

**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 *waraʿ* (“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, *waraʿ* 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.<sup>1</sup> 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“,<sup>2</sup> 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 innewohnte, 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“ (*uğb*) ins Zwielficht setzte: Ḥārīṭ b. Asad al-ʿAnazī, (später ?) genannt al-Muḥāsibī (gest. 243/857), ein irakischer Araber, von dem ein umfangreiches Oeuvre sich über die Jahrhunderte erhalten hat.<sup>3</sup> 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

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

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

<sup>3</sup> Zu ihm EI<sup>2</sup>: 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 Šaiḥ al-Azhar wurde: *Al-Muḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste* (Paris 1940). Zusammenfassend dazu mein Artikel Ḥārīṭ 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-Muḥāsibī* (Abingdon, Routledge 2011; vgl. dazu meine Rezension in: *Ilāhiyat Studies* 2, nr. 1/

äußeren Anschein. Muḥāsibī dagegen hielt die Motive (*dawāʿi*) für viel wichtiger. Er war im übrigen darin nicht der einzige und vielleicht auch nicht der erste; vermutlich ist ihm sein Zeitgenosse, der Muʿtazilit al-Ġāḥiẓ (gest. 255/869), vorausgegangen.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> Das zeigt natürlich wiederum, daß für die (ḥanafitischen) Juristen nur das zählte, was tatsächlich ablief, 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.<sup>6</sup> 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. *taḥrīm 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: Harrasowitz 2016; mit einer Neuauflage von Muḥāsibīs *K. Fahm al-Qurʾān* und einer mittlerweile preisgekrönten deutschen Übersetzung dieses Textes, die allerdings in ihren theologischen und juristischen Passagen durch elementare Übersetzungs- und Interpretationsfehler entstellt ist).

<sup>4</sup> Vgl. van Ess 2009, basierend auf TG: 4: 103 ff.

<sup>5</sup> Über *ḥiyal* hat anscheinend schon Abū Ḥanīfa nachgedacht. Das Ergebnis faßte Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 189/805) in seinem *K. al-Maḥārīğ fī l-ḥiyal ʿan 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; hrsg. von Schacht 1923). Vgl. auch EP<sup>2</sup>: 3: 511 ff. s. v. *Ḥiyal* (J. Schacht), nr. 4.

<sup>6</sup> In der Tat behandelt Muḥāsibī in seinem Hauptwerk, der *Riʾāya 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.<sup>7</sup> Muḥāsibī nimmt sich einen von ihnen besonders vor: Šaḡīq al-Balḥī (gest. 194/809), der, aus wohlhabender Familie stammend, im Gefolge von Ibrāhīm b. Adham<sup>8</sup> in Ostiran ein (buddhistisch inspiriertes ?) Bettelmönchtum propagierte<sup>9</sup> und damit in gewissem Maße Furore machte.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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-waraʿ waš-šubha wa-bayān mubāḥihā wa-maḥzūrihā wa-ḥtilāf an-nās fī ṭalabihā war-radd ʿalā l-ġālīṭīn fīhi*.<sup>12</sup> 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 (*sultān*) oder bei dem, was wir heute „Verpflegung“ nennen, also bei den Speisegeboten. Der Begriff, mit dem man hier arbeitete, war in der Überschrift genannt: *waraʿ* „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

<sup>7</sup> Generell dazu Ašʿarī 1963: 467, 13–468, 10.

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

<sup>9</sup> 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 Šaḡīqs Lebzeiten, unter Hārūn ar-Rašīd, zeitweise in Bagdad die Politik bestimmten, stammten daher.

<sup>10</sup> Vgl. dazu meine Dissertation *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī* = van Ess 1961: 100 f. Von dem anscheinend recht umfangreichen schriftlichen Oeuvre Šaḡīqs 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.

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

<sup>12</sup> 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-Balḥī 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 Muḥāsibī-Stellen und das weitere Quellenmaterial über Šaqīq sorgfältig analysiert.<sup>13</sup> Auch R. Gramlich hat Šaqīq in seinen *Alten Vorbildern des Sufitums* breiten Raum gewährt.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> Als er dann i. J. 1956 mir das Thema zu meiner Dissertation gab,<sup>16</sup> überreichte er mir den Aktenordner, in dem er sein Manuskript abgeheftet hatte.<sup>17</sup> Ich bewahre ihn immer noch auf, zusammen mit einer weiteren Abschrift, die ich selber gemacht habe,<sup>18</sup> 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. *mustansih*, die

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

<sup>14</sup> 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.

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

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

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> Damals wollte ich die in ihr enthaltenen Traktate Muḥāsibī 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.<sup>20</sup>

Das *K. al-Makāsib* wurde allerdings 1969 in einem Druck zugänglich,<sup>21</sup> zusammen mit einigen weiteren Traktaten aus der Istanbuler Sammelhandschrift.<sup>22</sup> Der Abschnitt über *waraʿ* beginnt dort S. 200. Zugrunde liegt eine Fotokopie der Handschrift, die sich ursprünglich in der Bibliothek des Ġazzār Paşa in 'Akkā befand<sup>23</sup> und irgendwann in die Bibliothek der Azhar gelangte (dort nr. 1367 taşauwuf). Jedoch ist der Herausgeber mit ihr recht souverän verfahren: er hat Muḥāsibī's Stil aufgehübscht und Unklarheiten durch (meist nicht gekennzeichnete) Zusätze oder Kürzungen beseitigt.<sup>24</sup> Auch Fehllösungen 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-ġawāriḥ* (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-Ġazzār, dem Statthalter der Osmanen in Syrien während der letzten Jahrzehnte des 18. Jh's (gest. 1804), vgl. EI<sup>2</sup>: 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;<sup>25</sup> sie sind im übrigen manchmal durch Bemerkungen wie *aẓunnuhū* o. ä. als Konjekturen gekennzeichnet. Einen kritischen Apparat gibt es nicht. Eigennamen sind gelegentlich durch Klammerzusätze verdeutlicht.<sup>26</sup>

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-ḥuqūq 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‘*.<sup>27</sup>

---

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. Ḥalīl ‘Imrān (Beirut 1421/2000). Keiner der Herausgeber hat die Istanbul 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, nicht<sup>28</sup> vernachlässigt, (wiederum) weder im Herzen noch mit einem der Gliedmaßen.“ – 2 „Wie erreicht man denn das?“<sup>29</sup> – „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 biḍ-ḍamīr*) oder im tatsächlichen Tun,<sup>30</sup> 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 Herzen<sup>31</sup> fernhält und sich auch körperlich dem, was Gott mißfällt, entzieht, bzw.<sup>32</sup> daß man seine Triebseele (*naḥs*) 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,<sup>33</sup> 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-muḡānaba li-* „sich fernhalten von“.

