (frühen) unbescholtenen Persönlichkeiten,³¹⁷ über deren Rechtschaffenheit, Tugend und untadeligen Lebenswandel³¹⁸ in der Gesamtgemeinde (*umma*) Einigkeit besteht, gab es eine Gruppe, die es vorzog, nichts (von der Regierung) anzunehmen; so z. B. Ḥakīm b. Ḥuzām³¹⁹ und Abū Darr (al-Ġifārī)³²⁰. Sie beriefen sich auf das Wort des Propheten: „Für solche Leute wie ihr ist es am besten, nichts von jemandem anzunehmen“.³²¹ 13 Wie sollten dann

306 Einer der sieben alten medinensischen Rechtsgelehrten, gest. nach 90/710 (vgl. Schacht 1953: 243 ff.; Motzki 1991: Index s. n.).

307 Mekkaner, gest. 106/726; vgl. zu ihm den ausführlichen Eintrag bei Ibn Sa‘d 1904–1917: 5: 391, 18 ff., kurz auch TG: 2: 643.

308 Gest. 110/728; s. o. Anm. 285.

309 Gest. im Ramaḍān 131/ April–Mai 749 an der „Seuche“; zu ihm o. Anm. 91.

310 Gest. Rağab 151 / Juli–August 768; zu ihm o. Anm. 92.

311 Gest. wahrscheinlich 139/756; zu ihm o. Anm. 93.

312 Gest. 63/683; vgl. die umfangreiche Biographie bei Ibn Sa‘d 1904–1917: 6: 50 ff.

313 Ich lese *man wulliya šai'an*.

314 Dazu im einzelnen Puin 1970; dort 181 ff. auch zur Höhe der Summe.

315 Statt *tarfa‘u ridā’ahā*, wie in der Handschrift steht, liest der Herausgeber *tarqa‘u ridā’ahā* „sie flickte ihr Obergewand“. Das ist möglich; aber dann müßte man den Satz anders konstruieren.

316 Das Wort *utra* ist am Rande der Handschrift nachgetragen. Der Herausgeber hat davon nichts erfahren und ergänzt stattdessen *ḥaufan*. Zur Bedeutung vgl. *atara* oben nr. III 9.

317 Die Handschrift hat *al-a’imma al-‘adl*. Der Herausgeber ändert in *al-a’imma al-‘udūl*.

318 Lies *maḥyāhum* statt *mağbāhum* im Druck.

319 Ein Neffe der Ḥadiğa, der aber erst nach der Eroberung Mekkas den Islam annahm; gest. 45/666. Zu ihm Ibn ‘Abdalbarr 1960: 362 f. nr. 535 und Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 31 nr. 70.

320 Zu ihm o. Anm. 160.

321 In dieser Form nicht nachzuweisen; vgl. Conc. 1: 26a.

Spätgeborene (sich darauf einlassen), deren Lebenswelt (*mahyā*)³²² so sehr von Verderbnis durchsetzt ist?

14 Wer bestrebt ist, das Geld der (Machthaber) nicht in die Hand zu nehmen, (z. B.) Zuwendungen, Dotationen, Geschenke oder Gratifikationen (*ṣilāt*), und sie nicht anzubetteln, dem werden Vorzug und Rang (*martaba*)³²³ in solchem Maße zuteil, daß er zur höchsten elitären Würde (*a'zam manāzil al-hawāṣṣ*) unter den Muslimen aufsteigt und unter die Auslese (*ahl aṣ-ṣafwa*) derer, die (den Glauben) praktizieren, aufgenommen wird. Wir haben nämlich viele Gelehrte erlebt, die (an sich) kein umfassendes Wissen und auch in religiösen Dingen nur begrenzte Kenntnisse hatten, die zudem im Ḥadīt kaum Erfahrung besaßen, aber dennoch durch ihre hochentwickelte Distanz (zu finanziellen Abhängigkeiten jeder Art) hinsichtlich ihres Ranges in aller Munde waren.³²⁴ Dadurch daß sie sich fernhielten und abseits standen, wurden sie zu Herren und hoben sich vom einfachen Volke ab. Hoch und niedrig³²⁵ waren sich einig darin, ihnen einen (gewissen) Vorrang zuzugestehen, und aus dieser Würde erwächst ihnen dann die Fähigkeit, sich so konsequent abseits zu halten und so sehr sich in acht zu nehmen davor, in problematische (Situationen) hineinzugeraten. Denn in den Herzen (der Menschen) wohnt eine gewisse Verzagtheit, (nämlich) die Furcht davor, (dereinst) wenn man vor den Allmächtigen tritt, nach (seinem Leben und seinen Taten) gefragt zu werden; die Achtsamkeit versetzt sie dann in die Furcht vor einem raschen Tod. Denn das Erste, was beim Menschen von der Erde (*turāb*) verzehrt wird (wenn er im Grabe liegt),³²⁶ ist sein Fleisch, und das wächst nur nach³²⁷ aus Gutem (d. h. Erlaubtem). Gott nimmt nämlich (bei der Auferweckung des Fleisches) nur Gutes an.³²⁸ **15** Vom Propheten überliefert man (dementsprechend) das Wort: „Du siehst ihn, struppig

322 Hier steht in der Handschrift tatsächlich *mağbā* „Steuer“, das aber wiederum keinen Sinn ergibt. Zu *mahyā* s. o. Anm. 179.

323 So in der Handschrift; der Herausgeber ändert in *qurba*.

324 Wörtlich: „bei den Experten ebenso wie im Volke (*'inda l-ḥāṣṣa wal-āmma*) sich eines guten Rufes erfreuten“.

325 Der vorhergehende Satz fehlt im Druck. Der doppelte Gebrauch von *al-ḥāṣṣa wal-āmma* (vgl. Anm. 316 und hier) hat beim Abschreiben zu einer Haplographie geführt.

326 *Turāb* ist das Subjekt des Satzes; vgl. *Conc.* 1: 266b (wo dann auch verdeutlichend *ya'kuluhū* steht statt *ya'kulu* wie in unserem Text).

327 Daß das Fleisch „nachwächst“ (*nabata*), ist wahrscheinlich eine Reminiszenz an den in diesen Texten häufig kommemorierten Ausspruch des Ka'b al-Aḥbār (bzw. des Propheten) vom *laḥm nabata 'alā suḥt* (vgl. van Ess: 3: 2544, nr. 35 mit Anm. 66–67).

328 Vgl. *Conc.* 4: 68b s. v. *ṭaiyib*. Zur Verbindung von *ṭaiyib* und *ḥalāl* vgl. Sure 2:168, 5:88, 8:69 und 16:114.

und von Staub bedeckt; verboten ist, was er aß und trank und worin er sich kleidete. Wie sollte ihm da (eine Bitte) gewährt werden ?“.³²⁹

16 Zu Sa‘d (b. Abī Waqqāṣ)³³⁰ hat (der Prophet in diesem Sinne) gesagt: „Ernähre dich auf rechte Weise,³³¹ dann wird dein Gebet erhört !“.³³² (Oder ähnlich:) Bei Sa‘d erkundigte man sich, wie (es komme, daß) sein Gebet erhört werde, und er antwortete: „Weil ich nichts in meinen Bauch hineinlasse, das ich nicht (vorher) gekannt hätte“. **17** Ibn ‘Abbās hat gesagt: „Hätte man beim Gebet (auch nur) einen (einzig) verbotenen Faden in seinem Gewand, so würde es nicht angenommen“. **18** Dasselbe überliefert man³³³ auch von (‘Abdallāh) b. ‘Umar: „... und wenn man ein Gewand um zehn Dirham gekauft hat, von denen (auch nur) ein Dirham aus Verbotenem stammt,³³⁴ wird einem, solange man es trägt, kein Gebet angenommen ... **19** Gott allein weiß, was Ibn ‘Umar und Ibn ‘Abbās damit sagen wollten. Das Ḥadīt (, das man da) von Ibn ‘Umar (überliefert,) ist in gewisser Hinsicht schwach; (halten ließe es sich nur, wenn) man es folgendermaßen interpretiert: „Solange der verbotene (Faden) in seinem Gewand bleibt, (muß) er sich ängstigen – bis das Verbotene heraus ist“. (Wenn man es dagegen wörtlich nimmt, so) steht dem der Konsens entgegen; denn die gesamte Gemeinde (*umma*) ist sich darüber einig, daß das Gebet (in einem solchen Fall) nicht wiederholt zu werden braucht. **20** Eine Gruppe von Koranlesern und Asketen irrt sich da, wenn sie sagt: Das Gebet ist ungültig, weil er währenddessen etwas Verbotenes an sich trägt. Auch gewisse sektiererische Ḥāriġiten vertraten diese Ansicht.

329 Conc. 3: 135a und 571b; als Exegese zu Sure 2: 172 bei Muslim 1955–1956: 703 (= *Zakāt* 65). Gedacht ist an jemanden, der von einer Reise zurückkommt. Die abschließende rhetorische Frage ist positiv gemeint, im Sinne von: „Wie hätte man erwarten können, daß ihm trotzdem eine Bitte erfüllt wird?“. So schließt hier das Ḥadīt an den vorhergehenden Text an, und so geht es auch schon aus der Variante oben IV 12 hervor. In der Version bei Muslim wird es dadurch vorbereitet, daß der Rückkehrer, von seiner Reise erschöpft, auf der er die Speisegebote nicht beachten konnte, mit den Worten *yā Rabb yā Rabb* Gott um Barmherzigkeit anfleht. Das wird später von Ibn Taimīya in seine *Risālat al-Ḥalāl wal-ḥarām* übernommen (Ibn Taimīya 1997: 14, 2 ff.). Zu dieser Version auch Pitschke 2010: 78 (aber der Reisende ist kein „Herumtreiber“).

330 So ist der Name wohl zu ergänzen. Es gab natürlich noch andere Prophetengenossen mit Namen Sa‘d; aber Ibni Abī Waqqāṣ galt als *muğāb ad-da‘wa* (vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960: 607, 7). Er gehörte zu den ‘ašara al-mubaššara.

331 Lies mit der Handschrift *atīb maṭ‘amaka* statt *uṭlub maṭ‘amaka*. Gemeint ist natürlich, daß man nur „ḥalāl food“ verzehren soll.

332 Als Ḥadīt in dieser Form nicht nachzuweisen. Vgl. aber Tirmidī 2000: 956 nr. 4117 (= *Manāqib* 27), wo der Prophet Gott bittet: *istaġib li-Sa‘d idā da‘āka*.

333 Lies mit der Handschrift *wa-ruwiya miṭlu dālika* statt *wa-ra’ā miṭlahū kaḍālika* im Druck.

334 Ergänze mit der Handschrift ein *min* vor *ḥarām*. Vorher ändert der Herausgeber wohl zu Recht *fīhi* in *fīhā*.

21 Ebenso seien (wie sie sagen) Ehe und Beischlaf anfechtbar (*fāsid*), wenn die Morgengabe (*mahr*) aus Verbotenem bestehe. **22** Das bewegt sich (aber) außerhalb dessen, was die Gemeinde insgesamt vertritt, und wer eine solche Ansicht äußert, wird deswegen (zu Recht) ein Sünder (*‘āṣī*) genannt. **23** Denn ein Ehevertrag kommt zustande durch eine Erklärung (*kalām*), indem (der Bräutigam) sagt „Ich nehme hiermit zur Frau....“ und (der Vormund): „Ich gebe hiermit (meine Tochter³³⁵) zur Frau unter Festlegung eines Brautgeldes in Höhe von....“ (*azwaḡtu ‘alā ṣadāqⁱⁿ musammā*)³³⁶ bzw. „indem ich sie zu guten Händen anvertraue“ (*bit-tafwīd*³³⁷), wobei sie dann die (in ihren Kreisen) übliche Brautgabe (*ṣadāq al-miṭl*) erhält.³³⁸ (Jedenfalls) ist der (Ehemann) verantwortlich, wenn die Brautgabe verbotenes (Gut, ob) Gold oder Silber (in Münzen, Schmuck usw.) enthält. Der Ehevollzug selber dagegen (*al-farğ*) wird dadurch nicht zu etwas Verbotenem; denn der Prophet hat gesagt: „Ihr habt sie (zu Frauen) genommen zu treuen Händen;³³⁹ den Ehevollzug könnt ihr dann aufgrund göttlichen Wortes³⁴⁰ für erlaubt halten“.³⁴¹ (Der Ehemann) muß nur Buße tun und für jeden (verbotenen) Dirham oder Dinar einen entsprechenden (erlaubten) hingeben. – **24** Wenn aber jemand eine Sklavin (*ḡāriya*) kauft mit verbotenem oder widerrechtlich angeeignetem Geld und sie dann zu seiner Beischläferin macht, dann sagt die Mehrzahl der Rechtsgelehrten: Der Beischlaf ist anfechtbar (*fāsid*): denn er ist eine Inbesitznahme, und die Inbesitznahme ist (zwar in diesem Fall an sich) nicht verboten, (aber) wie³⁴² kann er sie in Besitz nehmen, wenn das Geld (das er für sie aufgewendet hat) ihm (rechtens) gar nicht gehörte? Diese Frage bedarf (allerdings) eines langen Kommentars. (In

335 In dem (häufigsten) Fall, wo der Vater der Vormund ist.

336 Der Druck hat *zauwaḡtu*; aber die Handschrift hat deutlich den IV. Stamm.

337 Zum *tafwīd* vgl. Ibn Rušd 1952: 2: 26, 7 ff.

338 Zum *ṣadāq al-miṭl* vgl. J. Schacht in: EI²: 8: 27b s. v. *Nikāh*. Grundprinzip ist dabei die *kafā'a*; eine Frau sollte nicht unter Stand heiraten und deswegen dieselbe Brautgabe erhalten wie die Frauen in ihrer nächsten Umgebung (in ihrer Familie z. B.; vgl. die Texte bei Spectorsky 2017: 44 f.). Zu beachten ist, daß die Brautgabe vom Ehemann gezahlt wird und direkt an die Frau geht, nicht etwa an deren Familie; zum Vorgang vgl. die Beschreibung bei Lane 1908 (Nachdruck 1954): 164 f. und R. Hartmann 1944: 81. Die handelnden Personen werden in dem Text nur durch *bi-qaulihī* bzw. *bi-qauli hādā* genannt.

339 Wörtlich: „als von Gott anvertrautes Gut“ (*bi-amānat Allāh*).

340 Lies mit der Handschrift *bi-kalimat Allāh* statt *bi-kalām Allāh* im Druck.

341 Conc. 1: 120b und 495a; vgl. etwa Muslim 1955–1956: 889, ult. (= *Haḡg* 147), wo allerdings *bi-amān Allāh* steht statt *bi-amānat Allāh*. Der gesamte Ausspruch entstammt der Abschiedspredigt Muhammads; vgl. Ibn Ishāq 1858–1860: 969, 6 f., wo dann *bi-kalimāt Allāh* steht. Der Singular findet sich an der Stelle bei Muslim oder bei Ibn Māġa 1952: 1025, 4 f. (= *Manāsik* 84); die Differenz erklärt sich wohl aus defektiver Schreibweise.

342 Der Herausgeber ergänzt vor *kaifa* ein *wa*; in der Handschrift folgt es asyndetisch.

unserem Zusammenhang) möge das (Gesagte) genügen für jemanden, der Aufschluß sucht.

25 Diejenigen aber, welche eine Dotation aus der Hand der Herrscher (*salāṭīn*) für verboten halten, verfallen einem Irrtum, weil selbige nicht ganz und gar verboten ist. Denn wie könnte es sein, daß man sagen darf „Verboten“, wenn auch nur ein Dirham davon (rechtmäßig erworben und darum) erlaubt ist? **26** Diejenigen, die derlei für verboten halten, müßten dann analog auch sagen, daß³⁴³ wenn man mit einem Messer aus Staatsbesitz ein Opfertier schlachtet, dies keine rituell erlaubte Schlachtung sei,³⁴⁴ weil³⁴⁵ (etwas) Verbotenes (im Spiel) ist, solange das Messer nicht aus erlaubtem (Besitz) stammt. **27** Oder wenn der Vertreter einer Behörde (*sultān*) die *ḥadd*-Strafe vollzöge und sich dabei einer Peitsche verbotener (Herkunft) bediente, so müßte der (Delinquent) noch einmal ausgepeitscht werden, nun jedoch mit einer Peitsche erlaubter (Herkunft), da er ja haftet für das, was er verbrochen hat.³⁴⁶ **28** Oder wenn jemand mit verbotenem Geld ein Koran(exemplar, *muṣḥaf*) kauft, aus dem er dann den Koran(text) auswendig lernt, so müßte er Letzteres wieder vergessen. Daß er in seinem (täglichen) Gebet das rezitiert, was er auswendig gelernt hat, würde ihm keinen Ausgleich schaffen³⁴⁷ für die Zuwendungen (, die er) vonseiten der Regierung (genossen hat); (ebensowenig) auch das, was er den Gebetsrufern (*mu’addinīn*) und (sonstigen) Lehrern (dafür) bezahlt hat (, daß sie ihm das Koranlesen beibrachten).³⁴⁸ **29** Diese Fraktion von den Wollträgern hat im Umgang mit religiös-juristischen Fragen (*fiqh*)³⁴⁹ und dem religiösen Überlieferungsgut (*ahbār*) keine Ahnung, obgleich sie die besten Absichten hat (*wa-in kāna ma’ahā irāda*).³⁵⁰

30 Einige Sachkenner (*ahl al-‘ilm*) haben sich vor (gewissen) Speisen in acht genommen, solange sie sich nicht darauf verlassen konnten, daß diese nicht „kontaminiert“ waren oder sich bei ihnen Verbotenes mit Erlaubtem vermischt hatte – aus Furcht vor der Bedrägnis bei der (zukünftigen) Abrechnung (im

³⁴³ Der Druck ergänzt vor *lau* ein *annahū*.

³⁴⁴ Die Handschrift hat *dakīyān*; der Herausgeber ändert in *dakāt*.

³⁴⁵ Die Handschrift hat *bi-sabab* statt *li-sabab* im Druck.

³⁴⁶ Nr. 27 ist im Druck ausgelassen.

³⁴⁷ Die Handschrift ist an dieser Stelle nicht punktiert. Ich lese *lā yağzīhi*, der Herausgeber *lā yuğzī’uhū*. Der Sinn ist ungefähr der gleiche; aber die Übersetzung ist selber nicht ganz sicher.

³⁴⁸ Die Handschrift hat zu Anfang *wa-mā a’ṭā* statt des *wa-lā an yu’ṭī* im Druck. Der Koranunterricht wurde häufig von dem Imam der Gemeinde erteilt, der zugleich für den Gebetsruf (*adān*) zuständig war.

³⁴⁹ Zur ursprünglichen Bedeutung von *fiqh* vgl. EI²: 2: 886 f. s. v. (Goldziher / Schacht).

³⁵⁰ So? Der Herausgeber ändert *irāda* in *ziyāda*: „obgleich ihrer immer mehr werden“.

Jenseits) und aus Redlichkeit³⁵¹, um so das Richtige zu treffen. Sie sagten: Sich kundig zu machen, ist das Gebot der Stunde (*aşl ma'mūl 'alaihi*),³⁵² und verglichen das mit (dem Fall, wo man zwischen) einem rituell geschlachteten Opferschaf und einem Aas (unterscheiden muß) und dann nicht weiß, welches von beiden das Opfertier ist.³⁵³ (Auch da muß man) sich der Meinung enthalten und darf es nicht essen, bis (die Sache) klar ist. **31** So dann bei allem, was kontaminiert ist und bei dem man darum das Erlaubte nicht vom Verbotenen unterscheiden kann, z. B. bei zwei Schwestern, die von der gleichen Amme genährt worden sind, oder³⁵⁴ wenn jemand eine seiner beiden Frauen verstoßen hat und man (später) nicht mehr weiß, welche.³⁵⁵ **32** Den Propheten fragte man nach der Eidechse, und er antwortete: „Ich esse so etwas nicht. Aber meines Erachtens ist es auch nicht verboten“.³⁵⁶ **33** (An anderer Stelle) sagte er (, es handle sich da um) „ein Volk (aus alter Zeit), das (in Reptilien, *dawābb*) verwandelt“ worden sei.³⁵⁷ Gott allein weiß hier Bescheid. **34** Es gibt dazu (noch mehr) Parallelen, Belege und Hinweise.

35 Was aber ihre Argumentation gegen Abū Bakr angeht,³⁵⁸ so pflegten (selbst) Sufyān at-Taurī und Aḥmad b. Ḥanbal zu bemerken: „Man muß so vorgehen wie Abū Bakr“. (Gemeint ist) ein Bericht (*hadīt*), wonach ein Diener³⁵⁹ zu Abū Bakr sagte: „Ich habe, bevor ich den Islam annahm (*fī l-Ğāhiliyya*), Magie getrieben. Gebt mir jetzt (wo ich Muslim bin) den Lohn dafür!“ **36** Dazu

351 Die Handschrift hat *wa-tanazzuh*^{an}; der Herausgeber ändert in *wa-tanazzahū*.

352 Der Herausgeber ändert *ma'mūl 'alaihi* in *ma'mūl bihī*.

353 Hierbei ist vorausgesetzt, daß das Opfertier schon geschlachtet ist. Bei dem „Aas“ ist dann an ein weiteres Schaf gedacht, das aber nicht durch rituelle Schlachtung zu Tode kam.

354 Die Handschrift hat *au*; der Herausgeber ändert in *lau* und denkt im Folgenden vielleicht weiter an die beiden Nährschwestern. Aber man darf ja gar nicht zwei Schwestern heiraten (vgl. Sure 4:23). Worauf sich der Hinweis auf die beiden Nährschwestern bezieht, ist nicht klar; vielleicht ist ein Fall gemeint wie bei Muslim 1955–1956: 1074 (= *Riḍā'* 5 nr. 18).

355 Dieser Sachverhalt wurde relevant, wenn der Ehemann kurz danach starb und sein Erbe dann teilweise an seine Ehefrauen ging; ich lese darum *yudrā*. Wenn man sich dagegen für *yadrī* entscheidet, hätte der Ehemann selber vergessen, welcher von beiden er den Laufpaß gab, und man müßte sich fragen, wie so etwas passieren kann: weil sie sich so ähnlich sehen oder weil er den Vorfall vergessen hat? Das Problem wird schon oben VI 12 erwähnt, aber auch dort ohne jede weitere Erläuterung.

356 Conc. 3: 475b; dazu Juynboll 2007: 152b und das Material, das ich in van Ess 2014: 28 gesammelt habe. Auch Nazzām ist auf den Fall zu sprechen gekommen, aber unter anderem Gesichtspunkt.

357 Conc. 6: 216a; es soll sich um Israeliten gehandelt haben. *Dawābb* sind an sich Tiere jeglicher Art, die sich auf der Erde bewegen. Daß hier Reptilien gemeint sind, geht aus dem Zusammenhang hervor; *dabba* heißt im übrigen „kriechen“.

358 Worin diese bestand, ist nur aus dem Folgenden zu erschließen.

359 Oder „ein junger Mann“ (*ġulām*).

ist Folgendes zu sagen:³⁶⁰ Magie zu treiben (*ar-raqy*)³⁶¹ ist verboten, und die Bezahlung, die man dafür erhält, ist ungültig (*fāsid*). Mit Hilfe von Ungültigem sich zu bereichern, ist jedoch (grundsätzlich) verboten, (und in diesem Fall also) weil es durch die Magie, die er sich angeeignet hat (*iktasabahū*),³⁶² ungültig geworden ist. **37** Ebenso dann in dem Fall, wo man Verbotenes gegessen hat: Wenn einem das klar wird und man die Möglichkeit hat, es nicht in seinem Leibesinnern zu behalten (man es also herauswürgen kann), so soll man das tun. **38** Alle Werke der Frömmigkeit, das Gebet ebenso wie das Fasten, Kriegsdienst ebenso wie die Pilgerfahrt, zudem viele (supererogatorische) Gehorsamstaten können nicht mit der Reinhaltung des (täglichen) Brotes (*taṣfiyat al-ḥubz*) gleichziehen; denn alles Handeln bezieht seine Läuterung (*zakāt*) aus der Untadeligkeit der Speise (*ṭīb al-maṭ’am*), und aus der Untadeligkeit der Speise erntet man die Frucht, daß man sich zur Ehrlichkeit (gegenüber sich selber, *ṣidq*) motiviert fühlt. Wenig zu tun, aber sich zu bemühen, von Kontamination freizubleiben, ist besser als viel zu tun und sich dabei der Kontamination³⁶³ auszusetzen. Wenn die Handlung, die daraus hervorgeht, lobenswert ist,³⁶⁴ so liegt dies an (eben diesem) Freisein (von Kontamination). **39** So auch bei dem Kanten Brot (den du zum Überleben brauchst).³⁶⁵ Wenn er soweit in Ordnung ist, daß ihm keine Sekundärschäden mehr anhaften,³⁶⁶ muß man vonseiten Gottes auch nicht mehr mit Konsequenzen (*tābi’ā*) rechnen. (Zudem) ist man dann keinem Menschen zu Dank verpflichtet, insofern sich dieser (für einen) körperlich

360 Hiermit nehme ich *wat-ta’wil li-* zu Beginn des vorhergehenden Satzes auf. Ich habe also umstrukturiert; der Text ist etwas umständlich. Dort steht im übrigen *Abū Bakr au al-ǵulām* statt *Abū Bakr wal-ǵulām*. Es geht darum, wer recht hat: Abū Bakr oder der Diener.

361 Man ist versucht, *ruqā* „magische Beschwörungen“ zu lesen statt *raqy*; Letzteres ist nämlich eher Infinitiv zu *raqiya* „emporsteigen“ als zu *raqā* „Magie treiben“. Aber im Folgenden weist ‘alaihi hinter *uğra* „Lohn, Bezahlung“ darauf zurück. Der Herausgeber ändert darum in ‘alaihā (gegen die Handschrift) und setzt dies auch weiter unten voraus (vgl. die folgende Anmerkung). Jedoch ist *raqy* in den Nationalwörterbüchern (und von daher bei Lane) ebenso als Infinitiv zu *raqā* belegt, wenngleich man anscheinend häufiger dafür die Form *ruqya* wählt.

362 Der Herausgeber ergänzt *minhā* hinter *iktasabahū*, um bei seiner Lesung *ruqā* bleiben zu können.

363 Die Handschrift hat hier wie vorher *tahliṭ*. Der Herausgeber ändert an dieser zweiten Stelle in *tahāliṭ*.

364 Der Herausgeber athetiert wohl zu Recht am Anfang das *-hu* hinter *innamā*. Im Folgenden liest er *maḥmūd* statt *m-ḥ-m-d* in der Handschrift; auch da habe ich mich ihm angeschlossen. Oder soll man in *maḥmada* ändern?

365 Hier steht *kisra* (wie oben in IV 8, Anm. 167); für das „(tägliche) Brot“ im vorhergehenden Satz gebraucht Muḥāsibī das Wort *ḥubz*.

366 *Hattā taslamu min ǵafāt at-tibā’āt*, wobei *taslamu* auf das „Freisein“ (*salāma*) von vorher zurückverweist. Zu *tibā’ā* (neben *tabi’ā*) vgl. Lane 1863–1893: 295a. Was hier beschrieben wird, würde in unserem Begriffssystem wohl „Biokost“ heißen.

angestrengt oder Laufereien gehabt und sich in unreliгиösem Treiben mit seinen Händen abgeplagt hätte.