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

30 Der Druck hat *al-fi’l bil-ḡāriḥa* statt *au fi’li ḡāriḥatin* in der Handschrift.

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

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

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

aber ist das eine,<sup>34</sup> 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,<sup>35</sup> um so in musterhafter Weise Skrupelhaftigkeit zu üben, wie auch der Prophet gesagt hat: ‚Wer<sup>36</sup> 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‘.<sup>37</sup> (In einer Fassung mit dem Isnād) Zaka-rīyā’ (Ibn Abī Zā’ida)<sup>38</sup> nach Ša’bī<sup>39</sup> nach Nu’mān (b. Bašīr)<sup>40</sup> fügt der Prophet noch Folgendes hinzu:<sup>41</sup> ‚.... der läßt sich mit Verbotenem ein wie ein Hirte, der, wenn er rund um einen verbotenen Bezirk (*ḥimā*)<sup>42</sup> weidet, immer in Gefahr steht, in diesen hineinzugeraten.‘<sup>43</sup>

6 Der vierte Fall<sup>44</sup> 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*).‘<sup>45</sup> 7 So wenn man z.B. überflüssiges Gerede unterläßt,<sup>46</sup> damit

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

35 Die Handschrift hat *istibrā’an li-dīnihi* statt *istibrā’an li-dīmmatihi* im Druck. Ebenso ist in dem nun folgenden Ḥadīṭ entgegen der Handschrift und dem Wortlaut in den kanonischen Sammlungen ein *li-dīmmatihi* vor *dīnihi* 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. Šarāḥīl (19/640–93/721); zu ihm GAS 1: 277 und EI<sup>2</sup>: 9: 162 f. (G. H. A. Juynboll).

40 Zu ihm EI<sup>2</sup>: 8: 118 f. (K. V. Zetterstéen) und Juynboll 2007: 468b. Er wurde nach der Schlacht von Marḡ Rāhiṭ i. J. 65/684 getötet.

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

42 Vgl. EI<sup>2</sup>: 3: 393 s. v. (J. Chelhod).

43 Die Handschrift hat *aušaka an yuwāqī‘ahū* statt *yūšiku an yaqa‘a fīhi* 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. (= *Īmān* 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 fīhi*.

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

45 Dieses Ḥadīṭ 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-tarkihī*.



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 Verdienner 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,<sup>47</sup> wenn kaum Anlaß besteht, (daß man damit) Erlaubtes (bewirken wird),<sup>48</sup> und es (ohnehin) nur wenige Menschen gibt, die skrupelhaft und gottesfürchtig handeln. **8** Oder wenn man es unterläßt, mit Menschen zu verkehren,<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> **9** So schenkt man auch gewissen Speisen keinen Blick, wenn man spürt, daß die Triebseele davon übermütig wird.

**10** Diese Einstellung (*ḥilla*) verhilft zur Skrupelhaftigkeit, obwohl es an sich keine Pflicht ist, die (erwähnten Dinge) zu unterlassen oder sich von ihnen fernzuhalten. ‘Aun b. ‘Abdallāh<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> **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,<sup>54</sup> 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 Bemerkten: ‚Das erinnert mich

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

<sup>48</sup> Der Herausgeber greift hier in den Text ein, gibt dabei aber in der Fußnote den Befund der Handschrift falsch wieder. Dort steht *idā ‘azabat fihī asbāb al-ḥalāl*.

<sup>49</sup> Lies entgegen dem Druck mit der Handschrift *muğālasatahū* statt *muḥālafatahū*.

<sup>50</sup> Der letzte Satz fehlt im Druck.

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

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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-naḥs* in Klammern ergänzt.

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

immer daran, daß ich mir nicht zuviel einbilden sollte'.<sup>55</sup> (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 Unbestechlichkeit<sup>56</sup> abzuweichen. Nachdem Gott ihm dann Standfestigkeit (*qūwa*) verliehen hatte, schickte er einen Boten, der wieder 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 Wohlstand<sup>57</sup> 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 nämlich<sup>58</sup> 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'tam*) und unerlaubten Geschäften, unterlassen das, was sie im Dienste Gottes tun müßten,<sup>59</sup> und begehen (stattdessen) etwas, das ihnen untersagt ist. Sie haben keine Skrupel,<sup>60</sup> mit dem Geld der Tyrannen (*aḡ-ḡālimūn*) Geschäfte zu machen, und halten sich nicht fern von Wucherern,<sup>61</sup> Straßenräubern und Plünderern. Würde man zu ihnen sagen:<sup>62</sup> ‚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,<sup>63</sup> 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

---

<sup>55</sup> Üblicherweise ist eine angesehene Person an ihrem würdevollen Schreiten zu erkennen.

<sup>56</sup> Wörtlich: „Gerechtigkeit“ (*'adl*).

<sup>57</sup> Wörtlich: „der Brotfladen“ (*al-qurṣa*).

<sup>58</sup> In der Handschrift wird der Satz mit *wa-ḡālika anna (t-tuḡḡār...)* eingeleitet.

<sup>59</sup> Lies mit der Handschrift *mā ta'abbadū bih* statt *mā ta'ahhadū bih*.

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

<sup>61</sup> Lies mit der Handschrift *ahl ar-ribā* statt *ahl ar-riyā*.

<sup>62</sup> In der Handschrift beginnt der Satz asyndetisch mit *lau qīla*, ohne das verbindende *wa-*.

<sup>63</sup> Der Herausgeber emendiert *yanquṣu* in der Handschrift wohl zu Recht in *yunaḡḡaṣu*, schiebt aber dann vor *'išatukum* 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 ihm<sup>64</sup> 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:<sup>65</sup> 1) Du solltest dir gewiß sein, daß das, was vorherbestimmt ist, auch tatsächlich eintritt<sup>66</sup> bzw. nur dann nicht eintritt, wenn es nicht vorherbestimmt ist. Wer in dieser Gewißheit lebt, dem läßt Gott folgende zwei Eigenschaften zuteil werden:<sup>67</sup> Sein Herz kann dann a) sicher sein, daß das, was ihm bestimmt ist, ihn nie verfehlen wird,<sup>68</sup> 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 (*ḡafla*) einen Fehltritt 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.<sup>69</sup> – 3) das Bewußtsein, daß man in seinem (inneren) Trachten und (äußeren) Handeln von Gott beobachtet wird.<sup>70</sup> Das führt nämlich dazu, daß man in sich geht.<sup>71</sup> 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-yaštīmūnahū*, 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'tika*.

**67** Die Handschrift hat *warraṭa* statt *auraṭa*.

**68** Zu diesem „prädestinationistischen 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 *ittīlā' Allāh 'alaihi fī ḡamīrihi* statt *ittīlā' Allāh 'alā ḡamīrihi*.

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

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.“<sup>72</sup>

## II

**1** Ich fragte (einmal) Abū Ġaʿfar<sup>73</sup> nach der Skrupelhaftigkeit. Er sagte: Da gibt es drei Meinungen: 1) (Skrupelhaftigkeit ist,) daß man sich all die Geschichten (*ḥikāyāt*) verkneift, die man sich so in seinem Innern (*ṣadr*) ausdenkt.<sup>74</sup> 2)<sup>75</sup> (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 ʿAṭīya as-Saʿdī<sup>76</sup> vom Propheten überliefert: „Man gehört solange nicht in Wahrheit zu den Gottesfürchtigen, als man nicht Dinge, die (an sich) unproblematisch sind, unterläßt

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> Zur Identität der Person s. u. S. 972–973.

<sup>74</sup> Der Druck hat statt *ṣadr* den Plural *aṣ-ṣudūr*: *mā ḥāka fī ṣ-ṣudūr*. Vgl. *isqāt mā ḥāka fī l-qalb* in Muḥāsibīs *K. al-Qaṣd war-ruḡūʿ ilā llāh* (= Muḥāsibī 1988): 127 f. § 5. Der Formulierung liegt ein Ḥadīṭ zugrunde; vgl. *Conc.*: 1: 15a s. v. *itm* (z. B. Muslim 1955–1956: 1980 (= *Birr* 14)).