40 In den (heiligen) Schriften (*kutub*) heißt es: (...) Wer sich so verhält, der lebt und stirbt in Ehrbarkeit.³⁶⁷ (Denn) seine (innere) Aufrichtigkeit trägt (erst) Frucht, wenn³⁶⁸ das Herz davon überzeugt ist; das Herz verwirft sodann aufgrund seiner Überzeugung alle Anzeichen, welche (den Menschen) dazu veranlassen könnten,³⁶⁹ bei der Annahme von Ausnahmefällen (*ruhṣa*)³⁷⁰ großzügig zu verfahren. **41** Jenachdem wie man (seine) Triebseele (*nafs*) erzieht, hilft sie einem, die Begierden zu unterdrücken,³⁷¹ und (diejenigen, die das tun) vermeiden jegliches Lustempfinden,³⁷² insofern sie nicht in den Bereich gelangen, wo man etwas erwirbt (bzw. Geschäfte macht), um sich daran/damit satt zu essen. **42** Sie lassen ihren Bauch knurren vor Hunger, bis sie für ihn erlaubte (Speise) finden, die ihm angemessen ist.³⁷³ (Erst) wenn sie nichts (dergleichen) finden und (ihnen) das Schwierigkeiten bereitet, greifen sie zu zweifelhaften Dingen, (halten sich dabei aber) an das Allernötigste (*bulğa*), das sie für den Augenblick³⁷⁴ – und nicht etwa für den ganzen Tag – brauchen. **43** Sie hindern ihre Triebseele daran, sich an (gutem) Gerstenbrot³⁷⁵ satt zu essen,³⁷⁶ wenn sie sich soweit in der Gewalt haben; wenn aber nicht, so suchen sie Hilfe bei (ihrer) großen Furcht vor der Befragung und der Abrechnung (am Jüngsten Tag).

367 Der Herausgeber hat hier stark in den Text eingegriffen. Dem Satz gehen in der Handschrift zwei Wörter voraus, die hier ausgelassen sind und anscheinend eine aramäische Formel wiedergeben: *ṣ-l-w-tā s-h-yā* (unpunktiert). *ṣ-l-w-tā* könnte syr. *ṣulwātā* (oder der zugehörige Singular *ṣ^elōtā*) sein (vgl. Payne Smith 1879: 3401); *s-h-yā* = syr. *sahyā* „rein“? In der Handschrift geht es dann weiter: *Man kāna hādā ḥifatahū wa-mamātahū fa-qad ṭāba ḥaiy^{an} wa-ṭāba maiyit^{an}* statt *man kānat hādīḥī ḥifatahū (fi ḥayātī) fa-qad ṭāba ḥaiy^{an} wa-maiyit^{an}*.

368 Ich lese den handschriftlichen Befund als *ḥīna* statt *ḥattā* im Druck.

369 Der Herausgeber hat *dalā'il* vor *dawā'i* ausgelassen.

370 Zu *ruhṣa* s. o. Anm. **98**.

371 Die Handschrift hat, wie der Herausgeber vermerkt, *sā'adat minhum rafḍ aš-šahawāt* statt *sā'adathum fa-rafaḍū š-šahawāt* im Druck.

372 Hier tritt plötzlich der Plural auf (*ḡānabū l-laddāt*), den der Herausgeber schon in *rafḍ* hineingetragen hat. Der Text ist vielleicht gestört.

373 Von hier an bis X 19 vgl. meine Übersetzung in van Ess 1961: 115 ff.

374 Der Herausgeber ändert *li-sā'yihim* wohl zu Recht in *li-sā'atihim*, in Korrespondenz zu dem folgenden *li-yaumihim*.

375 Die Handschrift hat *al-ḥubz aš-ša'ir* statt *ḥubz aš-ša'ir* im Druck; vgl. Wright 1967: 2: 229 f. § 94.

376 *Tašba'u* steht als Verbesserung am Rand.

X

1 Das ist eine Art zu hungern, wie man sie in manchen gelehrten Kreisen pflegte. Wenn (diese Leute) etwas Erlaubtes fanden, so aßen sie sich (daran) satt. Wenn sie (jedoch) keinen (direkten) Hunger hatten, zwangen sie sich nicht (dazu, etwas davon zu essen), weil Hungern (in jedem Fall) verdienstlich(er) ist.³⁷⁷ Vertreten wurde diese Meinung von Sufyān at-Taurī,³⁷⁸ von Ibrāhīm b. Adham,³⁷⁹ von Šu'aib b. Ḥarb,³⁸⁰ von al-Mu'āfā b. 'Imrān (al-Azdī),³⁸¹ von Ḥudaifa al-Mar'ašī³⁸² und von Bišr b. al-Ḥārit.³⁸³ (Aber) man berichtet (auch) von zahllosen anderen (, daß sie) diese Stufe (erreichten).³⁸⁴

2 Weiterhin ist sodann (festzuhalten), daß die Frommen (*al-muta'abbiđūn*) das Hungern unter (verschiedenen) Gesichtspunkten praktizierten. So z. B. um die Triebseele schrittweise zu erziehen und sich nicht an die Impulse (*dawā'i*) zu gewöhnen, die von den zweifelhaften Dingen ausgehen. Das ist die Methode der Bašrier, und wer sich daran hält, hat das von ihnen. 3 Eine andere Art des Hungerns besteht darin, daß man begehrlichen Impulsen, derentwegen die Körpersäfte (*tabā'i*) in Wallung geraten,³⁸⁵ auf dem Wege der Bestrafung sofort, wenn sie aus der Triebseele aufsteigen, die Nahrungszufuhr abschneidet – und zwar (alles),³⁸⁶

377 Der Satz ist etwas problematisch. Ich lese *lā takalluf*^a, also generelle Verneinung; dahinter ist im Druck ein *fīhi* eingeschoben. Im Folgenden hat die Handschrift *li-faḍīlat al-ğū'*; im Druck ist das letzte Wort (*al-ğū'*) ausgefallen.

378 Gest. 161/778; s. o. Anm. 74.

379 Gest. im gleichen Jahr (?); vgl. o. Anm. 75.

380 Gest. 197/812–813; s. o. Anm. 80. Es handelt sich um einen Schüler des Sufyān at-Taurī, der aus einer angesehenen arabischen Familie stammte, die in Ḥorāsān heimisch geworden war. Er starb in Mekka, hatte jedoch zuvor in Madā'in, also dem alten Ktesiphon gelebt (vgl. *Ta'rih Bağdād* 9: 239 ff. nr. 4814). Zum obigen Zusammenhang vgl. Abū Ṭālib al-Makkī bei Gramlich 1992–1995: 1: 419 (= cap. 31, nr. 3).

381 Lebte in Mosul; gest. 185/801 oder 186/802. Zu ihm TG: 2: 467, Anm. 12.

382 Ein weiterer Schüler des Sufyān at-Taurī, der i. J. 207/822–823 starb. Zu ihm Abū Nu'aim 1932–1938: 8: 267 ff. nr. 404; weitere Quellen bei Gramlich 1995: 203, Anm. 247 (wo im Text auch eine Geschichte über sein Hungern steht). Seine „Skrupelhaftigkeit“ wird in der *Risāla* des Qušairī besonders hervorgehoben (übs. Gramlich 1989: 170 = cap. 7, nr. 3).

383 Gest. 226 oder 227 / 840–842; der Herausgeber fügt das Epitheton *al-Ḥāfi* hinzu. Zu ihm o. Anm. 127; zu seiner Einstellung in der Frage des Hungerns auch das *K. al-Wara'* des Ibn Ḥanbal (Pitschke 2010: 73 und 77).

384 Eine Liste bekannter Hungerer (unter ihnen sogar der Kalif Abū Bakr) findet sich auch bei Abū Ṭālib al-Makkī (übs. Gramlich 1992–1995: 3: 269 ff. = cap. 39, nr. 5). Allgemein vgl. Gramlich 1997: 241 ff.

385 Die Handschrift hat *tuḥarraku lahā* statt *tataḥarraku lahā* im Druck.

386 Der Herausgeber ergänzt vor *min ḥuqūqihā* ein *wa*. Das ist unnötig; der Satzteil gehört zum Vorhergehenden und das *min* ist ein *min li-bayān al-ğins*.

was ihr³⁸⁷ morgens³⁸⁸ oder abends und von einem Tag zum andern (*min mağrib ilā mağrib*) rechtens zusteht –, bis man sie im Laufe der Zeit hinausbefördert hat und sich (auch weiterhin) ihnen zur Bestrafung in den Weg stellt, wenn sie einen zu etwas motivieren (wollen), was einem nicht zusteht. 4 Man führt dazu an, daß Ǧazwān ar-Raqāšī,³⁸⁹ als er auf etwas schaute, das er nicht hätte sehen dürfen,³⁹⁰ sich das Auge ausschlug. Und Fatḥ al-Mauṣili³⁹¹ hat gesagt: „Würde mein Auge etwas erblicken, das meine Begierde (erregt), so risse ich es aus“.³⁹² 5 Mancher Baṣrier hat das auch getan; unaufhörlich, Tag um Tag, hat er die Triebseele mit Strafe bedacht,³⁹³ wenn sie zu den Sinnengenüssen aufrief. Auch einer der Weisen (*hukamā'*) hat ja schon gesagt: „Wenn deine Triebseele dich zu etwas aufruft, was ihr nicht zusteht, so entziehe ihr das, was ihr zusteht!“.³⁹⁴

6 Sodann³⁹⁵ eine andere Art des Hungerns, wo der Betreffende es Gott³⁹⁶ anheimstellt, ob er etwas bekommt oder nicht. Wenn ihm gegeben wird, preist und dankt er (Gott); wenn nicht, übt er sich in Geduld und rechnet auf späteren Lohn (im Jenseits).³⁹⁷ 7 So überliefert man es von einer ganzen Menge. Die *ahl aṣ-ṣuffa'*³⁹⁸ verwirklichten dieses Ideal, und auf ebensolche Weise hungernten die

387 Gemeint ist die Triebseele.

388 Lies mit der Handschrift *ġadā'* statt *ġidā'*.

389 Zu ihm Ibn Sa'd 1904–1917: 7.1: 157, pu. ff. und Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 474 nr. 1603: ein vornehmer Araber, dessen Todesdatum jedoch nicht überliefert ist.

390 Wörtlich: „das ihm nicht erlaubt war“. Gemeint ist wohl ein sexueller Vorgang oder die Nacktheit einer Frau; Ǧazwān wird damit, ohne es zu wollen, zum Voyeur. Im *K. al-Wara'* des Ibn Ḥanbal wird die Sache insofern zugespitzt, als es sich nur um die entschleierte Sklavin eines Abessiniers gehandelt haben soll; die Reaktion wirkt darum umso extremer. Aber da wird die Geschichte nicht von Ǧazwān erzählt, sondern von seinem Sohn 'Utba (Pitschke 2010: 183). Letzterer ist nicht nachzuweisen; vielleicht liegt eine Verwechslung mit einem andern 'Utba b. Ǧazwān vor, der unter 'Umar eine Zeitlang Statthalter von Baṣra war.

391 Abū Naṣr Fatḥ b. Sa'īd, gest. 220/835. Zu ihm Sarrāḡ, *Luma'* (übs. Gramlich 1990: 635a); Quṣairī, *Risāla* (übs. Gramlich 1989: 596b); Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūṭ al-qulūb* (übs. Gramlich 1992–1995: 4: 113).

392 Vgl. den Satz aus der Bergpredigt: „Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir!“ (Mt 5:29). Nr. 4 ist auch übersetzt bei Gramlich 1997: 345.

393 Die Handschrift vokalisiert ausdrücklich *wāṣala* und *adḥala*. Der Herausgeber liest *fa-wāṣil wa-adḥil* und versteht damit den Satz als eine Ermahnung an den Leser.

394 Muḥāsibī pflegt anonymes Spruchgut den „Weisen“ in den Mund zu legen. Letzteres kann, aber muß nicht außerislamischen Ursprungs sein. An unserer Stelle deutet wohl schon die Erwähnung der „Triebseele“ (*nafs*) darauf hin, daß wir uns weiter im Kreis islamischer Asketen befinden (vgl. van Ess 1961: 26 ff.).

395 Die Handschrift hat *tumma* statt *wa-* vor *ġū'* *āḥar*.

396 *Allāh* ist im Druck ausgelassen.

397 Nr. 2–6 ist in Auszügen auch übersetzt bei Gramlich 1997: 240 (nach dem gleichen Druck).

398 Zu ihnen vgl. EI²: 1: 266 f. s. v. (W. M. Watt).

Genossen Muḥammads (allgemein): Wenn ihnen gegeben wurde, aßen sie und dankten; wenn nicht, so priesen sie (Gott) und übten sich in Geduld. Sie machten (aber) aus dem Hungern kein Mittel zum Zweck oder eine Methode (*ṭarīq*), noch machten sie aus der Sättigung ein (erstrebenswertes) Ziel (*manzila*). Denn wenn man satt ist, stumpft man ab und verhärtet sich gegenüber dem, was (Gott) versprochen oder angedroht hat;³⁹⁹ wer dagegen hungert, hat ein weiches Herz und fühlt sich zur Frömmigkeit aufgerufen.

8 Eine Gruppe behauptet (auch), es gebe keine höhere Bewährungsstufe als das Hungern, weil es (als) Herr über die frommen Werke (gesetzt) sei. Ebenso packe ein Beizvogel seine Beute erst, wenn man ihn habe hungern lassen und auf die Beute scharf gemacht habe. So sei das eben beim Hungern. (Das ist die Ansicht) gewisser Kreise unter den Baṣriern; wer sich das zu eigen macht und die Triebseele derart erzieht,⁴⁰⁰ hat es von ihnen. **9** Wir erkennen jedoch in dieser Position (*manzila*) keine Stufe, der ein besonderer Rang zukäme; denn der Prophet hat ja gesagt: „Wer speist und (dafür) dankt, steht auf der gleichen Stufe wie jemand, der hungert und dies geduldig erträgt“.⁴⁰¹ Und zudem: (Wenn man) die Stufe des Hungerns (erreicht hat, so) erzeugt (dies) zwar Demut; aber die Sättheit macht das wieder hinfällig – und wo bleibt dann die Demut? Die Stufe (die man erreicht hat) ist also nur zu loben, wenn noch etwas hinzukommt. **10** Anders beim Fasten, das sich zu einer Methode entwickeln lässt,⁴⁰² aufgrund derer man sich an jenem Tag satt essen oder trinken kann, wenn man es nötig hat oder so bedürftig ist, daß nur Gott (noch helfen kann).⁴⁰³ Es gibt keine höhere Bewährungsstufe als seine Bedürftigkeit auf Gott zu richten (*al-faqr ilā llāh*);⁴⁰⁴ denn wer arm ist (*al-fuqarā'*), weiß ganz gewiß und ohne jeden Zweifel, daß Gott (ebensogut) dem Gewand, das er auf dem Leibe trägt, befehlen könnte, ihm soviel Qualen zuzufügen, wie sie selbst in der Beschreibung des Höllenfeuers nicht vorkommen.⁴⁰⁵

399 Zu *al-wa'd wal-wa'id* vgl. EI²: 11: 6 f. (U. Rudolph); es ist hier aber nicht mu'tazilitisch gemeint.

400 Das vom Herausgeber ergänzte *bihī* steht auch in der Handschrift, nur vor *an-nafs* (statt *nafsahū*) und nicht dahinter.

401 Vgl. Conc. 3: 166b: *aṭ-ṭā'im aš-šākir kaṣ-ṣā'im aṣ-ṣābir*; so z. B. bei Ibn Ḥanbal 1946–1975: 14: 213 ff. nr. 7793 (mit zahlreichen weiteren Belegen im Kommentar). Der Hunger ist hier durch das Fasten ersetzt; unser Text verfährt genauso (s. u. nr. 10 und 12–13).

402 Ich hebe den Kontrast stärker hervor, als er im Text ausgedrückt ist. Dort steht: „Aber das Fasten wird zu einer Methode (*ṭarīq*) gemacht“.

403 Beim Ramadānfasten nimmt man ja immer nach Sonnenuntergang eine Mahlzeit ein.

404 Der Begriff, den Muḥāsibī hier einführt, orientiert sich an der Verbform *iftaqara ilā* „zu arm sein, um eine bestimmte Sache erlangen zu können; ihrer bedürfen“.

405 Der Satz ist etwas kompliziert. Gemeint ist: Sie sind sich darüber im Klaren, daß alles noch schlimmer hätte kommen können.

11 Hungern ist dann am vortrefflichsten, wenn man einfach nichts zu essen hat. Wenn man sich dagegen zum Hungern zwingt, so wird dies(e Haltung) in dem Augenblick kompromittiert, wo man sich wieder satt ißt. **12** Wenn (dagegen) beim Fasten ein Hungergefühl auftritt, so ist dies in dem Sinne zu verstehen, daß man sich gegenüber Gott wie ein Klosterbruder oder ein Wandermönch verhält (*ma'nāhu at-tarahhub lillāh was-siyāḥa li-dālika*). **13** So überliefert man (denn auch) von Gott (selber): „Mir gilt das Fasten, und ich lohne es; der Mensch (*ibn Ādām*) verschmäht (da) Speise und Trank um meinetwillen“.⁴⁰⁶ **14** So wird das Verlangen erweckt (zu hungern). Wer aber (darüber hinausgeht und) die Leute zum Hungern auffordert, sündigt wider Gott, da er ja weiß, daß (dauerndes) Hungern zum Tode führt. Viele⁴⁰⁷ haben das gemacht, weil sie nicht ganz bei Troste sind (*zuwwāl al-‘aql*); selbst die religiösen Pflichten (*farā’id*) haben sie dabei mißachtet. Manch einer ergreift ein Messer und schlachtet sich ab; andere werden pervers und bösartig. **15** Wahb b. Munabbih hat gesagt: „Wenn ein Mensch fastet, wird (sein) Blick unstet, und erst wenn er das Fasten bricht mit Zuckerwerk, kommt er wieder zu sich“. **16** (Aber auch) wenn jemand dazu auffordert, sich satt zu essen, sündigt er wider Gott und gehorcht Ihm nicht auf die rechte Weise. Denn die Sattheit beschwert den Leib und verhärtet das Herz gegen Gottes (Gerichts-)Drohung; sie läßt die Intelligenz (*al-fahm*) stumpf werden und die Glieder erschlaffen.

17 So wird der Vorzug des Hungerns denjenigen klar, die ihre Zuflucht zu Gott nehmen und dabei durch (ihre) Diensteifrigkeit (*hidma*) zu einem mönchischen Leben veranlaßt werden (*istarhaba*), weil sie so tief (in das Wesen der Sache) eingedrungen sind (*bi-‘azīm qadr al-ma’rifa*). **18** Gott nimmt und gibt; sie (ihrerseits) treffen ihre Wahl aus Skrupelhaftigkeit und Furcht, indem sie die Schwere der Abrechnung bedenken.⁴⁰⁸ Darum achten sie darauf,⁴⁰⁹ woher die Nahrung, die ihnen zuteil wird, stammt,⁴¹⁰ ob sie (auch wirklich aus der Hand) eines von Gott geleiteten Gläubigen (kommt)

406 Ein Ḥadīṭ qudsī, das jedoch in den kanonischen Sammlungen meist in einem größeren Kontext steht; dort tritt dann auch der Prophet als Sprecher auf (vgl. etwa Muslim 1955–1956: 807 [= *Šiyām* 164 f.] oder Ibn Ḥanbal 1946–1975: 6: 129 f. nr. 4256 mit Apparat). Allgemein dazu *Conc.* 3: 460a und Graham 1977: 186 nr. 61 und 61a; auch Juynboll 2007: 117.

407 Lies mit der Handschrift *ḥalq kaṭīr* statt *bi-ḥalq kaṭīr* im Druck.

408 Das *min* hinter *taqīya* steht nicht in der Handschrift.

409 Lies mit der Handschrift *fa-yanṣūrū* statt *fa-naṣarū*.

410 In der Handschrift wird ‘*anā*’ „Mühe“ am Rande in *mağnā* „Pflanzort“ verbessert. Gemeint ist die Quelle, aus der man etwas bezieht.

bzw. (einem) als unbedenkliches Geschenk von jemandem (verabreicht wird), der dabei Gottes Lohn im Auge hat.⁴¹¹ Denn ihm ist ja auferlegt, (nur) Erlaubtes zu sich zu nehmen.

19 Dies ist, was sich zum Thema „Hungern“ sagen läßt. Es bedarf da überall⁴¹² der Skrupelhaftigkeit, damit klar hervortrete, daß Speise und Trank ehrenwert sind und aus einer einwandfreien Quelle stammen, die durch unwidersprochenen Konsens für erlaubt erklärt ist.

XI

1 Nun zu dem Thema, wieweit man (immer) nachfragen soll. Die Leute sind da verschiedener Meinung. Die meisten Gelehrten, u. a. Auzā'ī < >.⁴¹³ **2** Von Sufyān at-Taurī überliefert man, wie Ibn al-Mubārak⁴¹⁴ und Ibn Idrīs⁴¹⁵ berichten: „Wenn du ein Land durchreist, so frag nicht, ob es (rechtmäßiges Gebiet) ist !“. **3** Einige dieser (Gelehrten) sagten: „Treib dort Handel (wie überall sonst) !“. **4** Ibn al-Mubārak und Ibn Idrīs meinten: „Frag erst dann nach, wenn du dort seßhaft werden willst !“. **5** Gewisse Gruppen unter den Kennern des Ḥadīt und des Rechts waren damit nicht einverstanden und sagten: „Frag (überhaupt) nicht nach, es sei denn es gebe dort überwiegend widerrechtlich angeeigneten Landbesitz oder Kronland (ṣawāfi).⁴¹⁶ Wenn das (jedoch) verheimlicht wird, so halte dich aus der Sache heraus !“. **6** Auch Abū Bakr hat schon, wenn überhaupt, (nur)

411 Vom Zusammenhang her mag man sich fragen, von wem hier die Rede ist, ob von demjenigen, der gibt, oder demjenigen, der nimmt. Ich übersetze nach dem Druck; dann zielt die Aussage auf den Geber. Jedoch fehlt in der Handschrift das *mimman* hinter *hadīya*. Wenn man dann *hadīya yu'taqadu mukāfa'atuhū* liest, scheint eher wie bisher an den Nehmer gedacht zu sein: „ein Geschenk, von dem man glaubt, daß es auf rechte Weise vergolten wird“. Aber dann müßte man *mukāfa'atuhū* in *mukāfa'atuhā* ändern. Zudem geht der nächste Satz im Singular weiter (*li-annahū*); die Nehmer aber treten vorher im Plural auf.

412 Die Handschrift hat *wa-kulluhū fa-muḥtāğ*.

413 Es ist am einfachsten, hier eine Lacuna anzusetzen; der Satz wird sonst zu kompliziert. Zu ergänzen ist wohl: „äußerten sich negativ“; vgl. die Meinung des Auzā'ī unten nr. 8.

414 Gest. 181/797; s. o. Anm. **86**.

415 Gemeint ist wohl 'Abdallāh b. Idrīs al-Audī, der im Ǧū l-Ḥiğğa 192 / Sept. 808 in Kūfa starb. Vgl. Ibn Sa'd 1904–1917: 6: 271, 11 ff.; auch Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 399 nr. 1303 sowie Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1967–1968: 739, 8.

416 Mit *ṣawāfi* sind Domänen gemeint, die ursprünglich als Beuteanteil an den Staat gefallen waren und dann in die Hände Dritter gerieten; vgl. EI²: 8: 798 ff. s. v. *Ṣafī* (A. K. S. Lambton) und Schmucker 1972: 123 ff. Kurz auch oben nr. IX 3. – Ziaul Haque macht darauf aufmerksam, daß das Wort zuerst *ṣafīya* lautete (Plural *ṣafāyā*) und später *ṣafīya* (Plural *ṣawāfi*); Haque 1977: 148, Anm. 50. Außerdem muß man aufpassen, es nicht mit den „Sommerfeldzügen“ (*ṣawā'if*; s. o. Anm. **133**) zu verwechseln.

jemanden gefragt, über den er verfügen konnte (*milk^{an}*) und der sein Sklave war.⁴¹⁷ Denn der Prophet hatte ja verboten, daß eine Sklavin (*ama*) eigene Einkünfte habe, solange man nicht wisse, wie diese entstanden sind.⁴¹⁸ (Hier nachzufragen) obliegt dem Herrn (und Besitzer, ob es sich nun um) eine Sklavin oder einen Sklaven (handelt), und die beiden müssen das auch kundtun.⁴¹⁹

7 Eine (andere) Gruppe sagte: Er muß nicht nachfragen; aber wenn er es tut, so bringt das den größeren Verdienst. 8 Auzā‘ī sagte: „Heutzutage fragt man besser nicht nach“.⁴²⁰ 9 Jemand anders formulierte (das so): Das Meer ist bereits übervoll – nichts als Armut und Not (*taqallul*); denn die Verhältnisse werden immer schlechter.⁴²¹ Allerdings sollten diejenigen, denen die Religion am Herzen liegt – auch wer alleine steht, also keine Familie hat, sowie jemand, dessen kein Mensch bei seinen Geschäften (*kasb*) bedarf – Mittel und Wege suchen, um rasch eine zufriedenstellende Lösung zu finden,⁴²² und zwar derart, daß man der Verbesserung des Nahrungsminimums (*islāh al-kisra*)⁴²³ möglichst nahekommt, obgleich dies bedeutet, daß man sich mit seiner Triebseele anlegen und auch körperlich Einiges an Unannehmlichkeit und Belastung in Kauf nehmen muß. Das trägt nämlich am ehesten dazu bei,⁴²⁴ daß man sich ganz dem Gehorsam (gegenüber Gott) widmet.

417 Der Sklave ist ja gekauft und damit im Besitz seines Herrn. Man wird also tatsächlich *milk* lesen müssen und nicht etwa *malik*. An welchen „König“ hätte Abū Bakr sich auch wenden sollen?

418 Zu dem entsprechenden Ḥadīt vgl. *Conc.* 1: 122a; vgl. etwa Ibn Ḥanbal 1946–1975: 14: 242 nr. 7838 (nach Abū Huraira). Meine Übersetzung orientiert sich etwas keck am deutschen Steuerrecht; für „Einkünfte“ steht im arabischen Text *kasb*. Es geht hier also nicht mehr um Landbesitz, sondern allgemein um die Frage, wie jemand an seinen Besitz gekommen ist. Muḥāsibī vollzieht einen Analogieschluß und kommt damit auf das Thema des ersten (von uns nicht übersetzten) Teiles seines Buches zurück.

419 Der Satz lautet nach der Handschrift: *wa-hādā al-wāgib ‘alā saiyyid al-ama wal-‘abd an yu‘limā dālika*; er ist vermutlich gegen Ende verderbt. Der Herausgeber hat eingegriffen und daraus gemacht: ‘alā saiyyid al-ama, *fa-‘abd lā budda an ya‘lam* (statt *ya‘lamā/yu‘limā dālika*).

420 Wörtlich: „Das ist nicht eine Zeit, in der man nachfragt“.

421 *Taqārabat al-ašyā‘*, wörtlich: „die Dinge gleichen sich immer mehr an“. Zu dieser Bedeutung vgl. Lane 1863–1893: 2006b.

422 Der Text hat *as-sabq ilā riḍwānihī*. Da kein ‘azza wa-ğalla oder *ta‘ālā* folgt, ist anzunehmen, daß nicht etwa Gottes Wohlgefallen gemeint ist, nach dem man strebt, sondern die eigene Zufriedenheit mit dem erreichten Ziel.

423 Zu *kisra* s. o. Anm. 167 und 365.

424 Zwischen *fa-inna* und *a‘wanu* ist eine unleserliche Stelle, die der Herausgeber mit *dālika* ausgefüllt hat. Ich neige eher dazu, *al-qiyām bi-hādā* zu lesen. Der Sinn bleibt jedoch der gleiche.

10 Yūnus b. 'Ubaid⁴²⁵ bemerkte: „Ich habe nie größeren Respekt gehabt als vor zweien:⁴²⁶ vor einem Bruder in Gott (*ah fi llāh*), auf den Verlaß ist, und vor einem Dirham (, der) aus erlaubtem (Gut stammt).“ Und Auzā'ī (mit ähnlichen Worten): „Den Menschen steht mit Sicherheit eine Zeit bevor, in der ein Dirham aus erlaubtem (Gut) und ein Bruder in Gott, der sich einem zugesellt, zu Ehren kommen“. **11** Ibn Adham⁴²⁷ pflegte nur auf demjenigen (seiner) Grundstücke zu ernten, das von den „Nabatäern“ gepachtet war, und er gab sich auch bloß⁴²⁸ mit uralten ('umrī) Ölähnchen ab⁴²⁹ sowie Weinbergen, die einem „Nabatäer“ gehört hatten. **12** Wuhaib b. al-Ward⁴³⁰ wollte tagelang in Ägypten nichts essen, weil man ihm gesagt hatte, daß (die gesamte Lebensmittelversorgung) aus Kronland stamme. Als er dann doch davon aß, tat er es mit Tränen in den Augen und beteuerte: „Ich verzehre das nur gezwungermaßen“. ⁴³¹ **13** Yūsuf b. Asbāt⁴³² pflegte zu sagen: „Die schikanieren uns schon lange, diese Eunuchen.⁴³³ Jetzt wollen wir uns auf halbe Kost setzen; dann haben wir später auch nur halb so dicke Bäuche“. ⁴³⁴

XII

1 Was nun aber ihre Meinungen zu solchen Ländereien betrifft, die zum Beute-
gut gehörten und entsprechend besteuert wurden (*ard al-fai' wal-ḥarāğ*),⁴³⁵ so
gilt bei allem, was mit bewaffneter Gewalt ('anwa^{tan})⁴³⁶ erobert wurde, der

⁴²⁵ Gest. 139/756 (?); s. o. Anm. 93.

⁴²⁶ Die Handschrift hat: *lam ara a'azza min itnain*. Der Herausgeber lässt *min itnain* weg und setzt *mimman lahū* an dessen Stelle.

⁴²⁷ Gest. 161/778; s. o. Anm. 75.

⁴²⁸ Das von dem Herausgeber in den Text übernommene *yanquru* ist in der Handschrift am Rande in *yanzuru* verbessert. Zu lesen ist also: *kāna.... lā yanquru fi.... illā*.

⁴²⁹ Also solchen, die bereits in vorislamischer Zeit gepflanzt worden waren.

⁴³⁰ Gest. 153/770; s. o. Anm. 76. Die Handschrift hat irrtümlich *Wahb* statt *Wuhaib*.

⁴³¹ Derjenige, der Wuhaib gewarnt hatte, soll Ibn al-Mubārak gewesen sein; so nach Ibn Ḥanbal (vgl. Pitschke 2010: 165).

⁴³² Gest. 199/814–5; s. o. Anm. 78.

⁴³³ Der Herausgeber verbessert *zāḥamūnā* in der Handschrift zu *zāḥamanā* und kommt damit zu einem normalen Verbalsatz. Aber vielleicht handelt es sich um einen Fall von *akalūnī al-barāğīt*. Ich habe dementsprechend übersetzt.

⁴³⁴ Der arabische Text ist konziser: *fel-nağ' alanna l-ğidā' 'alā anṣāf al-buṭūn*. Zu den „Bäuchen“ (also dem, was wir heutzutage Adipositas nennen) vgl. Pökel 2014: 174 f. (wo allerdings die Übersetzungen nachzuprüfen sind).

⁴³⁵ Dazu auch o. III 7 und IV 14. Weiteres u. S. .

⁴³⁶ In der Handschrift fehlt am Ende des Wortes das *tā' marbūṭa*.

Schluß, daß dort kein Handel getrieben werden sollte. **2** 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb stritt mit az-Zubair b. al-'Auwām, mit 'Abdarrahmān b. 'Auf und mit Bilāl über das bewässerte Fruchtland im Irak (*ard as-Sawād*)⁴³⁷ und sagte (in diesem Zusammenhang): „Auf dich trifft zu, was in der Sure ‚Die Versammlung‘ steht: ‚Diejenigen, die nach ihnen gekommen sind, (werden) sagen: Herr, vergib uns und unseren Brüdern, die uns im Glauben zuvorgekommen sind‘“.⁴³⁸ **3** Man überliefert von ihm auch, daß er sich mit einem Araber, der noch nicht zum Islam übergetreten war (*mušrik*), über die Höhe der Steuer für seinen Ernteeertrag einigte (*qāsama*).⁴³⁹ Er hatte ihm ein Viertel des *Sawād* zum Geschenk gemacht (*nīhla*^{tan})⁴⁴⁰ und dies dann zurückgefördert, weil er es in fest besteuerte Parzellen aufteilen (*aqṭā'a qaṭā'i'*)⁴⁴¹ und in staatliche Domänen umwandeln wollte (*iṣṭafā ṣafāyā*), z. B. Bāniqyā,⁴⁴² 'Ain at-Tamr,⁴⁴³ die Flußauen des Ḥosrau (*mağīd Kisrā*),⁴⁴⁴ und das Gebiet der Banū Ṣalūbā.⁴⁴⁵ **4** Ebenso (verfuhr er), als Ḥālid b. al-Walīd,⁴⁴⁶ Abū 'Ubāida b. al-Ǧarrāḥ⁴⁴⁷ und Yazīd b. Abī Sufyān⁴⁴⁸

437 Vgl. EI²: 9: 87 s. v. *Sawād* (H. H. Schaeder).

438 Sure 59:10. Das Zitat ist wohl ironisch gemeint. 'Umar will vermeiden, daß man sich später auf Fehler beruft, die bereits in der Urgemeinde (von denen, die „im Glauben zuvorgekommen sind“) gemacht wurden.

439 Bei der sog. *muqāsama* wurde die Steuer in Naturalien geleistet; vgl. Dozy 1881: 2: 353b s. v.

440 Die Handschrift hat *Bağila*, das aber am Rande in *nīhla* verbessert wird. Der Druck hat *b. hīla* (= *bi-hīla*^{tin}?).

441 Zu dieser Praxis vgl. EI²: 2: 187 f. s. v. *day'a* (Cl. Cahen).

442 Landwirtschaftliche Region bei Kūfa; von Ḥālid b. al-Walīd erobert (Yāqūt 1955–1957 s.v.). Dazu Balādūrī 1957: 300 nr. 609 und 612; Morony 1987: 173 f. und Index 660 s. v. Das Wort ist in der Handschrift verschrieben und am Rande verbessert; im Druck ist es weggelassen.

443 Vgl. EI²: 1: 788 f. s. n. (Saleh A. El-Ali). Beide Orte wurden kampflos in Besitz genommen, waren also *ṣulh*-Land (Haque 1977: 201); zur Besteuerung vgl. Yaḥyā b. Ādām 1958: 46 nr. 139 und 141 f. sowie Abū Yūsuf 1969: 95. Ibn Ishāq's Großvater Yasār war in 'Ain at-Tamr gefangen genommen und als Sklave nach Medina geschickt worden (vgl. EI²: 3: 810).

444 Ein *mağīd* ist ein sumpfiges Gebiet, in dem das Wasser des Euphrat oder des Tigris versickert (vgl. Lane 1863–1893: 2317). Gemeint sind die sog. *baṭā'ih*, das Marschland am Unterlauf der beiden Flüsse, das unter den Sasaniden zentral bewirtschaftet wurde; vgl. EI²: 1: 1093 ff. s. v. *Baṭīha* (M. Streck / Saleh El-Ali). Zu diesen „swamp lands“ auch Yaḥyā b. Ādām 1958: 53 nr. 198 und Qudāma b. Ğa'far 1965: 35.

445 Dazu Balādūrī 1957: 300 nr. 610; Yaḥyā b. Ādām 1958: 46 nr. 136 und 138; Morony 1987: 174, Anm. 30 (nach Ṭabarī 1879–1901: 1: 2061, 15 f. und vorher). Zum *sawād* allgemein auch Pitschke 2010: 113 f. und 39 f.

446 Zu ihm EI²: 4: 928 f. s. n. (P. Crone).

447 Zu ihm EI²: 1: 158 f. s. n. (H. A. R. Gibb).

448 Zu ihm EI²: 11: 312 s. n. (C. E. Bosworth).

das Gebiet um Damaskus sowie die (Territorien der) Ḥat‘am⁴⁴⁹ und der Qais⁴⁵⁰ eroberten und er diesen nur noch die Kirchen beließ (?) und den Klöstern auftrug, diejenigen, die des Weges kamen, für drei Tage gastlich aufzunehmen.

5 Im Falle von Ägypten besteht kein Zweifel, daß es mit bewaffneter Gewalt erobert wurde. Dort gibt es denn auch Domänen der Umayaden⁴⁵¹ und der Abbasiden, und viele Leute⁴⁵² weigern sich (darum), Nahrungsmittel von dort zu verzehren. 6 Für Ṭā’if gilt, daß der Prophet sich dort schon aufgehalten hatte, bevor er es eroberte. 7 Bei Mekka ist man verschiedener Meinung. Šāfi‘ī sagte: Mit Friedensvertrag (in Besitz genommen, *ṣulh*^{an}); andere dagegen: Mit bewaffneter Gewalt (*‘anwa*^{tan}). Als der Prophet in Mekka einzog, fragte man ihn: „Wo willst du denn absteigen?“, und er antwortete: „In einem jener Quartiere, die ‘Aqīl uns hinterlassen hat“. ‘Aqīl hatte nämlich Abū Ṭālib beerbt.⁴⁵³ Das zeigt, daß Šāfi‘ī recht hat.

8 Die (verschiedenen) Fraktionen (*al-fīraq*) stimmen bei an sich gleichem Anliegen⁴⁵⁴ darin überein, daß man überall dort beten darf, wo die Obrigkeit die Möglichkeit dazu geschaffen hat, z. B. in den Hauptmoscheen⁴⁵⁵ und auf den Matten, die dort liegen.⁴⁵⁶ 9 Dasselbe gilt⁴⁵⁷ für das Graben von Kanälen oder für Teiche, Wasserreservoirs (*maṣāni*)⁴⁵⁸ und Brunnen, die allgemein zugänglich sind,⁴⁵⁹ für die Benutzung von Brückenstegen und das Überqueren von steinernen Brücken⁴⁶⁰ sowie für überdachte Stände auf den Märkten oder Wegen, die

⁴⁴⁹ Zu diesem Stammesverband vgl. EI²: 4: 1105 f. (G. Levi Della Vida); auch Yaḥyā b. Ādām 1958: 51 nr. 184.

⁴⁵⁰ Dazu EI²: 4: 833 f. s. n. *Ḳays ‘Aylān* (W. M. Watt).

⁴⁵¹ Der Herausgeber streicht mit Recht das *wa-*, das sich in der Handschrift vor *daulat Banī Umayya* findet.

⁴⁵² Der Herausgeber verbessert *nās kaṭīr*, das in der Handschrift steht und bis heute im Dialekt üblich ist, in *nās kaṭīrūn*.

⁴⁵³ Gemeint ist ‘Aqīl b. Abī Ṭālib, der ältere Bruder ‘Alīs, der das Erbe des Vaters angetreten hatte; er war zum Zeitpunkt der Eroberung Mekkas noch am Leben (vgl. EI²: 1: 337 s. n.).

⁴⁵⁴ Die Handschrift hat *fa-kāna amruhā wāḥidān*. Der Herausgeber ersetzt *amruhā* durch *qaṭluhā*.

⁴⁵⁵ S. o. nr. III 7.

⁴⁵⁶ Auch sie werden vom Staat gestellt. Daß das Schriftbild des Drucks *ḥuṣur* bzw. *ḥuṣr* zu lesen ist (Plural zu *ḥaṣir*), geht aus der Vokalisation in der Handschrift hervor. Heute ist eher *ḥaṣira*, Pl. *ḥaṣā’ir* gebräuchlich.

⁴⁵⁷ Nämlich daß es erlaubt ist.

⁴⁵⁸ Gemeint sind in erster Linie wohl offene Zisternen, wie man sie heute noch im Jemen findet.

⁴⁵⁹ Zu den Brunnen näher Ibn Ḥanbal bei Pitschke 2010: 103 f.; zu den Teichen ib. 105.

⁴⁶⁰ Hier nährte sich das Mißtrauen daraus, daß die Hausteine sekundär verwertet sein und aus religiösen Bauten oder Grabanlagen stammen konnten, die abgerissen oder planiert worden waren (Pitschke 2010: 100 nach einer Stelle aus Ḥazzālī).

von der Administration (*al-umarā'*) in Ordnung gehalten werden. **10** Mit Bezug auf all dies ist uns weder ein Gelehrter noch ein Asket, ein Frommer (*muta'abbid*) oder ein Wollträger begegnet, der sich von dem, was wir ausgeführt haben, irgendwie distanziert hätte – ausgenommen einige Schwarmgeister, die behaupten: Wenn ein Herrscher (*imām*) es im Umgang mit den Untertanen (*ar-ra'iya*) an Gerechtigkeit fehlen lässt und er weder die Einkünfte aus Ländereien, die ursprünglich Kriegsbeute waren, angemessen verteilt noch Dotationsen ('*aṭā'*) vergibt oder (allen) den gleichen Sold (*rizq*) zahlt,⁴⁶¹ (wenn er) nicht dem einfachen Volk Genüge tut (*yakfī l-‘āmma*)⁴⁶² noch Gefangene loskauft und gegen den Feind in den *gīhād* zieht, nicht für die (Untertanen) den Ḥaḡg ausrichtet oder (nicht) davon Abstand nimmt, die Steuereinkünfte (*fai'*) für sich zu behalten – wenn er (das alles) nicht (tut),⁴⁶³ so ist er ein Sünder ('āṣī) und jeder, der mit seiner Herrschaft (*imāma*) einverstanden ist, desgleichen. Bei dieser Fraktion handelt es sich um Dissidenten (*ḥawāriḡ*), die vom Glauben abgefallen sind (*maraqū min ad-dīn*)⁴⁶⁴ und sich außerhalb der Grenzen des Islam bewegen. **11** ‘Alī b. Abī Ṭālib hat ja schon gesagt: „Ohne Führung (*imāma*) geht es nicht, ob fromm oder frevlerisch“. **12** Der Prophet sagte: „Ihr werdet (immer) Führer über euch haben, (solche) die etwas von der Sache verstehen und (andere,) bei denen das nicht der Fall ist. Wer mißbilligt, ist frei von Schuld (*barī*); aber wer zustimmt (*raḍiya*) und sich anschließt....“⁴⁶⁵ **13** Er sagte auch: „Ihr werdet Führer über euch haben, die das (Freitags-)Gebet zu spät ansetzen.“⁴⁶⁶ Betet

461 Vgl. EP: 8: 568 s. v. *Rizk*, nr. 3 (C. E. Bosworth).

462 Bei allen Verben in diesem langen Zeitsatz (mit *idā*) wirkt das anfängliche *lam* vor *ya'dil* nach; darum hat die Handschrift hier den Apokopat (*lam*) *yakfī*. Jedoch ist der Schreiber nicht konsequent; an allen übrigen Stellen, wo hier ein Verb *tertiae yā'* gebraucht wird, behält er das *yā'* am Ende bei. Der Druck hat darum auch hier *yakfī* mit langem ī. Oder ist *yakuffu* zu lesen?

463 Der Herausgeber athetiert dieses *wa-illā*, mit dem der Inhalt des einleitenden Nebensatzes noch einmal zusammengefaßt wird. Das Satzgefüge ist in der Tat etwas unübersichtlich.

464 Zu *maraqa* vgl. näher van Ess 2016.

465 Zu diesem Ḥadīt vgl. *Conc.* 1: 104a. Jedoch ist an diesem Text offenbar viel herumoperiert worden. Muslim hat folgende Version: „Es wird Führer geben, und ihr werdet erkennen (was los ist) und (es) mißbilligen (*fa-ta'rifūna wa-tunkirūna*). Wer dann erkennt, ist frei von Schuld, und wer mißbilligt, kommt heil davon. Aber wer zustimmt und sich anschließt....“. Der Schlußsatz bleibt da also ebenso offen wie hier am Ende von nr. 12. Aber bei Muslim geht es weiter mit: „(Die Zuhörer) sagten: Sollen wir nicht gegen sie kämpfen? (Der Prophet) antwortete: Nein, solange sie das Gebet verrichten“ (Muslim 1955–1956: 1480 f. = *Imāra* 62–63). Bei Muḥāsibī kommt dieser Zusatz erst später (s. u. Anm. 468); außerdem punktiert die Handschrift *ya'rifūna* statt *ta'rifūna*.

466 Weil sie es leiten müssen und dabei zu spät kommen.

also (schon einmal) zur (rechten) Zeit, und betet (dann) mit ihnen (noch einmal), als opus supererogationis (*nāfila*)“.⁴⁶⁷ **14** Man sagte auch zum Propheten, als er gerade von den Tyrannen (*ahl al-ğaur*) unter den Führern gesprochen hatte: „Sollen wir ihnen die Stirn bieten?“. Da antwortete er: „Laßt sie in Ruhe, solange sie sich im Gebet zur *qibla* wenden!“.⁴⁶⁸

15 Die Sachkenner (*ahl al-‘ilm*) sind sich einig darin, daß man sich an den Führern nicht vergreifen solle, soweit sie dem Islam anhängen; Hören und Gehorchen sei angesagt in schweren wie in leichten Zeiten. Man solle auch denen, die zu befehlen haben, ihre Autorität nicht streitig machen – außer wenn es sich um Widersetzlichkeit gegen Gott und seinen Propheten handelt; da dürfe man ihnen nicht gehorchen. **16** Abū Bakr hat schon gesagt: „Redet nicht schlecht von der Obrigkeit!“. **17** ‘Abdallah⁴⁶⁹ b. ‘Umar dagegen: „Würdet ihr sie nicht schmähen (wie sie es verdienen), so würde (stattdessen) Gott über sie Feuer vom Himmel herabregnern lassen. Aber (wenn ihr sie schmäht, so erlegt euch Zurückhaltung auf und) sagt: ,O Gott, füge ihnen Schaden zu in dem Maße, wie sie uns Schaden zugefügt haben!‘“ **18** ‘Imrān b. al-Ḥuṣain⁴⁷⁰ sagte zu Ḥakam b. ‘Amr al-Ğifārī:⁴⁷¹ „Erinnerst du dich noch daran,⁴⁷² wie der Prophet einmal (*yaum*^{an}) sagte: ,Kein Gehorsam gegenüber einem geschaffenen Wesen, wenn es um Widersetzlichkeit (*ma’ṣiya*) gegen den Schöpfer geht.‘?“⁴⁷³ (Ḥakam) antwortete: „Ja; du hast das also behalten. Dann handle auch danach!“. **19** (So ähnlich) überliefert man auch über

467 Zu den verschiedenen Versionen dieses ḥadīṭes und ihrer Datierung jetzt Aerts 2016. Juynboll sieht in Šu’ba b. al-Ḥaḡgāḡ (gest. 160/776) den eigentlichen Autor (Juynboll 2007: 550); aber die von ihm gewählte Fassung ist sichtlich schon überarbeitet.

468 S. o. Anm. **465**. Die Variante *nunābiquhum* statt *nuqātiluhum* findet sich bei Muslim 1955–1956: 1481–1482 (= *Imāra* 65–66); aber dort weicht der Anfang ab. Vgl. *Conc.* 6: 342b.

469 Fehlt im Druck.

470 Gest. 52/672, Araber mit beeindruckender Genealogie, dessen Anwesen (*dār*) in der Stephanus-Straße in Baṣra noch lange bekannt blieb. Vgl. Ibn Sa’d 1904–1917: 7.1: 4, 24 ff. und Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 234 nr. 660; dazu van Ess 2001: 175, Anm. 111.

471 Gest. 51/671, lebte in Baṣra, wurde aber dann als Statthalter nach Ḥorāṣān versetzt, wo er auch starb; vgl. Ibn Sa’d 1904–1917: 7.2: 18, 9 ff. und Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 72 nr. 191–192. Der Druck hat irrtümlich Ḥakīm statt Ḥakam.

472 Der Druck hat *innahū yaḍkuru ya’man annahū qāla rasūl Allāh*. Aber weder das anfängliche *innahū* noch das folgende *annahū* stehen in der Handschrift; außerdem wird man wohl *taḍkuru* lesen müssen statt *yaḍkuru* (das in der Handschrift nicht punktiert und wohl als Frage aufzufassen ist, ohne Fragepartikel).

473 Dieses Prophetenwort ist verständlicherweise häufig umformuliert worden; vgl. *Conc.* 4: 43a und 254b, wo nicht nur der Wortlaut, sondern auch der Kontext immer wieder wechseln. Der obigen Fassung kommt Ibn Ḥanbal 1946–1975: 5: 340 f. nr. 3889 verhältnismäßig nahe; vgl. aber auch ib. 2: 98 nr. 724 und 5: 301 f. nr. 2790 sowie Muslim 1955–1956: 1469 (= *Imāra* 39). Wir würden sagen: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen“ (Apg. 5:29).

(‘Abdallāh) Ibn ‘Umar vom Propheten: „Kein Gehorsam bei einer Widersetzung!“.⁴⁷⁴ **20** Das ist ein Konsens, über den es keine Meinungsverschiedenheit gibt: Man darf niemandem gehorchen bei einer Widersetzung gegen Gott, z. B. im Begehen von Schandtaten oder indem man Wein trinkt bzw. Götzendienst übt oder einen Mord begeht (*fi qatl an-nafs zulm^{an}*). **21** Man ist sich (aber) auch einig darin, daß man hinter einem Herrscher (*imām*), der als Muslim keine Neuerungen vertritt, das Gebet verrichten darf, solange er zur *qibla* betet, selbst wenn er unmoralisch handelt und ein ausschweifendes Leben führt (*wa-in fasaqa wa-faġara*).⁴⁷⁵ Und man darf ihn auf keinen Fall schmähen.

22 Al-Fuḍail b. ‘Iyād⁴⁷⁶ sagte: „Könnte ich ein Bittgebet (*da’wa*) äußern, das (von Gott) erhört würde, so würde ich von (diesem Privileg) nur mit Bezug auf einen Herrscher (*imām*) Gebrauch machen“.⁴⁷⁷ **23** Al-Fuḍail hat recht; denn wenn der Herrscher fromm ist, bedeutet dies, daß das Volk (*ar-ra‘īya*) in der Verehrung (Gottes) verharrt und Nahrung ebenso wie Kleidung ohne Fehl sind. Wenn die Obrigkeit (*as-sultān*) Ansehen genießt,⁴⁷⁸ so trägt das Volk Sorge;⁴⁷⁹ man entwickelt Kraft (*qūwa*) gegen Ḥāriġiten und Räuber, Sicherheit in der Religion und Einfluß (*izz*). **24** Schon Ibn ‘Abbās hat gemeint: „Ein Land (*al-ard*) schmückt sich fürwahr in den Augen der Menschen, wenn ein gerechter Herrscher es verwaltet, und es steht häßlich da, wenn ein Tyrann die Macht in Händen hat. In gerechten Zeiten wirft es mehr *zakāt* und *ḥarāg* ab (bringt also ein höheres Steuereinkommen)⁴⁸⁰ als in Zeiten der Tyrannei.“

25 Was aber das Gebet auf widerrechtlich angeeignetem Gelände (*maġ-ṣūb*) angeht, so pflegte aṭ-Ṭaurī zu sagen:⁴⁸¹ „Wenn es sich um eine

474 Eine Kurzfassung desselben Wortes (vgl. *Conc.*, a. a. O.); *ma’ṣiya* heißt auch „Sünde“.

475 Sowohl *fāsiq* als auch *fāġir* bezeichnen in der religiösen Sprache den schweren Sünder.

476 Gest. 187/803 in Mekka; s. o. Anm. 111.

477 In der Frühzeit, als der Islam noch die klimatischen Verhältnisse auf der Arabischen Halbinsel vor Augen hatte, wurden Bittgebete vor allem wegen des ausgebliebenen Regens gesprochen (vgl. Darling 2014). Fuḍail hatte an sich, wie es hieß, als Straßenräuber in Ostiran angefangen, entsagte der Welt dann aber so sehr, daß Ḥārūn ar-Rašid ihn während der Pilgerfahrt in Mekka zu einem Gespräch aufgesucht haben soll.

478 Die Handschrift hat wie der Druck ‘*adl as-sultān*; jedoch wird ‘*adl* am Rande in ‘*izz* verbessert.

479 Der Befund der Handschrift ist wohl *taḥarrⁱⁿ* zu lesen (mit Taṣdīd über dem *rā’*), nicht *baṛ* wie im Druck.

480 Die Verben *zakā* und *ahraġa* werden hier anscheinend terminologisch benutzt.

481 Die Handschrift hat *kāna yaqūlu* statt *qāla*. Zu Sufyān aṭ-Ṭaurī s. o. Anm. 73.

Hauptmoschee handelt, so spricht freitags nichts dagegen. Außerhalb ihrer ist das (Gebet) aber supererogatorisch⁴⁸².. **26** Auzā‘ī⁴⁸³ war derselben Meinung, nur daß er hinzufügte:⁴⁸⁴ „Wenn er einen Laden (*ḥānūt*) aufmacht und dann (auch) außerhalb dessen, also außerhalb des Ladens,⁴⁸⁵ Handel treibt, so spricht auch dagegen nichts“. Sufyān allerdings fand das unangebracht. **27** In Bezug auf ein Gebet, das *während* der widerrechtlichen Aneignung (*fi l-ġašb*) verrichtet wird, äußerte man sich folgendermaßen: „Solange es sich um einen Gebetsplatz handelt, der auf dem Wege liegt, den die Muslime nehmen, und wenn da genug Platz ist,⁴⁸⁶ so ist das in Ordnung“. Wenn es allerdings auf einem Gebiet geschieht, wo Häuser stehen und welches widerrechtlich angeeignet ist, so hält Sufyān das Gebet da für ungültig. **28** Auzā‘ī meinte: „Wenn er betet, ohne zu wissen (wo er das gerade tut), so ist sein Gebet erlaubt, und er braucht es nicht zu wiederholen“. **29** Wakī‘⁴⁸⁷ meinte dazu: „Er soll es wiederholen, solange er noch in der (vorgeschriebenen Gebets-) Zeit ist. Wenn er dagegen schon darüber hinaus ist (*idā haraġa*),⁴⁸⁸ braucht er es nicht mehr zu wiederholen“. **30** Manche dagegen sahen es nicht gern, wenn man während der unrechtmäßigen Landnahme (überhaupt) das Gebet verrichtete; allerdings hielten sie, wenn es sich auf einem öffentlichen Gebetsplatz (*muṣallā*) vollzog, eine Wiederholung nicht für erforderlich. So entschied z. B. aš-Šāfi‘ī. Sie argumentierten dabei mit dem Wort des Propheten: „Der Erdboden ist als Gebetsstätte für meine Gemeinde⁴⁸⁹ und als heiliger Ort (*tahūr*) überall geeignet, nur nicht in einem (öffentlichen) Bad oder

482 Am Freitag?

483 Zu ihm Anm. **84**.

484 Die Handschrift hat etwas umständlich: *wa-qāla l-Auzā‘ī miṭla qaulihī illā anna l-Auzā‘ī qāla*. Der Druck läßt davon nur *wa-qāla l-Auzā‘ī* übrig.