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

<sup>76</sup> Zu ihm Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 128 nr. 384; Ibn Saʿd 1904–1917: 7. 2: 144, pu. ff.; Ibn ʿAbdalbarr 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 ʿUmar II. einmal Statthalter des Jemen.

aus Furcht, damit in Problematisches hineinzugeraten“.<sup>77</sup> 2 Diesen drei Meinungen schlossen sich sinngemäß (jeweils bestimmte) Gruppen von (Rechts-) Gelehrten, Traditionswissenschaftlern (*ahl al-ḥadīṭ*), Koranlesern und Wollträgern (*mutaṣawwifa*) an. (Der ersten Meinung, also) „das, was man sich ausdenkt“ folgten Abū ‘Abdallāh Sufyān b. Sa‘īd b. Masrūq b. Mundir aṭ-Ṭaurī,<sup>78</sup> Ibrāhīm b. Adham,<sup>79</sup> Wuhaib b. al-Ward,<sup>80</sup> Muḥammad b. Yūsuf al-Iṣbahānī,<sup>81</sup> Yūsuf b. Asbāṭ,<sup>82</sup> ‘Abdallāh b. al-Walīd al-Muzanī<sup>83</sup> und Šu‘aib b. Ḥarb.<sup>84</sup> 3 Der zweiten Meinung sind eine Anzahl von Traditionsgelehrten und (manche) fromme Leute aus dem Grenzgebiet (*mimman sakana biṭ-ṭaḡr*) zuzuordnen, z. B. Maḥlad b. al-Ḥusain<sup>85</sup> und ‘Alī b. Bakkār.<sup>86</sup> Er<sup>87</sup> überlieferte das auch

77 Dieses Ḥadīṭ 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 ‘Aṭīya as-Sa‘dī als erstem Überlieferer kennt; vgl. *Conc.* 1: 438 s. v. *ḥaḍar*.

78 Zu ihm TG: 1: 221 ff. (vor allem S. 223); er war Exportkaufmann und starb i. J. 161/778. Auch EI<sup>2</sup>: 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; EI<sup>2</sup>: 3: 985 f. (Russell Jones). Sehr ausführlich sodann Gramlich 1995: 135–282; auch EI<sup>2</sup>: 8: 498a s. v. *Ribāṭ* (J. Chabbi) und das Material in der *Risāla* des Quṣairī (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 Šūfī 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-Naḥṣabī 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 (EI<sup>2</sup> I 142); aber Abū Nu‘aim starb erst 430/1038. Auch der bei ihm genannte „Šūfī“ 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 Küfier, 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 Küfiers Dāwūd aṭ-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 (Ḥalifa 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 Baṣrier, gest. wahrscheinlich 207/822–3; vgl. Gramlich 1995: 152, Anm. 63. Gefährte des Ibrāhīm b. Adham; vgl. Gramlich 1996: 477, Index und EI<sup>2</sup>: 8: 498a (J. Chabbi). Zu ihm Abū Nu‘aim 1932–1938: 9: 317 ff.

87 Wer ist gemeint, ‘Alī b. Bakkār ?



von Auzā'ī,<sup>88</sup> und angeblich ging ('Abdallāh) Ibn al-Mubārak bei seinen Rechtsgutachten in Mopsueste<sup>89</sup> gleichfalls davon aus.<sup>90</sup> Es war zudem der Standpunkt gewisser Kreise in Baṣra; man berichtet es z. B. von 'Abdallāh b. Dāwūd,<sup>91</sup> und es war auch die Ansicht des Muḥammad b. Muqātil in 'Abbādān<sup>92</sup> und vieler Juristen in den größeren Städten (*amṣār*).

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

88 Gest. 157/774. Zu ihm EI<sup>2</sup>: 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. EI<sup>2</sup>: 6: 774 ff. (E. Honigmann) und jetzt Eger 2008: 501–510 und 2014: 104 ff. Der arabische Name lautet Maṣṣīṣa; 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 Ḥadīthen unterstützte. Vgl. Ḥalifa b. Ḥaiyāṭ 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 baṣrische 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 baṣrische Opposition gegen 'Amr b. 'Ubaid und die Qadarīya. 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 Ḥaḡar 1907–1909: 11: 105 f.; dazu Gramlich 1995: 32. Zu Sufyān b. 'Uyaina selber vgl. EI<sup>2</sup>: 9: 772 (S. A. Spector).

‘Amr b. Murra.<sup>99</sup> Leute aus dem Grenzgebiet hingen ihr an; sie scheuten sich dann, irgendetwas von dort in die Hand zu nehmen, weder Erlaubtes noch Zweifelhafte,<sup>100</sup> außer ein paar Lumpen, mit denen sie ihre Blöße bedeckten, und einigen Brotkrusten, mit denen sie ihren jeweiligen Hunger (*al-ḡau‘a*) stillten.<sup>101</sup> 5 Dann aber schlugen 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 (*ruḥṣa*) 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.<sup>102</sup>

### III

1 Weitere Gruppen unter den Koranlesern und Wollträgern votierten dafür, daß man in geringem Maße von seiner Hände Werk und im Schweiß seines Angesichtes die Grundbedürfnisse befriedigen dürfe, und sie mühten sich dann, dies in Zusammenarbeit mit den Menschen im Grenzgebiet<sup>103</sup> zu erreichen – aus Furcht, daß sie sonst zu Helfern der Gewaltherrscher (*ẓālimūn*)

<sup>99</sup> Zu ihm TG: 1: 179; er lebte in Kūfa.

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

<sup>101</sup> Die Handschrift hat *satarat* statt *tasturu* und *saddat* statt *tasuddu*.

<sup>102</sup> Der Begriff, den ich hier mit „Sonderfall“ und „Zugeständnisse“ zu fassen versucht habe (*ruḥṣa*), ist bis heute im Gebrauch; vgl. EI<sup>2</sup>: 8: 595 s. v. (R. Peters). Gemeint sind Ausnahmeregelungen (vgl. auch EI<sup>2</sup>: 9: 40). Daß dieser Standpunkt von frühen, asketisch ausgerichteten Juristen vertreten wurde – im Kriegsgebiet, wo man eigentlich *ḡihād* 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-mustaṭāb* des Ibn Samā‘a (gest. 233/847; vgl. GAS 1: 435) und dann von Saraḥsī (gest. um 483/1090); vgl. Bonner 2001. Der Hinweis auf die Karrāmīya kann erst von Saraḥsī 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-taṣawwuf*“ 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 Ġudda als *K. al-Kasb* des Šaibānī herausgegeben hat (Šaibānī 1997), wird die Karrāmīya auf S. 96 erwähnt. Aber Šaibānī ist definitiv zu früh.

<sup>103</sup> *Ma‘a ahl at-tuḡūr*, so nach einer Konjektur des Herausgebers, die er aber nicht als solche gekennzeichnet hat. Die Handschrift hat *ma‘a t-tuḡūr*.

werden könnten.<sup>104</sup> 2 Dabei argumentierten sie mit Versen aus dem Koran, z. B. Sure 5:2 „Helft einander nicht zur Sünde und Übertretung“ oder mit Prophetentraditionen 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-ḥauḍa*)“.<sup>105</sup>

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 Ḥadīṭes) also im Sinne von „wer ihnen hilft, Unrecht zu tun“; wer ihnen dagegen nicht dazu hilft, Unrecht zu tun, sondern zu anderem,<sup>106</sup> 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 Ḥadīṭe 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 keltert, ebenso wie den, für den er gekeltert wird, oder den, der den Profit daran hat“.<sup>107</sup> Oder darauf, daß Sa‘d (b. Abī Waqqāṣ) seine (gesamten) Weinstöcke abbrannte,<sup>108</sup> mit der Begründung: „Was wäre ich für ein schlechtes Vorbild (*ṣaiḥ*), wenn ich (nun noch) Wein verkaufte“.<sup>109</sup> 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 Umayyadenzeit wider; die Umayyaden sind es wohl auch, die hier mit den *ḡālīmūn* 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 Ḥadīṭ findet sich in ähnlicher, allerdings erweiterter Form z. B. bei Ibn Ḥanbal 1946–1975: 8: 79 nr. 5702 > Ḥaṭṭāmī 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 ḡālīka*, 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 *ḥaraqa* oder *ḥarraqa*, nicht *aḥraqa* wie im Druck.

**109** Der Wein war erst durch den Koran verboten worden, und Sa‘d 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,<sup>110</sup> (schlechthin; man durfte nicht mehr) mit ihnen reden oder sie wieder in die Gemeinschaft aufnehmen (*mubāyaʿatuhum*). Er befahl ihnen, nicht mehr mit ihren Frauen Haus und Bett zu teilen, obgleich sie doch gar nicht aus verhohlenen Widerstand (*nifāq*) zurückgeblieben waren, sondern es sich bloß um einen Regelverstoß (*ḍanb*) 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 (*kurāʿ*)<sup>111</sup> zu kaufen, ist wider Gottes Gebot.<sup>112</sup> Im übrigen aber ist es ein Verdienst (*faḍila*),<sup>113</sup> 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 ʿAbdallāh Sufyān b. Saʿīd at-Taurī,<sup>114</sup> des al-Fuḍail b. Iyād,<sup>115</sup> des al-Muʿāfā b. ʿImrān,<sup>116</sup> des Wakiʿ,<sup>117</sup> des Abū Ishāq al-Fazārī,<sup>118</sup> des ʿĪsā b. Yūsuf,<sup>119</sup> des Yūsuf b. Asbāṭ,<sup>120</sup> des

**110** Vgl. Sure 9:118; dazu Ṭabarī 1954– : 14: 542 ff. und Paret 1971: 214, auch EI<sup>2</sup>: 10: 50 f. s. v. *Tabūk* (M. A. al-Bakhit). Die Handschrift hat abweichend vom koranischen Wortlaut und vom Druck anscheinend *taḥallafū* („sie waren zurückgeblieben“) statt *ḥullifū*.

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

**112** Wörtlich: „eine Sünde (*maʿṣiya*)“.

**113** Der Herausgeber hat kommentarlos *faḍila* durch *aḍḍal* ersetzt.

**114** S. o. Anm. 74.

**115** Gest. 187/803. Zu ihm EI<sup>2</sup>: 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 Wakiʿ b. al-Ġarrāḥ, gest. 197/812; der Name ist so auch schon im Druck ergänzt. Zu ihm Ibn Saʿd 1904–1917: 6: 275, 5 ff.; Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 400 nr. 1308; Abū Nuʿaim 1932–1938: 8: 368–380; Dahabī 1981–1988: 9: 140–186; dazu GAS 1: 96 f. und EI<sup>2</sup>: 11: 100 f. (R. G. Khoury). Sein *K. az-Zuhd* wurde ediert von ʿAbdarraḥmān ʿAbdalġabbār al-Farīwāʾī (ar-Riyāḍ 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 Maṣṣīṣa (Gramlich 1995: 162 und 205) und starb auch dort (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 815 nr. 3053; Ibn Saʿd 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 „ʿĪsā b. Yūnus“: ein Kūfīer, der sich in al-Ḥadaṭ im Grenzgebiet niederließ und dort Anfang 191 / Ende 806 starb (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 815 nr. 3054; Ibn Saʿd 1904–1917: 7.2: 185, 12 ff.).

**120** Zu ihm oben Anm. 78.

Ibn al-Mubārak,<sup>121</sup> des Ibrāhīm b. Adham,<sup>122</sup> des ‘Abbād b. ‘Utba al-Ḥauwāš,<sup>123</sup> des Maḥlad b. al-Ḥusain,<sup>124</sup> des ‘Alī b. Bakkār,<sup>125</sup> des Sulaimān al-Ḥauwāš,<sup>126</sup> des Qāsim b. Yazīd al-Ġarmī,<sup>127</sup> des Zaid b. Abī z-Zarqā,<sup>128</sup> des Ibn Abī Dī‘b,<sup>129</sup> des Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal,<sup>130</sup> des Bišr b. al-Ḥārīt<sup>131</sup> und des ‘Abdalwahrāb al-Warrāq<sup>132</sup> angeschlossen haben, sowie mancher *aṣḥāb al-ḥadīṭ*, 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 (*fāḡīr*). Das Herrschaftsgebiet (des Islams, *ad-dār*) gedeiht nur unter einem Führer (*imām*), hinter dem man betet und der für Rechtssicherheit sorgt, der die Straßen pflegt<sup>133</sup> und die Brücken instandhält, der sich um die Hauptmoscheen kümmert<sup>134</sup> und die Wachttürme (*al-manā‘ir*, von denen aus Feuerzeichen weitergegeben wurden) im Grenzgebiet (*aṭ-tuḡūr*) errichtet, der die Sommerfeldzüge und andere (kriegerische Unternehmungen) organisiert,<sup>135</sup> 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, 2 f.; identisch mit Qāsim b. Yazīd b. ‘Abdallāh b. Qusaīṭ ? (‘Uqailī 1984: 3: 481 ff. nr. 1541 > Ḍahabī 1963–1965: 3: 381 f. nr. 6855).

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

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

130 Gest. 241/855; vgl. EI<sup>2</sup>: 1: 272 ff. (H. Laoust) und GAS 1: 502 ff.

131 Bekannt als Bišr al-Ḥāfi, gest. 226 oder 227 / 840–842; vgl. EI<sup>2</sup>: 1: 1244 ff. (F. Meier), TG: 3: 104 ff., Reinert 1968: 299 f., Jarrar 1994: 191 ff., Cooperson 1997: 71 ff.

132 ‘Abdalwahrāb b. ‘Abdalḥakam b. Nāfi, gest. Ḍū l-Qa‘da 251 / Dez. 865; vgl. Ḍahabī 1955–1958: 526 f. nr. 544.

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

134 *Yu‘ammiru l-masāḡid al-‘iṣām*. 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-ḡairihim* (statt *wa-ḡairihā*) unterläuft dem Autor wohl, weil es bei diesen Unternehmungen darum ging, Menschen zu einem Heer zusammenzufassen.

Einkünfte aus den (staatlichen) Domänen (*al-fai'*) weitergibt,<sup>136</sup> der die Kriegsbeute verteilt und die Steuern (*al-ḥarāğ*) 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 Tyrannei.<sup>137</sup> (Jedoch) darf man dies geduldig auf sich nehmen, indem man ihm die Verfügungsgewalt zugesteht (?) und die Bindung an die Gemeinschaft (*al-ğamā'a*) nicht aufkündigt dadurch, daß man sich seiner Herrschaft<sup>138</sup> entzieht, (auch) indem man unter seinem Regiment (*daula*) weiter Geschäfte tätigt sowie Handel (*tiğāra*) und Handwerk betreibt.<sup>139</sup> 8 Man sollte nur zwischen sich und ihnen<sup>140</sup> Distanz halten, so daß man, wenn man sieht, wie sie jemanden auszeichnen, sich von eben diesem fernhält. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb sagte: „Wenn dir Unrecht geschieht oder du beschimpft wirst,<sup>141</sup> so fasse dich in Geduld !“. <sup>142</sup> Ḥuḍaifa (b. al-Yamān)<sup>143</sup> meinte (dementsprechend): „Es gehört sich nicht (*laisa min as-sunna*), gegen die Obrigkeit<sup>144</sup> die Waffe zu ziehen“ und „Wer sich dem Aufruhr (*fitna*) entgegenstellt, geht zugrunde“. <sup>145</sup> 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 Ḥadīṭ ist ein Grundprinzip des Islams (*aṣl min*

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

**137** Die Handschrift hat *fa-idā aḥsana wa-ttaqā kāna ṣalāḥuhū ṣalāḥ<sup>an</sup> lir-ra'īya wa-fasāduhū ḡaur<sup>an</sup> fī 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 ḡā'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 ḡulimta au ṣutimta*; der Druck weicht ab.