485 Wenn hier hinter *ḥāriġān* *minhu* noch *min al-ḥānūt* steht (das nicht in den Druck übernommen wurde), so ist dies vermutlich eine Glosse (Muḥāsibīs ?), mittels derer vermieden werden soll, daß man versteht: „außerhalb des widerrechtlich angeeigneten Geländes“.

486 Gemeint ist vermutlich: „wenn man nicht zu so vielen ist, daß man nun doch neben dem Weg auf widerrechtlich angeeignetes Gelände gerät“.

487 Gemeint ist, wie auch der Herausgeber vermutet, Wakī‘ b. al-Ǧarrāḥ, ein Kūfier (129/746–197/812); zu ihm o. Anm. **113**. Er lehnte es ab, unter Hārūn ar-Rašīd ein *qāḍī*-Amt zu übernehmen; daß er es vermied, Abkürzungen zu gehen, die über privates Gelände führten, steht bei Ibn Ḥanbal (Pitschke 2010: 146). Allgemein zu seiner asketischen Einstellung Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1967–1968: 732, 7.

488 Oder vielleicht: „wenn er schon nach Hause gegangen ist“.

489 Füge mit der Handschrift *li-ummātī* hinter *masjidān* hinzu.

auf einem Friedhof“.⁴⁹⁰ **31** (Im gleichen Sinne) sagte der (Prophet) auch: „Betet nicht in Richtung auf die Gräber!“.⁴⁹¹

32 Dann gab es auch Gruppen, die etwas dagegen hatten, daß man im Kronland (*ard aṣ-ṣawāfi*) herumlief. Einer meinte sogar: Wenn ein (Junge) von seinen Eltern – oder von einem Elternteil – losgeschickt wird, um etwas zu holen, und sein Weg über dieses (Gelände) führt, so sollte er seinen Eltern nicht gehorchen. **33** Manche andere (nahmen die Sache nicht so streng und) meinten: Wenn es sich um einen Weg handelt, der schon vor der widerrechtlichen Inanspruchnahme begangen wurde,⁴⁹² oder um eine Moschee, in der man immer schon betete, oder um eine Absteige (*funduq*) bzw. ein Karawansaray (*ḥān*)⁴⁹³ oder irgendeine andere Anlage für Kaufleute (*dār min dūr at-tuğğār*),⁴⁹⁴ so kann man ohne Bedenken diesen Weg betreten bzw. in dieser Moschee beten. Wenn es sich dagegen um ein Vorwerk (*raušan*)⁴⁹⁵ oder um einen Wehrgang⁴⁹⁶ handelt, die zu Unrecht über dem Weg angelegt worden sind, und wenn der (Betreffende) auch anderswo⁴⁹⁷ einen Durchgang (*manfad*) findet, der sich benutzen läßt,⁴⁹⁸ so sollte er nicht den (ursprünglichen Weg) einschlagen.

490 Conc. 1: 53a. Der „heilige Ort“ ist natürlich christlich gedacht. Eine Kirche ist ein heiliger Ort, weil sie „geweiht“ ist; als Mann entblößt man darum in ihr sein Haupt. Im Islam dagegen ist ein rituell „reiner“ Ort gemeint, der sich zum Vollzug der Waschung (*ṭahūr*) eignet.

491 Conc. 5: 229b; vgl. z. B. Muslim 1955–1956: 668 (= Ğanā'iz 97 f.).

492 Der Herausgeber athetiert vielleicht zu Recht das *fa-mud*, das in der Handschrift den Relativsatz *kāna yuslaku min qabl al-ġaṣb* einleitet. An dem Sinn des Satzes ändert sich nichts.

493 Vgl. EI²: 2: 945 s. v. *Funduḳ* (R. Le Tourneau) und 4: 1010 ff. s. v. *Khān* (N. Elisséeff). Beide Wörter sind hier bei Muḥāsibī verhältnismäßig früh belegt; vgl. dazu Constable 2003: 59 ff. Die Bauwerke selber sind archäologisch in der islamischen Welt schon früher bezeugt (ib. 51 ff.).

494 Der Herausgeber hat zuvor zwischen *funduq* und *ḥān* ein *wa-dār* athetiert. Es ist in der Tat überflüssig, weil es hier noch einmal aufgenommen wird.

495 *Raušan* heißt eigentlich „Fenster“ (vgl. Lane 1863–1893: 1001a; von pers. „hell, licht“), und Pitschke übersetzt auch dementsprechend mit „usurpiertes Dachfenster“, was immer dies sein mag (Pitschke 2010: 109). Aber mir scheint, an dieser Stelle ist eher ein vorspringendes Bollwerk, eine „Bastei“ bzw. „Kurtine“ gemeint; vgl. Dozy 1881: 1: 532a („balcon“). Vielleicht sollte man an einen Rundturm an der Ecke einer Festungsanlage denken, von dem aus sich beide Seiten einsehen lassen und der in den Weg hineingebaut ist.

496 Das scheint mir hier mit *sābāṭ* gemeint zu sein, also ein Laufsteg hinter den Schießscharten oder eine überdachte Balustrade. Zu *sābāṭ* vgl. EI²: 3: 482a s. v. *Ḥiṣār* (mit Bezug auf Stadtmauern und Festungsanlagen im Indien der Moghulzeit); auch EI²: 5: 510b, wo damit ein überdachter Gang bezeichnet wird, über den der Herrscher von seinem Palast in Córdoba aus die Gebetsloge (*maqṣūra*) in der Mezquita erreichen konnte. Pitschke zitiert in diesem Zusammenhang (Pitschke 2010: 109) noch eine Stelle aus Ḥazzālī; aber da geht es eher um das Dach dieses Ganges, mit dem die Sonne ferngehalten wird.

497 Die Handschrift hat statt *fi ḡairi* ausführlicher: *fi ḡairi dālika ṭ-ṭarīq*.

498 Dieses *yuslaku*, das sich auf *manfad* zurückbezieht, ist im Druck ausgefallen.

34 Viele Gelehrte und Juristen wollen aber nicht so weit gehen⁴⁹⁹ und vertreten stattdessen den Standpunkt, daß es nichts ausmache, wenn man unten an dem Wehrgang, der Bastei⁵⁰⁰ oder Ähnlichem einhergeht.

35 Muḥammad b. Sīrīn⁵⁰¹ pflegte zu sagen: „Der Schatten, den die vornehm Gekleideten (*ashāb as-sābīrī*)⁵⁰² werfen, ist trügerisch“.⁵⁰³ **36** Muḥammad und Ḥasan⁵⁰⁴ sprachen sich dagegen aus, daß während einer Zeit der Wirren (*fi l-fitna*) verbotene Verkäufe getätigt werden (*bai’ al-ḥarāq*).

37 Abū ‘Abdallāh al-Muḥāsibī schloß ab mit den Worten: „Über die Art, wie die Gottsucher sich verhalten, um mit Bezug auf Nahrung und Kleidung ohne Fehl zu sein, ist nun (alles) gesagt. Preis sei Gott....“ **38** Das *K. al-Makāsib* des Muḥāsibī ist zu Ende.

Kommentar

Der Text hört abrupt auf. Man erkennt nicht, was die beiden letzten Sätze (XII 35–36) eigentlich sollen; vermutlich handelt es sich um Nachträge. Aber auch sonst stößt man immer wieder auf abrupte Übergänge oder Brüche, und schon zu Anfang hat man den Eindruck, daß der Autor zweimal neu ansetzt. Abschnitt I ist eine grundsätzliche Analyse des Problems; die Kritik an den Kaufleuten, die in dem vorhergehenden, von uns nicht übersetzten Teil im Mittelpunkt stand, klingt hier noch einmal an (I 13). In Abschnitt II dagegen werden in großer Zahl Autoritäten aus dem 2. und 3. Jh. H. angeführt, die für das Thema relevant sind.

499 Ich lese *fa-abā* statt *fa-atā*.

500 Die Handschrift hat *ar-rāušān* statt *ar-r.w.š* im Druck.

501 Zu ihm o. Anm. 285.

502 Zu *sābīrī* vgl. Lane 1863–1893: 1293c f.: „dünner Stoff von bester Qualität“. Dazu schon Fraenkel 1886: 43 f., der das Wort von *Šāpūr* ableitet, im Sinne einer „fürstlichen“ Bekleidung; es kam vor, daß man sie mit einer Schlepppe trug (vgl. WKAS 2: 1432a 13). Vgl. auch Agius 1983: 260–262, der aber für einen Bezug auf die Stadt Nēšāpūr eintritt, was schon Fraenkel wegen des Alters mancher Belege für unwahrscheinlich gehalten hatte. R. Serjeant erwägt, Nēšāpūr durch Bīšāpūr (in Fārs) zu ersetzen (Serjeant 1972: 32 f.). Der Stoff war gemustert oder bestickt (ib. 126 und 148 nach einer Stelle bei Ğāhīz, *at-Tabaṣṣur bit-tīgāra*). – Manchmal wird mit *sābīrī* auch ein „Panzerhemd“ bezeichnet (Serjeant 1972: 213); aber das ist hier anscheinend nicht gemeint. Ebenso dann auch Datteln (vgl. Ğauharī 1979: 676a, 5 f.) oder Wein (Abū Nuwās 1958–2006: 3: 353) und sogar das Gesicht eines schönen Menschen (ib. 4: 340, 12), also im Sinne von „exquisit“. Für die Belege und Hilfe habe ich M. Ullmann zu danken.

503 Der Sinn ist wohl: Feine Leute machen zu viel her. Allgemein zum Stigma vornehmer Kleidung auch Sijpesteijn 2004: 255 ff.

504 Gemeint ist Ḥasan al-Baṣrī. Er starb im gleichen Jahr (110/728) wie Ibn Sīrīn.

Die literarische Form ist in beiden Fällen der Lehrdialog; aber er wird anscheinend jedesmal anders gehandhabt. In Abschnitt I ist er, wie häufig bei Muḥāsibī, fiktiv;⁵⁰⁵ in Abschnitt II dagegen wird ein Name genannt. In Abschnitt I ist offenbar Muḥāsibī als der Autor derjenige, der die Antworten gibt; er versucht, wenngleich mit einiger Umständlichkeit, Klarheit im Thema zu schaffen. In Abschnitt II ist er der Fragende; die Antwort (d. h. der gesamte übrige Text) geht auf einen gewissen Abū Ḍa'far zurück, der sich offenbar in der Szene gut auskannte, aber in der Sache anders gliedert als Muḥāsibī. Letzterer bewahrt diesen Text trotz der abweichenden Perspektive, weil dort in großer Zahl Namen genannt werden, auf die er später selber zurückgreifen muß; er sieht darin wohl einen Alternativentwurf. Aber von der Einteilung, die dort vorgenommen wird, ist später nicht mehr die Rede, und auch das Dialogschema wird nirgendwo mehr aufgenommen.⁵⁰⁶

Allerdings stehen wir vor der Schwierigkeit, diesen Abū Ḍa'far zu identifizieren. Glücklicherweise begegnet er an anderer Stelle noch einmal in einem solchen Zusammenhang, nämlich in der Vorrede zu Muḥāsibīs *K. al-Qaṣd war-nuḡū' ilā llāh*. Nur daß der Name dann in den beiden Handschriften, die wir von diesem Werk besitzen, in verschiedener Weise ergänzt wird.⁵⁰⁷ Laut Ms Bursa, Orhan 637 haben wir es mit Abū Ḍa'far Muḥammad b. Ya'qūb b. al-Faraḡ aṣ-Ṣūfī, bekannt als Ibn al-Faraḡī zu tun, einem reichen Mann (vermutlich aus einer Kaufmannsfamilie), der sein Vermögen den Sufis und Asketen zukommen ließ.⁵⁰⁸ Er gehörte in den Kreis um Abū Turāb an-Naḥšabī (gest. 245/859)⁵⁰⁹ und hat auch Muḥāsibī getroffen.⁵¹⁰ Jedoch starb er erst 271/884,⁵¹¹ also eine Generation nach Muḥāsibī. Wahrscheinlich ist das der Grund, warum er in diesem Werk als der Frager, also der Schüler dargestellt wird. Wir aber brauchen jemanden, der Antworten geben kann, und da liegt es näher, sich an die andere Handschrift des *K. al-Qaṣd* zu halten: Carullah 1728. Dort steht zu Anfang:

505 Vgl. van Ess 1961: 19 ff.

506 Grundsätzlich wird man davon ausgehen dürfen, daß sich Kollegs damals häufiger dialogisch abspielten als dies heute bei uns der Fall ist (für Ṣāfi'ī vgl. El Shamsy 2012: 201 f.). Ich habe dies selber in Qum beobachten können, als Ḵayrullāh Muntazirī, der designierte Nachfolger Khomainīs, damals schon unter Hausarrest, seine Schüler vom Parterrefenster seines Hauses, das in den Garten hinausging, unterrichtete und dabei immer wieder von Zwischenfragen unterbrochen wurde.

507 Näher dazu TG: 6: 418 f. nr. 10.

508 Vgl. *Ta'riḥ Baġdād* 3: 387 f. nr. 1499.

509 Vgl. die Angaben bei Gramlich 1995: 327, Anm. 17.

510 Abū Nu'aim 1932–1938: 10: 287 ff. nr. 571; vgl. Reinert 1968: 307.

511 So nach Gramlich 1995: 327.

„Das sind Fragen, die Muḥāsibī an Abū Ḍa‘far Muḥammad b. Mūsā gerichtet hat. (Das Buch) ist also von Muḥāsibī verfaßt; er ist der Fragesteller, während Abū Ḍa‘far.... die Antworten gibt“.

So beginnt denn auch der Text:

„Ich fragte Abū Ḍa‘far Muḥammad b. Mūsā: Gott sei dir gnädig, was muß man denn zuerst tun ? Er antwortete:....“.⁵¹²

Jedoch stehen wir auch hier vor einem Problem: Der Mann ist nicht dingfest zu machen. Unter den im *Ta’rīh Bağdād* genannten Trägern dieses Namens und dieser *kunya* scheint nur Muḥammad b. Mūsā al-Ḥarašī, genannt Šābās geeignet.⁵¹³ Aber er hat bei Ḥalīfa b. Ḥaiyāt gehört, und dieser starb erst 240/854.⁵¹⁴ Auch er ist also, wie der andere Abū Ḍa‘far, vielleicht zu jung. Gramlich nennt an einer Stelle ebenfalls einen Muḥammad b. Mūsā; aber er sagt nichts zu ihm.⁵¹⁵ Vielleicht haben wir es mit einem Başrier zu tun, der nirgendwo erfaßt wurde.

In unserem Text verschwindet von Abschnitt III an die Dialogstruktur ganz. Das ist beim *K. al-Qaṣd war-ruğū’ ilā llāh* anders; Letzteres besteht nur aus Fragen und Antworten (die jeweils sehr kurz sind). Aber unser Text ist ja vermutlich auch nie endgültig redigiert worden. In Abschnitt II dient die Frage nur der Einleitung; der Text selber ist dann die Antwort und wird nicht mehr durch weitere Fragen unterbrochen. Das erinnert an das Klischee, mit dem *rasā’il* häufig eröffnet werden: Der Verfasser gibt vor, von jemandem um Auskunft gebeten worden zu sein.⁵¹⁶ In Abschnitt I wird das Frage-und-Antwort-Schema länger durchgehalten; aber auch da endet der Text monologisch. Er wird im übrigen etwas unübersichtlich. Das liegt daran, daß die Grauzone, in der die *śubuhāt* sich aufhalten, nicht leicht zu erfassen ist; die „zweifelhaften“ oder „problematischen“ Dinge, sehen dem, was klar erlaubt oder verboten ist, manchmal sehr ähnlich.⁵¹⁷ Die Frage ist darum, ob es eine solche Grauzone überhaupt gibt. Kronzeuge dafür war ein Prophetenwort, in dem zum Vergleich von den Sperrbezirken (*himā*) die Rede ist, die in vorislamischer Zeit von einflußreichen Stammesführern für sich und ihre Herden beansprucht wurden (I 5

512 Fol. 4a, 1 f.

513 *Ta’rīh Bağdād* 3: 240 nr. 1323.

514 Vgl. EI²: 3: 838b.

515 Gramlich 1996: 297.

516 Freimark 1967: 27 und 36–40. So auch schon im *K. at-Taḥrīš* des Ḏirār b. ‘Amr (2. Jh. H.); vgl. meine *Kleinen Schriften* III .

517 Vgl. *śabah* in nr. VI 18 (mit Anm. 231).

und noch einmal VI 1).⁵¹⁸ Sie waren nicht eingefriedet;⁵¹⁹ aber ein fremder Hirt mußte sich hüten, einem solchen Gelände nahezukommen, weil es sonst Ärger geben würde. Tiere, die sich in den Bezirk verirrten, konnten getötet werden.⁵²⁰

Um mit dieser Maßgabe allerdings zu konkreten Ergebnissen zu gelangen, muß man, soweit es sich um juristisch relevante Fragen handelt, erst einmal die Grenzen genau definieren. Als unbetretbar galt dabei von vornherein das Gebiet des explizit Verbotenen (*harām*) und der offenen Irrlehre (*bid'a*; I 4); davon ist denn später in der Tat nicht mehr die Rede. Jedoch ist auch mit dem Fall zu rechnen, daß man Dinge unterläßt, die an sich nicht verboten sind, aus Gewissenhaftigkeit (*istibrā' lid-dīn*) oder aus Vorsicht (*iḥtiyāt*; I 3); da kommt es dann eher darauf an, aufzupassen, daß man nicht des Guten zuviel tut, also zu weit geht. Der Unterschied zwischen *istibrā'* und *iḥtiyāt* ist dabei nicht leicht zu erkennen. *Istibrā'* scheint in Muḥāsibīs Nomenklatur nur deswegen einen Platz gefunden zu haben, weil es in einem einschlägigen Ḥadīt vorkam, u. z. eben jenem, dem der Vergleich mit dem Sperrbezirk angehängt wurde (I 5); der Begriff wird in unserem Text später nicht mehr aufgenommen.⁵²¹ Auch bei *iḥtiyāt* wird ein Ḥadīt beschworen (I 6), allerdings ein anderes, in dem nicht von „Zweifelhaftem“ gesprochen wird, sondern von Sachverhalten, die an sich indifferent sind (*mā lā ba's bihī*). Darunter gibt es dann solche, bei denen es sich sehr wohl empfiehlt, Zurückhaltung zu üben, z. B. wenn man zuviel redet (I 7). Aber auch bei den *makāsib* kann man schon der Vorsicht zuviel tun. Zwar gibt es Leute, die mit unsauberer Geschäften viel Geld verdienen; ihnen sollte man den Finger zeigen – sofern einem nicht das öffentliche Interesse, das man mit dem Tadel und dem unangepaßten Verhalten gewinnt, zu sehr zu Kopfe steigt (I 7 und 13–15). Aber Handel und Gewerbe sind so, wie man sie normalerweise betreibt, nicht verwerflich. Darum kann Muḥāsibī am Ende zusammenfassend sagen: „Geh weiter morgens auf dem Markt deinen Geschäften nach!“ (I 17), also: Ernähre dich redlich!⁵²²

518 Das Ḥadīt wird auch von Ibn Ḥanbal in seinem *K. al-Wara'* herangezogen (Pitschke 2010: 122).

519 Kulaib b. Rabī'a, der Führer der Taglib, dessen Ermordung den Basūs-Krieg auslöste (EI²: 5: 362), definierte die Grenze so, daß sie so weit reiche, wie man das Gebell seines Hundes hören könne (EI²: 3: 393a).

520 Eben dies war der Auslöser des Basūs-Krieges gewesen; Kulaib hatte eine Kamelin, die seinem Schwager Ḍassās gehörte, erschossen und wurde von diesem deswegen ermordet. Zur späteren Entwicklung vgl. Haque 1977: 245–248.

521 Das Wort hat im Ḥadīt sonst an sich eine recht spezielle Bedeutung: „nach dem Urinieren den Penis schütteln, damit auch die letzten unreinen Reste entfernt werden“ (vgl. dazu Juynboll 2007: 93, Anm. 1 und 406a).

522 S. auch oben nr. I 12.

Bei dieser Rückkehr zum alten Thema werden unterwegs weitere Dinge berührt, die in denselben Bereich fallen und später separat diskutiert werden: Vorsichtsmaßnahmen bei der Nahrungsaufnahme z. B., die den Rahmen der üblichen Speisegebote überschreiten (I 9; vgl. IV 7 ff.), oder dezente Kleidung und uneitles Auftreten (I 11; vgl. XII 35)⁵²³, Diskretion beim Reden, etwa im Gebrauch von Schwurformeln, und bei jeglichem Überlegenheitsgehabe (I 10). Überall gilt da, daß man Skrupel haben sollte, ob beim Handeln mit den Gliedern, also im körperlichen Vollzug der Gebote, oder beim Handeln „mit dem Herzen“, also in seinen Gedanken (I 1–2, 4). Die Unterscheidung von *a'māl al-ğawāriḥ* und *a'māl al-qulūb* war typisch für Muḥāsibī; er hat darüber einen separaten Traktat geschrieben, das *K. al-Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-ğawāriḥ*.⁵²⁴ Allerdings hat er dieses Konzept nur vertieft. Schon Abū l-Huḍail soll das Begriffspaar benutzt haben,⁵²⁵ und auch das syrische Mönchstum unterschied zwischen *'amlē d^e-lebbā* und *'amlē pegrānāyē*.⁵²⁶ Die Skrupelhaftigkeit wird dann auf die *muḥāsaba* zurückgeführt (I 2), also jene jenseitsorientierte Gewissenserforschung, der Muḥāsibī seinen Beinamen verdankte.⁵²⁷ Aber auch sie wird dann nicht mehr erwähnt. Stattdessen legt er ganz zum Schluß (I 16) dem Adepten drei andere Verhaltensweisen (*hilāl*) ans Herz, die der Skrupelhaftigkeit den Weg bereiten sollen: Vertrauen in Gottes vorherbestimmenden Willen,⁵²⁸ Absage an Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit (*ğafla*)⁵²⁹ und Beschämung darüber, daß Gott auch den kleinsten Fehler

523 Zu diesem Themenbereich hat Muḥāsibī sich auch an anderer Stelle geäußert; vgl. dazu demnächst meine „Unfertige Studie“ nr. 5.

524 S. o. Anm. 21; dazu TG: 6: 418 nr. 14. Wenn die *a'māl al-qulūb* in die falsche Richtung gehen, würden wir von „Gedankensünden“ reden.

525 TG: 3: 248.

526 Vgl. van Ess 1961: 36. Zum Nachwirken dieser Unterscheidung im späteren Judentum (Baḥyā b. Paqūda) vgl. Goldreich 1988. – Von Bedeutung ist wohl auch, daß die arabischen Grammatiker eine bestimmte Klasse von Verben *af'āl al-qulūb* nannten.

527 Vgl. van Ess 1961: 139 ff.; ich habe dort mit „Abrechnung“ oder „Vergegenwärtigung des Gerichtes“ übersetzt. Die Frage, ob Muḥāsibī schon zu seinen Lebzeiten diesen Beinamen trug, wäre separat zu klären. Aš'arī nennt ihn in seinen *Maqālāt* einfach „al-Ḥārit“ (vgl. TG: 6: 421, Text XXXIII 40).

528 Man ist immer in Gottes Hand (s. auch nr. X 10 mit Anm. 393). Auch das ist an dieser Stelle wiederum im Hinblick auf die *makāsib* gesagt; der Lebensunterhalt (*rizq*) ist vorherbestimmt (vgl. TG: 4: 497 ff.). Der Reichtum besteht nicht in äußerem Besitz; er ist innerlich (*al-ğinā billāh*). Vgl. damit *al-faqr ilā llāh* in X 10.

529 Dazu van Ess 1961: 61 ff.; dort auch zur ομέλεια bzw. *pehnā* (syr.) des christlichen Mönchtums. Die *muḥāsaba* wirkt als Vergegenwärtigung des göttlichen Gerichtes der Gleichgültigkeit entgegen.

sieht. Indem man sich all dessen bewußt ist, wird man wachen Geistes⁵³⁰ und kommt innerlich zur Ruhe.

Im Vergleich zu diesen noch etwas tastenden Überlegungen, mit denen Muḥāsibī sich von dem vorhergehenden Thema (den *makāsib*) löst und den neuen Fragebereich, die Tugend des *wara'*, in den Griff zu bekommen versucht, geht „Abū Ḍa'far“, dem er nun in Abschnitt II das Wort überläßt, viel disziplinierter vor. Er bietet drei Definitionen von „Skrupelhaftigkeit“ zur Wahl, von denen nur die letzte uns bereits aus dem vorhergehenden Abschnitt bekannt ist (vgl. I 6). Die erste spielt anscheinend mit dem Anklang von *ḥāka* „weben“, metaphorisch gebraucht für „sich ausdenken, ersinnen“, und *ḥikāyāt* (Stamm *ḥakā*) „Geschichten“: Skrupelhaft ist, wer Bedenken hat, wenn er etwas ersinnt, was nicht stimmt (*tark mā ḥāka fī ṣ-ṣadr*). Die zweite stellt den Begriff *wuqūf* in den Mittelpunkt, das „Innehalten“ (etwa griech. εποχή entspechend): Man enthält sich aus Skrupelhaftigkeit jeglicher Stellungnahme, weil man noch nicht genau Bescheid weiß. Hier kommt auch der Begriff *šubha* wieder ins Spiel; erforscht werden soll die Grauzone zwischen Erlaubtem und Verbotenem. Die dritte Definition ist die rigoroseste; die Vorsicht, hier „Gottesfurcht“ genannt, greift selbst auf Sachverhalte über, die an sich harmlos sind und gegen die sich nichts einwenden läßt (*mā lā ba's bihi*).