**142** Man ist geneigt, dem strengen Kalifen 'Umar einen solchen Ausspruch nicht zuzutrauen. Jedoch findet sich selbst im Prophetenḥadīṭ 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 *fī wağh as-sulṭān* im Druck.

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

*uṣūl al-islām*)<sup>146</sup>. A‘maš<sup>147</sup> und Maṣūr<sup>148</sup> überliefern es auf Autorität von Zaid b. Wahb<sup>149</sup> nach ‘Abdallāh b. Mas‘ūd.<sup>150</sup>

#### IV

**1**<sup>151</sup>(Gewisse) Untergruppen entwickelten in Bezug auf (ihr) Abseits-Stehen und die Untadeligkeit (*ṣafāʾ*) 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 (*aʿimma*) und der Obrigkeit sowie deren Mitarbeitern (*aʿwān*) sich in die Einsamkeit zurückzuziehen (*al-ʿuzla*). **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 (*ʿulamāʾ*) schon religiöser Extremismus (*ḡulūw fī d-dīn*). **3** Andere hielten sich von (diesem) Parteienstreit fern; sie beriefen sich dabei auf das Ḥadīṭ des ‘Uṭmān b. Abī Šaiba<sup>152</sup> nach Abū Usāma<sup>153</sup> nach Šu‘ba<sup>154</sup> nach Abū t-Taiyāḥ,<sup>155</sup> der seinerseits von Abū Zur‘a<sup>156</sup>

**146** Der Herausgeber verstärkt die Aussage: *aṣl ‘aẓīm min uṣūl al-islām*.

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

**148** Gemeint ist Maṣūr b. al-Mu‘tamir, ebenfalls ein Kūfīer, 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 Ḥadīṭ eine gewisse Rolle (Juynboll 1991: 163).

**150** Zu ihm EI<sup>2</sup>: 3: 273 ff. s. n. *Ibn Mas‘ūd* (J. C. Vadet). Das Ḥadīṭ nahezu wortgleich und mit demselben Isnād auch bei Buḥārī 1862–1868: 4: 366 f. (= *Fitan* 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 *Taʾrīḥ Baḡdād*: 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-Ḥaḡḡāḡ (82/701–160/776), Baṣrier; vgl. Juynboll in EI<sup>2</sup>: 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 aḍ-Ḍubāʿī al-Baṣrī, gest. 130/748 (Ḥalīfa b. Ḥaiyāt 1966: 519 nr. 1798).

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

nach Abū Huraira<sup>157</sup> berichtet, daß der Prophet gesagt habe: „Meine Gemeinde geht zugrunde durch irgendwelche Bübchen (*uḡailima*) von den Quraiš‘.<sup>158</sup> 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-Walid nach<sup>159</sup> ‘Abdarrahmān b. Yazīd b. Ḡābir<sup>160</sup> nach Busr b. ‘Ubaidallāh (al-Ḥaḍramī)<sup>161</sup> nach Abū Idrīs al-Ḥaulānī<sup>162</sup> nach Ḥuḍaifa (b. al-Yamān): Ich sagte zum Propheten: (Wie soll ich mich verhalten,) wenn ich noch eine Zeit<sup>163</sup> erlebe, in der es weder Herrscher (*imām*) noch Gemeinde (*ḡamā‘a*) gibt ? Er antwortete: „Geh diesen Sektierern (*fīraq*) aus dem Wege, bis du stirbst !“<sup>164</sup> 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 !“.<sup>165</sup> 6 (Ebenso) sagte er zu Abū Darr (al-Ḡifārī):<sup>166</sup> „Wie wirst du dich fühlen, wenn du siehst, wie die Ölsteine<sup>167</sup> 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. *uḡailima* (das ein *tasḡīr ḡam‘* zu *ḡulām* ist).

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

160 Gemeint ist ‘Abdarrahmān b. Yazīd al-Azdī (gest. zwischen 153/770 und 156/773); vgl. Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 801 nr. 2970 und 808 nr. 3016 sowie Ibn Sa‘d 1904–1917: 7. : 169, 19 ff. Er lebte in Dāraiya; vgl. Ibn Muḥannā 1950: 75–80. Zu seinem Bruder Yazīd b. Yazīd b. Ḡābir 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 (Ḥalifa 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 EI<sup>2</sup>: 1: 114 f. und ausführlich Cameron 1973.

167 Es ist wohl *ḥiḡārat az-zait* zu lesen statt des *ḥiḡārat 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 kriegesischen Auseinandersetzungen. In den Quellen heißen sie allerdings normalerweise *aḥḡār az-zait* und nicht *ḥiḡārat az-zait* wie hier; jedoch sind *ḥiḡāra* und *aḥḡār* nur verschiedene Formen des Plurals zu *ḥaḡār* (vgl. Lane 1863–1893: 517c). Die *aḥḡār az-zait* werden im Ḥadīṭ 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 !<sup>168</sup> – 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 (*ištābahat*); wir aber nehmen uns die Ernährung vor“. Und Ḥasan (al-Baṣrī): „Das Erwerbsleben ist (ohnehin) korruptiert; nehmt euch darum die Ernährung vor !“<sup>169</sup> Oder Abū Wā'il<sup>170</sup> und Masrūq<sup>171</sup>: „Auf dem Tisch von Leuten aus besten Kreisen (*ahl bait*) in Kūfa findet sich immer ein erlaubter Laib Brot<sup>172</sup> 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 *ḥiğāra* 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 Ḍarr findet sich bei Ibn Māğa 1952: 1308 (= *Fitan* 10 nr. 3958). Unser Satz steht dort S. 1308, 10 f., wiederum mit der Form *ḥiğārat az-zait* statt *aḥğār az-zait*. Im Übrigen wird der bei Muḥāsibī gegebene Text erst klar durch diesen Vergleich. Im Einleitungssatz (*wa-qāla 'alaihi s-salām li-Abī Ḍarr ḥaiṭu qāla lahū*) ist dort die zweite Hälfte pleonastisch; das Subjekt ist weiterhin der Prophet (und nicht etwa Abū Ḍarr). Außerdem steht am Ende *bi-man anta ma'ahū* statt *bi-man anta minhu* bei Ibn Māğa; 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 Māğa (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 erkauft 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-Manşūr unternommen hatte (Ṭabarī 1879–1901: 3: 248, 9 / übs. Ṭabarī 1995: 212; dazu EI<sup>2</sup>: 3: 983 ff. [L. Veccia-Vaglieri] und 7: 388 f. [F. Buhl], auch TG: 2: 327 ff.). Abū Ḍarr hat beide Ereignisse nicht mehr erlebt. Das Ḥadīṭ 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-Ağda' (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 *rağīf ḥalāl*.