Im Anschluß daran aber wird Abū Ḍa'far konkret; er nennt zahlreiche Namen, die er den drei Definitionen zuordnet. Es hat also, wenn hier nicht reine Systemfreude am Werke ist, so etwas wie „Denkschulen“ zur Frage gegeben, die sich über den östlichen Raum des Islams verteilten.⁵³¹ Von ihnen war diejenige, die meinte, daß man sich nicht einfach dem hingeben solle, was einem so einfällt, anscheinend vor allem in Iran zuhause; jedoch wird als ihr einflußreichster Vertreter Sufyān at-Taurī genannt, der nach Kūfa gehört (II 2).⁵³² Die zweite sammelte sich im Grenzgebiet zu Byzanz, am Fuße des Taurusgebirges, wo die *muğāhidūn* lebten, die ihrerseits wiederum häufig aus Iran kamen; aber sie gewann auch Anhänger in Baṣra, offenbar vor allem in der Sufikolonie von 'Abbādān (II 3).⁵³³ Bei der dritten findet sich eine ähnliche Mischung, allerdings vielleicht mit einem gewissen Übergewicht der baṣrischen Komponente, nämlich jener *ashāb al-ḥadīt*, die sich gegen 'Amr b. 'Ubaid gestellt hatten. Der ihr innewohnende latente Extremismus wird

530 Muḥāsibi benutzt dafür an anderen Stellen den Begriff *tayaqquz* (vgl. van Ess 1961: 66 f.).

531 Eine Liste von zehn Frommen, die mit Bezug auf ihre Nahrung sehr skrupelhaft vorgingen, findet sich auch in der *Hilya* (Abū Nu'aim 1932–1938: 8: 271, 1 ff.). Die Namen stimmen mit denen bei Abū Ḍa'far großenteils überein; aber sie werden nicht nach „Schulen“ getrennt.

532 Freilich zog Sufyān sich, als er dort mit der Obrigkeit aneinandergeriet, später nach Mekka zurück. Vgl. TG: 1: 221 ff.; zu *šubha* und *wara'* dort 223 f. In unserem Text ist er später ein häufig genannter Kronzeuge (s. o. III 6, V 3, VII 1, IX 9 und 35, X 1, XI 2 und XII 26–27).

533 Zu 'Abbādān s. o. Anm. 88.

aber eher bei den Grenzkämpfern virulent. Diese ernährten und kleideten sich mit demonstrativer Ärmlichkeit; nur die Einsicht, daß sie sich in einer Ausnahmesituation befanden (die bei den Başiern nicht vorlag), hielt sie davon ab, dies als allgemeines Ideal zu propagieren (II 4–5). Alle lebten sie in der späten Umayaden- und frühen Abbasiden-Zeit, und viele von ihnen sind später (etwa von Abū Nu‘aim) unter die Sufi-Bewegung subsumiert worden. Die Rechtsschulen dagegen, etwa die Hanafiten, aber auch die Šāfi‘iten, haben von ihnen nicht viel Aufhebens gemacht; eine große Anzahl der Namen hat daher in der Forschung bisher kaum eine Rolle gespielt. Verfolgen müssen wir vor allem den Bezug zu den *tuğūr*, also jenem Festungsgürtel diesseits des Taurus, wo sich die Kriegsfreiwilligen mit den Veteranen trafen und vermutlich ihre Erfahrungen austauschten.⁵³⁴ Man pflegte dort ein distanziertes Verhältnis zur Regierung und zur Obrigkeit.⁵³⁵

Der Terminus *wara‘* taucht dann nicht mehr auf bis Abschnitt VIII. Statt dessen geht es nun mitten hinein in die politische Entscheidung: Soll man sich mit den Herrschern, die Recht und Moral mit Füßen treten, gemein machen, indem man zusammen mit ihnen in einen *gihād* zieht, den sie finanziert und organisiert haben? Im Koran wie im Hadīt fanden sich Aussagen, die gegen eine solche Entscheidung sprachen (III 2), und manche, die von weither gekommen waren, Sufis⁵³⁶ und „Koranleser“, keine Juristen, nahmen von ihnen keine Unterstützung an, sondern versuchten sich auf andere Weise durchzuschlagen, indem sie bei Privatleuten Arbeit annahmen (III 1). Ihre Ausrüstung (Waffen, Pferde) bezahlten sie dann selber (III 6). Auch an dieser Stelle nennt Muḥāsibī wieder Namen in großer Fülle; sie stimmen z. T. mit den in II 2–4 genannten überein.⁵³⁷ Aber der Standpunkt blieb natürlich nicht unwidersprochen.

⁵³⁴ Einiges zu diesen Festungen u. nr. XII 34–35. Sie werden in unserem Text *ribāṭ* genannt (nr. IV 17; vgl. den gut dokumentierten Eintrag von J. Chabbi in EI²: 8: 493–506 s. v.). Vor Muḥāsibis Zeit hatte man eher von *hiṣn* gesprochen (vgl. Bosworth 1992: 285).

⁵³⁵ Der Begriff, mit dem wir es da zu tun bekommen, ist *sulṭān*. Das Wort tritt in unserem Text meist als Abstractum auf (nr. VII 3, IX 1 und 27, XII 23, wohl auch IV 14); jedoch findet sich auch schon eine Stelle, wo es eine Person, den Herrscher, bezeichnet (IX 25, mit dem Plural *salāṭīn*). Zu den Befugnissen und Pflichten der Regierung in den *tuğūr* s. nr. III 7. Bedenken dieser Art wurden auch in der mu‘tazilitischen Theologie verarbeitet, zuerst in der sog. *ṣūfiyat al-Mu‘tazila* (vgl. z.B. TG: 3: 135 und 4: 56), später auch bei Ğubba‘ī und seinen Nachfolgern, als Regierungsbeamte „Buße taten“ und sich aus ihrer Arbeit zurückzogen (vgl. Pomerantz 2007). Zur Kritik in frühislamischer Zeit (im Zusammenhang mit den Dotationen) auch schon von Ess 2001: 222.

⁵³⁶ Muḥāsibī spricht immer von *mutaṣauwifa* (von uns mit „Wollträger“ übersetzt); das Wort *ṣūfi* benutzt er kaum (Ausnahme: nr. IV 19). Selber hat er nie Wolle getragen; er hat sich ausführlich und etwas distanziert zu diesem Brauch geäußert (vgl. van Ess 1961: 43 f. und demnächst meine „Unfertige Studie“ nr. 5).

⁵³⁷ Unter ihnen sticht der des Ibn al-Mubārak hervor (s. o. Anm. 86). Er stammte an sich aus Ostiran und war dort im Fernhandel reich geworden; jedoch hielt er sich häufig unter den

Juristen, die ihrer Art nach lieber die Regierung berieten und kontrollierten als sich von ihr fernzuhalten, meinten, daß man mit ihr zusammenarbeiten solle, solange sie nicht im Unrecht sei; so interpretierten sie denn auch das Ḥadīt, auf das die Gegner des Regimes sich beriefen (III 3).⁵³⁸ Unterstützung fanden sie dabei von Sufis, die weit vom Schuß waren und außerhalb der *tugūr* lebten; diese hatten ziemlich klare Vorstellungen davon, was man von der Regierung und der lokalen Obrigkeit erwarten könne. Solange die öffentlichen Bedürfnisse befriedigt werden, der Staat⁵³⁹ also funktioniert, sei die Sache in Ordnung, und wenn es dabei zu Korruption komme, müsse man das einfach hinnehmen (III 7). Nur Distanz sollte man dann halten, zur Regierung ebenso wie zu denen, die ihr zu Diensten sind (III 8).⁵⁴⁰ Dieser Standpunkt wurde ebenfalls mit Traditionsgut abgestützt (III 8–9). Worte des Propheten und Aussprüche der *ṣahāba* stehen dabei gleichberechtigt nebeneinander. Der Koran hatte dazu nicht viel zu sagen.

Aber der Streit dauerte an. Wer von Distanz sprach, kam schnell dazu, den Staat zwar zu dulden, aber ihm jegliche Hilfe und Zusammenarbeit zu verweigern. Auch das belegte man mit *auctoritates* aus dem Ḥadīt und der Prophetenbiographie (III 4). Kompromisse wurden vorgeschlagen: Man dürfe nur überall da nicht zur Verfügung stehen, wo der Staat aus seinem Vorgehen einen Nutzen ziehe. Aber da winkt Muḥāsibī dann ab: So etwas vertreten allein gewisse *mutaṣauwifa*; sie sind zu unbeholfen (*galīz*) in ihrem Denken, als daß man sie ernstnehmen könnte (III 5).

Das Thema wird in Abschnitt IV noch einmal vertieft. Dort geht es um diejenigen, die sich, um dem Staat auszuweichen, in die Einsamkeit zurückzogen, also, wie man sagte, ‘uzla übten.⁵⁴¹ Muḥāsibī deutet an, daß ihm das zu

Kriegsfreiwilligen an der Grenze auf, die er juristisch beriet und auch finanziell unterstützte (vgl. TG: 2: 551 ff. und Chabbi in EP²: 8: 498a). Er hatte also Geld genug, um nicht selber noch „im Schweiße seines Angesichts die Grundbedürfnisse befriedigen“ (nr. III 1) zu müssen. Man kannte von ihm ein *K. az-Zuhd war-raqā’iq*, das auch erhalten ist (TG: 2: 553). Aus einer Trauerode auf ihn zitiert Ibn Ḥanbal 29 Verse (Pitschke 2010: 190 f.).

538 Auch der Koranvers, auf den die Rigoristen sich stützten (Sure 5:2; vgl. nr. III 2), wird später einer ausführlichen exegesischen Behandlung unterzogen (Abschnitt VII).

539 Ich bin mir bewußt, hier einen Begriff zu benutzen, der nicht in diese Zeit gehört. Ich gebrauche ihn in einem breiten Sinne, um den Sachverhalt zu beschreiben.

540 Wer diese Mitarbeiter sind, wird im Allgemeinen nicht gesagt. Aber man wird eine Bemerkung über die Eunuchen hierher ziehen dürfen (nr. XI 13); sie fungierten häufig als höhere Beamte.

541 Zum Terminus vgl. Quṣairī, übs. Gramlich 1989: cap. 5 (= S. 160 ff.). Gramlich übersetzt hier mit „Abgeschiedenheit“, später dagegen mit „Zurückgezogenheit“ (Gramlich 1997: 312 ff.). Der baṣrische Asket Muṭarrif b. ‘Abdallāh Ibn aš-Šihhīr, der wegen seines *wara*‘ bekannt war, verließ während der Pest i. J. 87/706 die Stadt (Ibn Sa’d 1904–1917: 7.1: 105, 10). Aber das ist nicht unbedingt ein Fall von ‘uzla’.

weit geht (IV 1–2) und belegt dies mit mehreren Aussprüchen des Propheten (IV 3–6).⁵⁴² Man mag den Herrschern ausweichen, so sagt er; aber man sollte sich nicht absolutem Weltverzicht verschreiben. Er vertritt eine innerweltliche Askese.⁵⁴³ Aber dann reizt es ihn doch, die Auswüchse zu beschreiben, und da wird unser Text sehr interessant. Muḥāsibī konzentriert sich auf die Frage, wie solche Leute sich ernährten, mit dem Hinweis, daß auch große Figuren der Vergangenheit, Ḥasan al-Baṣrī oder Auzā‘ī, darauf den Finger gelegt hatten (IV 7–8). So hören wir denn, daß manche Asketen sich nur von Pflanzlichem ernährt hatten (IV 9–10), also Veganer waren, wie wir sie schon aus vorislamischer Zeit von Syrien her kennen; damals nannte man sie βοσκοί „Graser“ und ihr Vorgehen βόσκεσθαι.⁵⁴⁴ Sie hatten vielleicht gar nicht recht wahrgenommen, daß die Religion mittlerweile gewechselt hatte. Noch Ma‘arrī (gest. 449/1058) hat den Verzehr von Fleisch, Fisch, Eiern, Milch und Honig abgelehnt,⁵⁴⁵ und auch er lebte in Syrien.⁵⁴⁶

Mit der Biokost unserer Tage hat das natürlich nichts zu tun. Zwar findet sich irgendwo (VI 3, auch IX 39) der zugehörige Terminus *ṭib al-maṭ‘am*. Aber nur wir würden das so verstehen, daß man in ein „gutes Restaurant“ geht; als „gut“ wird hier vielmehr etwas bezeichnet, das man ohne Bedenken verzehren kann, weil es nicht irgendwie rituell unrein ist.⁵⁴⁷ Manche hielten sich denn auch statt an pflanzliche Nahrung an Abfall, also an Speisereste, die man

542 Diese haben allesamt den Charakter von Vorhersagen, die z. T. einen endzeitlichen Ton anschlagen. Der unhistorische Charakter tritt vor allem in IV 6 hervor; dort wird anscheinend auf den Tod des Nafs az-zakīya i. J. 145/763 angespielt (s. o. Anm. 161). IV 5 ist eine Doublette zu III 9.

543 Vgl. TG: 4: 197 f.

544 Vgl. van Ess 1961: 102, Anm. 144; auch TG: 1: 141, Anm. 4 / engl. 1: 162. Dazu Liddell-Scott 1940: 322 f. Porphyrios hat sich in seiner Schrift *De abstinentia* mit diesem Phänomen beschäftigt; dazu jetzt allgemein Martins 2017.

545 Vgl. Margoliouth 1902: 289 ff.; auch EI²: 5: 930 (P. Smoor).

546 Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘il al-Maḡribī (gest. 299/912 ?), der mit seinen Jüngern herumstreunte und sich dabei nur von Wurzeln ernährte, stammte wahrscheinlich aus einer andern Gegend; vgl. Qušairī, übs. Gramlich 1989: 400 (nr. 43.6). Er legte, nachdem er einmal die Pilgerfahrt vollzogen hatte, den Weihezustand nicht mehr ab; vgl. Sarrāğ, übs. Gramlich 1990: 264 (nr. 68.4). Bei den Baqlīs, die gelegentlich in den Quellen auftauchen, „Grünzeugleuten, Krautern“ muß man aufpassen. Auf sie wendete man das Wort manchmal nur in übertragener Weise an; sie glaubten, daß die Menschen wie Kraut wachsen und vergehen, ohne eine Spur zu hinterlassen (TG: 1: 455).

547 Die Form *maṭ‘al* ist hier nicht nomen loci, sondern *maṣdar mīmī*. Vgl. neben *maṭ‘am* an derselben Stelle (VI 3) *malbas* „Kleidung“ und *mankāh* „Eheschließung“ oder *maḥyā* „Lebensart“ (Anm. 179) und *mahna’* „etwas Angenehmes“ (Anm. 252). Die Wörter sind auch im Ḥadīt belegt; zu *maṭ‘am*, *maṣrab* und *malbas* vgl. Conc. 3: 561b, zu *mahna’* Conc. 7: 110a, zu *maḥyā* Conc. 1: 545b (als Gegensatz zu *mamāt*). Nur *mankāh* findet sich nicht.

entsorgt hatte, obwohl sie rituell einwandfrei waren; daß Letzteres vorausgesetzt war, geht aus dem *Hadīt* hervor, auf das man sich dabei berief (IV 11).⁵⁴⁸ Allerdings liegt hier der Akzent eher auf der Genügsamkeit, mit der diese Asketen ihr Leben fristeten. Der Schritt zum Betteln (IV 12) ist darum auch nicht groß: Man sollte sich nicht selbst versorgen. Letzteres wird dann damit begründet, daß auch Mose und *Hadīr*, als sie gemeinsam durch das Land wanderten (Sure 18:59–81), gebettelt hätten,⁵⁴⁹ sowie mit einem *Hadīt*, das aber nicht auf die Nahrung der „Bettelmönche“ abhebt, sondern auf ihre abgerissene Kleidung und ihr ungekämmtes Haar.⁵⁵⁰

Ein Thema von besonders ehrwürdigem Alter war das Ährenlesen. Wir kennen es aus dem Neuen Testament, wo es als Praxis der Jünger Jesu auftaucht;⁵⁵¹ dort steht das jüdische Gesetz im Hintergrund (*Leviticus* 19:9–10). *Muḥāsibī* jedoch steigt an dieser Stelle endgültig aus: Zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des 3. Jh's H., sei das nicht mehr üblich (IV 13), und auch früher schon habe man sich gefragt, ob bei den umstrittenen Eigentumsverhältnissen eine solche nachträgliche Nutzung der Äcker überhaupt erlaubt sein könne (IV 14). Man habe zudem festgestellt, daß es für die Praxis keinerlei Belege aus der islamischen Frühzeit gebe.⁵⁵² Manche hätten es deswegen auch damals schon vorgezogen, aktiv für ihren Lebensunterhalt zu sorgen oder am *ǧihād* teilzunehmen (IV 15–16).

Letzteres war nun allerdings wieder problematisch. Wer sich mit dem Staat gar nicht vertrug, mochte meinen, man müsse nur dann am Kampf teilnehmen, wenn Not am Mann sei und der Feind die Grenze überschritten habe (IV 17); der *ǧihād* war da nur ein Verteidigungskrieg.⁵⁵³ Das paßt *Muḥāsibī* gar nicht; er hält den Gedanken für falsch (IV 16 und 17, jeweils am Schluß). Wenn ein Herrscher

548 Noch einmal zitiert in VI 14. Wir würden natürlich wieder eher an Lebensmittel denken, deren Verfallsdatum überschritten ist und die deswegen nicht mehr verkäuflich sind.

549 Das steht so allerdings nicht mehr im Koran; selbst der Name *Hadīr*/*Hiḍr* kommt dort noch nicht vor (vgl. EI²: 4: 902 ff. s. v. *Khaḍir*). Dazu o. Anm. 184.

550 Dieses *Hadīt* wird in etwas abweichender Form später noch einmal zitiert (IX 15). Zu Parallelen im syrischen Christentum und im Manichäismus vgl. van Ess 1961: 102, Anm. 145. Die Haartracht wird in unserem Text sonst nicht thematisiert. Sie spielte aber bei dem Image, das man von den *Ḥāriqītēn* hatte, eine große Rolle (vgl. van Ess 2016: 1397 und 1405); für *Baṣra* im 2. Jh. H. vgl. TG: 2: 345 f. und 362. Demnächst auch in „Unfertige Studie“ nr. 5.

551 Mt. 12:1–8; vgl. Mk. 2:23–28 und Lk. 6:1–5.

552 In der arabischen Wüste war an Ährenlese natürlich nicht zudenken, und in den Oasen war man vermutlich über sie nicht erfreut. Das mag nach Syrien und in den Irak übernommen worden sein; die dortigen Ländereien wurden vielleicht ohnehin schon bald viel intensiver bewirtschaftet.

553 *Sufyān at-Taurī* hielt den *ǧihād* nur für empfehlenswert (*mandūb*), nicht für obligatorisch (Peters 1979: 15).

nicht integer ist, so hat das für das Verhalten seiner Untertanen gar nichts zu bedeuten; sie müssen weiter ihre Pflicht tun. Das gilt für Handel und Handwerk ebenso wie für die rechte Ernährung (IV 18), und es hat alle politischen Fehlentwicklungen überdauert. Das *tahrīm al-makāsib* haben in späterer Zeit, also nach Šaqīq al-Balhī, nur zwei Sufis noch propagiert (IV 19).⁵⁵⁴

Ein kurzer Exkurs (Abschnitt V) beschäftigt sich mit der Frage, ob man ein Erbe antreten dürfe, das nicht ganz rechtmäßig erworben wurde. Auch da schieden sich die Geister. Sufyān at-Taurī meinte, man solle ein solches Erbe ausschlagen (V 3).⁵⁵⁵ Andere Juristen dagegen, Mālik b. Anas z. B., aber auch manche Vertreter der puritanischen Richtung, hielten dafür, daß man lediglich das begangene Unrecht nach Möglichkeit wieder gutmachen solle (V 4–5). Vorsicht (*ihtiyāt*) ist auf jeden Fall geboten; wenn der Erbe erfährt, daß der Erblasser sich in unzulässiger Weise bereichert hat, verliert er das Anrecht auf diesen Teil der Hinterlassenschaft (V 2).⁵⁵⁶

Abschnitt VI führt zurück zum Kern, nämlich zu der Frage, ob es den Bereich des Zweifelhaften (*šubha*) überhaupt gibt. Manche bestritten das, und ihre Einstellung hat sich letzten Endes auch durchgesetzt. Sie taten das aus verschiedenen Gründen (VI 1–2); aber überall scheint sich ihre Argumentation mit einer restriktiven Deutung des Ḥadīṭes vom Sperrbezirk (*himā*) verbunden zu haben, das zu Anfang unseres Textes (I 5) zur Rechtfertigung der „Skrupelhaftigkeit“ diente. Die Gegner legten stattdessen den Akzent auf die Notwendigkeit, sich des Urteils zu enthalten (*wuqūf*), wenn man sich bei juristisch relevanten Akten nicht ganz sicher war (VI 3); auch das ist uns aus einer früheren Stelle (II 1 und 3) schon geläufig. Als das dann auf Widerstand stieß, machte man aus der Pflicht eine Tugend: Es ist in jedem Fall verdienstlicher, Vorsicht zu üben. Allerdings scheint sich die Diskussion hier wieder auf die rechte Ernährung konzentriert zu haben (VI 4–5). In Geldangelegenheiten kam man in der Tat so nicht weiter; denn man kann nicht aus einem Betrag, den man beim Abschluß eines Geschäftes bezahlt, diejenigen Münzen heraussuchen, die

554 S. o. Anm. 194. Sie stammten beide aus Kūfa und glaubten in der Nachfolge des Sufyān at-Taurī, daß die Welt solange als unrein zu gelten habe, wie sie nicht von einem gerechten Herrscher regiert wird. Auf einen von ihnen, 'Abdak, bezog man sich auch später noch (vgl. van Ess 2011a: 312 f.); er hatte einen Neffen gehabt, der mit denselben Ideen in Tarsus, also in den *tuğrū*, auftrat (TG: 4: 213).

555 Das soll im Übrigen auch Muḥāsibī selber getan haben (vgl. van Ess 1961: 2). Aber da lag der Fall anders. Der Vater hatte sich nicht bereichert, sondern soll einer andern „Konfession“ angehört haben. Muḥāsibī handelte also in Verschärfung des Grundsatzes, daß Angehörige verschiedener Religionen nicht voneinander erben können.

556 Der Problembereich wird auch bei Ibn Ḥanbal berührt; vgl. Pitschke 2010: 72 und 203, auch 42.

man bei einem vorherigen Geschäft vielleicht unrechtmäßig eingenommen hat (VI 6).⁵⁵⁷ Allerdings kam es dann u. U. wieder darauf an, ob man sich des Fehlverhaltens bewußt ist; im letzteren Fall ließ sich doch überlegen, ob man nicht diese Summe – wenngleich in anderen Münzen – zurückerstatten oder den Armen spenden solle (VI 7).⁵⁵⁸ Juristen hielten das im allgemeinen für übertrieben: Verantwortung läßt sich nicht von einer Person auf eine andere übertragen, und man schuldet nur dann etwas, wenn man zuvor die Haftung dafür übernommen hat (VI 8). Hier ist dann das Handelsrecht zuständig.

Auf das *himā*-Hadiṭ kommt Muḥāsibī dann bald wieder zurück; es war breit überliefert (VI 13), und neben dem Propheten hatten auch manche seiner Genossen sich ähnlich geäußert (VI 14–16). Man war sich aber bewußt, daß es da nur um Grenzfälle ging (VI 9). Muḥāsibī bringt darum erst einmal Beispiele aus anderen Bereichen, wo die Verhältnisse nicht so klar waren wie beim Geld, bei der Jagd etwa, wenn das Wild in einer Weise zu Tod gekommen ist, die u. U. nicht den Vorschriften der rituellen Schlachtung entsprach (VI 10–11),⁵⁵⁹ oder in gewissen Fällen von Scheidung oder Freilassung (VI 12).⁵⁶⁰ Dazu dann Entscheidungen des Propheten im Falle strittiger Familienzugehörigkeit (VI 18), unklaren Privatverdienstes von Sklavinnen (VI 19) oder der Bezahlung eines Schröpfers (VI 20).⁵⁶¹

Der kurze Abschnitt VII leitet von den *šubuhāt* über zur Skrupelhaftigkeit, von der in Abschnitt VIII zum erstenmal wieder die Rede sein wird. Es geht um die Beihilfe zur Sünde, vor der in Sure 5:2 gewarnt wird. Sufyān at-Taurī legte da sehr strenge Maßstäbe an: Man sollte niemandem behilflich sein, der vielleicht eine Untat begehen könnte (VII 1). Das klingt ein wenig nach heutiger Terrorbekämpfung und wurde auch gleich wieder von anderer Seite abgeschwächt: Man darf nur dann nicht Beihilfe leisten, wenn jemand tatsächlich etwas Böses tut (VII 2). Fragen ließ sich dann, worin sie im Einzelfall besteht: Genügt es schon, das Material zur Tat zu liefern? (VII 3). Das erinnert an den Waffenhandel unserer Zeit. Man ist darum nicht verwundert, wenn sich beschwichtigende Stimmen erhoben, denen zufolge nur die Untat selber verwerflich ist (VII 4). Hier allerdings spielt Muḥāsibī nicht mehr mit: Beim Weingenuß hat der Prophet

557 Ähnlich bei Ibn Ḥanbal; vgl. Pitschke 2010: 120 (mit Bezug auf Bišr al-Ḥāfi).

558 Diese Überlegung zeigt, daß gewiß nicht, wie Pitschke erwägt, an Falschgeld gedacht ist. Falschgeld hätte man erkannt (etwa indem man auf die Münzen biß).

559 Noch einmal aufgenommen in VI 17. Vgl. dazu im Einzelnen die Anmerkungen 220–223.

560 Auch das wird später noch einmal aufgenommen (IX 31). Das Stichwort ist wiederum *wuqūf* (VI 12, Schluß).

561 Im letzteren Fall wieder mit einem *iḥtilāf* der Juristen. Auch Ibn Ḥanbal geht darauf ein (Pitschke 2010: 132 f. mit Verweis auf die Muḥāsibī-Stelle).

das ganze Umfeld verboten (VII 5).⁵⁶² Beihilfe zu leisten haben im übrigen auch andere Respektspersonen verweigert: gewisse Prophetengenossen z. B., als jemand, der zu Beginn einer Wallfahrt im Gegensatz zu ihnen noch nicht in den Weihezustand eingetreten war, ein Wild erjagen wollte (VII 7),⁵⁶³ oder der kūfische Jurist Ibrāhīm an-Naḥā'ī, als er zu einem neuartigen Verfahren der Herstellung von Gebetsschnüren nicht seine Hand leihen wollte (VII 6).⁵⁶⁴

Damit ist Muḥāsibī wieder beim eigentlichen Thema angelangt (Abschnitt VIII). Um sich der Skrupelhaftigkeit zu erinnern, wird man mit Begriffen aus der *šubha*-Diskussion eingestimmt (*wuqūf, iḥtiyāṭ*), aber auch mit dem Wort *muḥāsaba*, das ganz zu Anfang in I 2 einmal auftauchte (VIII 3). Hinzu kommen Aussprüche früher Autoritäten (VIII 1) und sogar ein Ḥadīt qudsī (VIII 2), in denen das Wort *wara'* belegt ist. Aber bald stellt sich heraus, daß die Skrupelhaftigkeit ebenso wie *šubha* ihre Probleme mit sich bringt. Dasjenige, vor dem man sich hüten soll, ist ja im Prinzip nicht verboten. Selbst wenn jemand mit einem Kredit, den er bei einem Wucherer aufgenommen hat, Geschäfte macht, kann er das ruhig tun – zumindest wenn man einem Ausspruch des 'Abdallāh b. Mas'ūd vertrauen darf; denn in Sünde ist nur der Wucherer gefallen. Allerdings gab es Kritik an der Verbürgtheit dieses Ausspruchs; der Ḥanafit Šaibānī (gest. 189/805) hatte sich auf ihn berufen, und dessen Wort galt nicht viel unter den *muḥadditūn* (VIII 4).⁵⁶⁵ Zudem war nicht ganz klar, ob Ibn Mas'ūd nicht bestimmte Begleitumstände vorausgesetzt hatte (VIII 5–6).

Ein besonderer Fall war wiederum die Behutsamkeit im Umgang mit der Ernährung. Denn man war ja stolz darauf, daß der Koran die Speisegebote reduziert hatte (Sure 6:145); vieles von dem, was bei den Juden noch verpönt gewesen war (unter „Bestrafung“ stand), war nun erlaubt (VIII 7).⁵⁶⁶ Schon Ibn 'Abbās hatte das so gesehen (VIII 8), und bei Ḥasan al-Baṣrī fand sich die Äußerung, daß der persische Prophetengenosse Salmān al-Fārisī – auch Ḥasan war von der Geburt her Perser – dies in die Tat umgesetzt habe; er hatte sich von dem Propheten die Erlaubnis geholt, Käse und Fett zu verwerten (VIII 9). Grundsätzlich hatte der Prophet zwar nichts gegen Vorsicht; aber man sollte da seine Meinung nicht anderen aufdrängen (VIII 10). Wenn man etwas als verboten bezeichnen will,

⁵⁶² Das entsprechende Ḥadīt begegnet ähnlich schon in II 4, ebenso wie der in diesem Zusammenhang erwähnte Ausspruch des Sa'd b. Abī Waqqāṣ (vgl. Anm. 241 f.).

⁵⁶³ Wobei der Prophet allerdings sein Vorgehen tolerierte und das getötete Wild zum Verzehr freigab.

⁵⁶⁴ Der Respekt vor diesen Personen wird in VIII 1 noch einmal betont.

⁵⁶⁵ Šaibānī tritt in unserem Text in der Tat nur an dieser Stelle auf.

⁵⁶⁶ Der Koranvers wird noch einmal evoziert in VIII 15. Grundsätzlich zum Thema jetzt D. Freidenreich: *Foreigners and their Food. Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law* (Univ. of California Press 2011), dort vor allem Teil 4, S. 129 ff.

muß man das durch ein Schriftzeugnis oder etwas ihm Entsprechendes nachweisen; sonst setzt man nur eine haltlose Behauptung in die Welt (VIII 11–12). Muḥāsibī rät deswegen dazu, in solchen Fällen harte Termini wie „erlaubt“ und „verboten“ zu vermeiden und sich auf neutralere Formulierungen zurückzuziehen (VIII 13–14). Ibn ‘Abbās kommt dann noch einmal zu Wort mit Bezug auf die Frage, ob man Esselfleisch essen dürfe (VIII 15–16),⁵⁶⁷ und auch Salmāns Käse wird zum zweitenmal in Augenschein genommen (VIII 17), mit einem Exkurs über die Molke (VIII 18). Ḥasan al-Baṣrī’s basrischer Kollege Muḥammad b. Sīrīn hatte nämlich einen Widerwillen gegen Molke gehabt, und Muḥāsibī beeilt sich, zu versichern, daß sich daraus nicht auf ein Verbot schließen lasse.⁵⁶⁸

Der lange Abschnitt IX bringt erneut das Thema Geld ins Gespräch. Diesmal aber geht es um Zuwendungen, die in Form eines Gehaltes, aber auch zur Bestechung oder in Form von Landbesitz einem Begünstigten zugute kommen; der Geldgeber ist in jedem Fall die Regierung. Daß dies grundsätzlich verboten sei, wird sofort zurückgewiesen; es kann dabei ja durchaus mit rechten Dingen zugehen (IX 1–2). Allerdings ist zuzugeben, daß es schon in der Frühzeit Unregelmäßigkeiten und Rechtsbrüche gegeben hat, z. B. bei der Verteilung von Kriegsbeute oder in der Vergabe bzw. Aneignung von Grundbesitz, die erst später legalisiert oder rückgängig gemacht worden waren (IX 3). Der Kalif ‘Alī hatte bei der Überprüfung der Staatskasse ein Auge zugeschlagen, wohl im Blick auf die Verhältnisse im Irak (IX 4), und daß fromme Leute im Spiele der Politik von einem Kalifen oder Statthalter Geld annahmen, war niemandem verborgen geblieben (IX 5). Das war der Grund, warum die Sache „zweifelhaft“ wurde. Es gab Nachfolgetäter (IX 6), und diejenigen, die standhaft geblieben waren, konnte man an den Fingern abzählen. Darum gibt Muḥāsibī sich Mühe, Namen zu nennen (IX 7–9). Darunter findet sich dann auch jemand, der, wenn er ein Fatwā verfaßte, sich dafür nicht bezahlen ließ – weder von der Regierung noch von Privatleuten (IX 8), und bei Sufyān at-Taurī und seiner Schule wird hervorgehoben, daß sie mit ihrer Strenge nicht überall Anklang fanden (IX 9). Ibn Ḥanbal meinte, man könne Geld, das man (für ein Gutachten ?) von der Regierung erhalten habe, zwar annehmen, solle es aber dann unter die Leute (seine Schüler ?) verteilen (IX 10).⁵⁶⁹ ‘Ā’iša habe die (hohe) Dotation, die ihr

567 Hierbei spielte der Unterschied zwischen dem Hausesel und dem Wildesel eine Rolle; Letzterer war ein Jagdtier. Vgl. EI¹: 2: 327 f. > EI²: 3: 393 f. s. v. *Himār* (J. Ruska).

568 Der Arzt ar-Rāzī hat sich später über ihren medizinischen Nutzen verbreitet; vgl. jetzt A. Das und P. Koetschet, *Two Pharmacological Texts on Whey by Abū Bakr Nuḥammad ibn Zakariyyā’ al-Rāzī* (d. 925), in: JAOS 137/2017/25–42.

569 Ibn Ḥanbal wird bei Muḥāsibī auch sonst gelegentlich genannt (III 6, VIII 4, IX 35), aber wesentlich seltener als Sufyān at-Taurī.

zustand, noch am Tage der Auszahlung sogleich ausgegeben (IX 11).⁵⁷⁰ Andere beriefen sich auf ein Prophetenwort dieser Tendenz, das wir allerdings vorläufig in der genannten Form nicht nachzuweisen vermögen (IX 12). In alledem steckt viel Nostalgie; Muḥāsibī schließt mit einer Bemerkung zur Verderbnis der Gegenwart (IX 13).

Er hebt dann an zu einer grundsätzlichen Reflexion: Diejenigen, die sich nicht vom Staat abhängig machen, waren häufig keine großen Geister, und sie durchschauten auch nicht die Komplexität ihrer Entscheidung. Aber sie gewannen beim gemeinen Volk großes Ansehen. Das lag daran, daß jedermann bange an Gottes Gericht denkt; darum wird er vorsichtig (IX 14). Das hatte Muḥāsibī mit anderen Worten – und kürzer – schon zu Anfang gesagt: Gewissenserforschung beruht auf *muḥāsaba* (I 2). Er stützt diese Überlegungen mit einem Ḥadīt, das er schon einmal, wenngleich in etwas abweichender Form, herangezogen hatte (IV 12). An der jetzigen Stelle (IX 15) wird es anscheinend genannt, um das unscheinbare Äußere dieser Wortführer hervorzuheben. Aber es enthält noch ein weiteres Element, das zwar hier nur angedeutet wird, das aber jeder im Gedächtnis hatte: Das Wort dieser Leute wird gehört und erhört, nicht nur von den Mitmenschen, sondern auch von Gott.⁵⁷¹ Denn so geht der Text nun auch weiter: In anderen Fällen, wo es um Vorsicht geht, hat der Prophet ebenfalls versprochen, daß das Gebet eines solchen Frommen erhört werde – bei rechter Ernährung z. B. (IX 16) oder bei rechter Kleidung, wenn nämlich die Tuche zu ihr mit rechtmäßig verdientem Geld gekauft wurden (IX 17–18). Allerdings erhebt Muḥāsibī im letzteren Fall wieder Einspruch; denn man ist da in Gefahr, einen Irrweg zu beschreiten. Das entsprechende Ḥadīt ist nicht über allen Verdacht erhaben, und die Konsequenzen, die man aus ihm zieht, sind u. U. häretisch. Es gibt nämlich „Koranleser und Asketen“, sogar einige Ḥāriġiten,⁵⁷² die der Meinung waren, man müsse ein rituelles Gebet wiederholen, wenn man es in einer Kleidung vollzogen habe, die auf die beschriebene Weise „falsch“ sei (IX 19–20).

Dasselbe gilt, wenn man eine Ehe für ungültig erklärt, weil die vereinbarte Brautgabe aus unklarer Quelle kommt. Auch das geht zu weit – ebenso wie wenn jemand mit nicht ordnungsgemäß erworbenem Geld eine Sklavin kauft⁵⁷³ und man dann behauptet, er dürfe nun nicht den Beischlaf mit ihr vollziehen (IX 21–24). Muḥāsibī weiß, daß die Juristen bei diesen etwas konstruierten Casus

570 Ob sie das aber aus Skrupelhaftigkeit tat, wird nicht gesagt.

571 Vgl. dazu Anm. 320.

572 Zu den Ḥāriġiten auch unten XII 10 und 23. Wer von ihnen aber hier genau gemeint ist, erfahren wir nicht.

573 Wir reden heute eher von „gewaschenem“ Geld; aber das ist vor allem eine Frage des Steuerrechts.

manches zu bereden fanden. Aber er will zum Ausgangspunkt zurück: Auch der Regierung kann man nicht vorwerfen, sie habe kein Recht mehr, eine *hadd*-Strafe zu vollziehen (etwa die Auspeitschung wegen Weingenusses), wenn die Peitsche, mit der das geschehen soll, nicht rechtmäßig erworben ist (IX 27). So sind denn auch die „Zuwendungen“ trotz aller Bedenken weiterhin zulässig (IX 25). Man kann ja auch Dinge, die man in der Schule aus einem Koran gelernt hat, nicht deswegen wieder vergessen, weil das Exemplar, aus dem man lernte, unrechtmäßig erworben war (IX 28). Kritisiert werden mit diesen Analogieschlüssen auch an dieser Stelle wieder Sufis. Was sie sagen, ist zwar gut gemeint; aber sie haben keine Erfahrung mit juristischem Denken (IX 29).

Das heißt nicht, daß sich auf Vorsicht verzichten ließe. Leute, die wirklich etwas von der Sache verstehen (*ahl al-ilm*), also wohl Juristen, haben bestätigt, daß man sich kundig machen muß – bei der Ernährung (IX 30) ebenso wie anderswo (IX 31).⁵⁷⁴ Manches ist allerdings nicht endgültig zu klären (IX 32–33), und grundsätzlich sollte man differenziert vorgehen (IX 35–36). Beim Essen ist zudem nicht nur vorher Anlaß zum Überlegen, sondern u. U. auch hinterher, wenn sich nämlich herausstellt, daß man tatsächlich etwas „Verbotenes“ verschluckt hat (IX 37).⁵⁷⁵ Die Ernährung ist insofern das A und O rechter Lebenshaltung; von ihr hängt alles andere ab (IX 38–39). An dieser Stelle greift Muḥāsibī nun zu einem singulären rhetorischen Mittel: Er beruft sich auf die „Bücher“, d. h. vermutlich heilige Schriften, und zitiert daraus (wenn ich die Sache recht verstehe) auf Aramäisch, d. h. wohl Syrisch (in arabischer Schrift) – nur zwei Wörter, die aber dem Kopisten ebenso wenig sagten wie uns und im Kairiner Druck ganz unter den Tisch gefallen sind.⁵⁷⁶ Gemeint ist mit diesem Ausspruch offenbar, daß man, wie unmittelbar vorher bereits gesagt, sich untadelig verhalten solle, in jener Ehrbarkeit und Vortrefflichkeit, die man damals „Güte“ nannte (*ṭib*, IX 40).⁵⁷⁷ Muḥāsibī nutzt die Gelegenheit, dies in einen größeren Rahmen zu stellen, indem er vom Kampf gegen die Triebseele (*nafs*) – das „Ich“, wie ich es einmal genannt habe⁵⁷⁸ – zu reden, der jeglichem Lustempfinden, auch beim Essen, ein Ende bereitet (IX 41–43).

574 Einer der hier genannten Fälle wurde oben VI 12 schon berührt.

575 Angeblich war vor allem Abū Bakr groß darin, es wieder herauszuwürgen; vgl. Pitschke 2010: 162 f. Muḥāsibī nimmt auf diese Überlieferungen nicht Bezug.

576 S. o. Anm. 367. Eines der beiden ist das Wort für „Gebet“, dessen koranische Schreibweise (mit *w* statt mit *ā*) seit langem schon Gegenstand einer intensiven Diskussion ist (dazu zuletzt Al-Jallad 2017).

577 S. o. S. 956.

578 van Ess 1961: 31 ff.

So kommt er dann auf das Hungern, eine übliche asketische Praxis, die in unseren Tagen zur „Hungerkur“ abgesunken ist (Abschnitt X).⁵⁷⁹ Der Gedanken-gang ist da anfangs etwas sprunghaft und repetitiv. Von schrittweiser Erziehung der Triebseele ist auch hier die Rede; vor allem in Baṣra soll diese spirituelle Ausdeutung der Praxis Anklang gefunden haben (X 2, auch 8). Man hat dies dort dann weiter systematisiert, indem man wie die Ärzte die Körpersäfte (*ṭabā'i*) in den Blick nahm und sich eine regelmäßige Diät ausdachte (X 3–5). Aber Muḥāsibī, obgleich selber von Geburt her Baṣrier, stellt dem eine andere Art des Hungerns voran, die ihm offenbar mehr zusagte: Einschränkung der Nahrungsaufnahme nur insoweit, als gesichert ist, daß man dabei überlebt; wieweit man gehen darf, steht bei Gott. Wenn man erlaubte Speise findet, kann man sich daran sattessen – allerdings nur wenn man Hunger hat. Findet man sie dagegen nicht, so muß man sich gedulden und weiterhin den Gürtel enger schnallen; im Jenseits wird man für die Strapazen gewiß belohnt. Das war keine ausgefuchste Methode; aber es gab dafür schon frühe Vorbilder, die *ahl aṣ-ṣuffa* etwa, die in Medina zur Zeit des Propheten in Armut gelebt hatten, und zahlreiche spätere Gelehrte oder Asketen, Sufyān at-Taurī z. B. oder Biṣr al-Ḥāfi, hatten sich danach gerichtet (X 1 und 6–7). Wenn man in Baṣra dann allerdings das Hungern über alles stellte und sich bei der Bekämpfung der Triebseele wie ein Beizvogel vorkam, den man durch Hungern scharf machen muß, damit er tut, was er soll (X 8), so erklärt Muḥāsibī dies für eine Illusion. Hungern verhilft zwar zur Demut; aber diese verschwindet wieder, wenn man sich nachher satt essen kann (X 9). Konsequent durchgehalten ist Hungern dagegen tödlich,⁵⁸⁰ und niemand, der noch bei Troste ist, wird sich selber abschlachten (X 14). Selbstmord ist ohnehin verboten. Die islamische Art, sich bei der Nahrungsaufnahme zu zügeln, ist vielmehr das Fasten; da wird das Hungern nach Ablauf jeden Tages unterbrochen.⁵⁸¹ So kommt man dazu, ein anderes Ideal zu verfolgen: die Bedürftigkeit nach Gott (*al-faqr ilā llāh*); man stellt seine Sache auf Gott, und wenn man dann aus purer Not hungern muß, weiß man, daß alles noch viel schlimmer hätte kommen können (X 10).⁵⁸²

⁵⁷⁹ Das Thema wird unter der Überschrift „Der Nahrungstrieb“ ausführlich in Gramlich 1997: 222 ff. behandelt. Vgl. dazu auch die Texte im *K. al-Wara'* des Ibn Ḥanbal (Pitschke 2010: 168 ff.).

⁵⁸⁰ Im Deutschen würde man sagen: „man verhungert“. Im Arabischen gibt es abgeleitete Verben dieser Art nicht.

⁵⁸¹ Abgestützt mit einem angeblichen Ausspruch des Wahb b. Munabbih (X 15). Muḥāsibī denkt allerdings wahrscheinlich eher an das freiwillige supererogatorische Fasten als an das Ramaḍānfasten. Vgl. dazu auch Gramlich 1997: 233 ff.: „Maß und Methodik des Hungerns“.

⁵⁸² Zu *al-faqr ilā llāh* vgl. Gramlich 1996: 143 und Gramlich 1998: 173 ff. Zum Kontrast vgl. *al-ğinā billāh* in I 16.

Natürlich ist das alles auch eine Frage des persönlichen Wohlstandes. Daß Sattheit nicht die Lösung sein konnte, lag auf der Hand; man wird dadurch träge und abgestumpft (X 16).⁵⁸³ Darum empfiehlt Muḥāsibī, obgleich selber von einem Wohlstand, nun zum Schluß eine Art ideellen „Mönchtums“ (*tarahhub lillāh*), das die Welt hinter sich gelassen hat (X 12). Das kommt etwas überraschend, und wenn wir nicht eine Parallele hätten, würden wir es kaum einordnen können. Aber er beginnt auch sein Hauptwerk, die *Ri‘āya li-ḥuqūq Allāh*, auf diese Weise. Nachdem er dort das Gleichnis vom Sämann erzählt hat,⁵⁸⁴ kommt er bald auf die *rahbāniya* zu sprechen, unter Bezug auf den Koran (Sure 57:27): Gott habe „einige Kinder Israels“ getadelt, weil sie eine Sorte Mönchtum praktiziert hätten, die ihnen nicht aufgetragen war und die sie nicht in der rechten Weise sich hätten angelegen sein lassen (*lam yar‘auhā haqqa ri‘āyatihā*).⁵⁸⁵ Das will er dann richtigstellen, und dafür benutzt er in unserem Text sogar eine eigene Verbform: *istarhaba* (X 17). Allerdings hatte die Diskussion längst eine andere Richtung genommen. Im Koran verband sich *rahbāniya* nämlich an der genannten Stelle mit dem Verb *ibtada‘a*; die „Kinder Israels“ haben das Mönchtum „aufgebracht“ (Übs. Paret) oder „erfunden“ (Übs. Khoury). Das bekam, als man anfing, von „Neuerungen“ (*bid‘a*) zu sprechen, einen schlechten Klang, und im Ḥadīt hieß es dann: *lā rhabāniyata fi l-Islām*,⁵⁸⁶ begleitet von einer Variante, in der es speziell um das Wandermönchtum ging: *lā siyāḥata fi l-Islām*.⁵⁸⁷ Beide Versionen sind nicht kanonisch geworden.⁵⁸⁸ Aber sie sind Muḥāsibī offenbar bekannt (X 12), und er kann es sich leisten, sie zu ignorieren. Warum er das kann, bleibt näher zu untersuchen. Beispiele für den positiven Gebrauch gibt es schon früher,⁵⁸⁹ und zu einem Negativum wurde die „Möncherei“, mit Luther zu reden, für die Muslime vor allem dann, wenn sie Ehelosigkeit darunter verstanden. Vielleicht hat mitgespielt, daß in den kanonischen Prophetenworten sowohl *rahbāniya* als auch *siyāḥa* in ihrem islamischen

⁵⁸³ Dazu Gramlich 1997: 226 ff.: „Der Unsegen der Sattheit“.

⁵⁸⁴ Muḥāsibī 1940: 2, 17 ff., unter Berufung auf einen „Weisen“ (*ba‘d al-ḥukamā‘*), nicht auf das Neue Testament (Mt. 13,1–9 und 18–23; auch Mk. 4,3–9 und Lk. 8,5–15). ‘Umar as-Suhrawardi (gest. 632/1234) hat dies in seine *‘Awārif al-ma‘ārif* übernommen (vgl. Gramlich 1978: 37 nr. 2,10), allerdings wieder ohne seine Quelle zu nennen; daß dort Muḥāsibī zugrunde liegt, ist kürzlich von S. Sviri hervorgehoben worden (Sviri 2016: 65).

⁵⁸⁵ Muḥāsibī 1940: 4, 18 f.

⁵⁸⁶ Vgl. Ibn al-Atīr 1963: 2: 280 f. s. v.

⁵⁸⁷ Ibn al-Atīr 1963: 2: 432, –6 ff.

⁵⁸⁸ Sie finden sich (zum erstenmal ?) im *K. al-Ǧihād* des Ibn al-Mubārak (Sizgorich 2009: 180).

⁵⁸⁹ Vgl. van Ess 1961: 119 nach einem angeblichen Ausspruch ‘Alīs unter Berufung auf die „religiöse Praxis Jesu“ (*dīn minhāğ Īsā b. Maryam*); vgl. Ibn Baṭṭā 1958: 45, 7 ff. (dort 45, 14 und 46, 11) / übs. 75 f.).

Sinn auf den *ğihād* bezogen wurden;⁵⁹⁰ da waren dann ohnehin keine Frauen dabei, und Muḥāsibī hat vielleicht schon an den *ğihād akbar* gedacht.⁵⁹¹ Daß *rahbānīya* keine Pflicht sei, sondern nur als Empfehlung gelten könne, hatte sich wohl auch schon zu seiner Zeit im Ḥadīṭ durchgesetzt: „Das Mönchtum wurde uns nicht vorgeschrieben (*lam tuktab 'alainā*)“⁵⁹² und „Mönchtum wurde mir nicht befohlen (*innī lam u'mar bir-rahbānīya*)“.⁵⁹³

Abschnitt XI ist wieder ein Exkurs. Behandelt wird das Problem, ob man aus Skrupelhaftigkeit immer nachfragen müsse. Man konnte seinen Mitmenschen ja gehörig auf die Nerven gehen, wenn man wissen wollte, ob ihr Essen denn auch koscher sei oder ob sie ihren Besitz der Ordnung nach erworben hätten. Aber so war das Problem vermutlich nicht entstanden; Asketen scheuten sich im Grunde nicht, bei anderen anzuecken. Wichtiger war, daß gewisse Ärgernisse auf die Dauer verjährten; sie lagen für das öffentliche Bewußtsein weit zurück und regten kaum noch jemanden auf. Der Abschnitt dreht sich nämlich – wie der folgende (XII) – vornehmlich um die Frage, wie man sich beim Betreten von Ländereien verhalten soll, die vor geraumer Zeit, immerhin zwei Jahrhunderten, an die öffentliche Hand gefallen waren oder ihren Besitzer gewechselt hatten (XI 2–5 und 11–12; auch XII 1–5, 25–30 und 32–34).⁵⁹⁴ Dort gab es längst Wege oder Trampelpfade, an die man sich gewöhnt hatte, und selbst Sufyān at-Taurī meinte, man solle sich über sie nicht zu sehr den Kopf zerbrechen (XI 2; dazu XII 27 und 32–33). Erst wenn man sich dort ansiedeln wollte, wurde die Sache kritisch (XI 4). Auch beim Handeltreiben oder wenn man dort eine Bude aufstellte, schieden sich die Geister; hier war denn auch mit dem Einverständnis Sufyāns nicht mehr zu rechnen (vgl. XI 3 und 5 mit XII 1 und 26).⁵⁹⁵ Aber ein Mann wie Auzā'ī, der es gleichfalls recht genau nahm, soll sich dahingehend geäußert haben, daß die Zeit für das Bedenkenträgen abgelaufen sei (XI 8). Nachfragen sei natürlich immer noch lobenswert (XI 7); nur gebe es mittlerweile, wie jemand mit weniger nüchternen Worten ergänzte (XI 9), soviel Armut und Not, daß man sich um derlei alten Kram nicht mehr kümmern könne. Lediglich

590 Conc. 2: 312a und 3: 45a; auch Ibn al-Atīr 1963: 2: 281, 4 ff.

591 Obgleich auch das erst einmal zu beweisen wäre. Als islamische *siyāḥa* wird nämlich auch das Fasten bezeichnet (Ibn al-Atīr 1963: 2: 433, 1 ff.), also wieder als Gegensatz des Hungerns. Zum Bezug auf den *ğihād* vgl. Sizgorich 2009: 185; dort auch zahlreiches Material zum Umfeld, allerdings im Rahmen einer Generalthese (178 ff.).

592 Ibn Ḥanbal 1895: 6: 226, 11 (nach 'Ā'iša).

593 Dārimī 1966: 2: 58 (= *Nikāh* 3 nr. 2175), auch hier wieder im Sinne von Ehelosigkeit.

594 Weiteres Material dazu auch bei Ibn Ḥanbal (vgl. Pitschke 2010: 98 f.). Allgemein zum Thema Schmucker 1972: 101 ff. und das oben bereits mehrfach genannte Buch von Ziaul Haque (Haque 1977), das auf Schmucker 1972 und Noth 1973 reagiert.

595 Vgl. dazu auch Pitschke 2010: 102.

jemand, der ganz alleine in der Welt stehe und für niemanden zu sorgen habe, könne sich ganz auf sein religiöses Heil konzentrieren.

Man konnte sich natürlich auch darauf beschränken, bloß dann nachzufragen, wenn man selber zuständig war. Von Abū Bakr glaubte man zu wissen, daß er sich bei einem seiner Sklaven erkundigte, ob dieser noch für jemanden anders arbeite und dafür Geld bekomme. Er soll dabei sich dessen entsonnen haben, daß der Prophet es nicht gestattete, wenn eine Sklavin sich etwas hinzuerdiente und unklar blieb, worauf ihre Nebeneinkünfte beruhten. Letzteres war in der Tat eine delikate Angelegenheit. Es kam nämlich vor (oder war vielleicht ganz üblich), daß Sklavinnen als Sexpartner ausgeliehen wurden. Mit dieser „Unzucht“ (Prostitution) von Sklavinnen, die nicht nur ihrem Herrn zuwillen waren, hat sich die Prophetentradition in der Tat ebenfalls beschäftigt.⁵⁹⁶

Der Kreis derer, denen man trauen konnte, war klein geworden. Auzā‘ī hoffte zuversichtlich, daß in Zukunft mit Geld ehrlicher umgangen werde und daß derjenige „Bruder in Gott“, mit dem man es dann zu tun habe, bei den Menschen an Ansehen gewinne (XI 10).⁵⁹⁷ Man konnte sich allerdings die Vorsicht und das Nachfragen auch ersparen, indem man es vermeid, sich überhaupt mit Muslimen einzulassen; von Ibrāhīm b. Adham wollte man wissen, daß er deshalb seine wirtschaftlichen Nutzflächen von einem Christen gepachtet habe, einem Angehörigen der irakischen Urbevölkerung also, dessen Eigentumsverhältnisse einen Muslim nichts angingen (XI 11).⁵⁹⁸

Die beiden restlichen Sätze von Abschnitt XI (12–13) gehören eigentlich schon zu Abschnitt XII, in dem nun endgültig nur noch von Domänen und Kronland die Rede ist (XII 1).⁵⁹⁹ Die Probleme, von denen Muḥāsibī jetzt spricht, reichten weit zurück; seine Nachrichten beziehen sich auf die Zeit des Kalifen ‘Umar (XII 2–4). Sie betrafen den Irak und Syrien, aber auch Ägypten (XII 5); alle diese Gebiete waren mit bewaffneter Gewalt (*‘anwatan*) in Besitz genommen worden. Auf der Arabischen Halbinsel dagegen war das nicht vorgekommen; Tā’if und im Grunde auch Mekka waren durch

596 Vgl. Juynboll 2007: 554 und 710.

597 Allerdings endet dieser zweite Ausspruch mit einem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft.

598 Gemeint sind die sog. „Nabatäer“, die damals noch Aramäisch sprachen. Zu ihnen vgl. meine *Kleinen Schriften* III .

599 Die Eunuchen aus nr. XI 13 sind wohl nur an diese Stelle geraten, weil sie im Dienste der Regierung standen und vielleicht manchmal die Domänen verwalteten (s. auch o. Anm. 525). In XI 12 geht es um den Verzehr von Lebensmitteln, die auf (ägyptischem) Kronland gewachsen waren. Der landwirtschaftliche Ertrag von Ägypten war an sich so groß, daß niemand zu hungern brauchte.