jemanden vom Bittgebet ausschließen wegen eines (einzigen) Bissens – oder Brotkantens<sup>173</sup> –, den man gegessen hat, ohne (darauf zu achten, ob) er erlaubt war“. (Andererseits) ist man sich einig darüber, daß jemand, der sich richtig ernährt,<sup>174</sup> auch in untadeliger Weise handelt und daß sein Gebet erhört wird.<sup>175</sup>

**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-mubāḥ*), das sich in der freien Natur findet:<sup>176</sup> Tamariskenblätter, Samenkörner des Flohkrautes (*bizr qaṭūnā*)<sup>177</sup> 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 (*ṣaḥrāʾ*), 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 Hišām<sup>178</sup> nach Qatāda (b. Diʿāma)<sup>179</sup>, 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,<sup>180</sup> sowie darauf, daß Abū Umāma<sup>181</sup> einen Brotkanten aus der Moschee in Ḥimṣ genommen und ihn

**173** Das ist eine Variante: *kisra* statt *ṭuʿma*.

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

**175** *Ustuḡibat daʿwatuḥū* in der Handschrift und im Druck wird am Rande der Handschrift in *ustuḡiba duʿāʾuhū* 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. ʿAbdallāh ad-Dastuwāʾī (gest. 152/769 oder 153/770), ein Kaufmann aus Baṣra, der Seidenstoffe aus Dastuwā in Ḥūzistān importierte, wo sie von ibāḍitischen „Fabrikanten“ hergestellt wurden. Er war Klient eines Stammes, dem Qatāda angehörte, von dem er an dieser Stelle auch überliefert. Zu ihm Abū Nuʿaim 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. *dastuwāʾī*.

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

**180** Vgl. *Conc.* 1: 281: *waḡada 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. ʿAḡlān al-Bāhili (gest. 86/705) gemeint? Zu ihm Ibn Saʿd 1904–1917: 7.2: 131, pu. ff.; auch van Ess 2001: 324 f. Oder Abū Umāma at-Tamīmī al-Kūfī, ein Lehrer des Šuʿba b. al-Ḥaḡḡāḡ (gest. 160/776; s. u. Anm. 459)? Zu ihm Ibn Ḥaḡar 1907–1909: 12: 14 nr. 71.

gegessen habe. Auch Uwais al-Qarānī<sup>182</sup> pflegte etwas von Abfallhaufen usw. zu nehmen.<sup>183</sup> 12 Wieder andere zogen es vor, zu betteln, um davon zu leben, wie auch Ḥiḍr und Mose in der Not gebettelt haben.<sup>184</sup> 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 schwört‘.<sup>185</sup> Dies, wenn es ihnen schwer fiel, auf irgendeine andere Art in erlaubter Weise ihr Leben zu fristen,<sup>186</sup> und wenn sie fürchteten, in das ‚Tal des Verbotenen‘<sup>187</sup> zu stürzen.

13 Eine Gruppe im Grenzgebiet und in den (Außen-)Distrikten Syriens sammelt<sup>188</sup> übrig gebliebene Weizen- und Gerstenkörner und hält dies für einen stringenten<sup>189</sup> Beweis (daß sie nichts Unrechtes tun), indem sie ja den Schnittern folgen,<sup>190</sup> ohne daran zu zweifeln, daß dies erlaubt ist. Das gibt es zu unserer Zeit nicht mehr.<sup>191</sup> 14 Andere dagegen vermieden es, hinter den Schnittern Ähren zu lesen, (und zwar in jenen Fällen) wo das Grundstück mit dem Geld der Machthaber (*ẓālimīn*) gekauft wurde oder zu dem Lehensland (*qaṭāʾiʿ*) gehört, das die Obrigkeit (*as-sultān*) für ihre Günstlinge (*auliyāʾ*) 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 leisten<sup>192</sup> oder auf dem Pfade Gottes die Schwerter zu kreuzen anstatt Ähren zu lesen. Sie sagten: Das Ährenlesen hat überhaupt keine ältere Grundlage (*aṣl*) 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 Nuʿaim 1932–1938: 2: 79 ff.; dazu EI<sup>2</sup>: 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 Ḥadīṭ 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 *maḥyā* statt *iḥyāʾ*.

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

188 *Tağmaʿu*; vielleicht ist zu *kānat tağmaʿu* 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 *tatbaʿu l-ḥassādīn* statt *bi-tatabbuʿ al-ḥassādīn* wie im Druck.

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

192 Gemeint ist vermutlich Erntehilfe; 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 fort dauern werden vom Anfang des Islams bis zu der letzten gläubigen Schar (*‘iṣāba*), die gegen den Antichristen kämpft.<sup>193</sup> Dabei wird dem Gottesfürchtigen, der seine Religion bewahrt, weder die Tyrannei eines Tyrannen noch die Unbill eines Gewalttätigen schaden, wenn er, rechtskundig (*faqīh*) und sich rein haltend (*mutaḥalliṣ<sup>an</sup>*)<sup>194</sup> in seinem Handel und Handwerk, sich bemüht, von dem Essen zweifelhafter (Speisen) und anderem frei zu bleiben, indem er es mit Gesetzeskenntnis<sup>195</sup> bekämpft. 19 Erwerb (*al-makāsib*) wird nicht verderbt durch das Unrecht tun der Führungskräfte (*al-a’imma*); 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 (*ẓulm<sup>an</sup> wa-‘udwān<sup>an</sup>*)<sup>196</sup> ermordet – und die Leute trieben doch weiter ihren Handel in Medina und anderswo. Und (es gab) den Bürgerkrieg in der Kamelschlacht und bei Šifḥīn, mit (‘Abdallāh) b. az-Zubair (im Ḥiğāz), mit den Koranlesern<sup>197</sup> und den Stammesverbänden (*al-ḡamāḡim*),<sup>198</sup> 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<sup>an</sup>* zu lesen?

195 Lies mit der Handschrift *bit-tafaquh* statt *bin-naḥaqa* 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 *ḡamāḡim* vgl. Lane 1863–1893: 450a. Jedoch ist vermutlich auch an die Schlacht bei Dair al-ḡamāḡim gedacht, wo die Koranleser 83/702 im Aufstand des Ibn al-Aš‘aṭ mit den Truppen des Ḥaḡḡāḡ aneinander gerieten.

in anderen Landstrichen,<sup>199</sup> 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:<sup>200</sup> 'Abdallāh b. Yazīd und 'Abdak, die beiden Ṣūfis.<sup>201</sup> Sie erklärten den Erwerb für verderbt und verboten; die Gemeinde dagegen akzeptierte nur<sup>202</sup> 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 Erben<sup>203</sup> 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,<sup>204</sup> 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 (*ḡanb*), 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'ī und des Mālik b. Anas, und in diesem Sinne haben

199 Die Handschrift hat *nawāḥin min al-aṭrāf* statt *nawāḥi l-aṭrāf*.

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-wāriṭihī* statt *li-wirāṭatin* im Druck.