Friedensvertrag an die Muslime gefallen (XII 6–7).⁶⁰⁰ Die Hauptfrage war in diesem Zusammenhang immer gewesen, ob man auf solchen Ländereien überhaupt sein Gebet verrichten dürfe; man betete ja häufig im Freien.⁶⁰¹ Die Frage ließ sich eigentlich nur pragmatisch entscheiden; denn man konnte sich, wenn man dort arbeitete, häufig den Platz nicht aussuchen, an dem man sich zur vorgeschriebenen Gebetszeit gerade befand. Muḥāsibī versucht sich darum an einer Art Generalamnestie: Man darf überall dort beten, wo die Obrigkeit die Möglichkeit dazu geschaffen hat (XII 9). Das gilt ohne Einschränkung für die Hauptmoscheen, in denen man sich am Freitag zum Gottesdienst versammelte. Es galt aber auch für die Matten, die im Moscheehof den Boden abdeckten; man konnte sie wahrscheinlich mitnehmen, um sie dann mittags anderswo auszubreiten.⁶⁰²

Bevor Muḥāsibī sich aber hierzu weiter äußert, stellt er erst einmal die Grundvoraussetzung klar: Die Obrigkeit ist bei allem, wo sie ihre administrativen Pflichten erfüllt, prinzipiell im Recht.⁶⁰³ Und nicht nur das; sie ist auch unerlässlich. Nur „einige Schwarmgeister“, etwa die Ḥāriğiten, haben behauptet, daß sobald ein Herrscher seinen Pflichten nicht mehr nachkomme und ungerecht handele, man ihm die Gefolgschaft aufkündigen müsse (XII 9–10). Das wird dann mit einem Ausspruch ‘Alīs und mehreren Ḥadīten bekräftigt (XII 11–14). ‘Alī mußte es ja wissen; er hatte sich mit den Ḥāriğiten auseinandergesetzt. Aus den Ḥadīten dagegen, die vermutlich erst nach seiner Zeit in Umlauf kamen, geht dann hervor, wie umstritten und peinlich dies alles war. Das erste von ihnen bricht an der Stelle, wo der Prophet auf die Zustimmung zu einer unfähigen oder inakzeptablen Regierung zu sprechen kommt, mitten im Satz ab (XII 12), und die beiden anderen raten zur Geduld (XII 14)⁶⁰⁴ oder empfehlen, die von dem Herrscher begangenen Fehler stillschweigend wieder gutzumachen (XII 13). Ein frommer Mann mochte erwägen, verbal Kritik zu üben. Aber das lief unter dem Stichwort „Schmähung“ (*sabb*), und man mußte sich sehr überlegen, was

600 Für Mekka beruft Muḥāsibī sich auf Šāfi‘ī; zum Thema vgl. Noth 1973 und Schmucker 1972: 188 ff.

601 Fuḍail b. ‘Iyād fand auch in Baġdād eine Menge solcher Stellen, die ihm den Aufenthalt verleideten (vgl. *Ta’rīh Baġdād* 1: 5, 2 ff.).

602 Das war unter anderen Umständen verpönt; Ibn Ḥanbal hat einige Nachrichten, wonach man sich (in einer Stadt) nicht außerhalb der Moschee auf eine solche Matte setzen sollte (Pitschke 2010: 106).

603 Das sagt er mit anderen Worten auch schon in IV 18–19; s. o. S. 934–935; 980–981.

604 So auch III 7 und in einer Ergänzung, die man in XII 12 hinter dem abgebrochenen Satz hinzufügte (s. o. Anm. 453).

man sagte (XII 16–17).⁶⁰⁵ In jedem Fall lag der Ton auf Gehorsam (XII 15). Nur wenn ein Herrscher zu ausgesprochenen Schandtaten, also zu schwerer Sünde (*ma’siya*) aufruft, darf man ihm nicht folgen. Aber das gilt nicht nur für ihn, sondern für jedermann (XII 18–20) und muß natürlich erst einmal definiert werden. Letzten Endes ist bei einem Herrscher nur wichtig, daß er ein rechtgläubiger Muslim ist; dann darf man auch hinter ihm beten (XII 21), und sollte er wirklich eine Idealfigur sein, ist sogar ein Bittgebet für ihn angebracht (XII 22).⁶⁰⁶ Unter einem frommen Fürsten blüht das Land (XII 23–24).⁶⁰⁷

Das Thema „Gebet“ war dennoch nicht ausdiskutiert. Das Rasiermesser der Kasuistik ließ sich weiter schärfen, indem man zwischen *fī l-mağṣūb* (XII 25) und *fī l-ǵaṣb* (XII 27) unterschied, also einem Gebet, das zu einem Zeitpunkt vollzogen wird, wo über das Gelände, auf dem man es vollzieht, längst verfügt worden ist, und einem Gebet, das zu einem früheren Zeitpunkt vollzogen wurde, als die Usurpation noch im Gange war.⁶⁰⁸ Im letzteren Fall erhob sich verständlicherweise die Frage, ob man während eines ungesetzlichen Aktes überhaupt beten dürfe. Man wollte das dann nur auf einem öffentlichen Gebetsplatz dulden, wie es ihn in größeren Orten außerhalb der Wohngebiete meist gab.⁶⁰⁹ So jedenfalls entschied sich Šāfi‘ī, der hier zum zweitenmal in unserem Text evoziert wird (XII 30).⁶¹⁰ Er berief sich auf ein Ḥadīt, wonach man überall beten könne, nur nicht in einem Bad und auf einem Friedhof. Wer an einem Grabe betet, kehrt zudem der *qibla* den Rücken (XII 31).⁶¹¹

Zum Schluß kommt Muḥāsibī dann noch einmal auf die Wege zu sprechen. Auch da wurde differenziert. Wenn diese zu einem öffentlichen Gebäude führen,

605 Wir würden statt von „Schmähung“ eher von „Beleidigung“ sprechen; das muß dann gegenüber der „Meinungsfreiheit“ abgegrenzt werden.

606 Dies wird Fuḍail b. ‘Iyād in den Mund gelegt, der als Asket in Mekka lebte und dort einmal mit Hārūn ar-Rašīd zusammentraf (vgl. TG: 3: 99).

607 Es bleibt zu untersuchen, wieweit eine solche Feststellung in der Tradition iranischer Fürstenspiegelliteratur steht.

608 Es ist bezeichnend, daß ein früher Mu’tazilit, nämlich Ğa’far b. Mubaššir (gest. 234/849), der wegen seiner Distanz zur Obrigkeit bekannt war (TG: 4: 56), sich ausführlich zum Problem des *ǵaṣb* geäußert hat. Ein Bruchstück dieses Textes ist in einer späteren ibādītischen Quelle (Izkawī 2010: 9: 51–57) erhalten; dort wird anscheinend sogar auf Šāibānī Bezug genommen (S. 52, 10). Ich danke Yohei Kondo, der mir die Stelle zur Kenntnis gebracht hat.

609 Vgl. EI²: 7: 658 ff. s. v. *Muṣallā* (R. Hillenbrand).

610 S. o. Anm. 578. Muḥāsibī wurde später selber unter die frühen Šāfi‘iten gerechnet (vgl. Subkī 1964–1976: 2: 275 ff.).

611 Der Tote wird so beigesetzt, daß er sein Gesicht der *qibla* zuwendet. Wenn ein Beter ihm also den Friedensgruß entbietet, muß er sich ihm zuwenden und kehrt damit der *qibla* den Rücken; vgl. Lane 1908: 244.

einer Moschee oder einem „Hotel“,⁶¹² so konnte man kaum etwas dagegen haben.⁶¹³ Bedenken äußerte man allerdings bei Befestigungsanlagen, einem Wehrgang z. B. (XX 33–34) – wenngleich uns da die Anschauung fehlt, um zu verstehen, was genau gemeint ist. Vermutlich spielt wieder jene Distanz zum Staat eine Rolle, von der weiter oben⁶¹⁴ die Rede war: Die späten Umayaden hatten die Bollwerke anlegen lassen; aber seitdem man dort nur noch in Quartier lag, wurden die Gebäude zu einem Anlaß juristischer Reflexion. Am Rande erscheint dann noch ein Problem, das eigentlich in ein anderes Kapitel gehört: Man sollte einen Jugendlichen nicht zu einem Botengang über einen solchen Weg schicken (XII 32). Heutzutage liefe dies wohl unter „Eltern haften für ihre Kinder“. Damals aber war etwas anderes intendiert: Der Junge darf seinen Eltern in einem solchen Fall nicht gehorchen. Das war an sich unerhört; aber wir haben für diese Diskussion weitere Belege.⁶¹⁵

Zusammenfassung und Ausblick

Muḥāsibī schreibt zu einer Zeit, in der die Prophetentradition noch nicht von den Stimmen aus der Urgemeinde getrennt war. Die kanonischen Ḥadītsammlungen sind ein Phänomen der nächsten Generation(en); sie entstehen zudem in Ostiran und nicht in Bağdād.⁶¹⁶ Ihr Einfluß sorgte auf die Dauer dafür, daß das Material sortiert wurde. Das Prestige des Propheten stieg, und er wurde Gegenstand eigener Literaturgattungen.⁶¹⁷ Die Aussprüche der Prophetengenossen dagegen wurden abgedrängt in den Bereich der Moral und der Askese; dort verbanden sie sich mit Äußerungen, die man exemplarischen Frommen aus späteren Generationen in den Mund legte. Dieses Spruchgut bildete den Nährboden für das, was man in der europäischen Forschung meist „Mystik“ nannte; Richard Gramlich hat es in großer

612 Welche Unterkunftsmöglichkeiten es gab, ist näher untersucht bei Touati 2000 und Constable 2003.

613 Zumindest solange die Moschee nicht gerade *auf* einem öffentlichen Weg errichtet worden war; dort war Bauen grundsätzlich verpönt, und kleine Moscheen wurden ja, wie auch heute manchmal noch, auf private Initiative hin eingerichtet (vgl. Ibn Ḥanbal bei Pitschke 2010: 101). Es gab keine Stadtplanung.

614 S. zu Abschnitt VIII.

615 Z. B. bei Ibn Ḥanbal; vgl. Pitschke 2010: 122 ff.

616 Muslim b. al-Ḥaḡāḡ, dessen *Ṣaḥīḥ* wir meist zitiert haben, stirbt 261/875 im Alter von 55 Mondjahren in Nēṣāpūr.

617 Neben der *Sīra* und dem Ḥadīt etwa der *dalā'il an-nubūwa*.

Fülle gesammelt.⁶¹⁸ Was die von uns behandelte „Skrupelhaftigkeit“ angeht, so besitzen wir neben dem von uns mehrfach herangezogenen *K. al-Wara'* des Ibn Ḥanbal (der gar kein Mystiker war) noch das gleichnamige Werk des Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894);⁶¹⁹ dann geht das Material über in größere Sammlungen, z. B. das berühmte „Sendschreiben“ (*Risāla*) des Qušairī, dessen Diktat i. J. 438/1046 abgeschlossen wurde,⁶²⁰ oder die kürzlich zum erstenmal herausgegebene *Salwat al-‘arifīn* des Abū Ḥalaf aṭ-Ṭabarī (gest. um 470/1077), die nur wenige Jahrzehnte später gleichfalls in Nēšāpūr entstand.⁶²¹ Aber man kann sich fragen, wieweit es damals noch lebendig war; beide Werke machen einen etwas antiquarischen Eindruck⁶²² und haben allenfalls die Absicht, eine Renaissance einzuleiten – in Iran, nicht mehr im Irak.⁶²³ Bei Muḥāsibī lag der Fall ganz anders. Er hat das Material nicht bloß aufgereiht, auf der so häufig metaphorisch bemühten Perlenschnur, sondern er hat sich eingemischt, räsonnierend und manchmal auch kritisch. Er war engagiert; das hebt seinen Text unter den anderen hervor – trotz aller Unordnung, die ihm anhaftet.

Von *wara'* redete z. Z. Qušairīs auch der Theologe und Jurist ‘Abdalmalik al-Ǧuwainī (gest. 478/1085), der zusammen mit diesem ein Opfer der von ‘Amīdalmulk al-Kundurī, dem Wesir des Selğūken Tuğrıl Beg, angefachten Aš‘aritenhetze wurde. Aber bei ihm fungiert der Begriff als wünschenswerte Eigenschaft des Herrschers;⁶²⁴ gemeint ist wohl, daß ein Fürst mit Augenmaß

618 Man hat sich mittlerweile daran gewöhnt, stärker zwischen der Mystik und der frühen Askese (*zuhd*, im Englischen heute meist mit „renunciation“ übersetzt = Gramlich: „Weltverzicht“ zu unterscheiden. N. Hurvitz hat gezeigt, wie das Ideal des „mild asceticism“ auf die *Sīrat Ibn Ḥanbal*, welche dessen Sohn Ṣāliḥ (gest. 265/878) verfaßte, einwirkte (Hurvitz 1997).

619 Ed. Muṣ‘ad ‘Abdalḥamīd as-Sā‘dānī; Kairo 1993. Pitschke nennt noch einige weitere Werke, die unter diesem Titel im Umlauf waren (S. 17 ff.).

620 Vgl. dort Kap. 7; übs. Gramlich 1989: 170 ff. Gramlich gibt an dieser Stelle *wara'* mit „Gewissenhaftigkeit“ wieder; aber das blendet die Problematik aus, die sich zumindest für Muḥāsibī mit dem Begriff verbindet. Allerdings wird dieser auch von Muḥāsibī dort, wo er ihn nicht diskutiert, ganz positiv gebraucht, so z. B. in seinem autobiographischen Bericht im *K. an-Naṣā’iḥ* (vgl. van Ess 1961: 3) oder in seinem *K. al-Qaṣd war-nuğū’ ilā llāh* (Muḥāsibī 1988: 127 f. § 5). Entscheidend war für ihn wohl, wie sich *wara'* zu *riyā’* verhielt.

621 Ṭabarī 2013 (veröffentlicht u. d. T. *The Comfort of the Mystics*): 31–34, unmittelbar hinter dem Kapitel über *zuhd* (S. 27 ff.). Auch Qušairī starb erst 465/1072.

622 Bei Qušairī stimmt keine einzige der von ihm gesammelten Traditionen mit denen bei Muḥāsibī überein..

623 Wie im Irak die Mystik erlosch, kann man am besten am Beispiel des Niffarī (gest. um 366/976) studieren; er wurde erst drei Jahrhunderte später im Mağrib wiederentdeckt, von ‘Afifaddin at-Tilimsānī (gest. 690/1291). Vgl. EI²: 8: 13 f. s. n. (A. J. Arberry). Vermutlich hat der Prozeß gegen Ḥallāğ und dessen Hinrichtung i. J. 309/922 zu dieser Entwicklung beigetragen; vgl. EI²: 3: 99 ff. s. n. (L. Massignon / L. Gardet).

624 Vgl. Crone 2004: 234 ff.

regieren müsse und nicht vorschnell entscheiden dürfe. Ebenso äußerte sich Ǧuwainīs Schüler al-Ǧazzālī (gest. 505/1111)⁶²⁵ und nach ihm Ǧiyā’addīn al-Makkī (gest. 559/1163–4, der Vater des Fahraddīn ar-Rāzī,⁶²⁶ vor ihnen allen aber auch schon ‘Abdalqāhir al-Baġdādī (gest. 429/1038).⁶²⁷ Man müßte untersuchen, wie sich dies zueinander verhielt und wie lange der Begriff mit dieser Einschränkung weiterwirkte. Robert Brunschwig hat vor langer Zeit einmal darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff nicht nur im *Iḥyā’ ʿulūm ad-dīn* des Ǧazzālī (gest. 505/1111), sondern auch bei den Juristen bis in die Zeit des ‘Izzaddīn ‘Abdal’azīz b. ‘Abdassalām (gest. 660/1262) eine Rolle spielt.⁶²⁸ Aber er verbindet sich bei ihnen mit dem *iḥtiyāt*, der Vorsicht, d. h. er steht in Beziehung zur *šubha*-Diskussion, deren Anfänge wir oben kennengelernt haben.⁶²⁹ Auch da bleibt das Fortleben ein Desiderat der Forschung.

An sich waren die Juristen für klare Linien; im Bereich des Zweifelhaften aber war darauf kaum zu hoffen. Man konnte sich fragen, ob man denn wirklich alles so genau wissen müsse (vgl. Abschnitt XI). Bei den Speisegeboten hatte schon der Koran viele Bedenken abgeräumt. Mit der Innerlichkeit, an der Muḥāsibī so sehr lag, hatte die *šubha*-Problematik auch nichts zu tun. Dieser Bereich hätte sich besser mit der Frage nach der *intentio (niya)* fassen lassen, der Ǧazzālī im *Iḥyā’* nachgegangen ist;⁶³⁰ das ḥadīt *innamā l-a’māl bin-nīyāt* verband sich mit der gleichen Person, die auch für die Verbreitung des *himā*-Hadītes gesorgt hat.⁶³¹ Aber die Juristen bissen wieder nicht an; sie richteten ihren Blick auf das, was vor aller Augen geschah und sich deswegen auch definieren ließ.⁶³²

625 In seiner frühen Phase, als er für den Kalifen al-Muṣṭažhir billāh seine *Faḍā’ih al-Bāṭinīya* (= al-Muṣtažhīrī) verfaßte (Ǧazzālī 1964: 187 ff.). Dazu näher Hillenbrand 1988 (nachgedruckt in: Kersten 2015: 2: 226 ff.; vgl. dort 230 und 233); auch schon Goldziher 1916: 85 f. (der die Eigenschaft vor allem auf den „Umgang mit den Staatseinkünften“ bezieht).

626 In seiner *Nihāyat al-marām*; vgl. van Ess 2018b: 62, nr. 53. Ich habe dort mit „Behutsamkeit“ übersetzt.

627 In seinen *Uṣūl ad-dīn* (Baġdādī 1928: 277, 10).

628 Brunschwig 1956; nachgedruckt in Brunschwig 1976: 2: 133 ff. (dort S. 136 f.).

629 S. o. Abschnitt VI. Im ḥadīt ist sie noch nicht ganz ausgereift; neben *šubuhāt* findet sich dort auch *mušabbahāt* (vgl. *Conc.* 3: 61b) oder *muštabihāt* (*Conc.* 3: 62b; vgl. auch 4: 317a). Zum Gebrauch des Wortes *šubha* im islamischen Recht vgl. vorläufig EI²: Index 509. Juynboll übersetzt falsch mit „legal error“ (Juynboll 2007: 687b).

630 In Kap. 7 des *Rub’ al-muṇḍiyāt*.

631 Zakariyā’ b. Abī Zā’ida; vgl. Juynboll 2007: 688a und oben nr. I 5 mit Anm. 35 und 40. Weitere Belege für das Wort *niya* in der Prophetentradition vgl. *Conc.* 7: 55 f.; das genannte ḥadīt selber etwa bei Nasā’ī 2000: 623 (= *īmān* 19), nach ‘Umar. Zum Gebrauch von *niya* bei Muḥāsibī vgl. seine *Ri’āya* (Muḥāsibī 1940: 141 ff.).

632 S. o. S. 2.

Schon in der Frühzeit hatte die Furcht vor den *šubuhāt* nicht die ganze Gemeinde erfaßt. Kūfische Juristen hatten gegenüber dem Trend Distanz spüren lassen; das lebt dann weiter bei Abū Ḥanīfa und seiner Schule. Skrupelhaftigkeit paßte besser zu Askese und Weltverzicht; diese Haltung scheint eher in Baṣra heimisch gewesen zu sein. Allerdings auch dort nicht flächendeckend; unter den Namen, die in unserem Text herausgestellt werden, ist kein einziger Qadarit oder Mu‘tazilit. Städte und Gegenden waren damals keine ideologischen Hochburgen; man kann sich die Szene gar nicht bunt genug vorstellen. Zwar gab es vermutlich Stadtviertel, in denen Gruppen oder Familien gemeinsamer Anschauung zusammenwohnten; ich habe das einmal für die Ḥāriğiten (Ibāditen, Baihasiten) in Kūfa angenommen.⁶³³ Ansonsten aber konnte es passieren, daß von Moschee zu Moschee die Lehre – und manchmal sogar die Praxis des Gebetes – wechselte. Der frühe Islam ist, ebenso wie das frühe Christentum und das Judentum in seiner Anfangsphase nach der Zerstörung des Tempels i. J. 70, durch eine „Plurivozität“ bzw. Vielsprachigkeit gekennzeichnet, die nie ganz verschwand und selbst heute noch der verflachenden Allmacht der Medien widersteht.⁶³⁴ Schon Peter Brown hat auf die vielen „micro-Christendoms“ hingewiesen, die es gab, bevor es zu der „papal consolidation“ kam.⁶³⁵ Der Islam hat eine solche institutionelle „consolidation“ nie erlebt.

Die Welt außerhalb des Irak ist in unserem Text nur schwach ins Bild gekommen, nicht Ägypten, nicht Ifrīqiya, kaum Iran oder Syrien. Das hat natürlich etwas damit zu tun, daß Muḥāsibī aus Baṣra stammte und in Bağdād seinen Wohnsitz hatte. Aber man wird dennoch nicht sagen können, daß sich sein „Horizont“ auf den Irak beschränkte. Eine Kulturlandschaft, die damals noch zu Syrien zählte, konnte und wollte er nicht übersehen: die *tugūr*, also das Gebiet um Tarsus im alten Kilikien.⁶³⁶ Man wußte im Irak über die *tugūr* nicht viel; Ibn Sa‘d widmet ihnen in seinen *Tabaqāt* zwar ein eigenes Kapitel, hat aber nur wenige Namen.⁶³⁷ Auf dem Laufenden gehalten wurde man vermutlich von denjenigen, die sich zum *ḡihād* in die Grenzregion aufmachten. Diese kamen, soweit es sich um Freiwillige (*muṭṭauwi‘a*) handelte, häufig von weither, aus Ostiran oder Zentralasien (wo es auch eine Grenze gab, die gegen die Türken); sie dürften auf ihrem Weg in ‘Abbādān oder Bağdād Station gemacht haben. Sie

633 Van Ess 2018a: 3: 2575.

634 Der Terminus „Plurivozität“ ist jung und französischen Ursprungs (*plurivocité*, mitsamt dem Adjektiv *plurivoque*); ich habe ihn, angewandt auf das frühe nachbiblische Judentum, gefunden bei Mimouni 2015. Man kann natürlich auch von „Pluralismus“ reden.

635 Brown 1996: 216 ff. > ²Malden, Mass. 2003: 359 ff.; aufgenommen bei Raffensperger 2012: 184 f.

636 Vgl. EI²: 10: 306 f. (C. E. Bosworth); vgl. auch die o. Anm. erwähnte Dissertation Eger 2008.

637 Ibn Sa‘d 1904–1917: 7.2: 185–188.

wurden manchmal angeworben, als „Mietlinge“, d. h. als Ersatz für wohlhabende Iraker, die eigentlich selber zum *ğihād* verpflichtet gewesen wären.⁶³⁸ Manchmal brachten sie auch Geld mit, um – wie heutige Multimillionäre aus den USA – die „gute Sache“ zu fördern; so etwa der reiche Kaufmann ‘Abdallāh b. al-Mubārak.⁶³⁹ Der Regierung, die letzten Endes den *ğihād* veranstaltete und die sie im allgemeinen nur von ferne kannten, scheinen sie nur wenig Vertrauen entgegengebracht zu haben; überall entdeckten sie „Zweifelhaftes“. Dieser Pessimismus hat sich vermutlich schon in spätumaiyadischer Zeit entwickelt. Aus ihm nährte sich dann auch die abbasidische Revolution; aber sie vermochte ihn nicht zu verdrängen. Ob man in diesen Kreisen ebenso wie Muḥāsibī von *rahbāniya* redete, muß vorläufig offen bleiben; die *muğāhidūn* kamen manchmal mit Familie und ließen sich häufig an der Grenze nieder.⁶⁴⁰

Muḥāsibīs Text, über mehr als ein halbes Jahrhundert nahezu unbeachtet, wirft weiterhin Fragen auf. Durch Generalantworten, wie sie jetzt so beliebt geworden sind, sind diese nicht zu lösen. Es bleibt noch viel zu tun.

Bibliographie

- Abū Dāwūd, Sulaimān b. al-Aš’at (2000): *As-Sunan*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Abū Nu‘aim, Aḥmad b. ‘Abdallāh al-İsfahānī (1931): *Dikr aḥbār Iṣbahān*. Hrsg. von Sven Dederling. Leiden: Brill.
- Abū Nu‘aim, Aḥmad b. ‘Abdallāh al-İsfahānī (1932–1938): *Hilyat al-auliyyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*. Kairo [Nachdruck Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī 1967].
- Abū Nuwās, al-Ḥasan b. Hāni’ al-Ḥakamī (1958–2006): *Dīwān*. Hrsg. von Ewald Wagner und Gregor Schoeler. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūṭ al-qulūb*, s. Gramlich (1992–1995).
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm (1969): *K. al-Ḥarāq*. Übs. von A. Ben Shemesh: *Taxation in Islam*, Bd. 3. Leiden: Brill.
- Aerts, Stijn (2016): „Pray with Your Leader“. A Proto-Sunni Quietist Tradition“. *Journal of the American Oriental Society* 136: 29–45.
- Agius, Dionisios A. (1983): *Arabic Literary Works as a source of documentation for technical terms of the material Culture*. Berlin: Klaus Schwarz.

⁶³⁸ Vgl. Bonner 1991.

⁶³⁹ Zu ihm jetzt Salem 2016, wo aber nur wenig über die Verhältnisse im syrischen Grenzgebiet gesagt wird (vgl. dort S. 78 ff.). Es gab vorher auch schon die Arbeit von ‘Abdalmağid al-Muhtasib, ‘Abdallāh b. al-Mubārak al-Marwazī; Amman 1972. Der Inhalt seines *K. az-Zuhd* (ed. Ḥabibarrāḥmān al-A‘ẓamī, Malikawān 1966) ist zusammengefaßt bei Salem 2016: 114 ff.

⁶⁴⁰ Im Übrigen mündete auch für Muḥāsibī Skrupelhaftigkeit nicht in Ehelosigkeit; Zweifelhaftes fand er nur bei Eheverträgen (s. o. IX 21–23).