204 So ? Die Handschrift hat *ḡaraḡa mimṡā*; der Herausgeber ändert in *uḡriḡa minhu mā...*

sich auch Abū Ishāq al-Fazārī<sup>205</sup> und ‘Abdallāh b. Idrīs<sup>206</sup> 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,<sup>207</sup> wo sie dann auch meinten: Außerhalb des Schutzbezirkes ist „erlaubt“, drinnen „verboten“. **2** Andere sagen: Das Zweifelhafte ist hinfällig (*sāqīṭa*),<sup>208</sup> weil (uns) nicht auferlegt ist, darüber Bescheid zu wissen. Der Prophet sagt ja: „Viele Menschen kennen es gar nicht“.<sup>209</sup> (Diese Leute) hüten sich (aber nur deswegen) davor, sich über das Zweifelhafte kundig zu machen,<sup>210</sup> weil sie um die Anerkennung ihrer Unbescholtenheit (*tazkiya*) fürchten, wenn<sup>211</sup> sie zu den Wenigen gehören, die darüber Bescheid wissen. **3** Wieder andere (dagegen) sagen: Man muß darüber Bescheid wissen,<sup>212</sup> 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** Küfier, lebte von 115/733 bis Dū l-Ḥiġġa 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 Ḥadīṭ, auf das vorher (VI 1) hingewiesen wurde, jedoch nur in dessen erweiterter Fassung, die in den kanonischen Sammlungen steht (vgl. Buḥārī 1862–1868: 1: 21 f. (= *Īmān* 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 (*farīḍa*) ansieht, (lediglich) Erlaubtes zu verzehren.<sup>213</sup> Zweifelhaft sind (dann) diejenigen Fälle, wo man nicht weiß, ob es sich direkt (*bi-‘ainihī*) um Erlaubtes oder Verbotenes<sup>214</sup> 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, Zweifelhafes zu essen, insoweit man absolut Erlaubtes und Zulässiges (*mubāḥ*) findet.

6 Manche sagen auch: Zweifelhafes 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 Silbermünzen<sup>215</sup> –, 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,<sup>216</sup> 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: Zweifelhafes ist größtenteils erlaubt; bloß kommt ihm etwas dazwischen (*u‘turīḍa ‘alaiḥā*), und dann macht sich darin etwas breit, von dem man annimmt, es sei verboten.<sup>217</sup> Man verzehrt also Zweifelhafes immer (nur

213 Lies mit der Handschrift *bi-akl al-ḥalāl* statt *ya’kulu l-ḥalāl* und *farīḍa<sup>tan</sup>* 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 yuḥannu annahū ḥarām* statt *mā yaḥharu annahū ḥarām* im Druck.

deswegen), weil der überwiegende Teil davon<sup>218</sup> (ohnehin) erlaubt ist. **10** (In diesem Sinne) sagen (dann auch) manche: (Ein Beispiel für) etwas Zweifelhafte ist, was der Prophet dem ‘Adī b. Ḥātim<sup>219</sup> 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.“<sup>220</sup> **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 (*ḍakāt*) oder nicht,<sup>221</sup> oder wenn eine Jagdbeute von einem Berg abstürzt<sup>222</sup> 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).<sup>223</sup> **12** Ebenso, wenn ein Mann zwei Frauen hat und eine davon verstößt, und man dann nicht mehr weiß, welche.<sup>224</sup> Oder wenn er von zwei Sklavinnen eine freiläßt und man nicht weiß, welche.<sup>225</sup> Da muß man dann sich einer Meinung enthalten und Skrupel haben (davor, eine Entscheidung zu treffen).

**13** Zweifelhafte gibt es in Geld- und Eheangelegenheiten usw.<sup>226</sup>, 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-aḡlab min al-ḥalāl* statt *al-‘illa mā ḡalaba min al-ḥalāl* 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 Ḥadīṭ *Conc.* 2: 256a, das in mehreren Varianten überliefert wird; nahe kommt z. B. die Variante bei Muslim 1955–1956: 1529 f. (= *Ṣaid* 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 *ḍakāt* (bzw. *ḍakā’a*) vgl. auch G. Bousquet in *EP*<sup>2</sup>: 2: 213 s. v. *Dhabiḥa*. 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-Aṣl* des Šaibānī). 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 = *Ṣaid* 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. *EP*<sup>2</sup>: 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 *ḡair ḍālīka*.



Nu'mān b. Bašīr überliefert, wobei von Ša'bī dann (nicht nur) Zakarīyā' b. Abī Zā'ida übernimmt,<sup>227</sup> (sondern) auch Ismā'il b. Abī Ḥalid,<sup>228</sup> Muğīra,<sup>229</sup> Abū š-Šafar (Sa'id b. Yuḥmid),<sup>230</sup> Muğālīd,<sup>231</sup> Muṭarrif<sup>232</sup> und eine Anzahl weiterer (Tradenten). Aber auch von (ʿAbdallāh) b. ʿUmar und von Ġābir (b. ʿAbdallāh) wird Ähnliches überliefert wie das, was an-Nu'mān b. Bašīr berichtet. **14** Von ʿAbdallāh 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“.<sup>233</sup> **15** (ʿAbdallāh) b. ʿUmar sagte: „Unterlasse (alles), was dir verdächtig vorkommt, zugunsten dessen, was dir keinen Verdacht erregt!“ Und Ibn Mas'ūd: „Die Sünde dringt tief ins Herz“.<sup>234</sup> **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“.<sup>235</sup> **17** Er verbot auch dem ʿAdī 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).<sup>236</sup>

---

**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. Miqṣam aḍ-Ḍabbī; vgl. Ibn Ḥaḡar 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 Ḥalīd al-Qasrī, i. J. 112/730 oder 113/731, gestorben sein soll; vgl. Ibn Ḥaḡar 1907–1909: 4: 96 ff.

**231** So in der Handschrift statt *Muğāhid* im Druck. Gemeint ist Muğālīd 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. ʿAbdallāh b. aš-Šiḥḥīr, 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-Ḥārīṭī, 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-Šiḥḥīr“ zitiert (vgl. „Unfertige Studie“ nr. 5, § ).

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

**234** Der Ausspruch wird meist in der Form *al-iṭm ḥawāzz al-qulūb* überliefert. Auch Muḥāsibī hat ihn vermutlich so gekannt; denn in seinem *K. al-Qaṣd war-ruḡū' 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-ʿAtīr 1963: 1: 459 und unten nr. VIII 4; zur Übersetzung Pitschke 2010: 115) oder *ḥazzāz* oder *ḥarrāz* (Lane 1863–1893: 558c). Die Handschrift hat an unserer Stelle *ḥauwāk* und orientiert sich damit anscheinend an dem *mā ḥāka fī š-ṣadr* oben in II 1, also: „Die Sünde bewegt den Menschen zutiefst“. Der Druck „verbessert“ in *al-iṭm mā ḥāka ḥaula l-qulūb*.

**235** S. o. unter nr. IV 11. Zu *ṣadaqa* allgemein vgl. EP<sup>2</sup>: 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. EP<sup>2</sup>: 8: 1001 f. s. v. *Salūqī* (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.“<sup>237</sup> Verschleierte dich vor ihm, o Sauda!“ – weil ihm eine Ähnlichkeit auffiel.<sup>238</sup>

237 *Al-Walad lil-firāš* bzw. *al-walad li-ṣāhib 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 Ḥadīṭ 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. *iḥtaḡibī*; auch Balāḡurī 2008: 1025 nr. 488). Der älteste Beleg findet sich im *Muwattaʿ* des Mālik b. Anas, nach Zuhri (Mālik b. Anas 1951: 2: 739 = *Aqḍiya* 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 Uḥud einige Zähne ausgeschlagen hatte), hatte mit einer Sklavin des Zam'a b. Qais al-ʿĀmirī 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 Ḥadiḡas geheiratet hatte, eine Schwester 'Abd b. Zam'a's (vgl. EI<sup>2</sup>: 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 *ḥaḡar* „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 (*ṣabah*) anders entschieden; er hatte die von der Physiognomik gebotene Beweishilfe ignoriert. Das galt mittlerweile als ein „zweifelhaftes“ Verfahren (*ṣubha*). Die Frage, ob es *ṣubha* als eigenständige Kategorie überhaupt gebe, wurde damit also verbal entschieden.