- Armstrong, Lyall R. (2017): *The Quṣṣāṣ of Early Islam*. Leiden: Brill.
- Aš'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al- (1963): *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*. Hrsg. von Hellmut Ritter. 2. Wiesbaden: Steiner.
- Bağdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir (1928): *Uṣūl ad-dīn*. Istanbul: Maṭba'at ad-Daula.
- Balādūrī, Aḥmad b. Yaḥyā al- (2008): *Ansāb al-ašrāf I.1–2*. Hrsg. von Yūsuf al-Mar'ašlī. Berlin: Klaus Schwarz (Bibliotheca Islamica 28a.1).
- Balādūrī, Aḥmad b. Yaḥyā al- (1957): *Futūḥ al-buldān*. Hrsg. von Ṣalāḥaddīn al-Munağgid. Kairo: Maktabat an-Nahḍa al-Miṣrīya.
- Bauer, Thomas (1992): *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onager-Episode*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bertels, Evgenij E. (1965): „Sufizm i sufijskaja literatura“. In: *Izbrannye trudy*, Bd. 2. Moskau: Ak. Nauka.
- Bonner, Michael (1991): „Ja'ā'il and Holy War in early Islam“. *Der Islam* 68: 45–64.
- Bonner, Michael (2001): „The Kitāb al-Kasb attributed to al-Shaybānī. Poverty, surplus and the circulation of wealth“. In: *Journal of the American Oriental Society* 121: 410–427.
- Bosworth, Clifford Edmund (1992): „The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbasid Times“. *Oriens* 33, 268–286.
- Brown, Peter (1996): *The Rise of Western Christendom*. Cambridge, Mass.: Blackwell. [Zweite, erweiterte Auflage Malden, Mass. 2003.]
- Brunschvig, Robert (1956): „Variations sur le thème du doute dans le fiqh“. In: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*. Hrsg. von Raffaele Ciasca. Rom: Istituto per l'Oriente, Bd. I 61–82.
- Brunschvig, Robert (1962): „Métiers vils en Islam“. *Studia Islamica* 16: 41–60.
- Brunschvig, Robert (1976): *Etudes d'islamologie*. Hrsg. von Abdel Magid Turki. Paris: Maisonneuve.
- Buhārī, Muḥammad b. Ismā'īl (1862–1868): *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von M. Ludwig Krehl: *Le Recueil des Traditions Mahometanes par... al-Bokhārī*. Leiden: Brill.
- Cameron, Alan John (1973): *Abū Dharr al-Ghifārī. An Examination of his Image in the Hagiography of Islam*. London: Royal Asiatic Society. [Ursprünglich Diss. Köln 1963.]
- Chabbi, Jacqueline (1978): „Fuḍail b. 'Iyād, un précurseur du hanbalisme (187/803)“. *Bulletin d'Etudes Orientales* 30: 331–345.
- Conc. = Wensinck, Arent Jan (1936–1988): *Concordance et indices de la Tradition musulmane*. Leiden: Brill.
- Constable, Olivia R. (2003): *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge UP.
- Cooperson, Michael (1997): „Ibn Ḥanbal and Bishr al-Ḥāfi. A case study in Biographical Tradition“. *Studia Islamica* 86: 71–101.
- Crone, Patricia (2004): *God's Rule*. New York: Columbia Univ. Press.
- Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad ad- (1955–1958): *Taḍkīrat al-ḥuffāẓ*. Haidarabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'Uṭmānīya.
- Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad ad- (1963–1965): *Mīzān al-i'tidāl fī naqd ar-riğāl*. Hrsg. von 'Alī Muḥammad al-Bīğāwī. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'arabīya 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad ad- (1981–1988): *Siyar a'lām an-nubalā'*. Hrsg. von Šu'aib al-Arnā'ūt und Ṣāliḥ as-Samrī. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla.
- Dā'ira-yi ma'ārif-i buzurg-i Islāmī / *The Great Islamic Encyclopedia* (1985–). Hrsg. von Kāzim Mūsawī Buğnūrdī. Teheran: Markaz-i Dā'irat ul-ma'ārif-i buzurg-i islāmī.

- Dārimī, 'Abdallāh b. 'Abdarrahmān ad- (1966): *As-Sunan*. Hrsg. von 'Abdallāh Hāšim Yamanī al-Madanī. Kairo: Dār al-Maḥāsin liṭ-ṭibā'a 1386 H.
- Darling, Linda (2014): „The Vicegerent of God, from Him We Expect Rain. The Incorporation of the Pre-Islamic State in Early Islamic Politic Culture“. *Journal of the American Oriental Society* 134: 407–429.
- Das, Aileen/Koetschet, Pauline (2017) „Two Pharmacological Texts on Whey by Abū Bakr Nuḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (d. 925)“. *Journal of the American Oriental Society* 137.1: 25–42
- Dozy, Reinhart (1881): *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden: Brill.
- El¹ = Houtsma, Martin Theodor (Hrsg.) (1913–1938): *Encyklopädie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. Leiden: Brill.
- El² = Bosworth, Clifford Edmund (Hrsg.) (1960–2009): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Eger, Asa (2008): *The Spaces between the Teeth. Environment, Settlement, and Interaction on the Islamic-Byzantine Frontier*. University of Chicago: Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Eger, Asa (2014): *The Islamic-Byzantine Frontier. Interaction and Exchange among Muslim and Christian Communities*. London: Tauris.
- El Shamsy, Ahmed (2012): „Al-Shāfi'i's Written Corpus. A Source-Critical Study“. *Journal of the American Oriental Society* 132: 199–220.
- Fasawī, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Sufyān al-Basawī [Fasawī] (1974–1976): *Al-Ma'rifa wat-ta'rīh*. Hrsg. von Akram Dİyā' al-'Umarī. Bağdād: Riyāsat Dīwān al-awqāf.
- Fraenkel, Siegmund (1886): *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden: Brill.
- Franke, Patrick (2000): *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. (Beiruter Texte und Studien 79). Beirut: Orientinstitut der DMG.
- Freidenreich, David M. (2011): *Foreigners and their Food. Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Freimark, Peter (1967): *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*. Diss. Münster.
- GAS = Sezgin, Fuat (1967–): *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill.
- Ğauharī, Abū Naṣr Ismā'īl al- (1979): *Aş-Şīḥāḥ = Tāğ al-luğā wa-Şīḥāḥ al-'arabīya*. Hrsg. von Aḥmad 'Abdalğafūr 'Aṭṭār. Kairo: Dār al-Kitāb al-'arabī.
- Ğazzalī, Muḥammad b. Muḥammad al- (1964): *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya*. Hrsg. von 'Abdarrahmān Badawī. Kairo: Ad-Dār al-qāumiyya liṭ-ṭibā' wan-naṣr 1383 H.
- Gilliot, Claude (2013a): „Sufyān al-Taurī (m. 161/778). Quelques notes sur son mode d'enseignement et la transmission de son savoir“ In: *Islam. Identité et altérité. Mélanges en l'honneur de Guy Monnot*. Hrsg. von Mohammad Ali Amir-Moezzi. Turnhout: Peeters, 169–189.
- Gilliot, Claude (2013b): „A Schoolmaster, Storyteller, Exegete and Warrior at Work in Khurāsān: Al-Ḍahhāk b. Muẓāḥim al-Hilālī“. In: *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th – 9th/15th c.)*. Hrsg. von Karen Bauer. Oxford: Tauris, 311–392.
- Gilliot, Claude (2014): „Mujāhid's Exegesis. Origins, Paths of Transmission and Development of a Meccan Exegetical Tradition in its Human, Spiritual and Theological Environment“. In: *Tafsīr and Islamic Intellectual History*. Hrsg. von Andreas Görke und Johanna Pink. Oxford: Tauris, 63–112.
- Goldreich, Amos (1988): „Possible Arabic Sources of the Distinction between 'Duties of the Heart' and 'Duties of the Limbs'“, (hebr.). *Te'ūda* 6: 179–208.

- Goldziher, Ignaz (1888–1890): *Muhammedanische Studien*. Halle: Max Niemeyer.
- Goldziher, Ignaz (1916): *Streitschrift des Ḥazālī gegen die Bāṭinija-Sekte*. (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung 3). Leiden: Brill.
- Goldziher, Ignaz (1967–1973): *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Joseph Desomogyi. Hildesheim: Olms.
- Gräf, Erwin (1959): *Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht. Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz*. (Bonner Orientalistische Studien, N. S. 7). Bonn: Orientalisches Seminar der Universität.
- Graham, William A. (1977): *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Den Haag: Mouton.
- Gramlich, Richard (1987): *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden: Steiner.
- Gramlich, Richard (1989): *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. (Freiburger Islamstudien 11). Wiesbaden: Steiner.
- Gramlich, Richard (1990): *Schlaglichter über das Sufitum*. (Freiburger Islamstudien, 14). Wiesbaden: Steiner.
- Gramlich, Richard (1992–1995): *Die Nahrung der Herzen*. (Freiburger Islamstudien, 14.1–4). Wiesbaden: Steiner.
- Gramlich, Richard (1995): *Alte Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gramlich, Richard (1996): *Alte Vorbilder des Sufitums. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gramlich, Richard (1997): *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese*. Wiesbaden: Harrassowitz. (Akademie der Wissenschaften Mainz: Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 43).
- Gramlich, Richard (1998): *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. (Akademie der Wissenschaften Mainz: Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 44). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Haiṭamī, ‘Alī b. Abī Bakr al- (1982): *Maǧma‘ az-zawā’id wa-manba‘ al-fawā’id*. Nachdruck Beirut: Dār al-Kitāb al-‘arabī.
- Ḩalīfa B. Ḥaiyāt, Abū ‘Amr al-‘Uṣfūrī (1966): *At-Ṭabaqāt*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Damaskus: Wizārat at-Ṭaqāfa was-siyāḥa wal-iršād al-qāumī, Nr. 14.
- Ḩalīfa B. Ḥaiyāt, Abū ‘Amr al-‘Uṣfūrī (1967–1968): *At-Ta’rīḥ*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Damaskus: Wizārat at-Ṭaqāfa was-siyāḥa wal-iršād al-qāumī, Nr. 17.
- Haque, Ziaul (1977): *Landlord and Peasant in Early Islam*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Hartmann, Richard (1944): *Die Religion des Islam. Eine Einführung*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn.
- Hemgesberg, Helga (1965): *Abū Huraira, der Gefährte des Propheten. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Islam*. Diss. Frankfurt a. M.
- Hillenbrand, Carole (1988): „Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī’s Views on Government“. *Iran* 26: 81–94. [Nachgedruckt in: Kersten 2015, Bd. II 226 ff.]
- Hurvitz, Nimrod (1997): “Biographies and mild asceticism. A study of Islamic moral imagination”. *Studia Islamica* 85: 41–65.
- Ibn ‘Abdalbarr, Yūsuf b. ‘Abdallāh (um 1960): *Al-Iṣṭī‘āb fī ma‘rifat al-ashḥāb*. Hrsg. von ‘Alī Muḥammad al-Bīgāwī. Kairo: Maṭba‘at Nahḍat Miṣr.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abdarraḥmān b. Muḥammad ar-Rāzī (1941–1953): *Al-Ǧarḥ wat-ta‘dīl*. Haidarabad: Dār al-ma‘ārif al-‘Utmānīya 1360 H.

- Ibn al-Atīr, al-Mubārak b. Muḥammad (1963): *An-Nihāya fī ḡarīb al-ḥadīt wal-aṭar*. Hrsg. von Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī. Kairo: Ḫsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Baṭṭa, ‘Ubaidallāh b. Muḥammad al-‘Ukbarī (1958): *Aš-Šarḥ wal-ibāna ‘alā uṣūl as-sunna wad-diyāna*. Hrsg. und übers. von Henri Laoust: *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*. Damaskus: Institut Français d’Etudes Orientales.
- Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1907–1909): *Tahdīb at-Tahdīb*. Haidarabad: Dā’irat al-ma’ārif an-Niẓāmīya.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1895): *Al-Muṣnad*. Kairo: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1946–1975): *Al-Muṣnad*. Hrsg. von Aḥmad Muḥammad Šākir. Kairo: Dār al-ma’ārif (unvollständig).
- Ibn Isḥāq, Muḥammad (1858–1860): *Sīrat Rasūl Allāh*. Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld U. D. T. Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Isḥāq. Bearbeitet von ‘Abdalmalik b. Hišām. Göttingen: Dieterich. [Nachdruck Frankfurt: Minerva 1961.]
- Ibn Māġa, Muḥammad b. Yazīd (1952): *As-Sunan*. Hrsg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abdalbāqī. Kairo: Ḫsā al-Bābī al-Ḥalabī 1352 H.
- Ibn Muḥannā, ‘Abdalġabbār b. ‘Abdallāh al-Ḥaulānī (1950): *Ta’rīh Dāriyā*. Hrsg. von Sa’īd al-Afġānī. Damaskus: Maṭba‘at at-Taraqqī 1369 H.
- Ibn Rušd, Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥafīd (1952): *Bidāyat al-muqtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Sa’d, Muḥammad (1904–1917): *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*. Hrsg. von Eduard Sachau u. a. Leiden: Brill.
- Ibn Samā‘a, Muḥammad (1995): *Al-Iktisāb fī r-rizq al-muṣṭāb*. Hrsg. von Maḥmūd ‘Arnūs. Kairo: al-Azhar 1416 (dort als Werk des Šaibānī tituliert).
- Ibn Taimīya, Taqīyaddīn Aḥmad b. ‘Abdalḥalīm (1997): *Risālat al-Ḥalāl wal-ḥarām*. Hrsg. von ‘Abdalfattāḥ Abū Ḡudda, im Anschluß an Šaibānīs K. *al-Kasb* (Beirut 1417/1997, mit eigener Paginierung).
- Izkawī, Abū Ḍābir Muḥammad b. Ḍa’far al- (2010): *Al-Ǧāmi‘*. Hrsg. von Ḡabr Maḥmūd al-Fuḍailāt. Maṣqāṭ: al-Maktaba aš-Šarqīya.
- Jallad, Ahmad Al- (2017): „Was it sūrat al-baqāra? Evidence for Antepenultimate Stress in the Quranic Consonantal Text and its Relevance for *ṣ-l-w-h* Type Nouns“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 167: 81–90.
- Jarrar, Maher (1994): „Bišr al-Ḥafī und die Barfüßigkeit im Islam“. *Der Islam* 71: 191–240.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (1991): „The Role of Mu’ammarūn in Early Development of the Isnād“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81: 155–175.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (2007): *Encyclopedia of Canonical Hadīth*. Leiden: Brill.
- Kersten, Carool (2015): *The Caliphate and Islamic Statehood*. Berlin: Gerlach Press.
- Küng, Hans et al. (1984): *Christentum und Weltreligionen*. München: Piper.
- Lane, Edward William (1863–1893): *An Arabic-English Lexicon: Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources*. London: Williams and Norgate.
- Lane, Edward William (1908): *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Hrsg. von E. Stanley Poole. London 1860. Neudruck in „Everyman’s Library“, London 1908. Nachdruck London 1954.
- Liddell-Scott (1940) = Henry George Liddell und Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*. 9. edition. Oxford: Clarendon Press. [Nachdruck, with a supplement 1968].
- Mahmoud, Abd-El-Halim (1940): *Al-Mohāsibî, un mystique musulman religieux et moraliste*. Paris: Geuthner.

- Mālik B. Anas, Abū ‘Abdallāh (1951): *Al-Muwaṭṭa*. Hrsg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abdalbāqī. Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī 1370 H.
- Margoliouth, David S. (1902): „Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī’s correspondence on vegetarianism“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 289–332.
- Martins, Pedro Ribeiro (2017): *Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch*. Berlin: de Gruyter.
- Massignon, Louis (1954): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2Paris: Vrin.
- Metzler, Berenike (2016): *Den Koran verstehen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mimouni, Simon Claude (2015): „Le «judaïsme sacerdotal et synagogal» en Palestine et en diaspora entre le II^e et le VI^e siècle: Propositions pour un nouveau concept“. In: *Comptes Rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*: 113–147.
- Morony, Michael G. (1984): *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton UP.
- Motzki, Harald (1991): *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Steiner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 50.2).
- Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ b. Asad al- (1940): *Ar-Ri‘āya li-ḥuqūq Allāh*. (E.J.W. Gibb Memorial Series: NS 15). Hrsg. von Margaret Smith. London: Luzac.
- Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ b. Asad al- (1969): *Al-Masā’il fī a‘māl al-qulūb wal-ğawāriḥ wal-Makāsib wal-‘Aql*. Hrsg. von ‘Abdalqādir Aḥmad ‘Aṭā’. Kairo: ‘Ālam al-kutub / The World of Books. [Neudruck Beirut 1407/1987.]
- Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ b. Asad al- (1988): *al-Qaṣd war-ruğū‘ ilā llāh*. Hrsg. von Ḥusain Qūwatlī: *at-Taṣauwuf al-‘aqlī fī l-Islām*. Malta: IQRA, 118–207.
- Muslim b. al-Ḥaḡgāḡ (1955–1956): *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abdalbāqī. Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Nasā’ī, Aḥmad b. ʻAlī b. Šu‘aib an- (2000): *As-Sunan*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Nasirov, I. R. (2016): „Šakik al-Balchi. Pravila bogopoklonenija“ [„Šaqīq al-Balbī. Regeln der Gottesverehrung“]. *Iṣrāq* 7: 237–247.
- Noth, Albrecht (1973): „Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit. Die „ṣulḥ-‘anwa“-Traditionen für Ägypten und den Iraq“. *Die Welt des Islams* 14: 150–162.
- Nwyia, Paul (1973): *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans = Nuşuş şūfiya ḡair manšūra*. Beirut: Dār al-Mašriq.
- Paret, Rudi (1971): *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Payne Smith, R. (1879): *Thesaurus syriacus*. Oxford: Clarendon Press.
- Peters, Rudolf (1979): *Islam and Colonialism. The doctrine of Jihād in modern history*. Den Haag: Mouton.
- Picken, Gavin (2011): *Spiritual Purification in Islam. The Life and Works of al-Muhasibi*. Abingdon: Routledge.
- Pitschke, Christoph (2010): *Skrupulöse Frömmigkeit im frühen Islam. Das „Buch der Gewissensfrömmigkeit“ (Kitāb al-Wara‘) von Aḥmad b. Ḥanbal*. (Arabische Studien 5). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Pökel, Hans-Peter (2014): *Der unmännliche Mann. Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ǧāḥiẓ*. Würzburg: Ergon.
- Pomerantz, Maurice (2007): „Mu‘tazili Theory in Practice. The Repentance (tawba) of Government Officials in the 4th/tenth century“. In: *A Common Rationality. Mu‘tazilism in Islam and Judaism*. Hrsg. von C. Adang, S. Schmidtke und D. Sklare. Würzburg: Ergon, 463–493.

- Puin, Gerd-Rüdiger (1970): *Der Dīwān von ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb*. Bonn: Orientalisches Seminar (Dissertation).
- Qudāma b. Ḥaḍīr (1965): *K. al-Ḥarāğ*. Übs. von A. Ben Shemesh: *Qudāma b. Ja‘far’s Kitāb al-Kharāj. Part Seven*. (Taxation in Islam 2). Leiden: Brill.
- Quṣairī: *Ar-Risāla fī t-taṣauwuf*, s. Gramlich 1989.
- Raffensperger, Christian (2012): *Re-imagining Europe*. Harvard UP.
- Reinert, Benedikt (1968): *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients N.F. 3). Berlin: de Gruyter
- Ritter, Hellmut (1935): *Die Schrift des Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott*. Glückstadt: Augustin.
- Ritter, Hellmut (1955): *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār*. Leiden: Brill.
- Rubin, Uri (1993): „Al-Walad li-l-Firāsh“. On the Islamic Campaign against ‘Zinā“”. *Studia Islamica* 78: 5–26.
- Šaibānī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farqad aš- (1930): *K. al-Maḥārīg fī l-ḥiyal ‘an Abī Ḥanīfa bi-riwāyat Abī Yūsuf*. Hrsg. von Joseph Schacht. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Šaibānī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farqad aš- (1997): *K. al-Kasb*. Hrsg. von ‘Abdalfattāḥ Abū Ḍudda. Beirut: Dār al-Bašā’ir al-Islāmīya 1317 H.
- Salem, Feryal (2016): *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism*. Leiden: Brill.
- Sam‘ānī, ‘Abdalkarīm b. Muḥammad as- (1962–1982): *Al-Ansāb*. Hrsg. von Abdul Mu‘id Khan. Haidarabad: Dār al-ma‘ārif al-‘Utmānīya.
- Šaqīq al-Balhī, Abū ‘Alī b. Ibrāhīm al-Azdī (1973): *Ādāb al-‘ibādāt und Bāb manāzil aṣ-ṣidq*. In: Nwyia 1973, 17–22. Dazu russische Übersetzung von I. R. Nasirov, in: Išraq, Bd. 7/2016, S. 237–247.
- Sarrāğ, Abū Naṣr ‘Abdallāh b. ‘Alī at-Ṭūsī as- : *Luma’ fī t-taṣauwuf*, s. Gramlich 1990.
- Schacht, Joseph (1923): *Das Kitāb al-hijāl ẓal-maḥārīg des Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Umar ibn Muhaṣṣir aš-Šaibānī-al-Ḥaṣṣāf*. (Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik 4). Hanover: Heinz Lafaire.
- Schacht, Joseph (1953): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Schmucker, Werner (1972): *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars.
- Serjeant, Robert (1972): *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquests*. Beirut: Librairie du Liban.
- Sijpesteijn, Petra (2004): „A Request to Buy Silk from Early Islamic Egypt“. In: *Gedenkschrift Ursula Horak*. Hrsg. von Hermann Harrauer und Rosario Pintaudi. Florenz: Gonnelli.
- Sizgorich, Thomas N. (2009): *Violence and Belief in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smith, Margaret (1935): *An early mystic of Baghdad*. London: Luzac.
- Spectorovsky, Susan A. (2017): „Some Ḥanbalī Views on Secret Marriage“. In: *Arabic Humanities, Islamic Thought*. Hrsg. von Joseph E. Lowry und Shawkat M. Toorawa. Leiden: Brill, 35–49.
- Stauth, Georg (1969): *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ḡabrs. Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke*. Gießen: Dissertation.
- Subkī, Taḡaddīn ‘Abdalwahhāb as- (1964–1976): *Tabaqāt aš-Šāfi‘īya al-kubrā*. Hrsg. von Maḥmūd Muḥammad Aṭ-Ṭanāḥī und ‘Abdalfattāḥ Muḥammad Al-Ḥulw. Kairo: Ḥiṣā al-Bābī al-Ḥalabī.

- Sviri, Sarah (2016): „The Countless Faces of Understanding. On *Istinbāt*, Mystical Listening and Sufi Exegesis“. In: *The Spirit and the Letter. Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'ān*. Hrsg. von Annabel Keeler und Sajjad Rizvi. Oxford UP 2016.
- Touati, Houari (2000): *Islam et voyage au moyen âge*. Paris: Seuil 2000. [engl. Übs. 2010.]
- Ṭabarī, Abū Ḥalaf aṭ- (2013): *Salwat al-‘ārifīn*. Hrsg. von G. Böwering und B. Orfali U. D. T. *The Comfort of the Mystics*. Leiden: Brill.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ḥarīr aṭ- (1879–1901): *Annales = Ta'rīh ar-rusul wal-mulūk*. Hrsg. von Michael Jan De Goeje. Brill: Leiden.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ḥarīr aṭ- (1995): *Abbasid Authority Affirmed*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 28). Übers. von Jane Dammen McAuliffe. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ḥarīr aṭ- (1954–): *At-Tafsīr = Ǧāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān*. Hrsg. von Maḥmūd Muḥammad Šākir. Kairo: Dār al-ma‘ārif (unvollständig).
- Ta'rīh Bağdād* = Aḥmad b. ‘Alī al-Ḥaṭīb al-Bağdādī (1931): *Ta'rīh Bağdād*. Kairo: Maktabat al-Ḥāngī.
- TG = van Ess 1991–1997.
- Tirmidī, Muḥammad b. Ḥasan at- (2000): *Al-Ǧāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Ubbī, Muḥammad b. Ḥilfa b. ‘Uṭmān al-Mālikī al- (1910): *Ikmāl Ikmāl al-Mu‘lim fī Ṣarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maṭba‘at as-Sa‘āda 1328 H.
- Ullmann, Manfred (1973): „Die Schrift des Badīgūras über die Ersatzdrogen“. *Der Islam* 50: 230–248.
- ‘Uqailī, Muḥammad b. ‘Amr al- (1984): *K. aḍ-Ḍu‘afā’ al-kabīr*. Hrsg. von ‘Abdalmu‘tī Amīn al-Qal‘aḡī. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya.
- van Ess, Josef (1961): *Die Gedankenwelt des Ḥārit al-Muḥāsibī*. (Bonner Orientalistische Studien N.S. 12). Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- van Ess, Josef (1974): „Islam“. In: *Die fünf großen Weltreligionen*. (Herderbücherei 488). Hrsg. von Emma Brunner. Freiburg: Herder, 67–87.
- van Ess, Josef (1975): *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF 7). Berlin: de Gruyter.
- van Ess, Josef (1980): „Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams“. In: *Kulturprobleme außereuropäischer Länder*. Hrsg. von J. H. Hohnholz. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.
- van Ess, Josef (1991–1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: Walter de Gruyter. [Engl. Übs. Leiden: Brill 2016–.]
- van Ess, Josef (2001): *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*. Heidelberg: Winter.
- van Ess, Josef (2009): „Al-Ǧāḥiẓ and early Mu‘tazili Theology“. In: *Al-Ǧāḥiẓ. A Muslim Humanist for our Time*. (Beiruter Texte und Studien 119). Hrsg. von Tarif Khalidi u. a. Beirut: Orient-institut der DMG, 3–15.
- van Ess, Josef (2011a): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin: Walter de Gruyter.
- van Ess, Josef (2011b): „Die Doktorarbeit“. *Die Welt des Islams* 51: 279–326.
- van Ess, Josef (2011c): „Gavin Picken: Spiritual Purification in Islam. The Life and Works of al-Muhasibi. [Review]“ *Ilahiyat Studies* 2.1: 126–132
- van Ess, Josef (2014): „Neue Fragmente aus dem K. *an-Nakṭ* des Nazzām“. *Oriens* 42: 20–94.

- van Ess, Josef (2016): „Unfertige Studien I. Wer sind und was bedeutet *al-māriqa* ?“. *Asiatische Studien* 70: 1389–1431.
- van Ess, Josef (2018a): *Kleine Schriften*. Hrsg. von Hans Hinrich Biesterfeldt. Leiden: Brill.
- van Ess, Josef (2018b): „Unfertige Studien 3: Die *Nihāyat al-marām* des Ǧiyā’addīn ar-Rāzī“. *Asiatische Studien* 71: 31–85.
- Waki‘, Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥaiyān (1994): *K. az-Zuhd*. Hrsg. von ‘Abdarrahmān ‘Abdalğabbār al-Farīwā’ī. Ar-Riyād; Dār Aş-Şumai’ī (M.A.-Arbeit Medina 1982).
- Wichard, Johannes Christian (1995): *Zwischen Markt und Moschee. Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht*. Paderborn: Schöningh.
- WKAS = Ullmann, Manfred (1970–2009): *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wright, William (1967): *A Grammar of the Arabic Language*. Hrsg. von W. Robertson Smith und M. J. de Goeje. Vierte Auflage. Cambridge UP.
- Yaḥyā b. Ādām (1958): *K. al-Ḥarāq*. Übs. von A. Ben Shemesh: *Taxation in Islam* I. Leiden: Brill.
- Yāqūt b. ‘Abdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī (1955–1957): *Mu’ǧam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādīr.