Er sah nämlich eine frappante Ähnlichkeit mit ‘Utba<sup>239</sup>. **19** Er verbot ebenso, daß eine Sklavin (*ama*) etwas hinzuverdienen könne, solange nicht klar ist, woher dieser Verdienst kommt.<sup>240</sup> **20** Und als Muḥaiyiṣa ihn fragte, wie es sich mit dem Verdienst seines Dieners (*ḡulām*) verhalte, der als Schröpfer 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).<sup>241</sup> Man verstand dies aber in verschiedener Weise. Die einen sagten: Der Verdienst eines Schröpfers ist (ohnehin) vom Übel (*ḥabīṭ*); denn es heißt im Ḥadīṭ, er sei ungesetzlich (*suḥṭ*).<sup>242</sup> (Das sei der Grund, warum) der Prophet (dem Muḥaiyiṣa) verboten habe, den Verdienst eines Schröpfers selber einzustreichen. Andere dagegen sagten: Der Verdienst des Schröpfers ist erlaubt, und stützten sich dazu auf Ibn ‘Abbās und Anas b. Mālik<sup>243</sup> (welche darauf hingewiesen hatten), daß der Prophet einen Schröpfer (in Anspruch genommen und dann) bezahlt habe;<sup>244</sup> das hätte er nicht getan, wenn (das Schröpfen) verboten (*ḥarām*) gewesen wäre. Eine dritte Gruppe interpretierte das Ḥadīṭ des Muḥaiyiṣa so, daß gewisse Erwerbsarten ehrenhafter und von höherem Rang seien als andere; einige seien einfach weniger angesehen.<sup>245</sup> Wer sich da Rat hole, bekomme ihn auch. So habe der Prophet dem (Muḥaiyiṣa) eben geraten, darüber erhaben zu sein,<sup>246</sup> 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° 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 wie weit der Herr berechtigt ist, ihn einzustreichen.

**241** *Conc.* 6: 471a s. v. *nāḍiḥ*. Zum Fragesteller, einem gewissen Muḥaiyiṣa b. Mas‘ūd, vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960: 1463 f. nr. 2525 (wo auch unser Ḥadīṭ sich findet); weiteres Material in *Conc.* 8: 250a und van Ess 2014: 53. Allerdings hat eine frühe Parallele (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 Ubbi 1910: 4: 251, 6 ff., wo beide Male auch unser Ḥadīṭ behandelt wird.

**243** Wichtiger baṣrischer Überlieferungsträger, der als Junge noch dem Propheten zur Hand gegangen war und um 90/710 in hohem Alter starb; zu ihm EI<sup>2</sup>: 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 Ubbi 1910: 4: 256, 9 ff.

**245** Vgl. dazu Brunschvig 1962; nachgedruckt in: Brunschvig 1976: 1: 145–164 (wo S. 151 ff. als erstes gleich der Fall des Schröpfers 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'wīl*) der Koranstelle „Helft einander nicht zur Sünde (*īṭm*) 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-Ṭaurī 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.<sup>247</sup> 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....“.<sup>248</sup> 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 verkaufte“.<sup>249</sup> 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.<sup>250</sup> 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)<sup>251</sup> reichten ihm, als er jagen (wollte), seine Peitsche nicht, weil sie sich scheuten, ihm zu helfen, während sie im Weihezustand (*iḥrām*) waren; denn Gott hat verboten, ein Wild zu töten, während man im Weihezustand ist.<sup>252</sup>

## VIII

1 Berichte über (Bei-)Hilfe (zur Sünde) gibt es eine ganze Menge, und diejenigen, die es unterlassen, Beihilfe (zu leisten), genießen besonderen Rang. Aḍ-Ḍaḥḥāk (b. Muzāḥim, gest. 104/706) hat z. B. gesagt: „Wir haben erlebt, wie sie (in der Frühzeit) voneinander immer nur Skrupelhaftigkeit lernen wollten.“<sup>253</sup> 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“.<sup>254</sup> 3 Skrupelhaftigkeit entsteht dadurch, daß man bei den Einfällen (*ḥawāṭir*), die das Herz so hat, sein Gewissen erforscht (*muḥāsabat an-nafs*)<sup>255</sup> und die aus Unvernunft erwachsenden

---

welche Knoten in Schnüre hineinmachten; vgl. Goldziher 1967–1973: 2: 374 ff. und EI<sup>2</sup>: 9: 741 f. s. v. *Ṣubḥa* (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 = *Daʿawāt* 120 nr. 3903). Mit „Ibrāhīm“ ist vermutlich der küfische Jurist Ibrāhīm an-Naḥḥāʾī (gest. 96/715) gemeint; zu ihm Schacht 1953: 233 ff. und TG: 1: 160 f.

251 Zu ihm Ibn ʿAbdalbarr 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 ʿAlīs.

252 Zum Ḥadīṭ vgl. *Conc.* 3: 25b; z. B. Mālik b. Anas 1951: 1: 350 (= *Ḥaḡḡ* 76) oder Muslim 1955–1956: 852 (= *Ḥaḡḡ* 57). Übersetzt und behandelt von Juynboll 2007: 349 f. Die Szene spielt bei einer ʿumra 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 Bemerkten, daß Gott seiner Pilgerschar einen guten Tag habe machen wollen.

253 Zu Ḍaḥḥāk vgl. GAS 1: 28 f., TG 2: 509 (und Index s. n.) und ausführlich Gilliot 2013.2: 311–392 (zu seinem *waraʿ* dort 333 ff.).

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

255 S. o. nr. I 2.

Motivationen abweist<sup>256</sup>, daß man Bedenken hat (*wuqūf*), Zweifelhafte zu begehen, sich der Gottesfurcht befleißigt und Vorsicht übt in Punkten, wo die Gelehrten verschiedener Meinung sind.<sup>257</sup> 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 / Zinsnehmers<sup>258</sup> Geschäfte machen darf. (Er lautet:) „Dir das Angenehme, und auf ihm die Sünde (*iṭm*)“. <sup>259</sup> Das ist ein Ḥadīṭ, welches Šaibānī<sup>260</sup> nach (Ibrāhīm) at-Taimī<sup>261</sup> nach al-Ḥārīt b. Suwaid<sup>262</sup> überliefert,<sup>263</sup> das aber von einer Anzahl (erfahrener) Traditionsgelehrter, unter ihnen ‘Abdarrahmān b. al-Mahdī,<sup>264</sup> für schwach gehalten wird. Aḥmad b. Ḥanbal meinte (dementsprechend): „Von ‘Abdallāh (b. Mas‘ūd) wird Verlässlicheres überliefert als das, (nämlich): „Die Sünde dringt tief ins Herz“<sup>265</sup>„. 5 Manche interpretieren den Ausspruch des Ibn Mas‘ūd (denn auch) so, daß er das Zeugnis des Fragestellers nicht für zulässig hielt<sup>266</sup> bzw. daß ‘Abdallāh (b. Mas‘ūd) wußte, wer der Mann war, nach dem er gefragt wurde.<sup>267</sup> 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 Ġāhiz entwickelt wurde (vgl. TG: 4: 103 ff., auch o. Anm. 4).

257 Die Handschrift hat *‘inda l-iḥtilāf 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 Māğā 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-Aṭīr: *Laka l-mahna’ wa-‘alaihi l-wizr*, etwa „Dir die Lust und ihm die Last“ (Ibn al-Aṭīr 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 Kūfīer Ibrāhīm at-Taimī gemeint ist, geht aus dem Artikel über seinen Gewährsmann al-Ḥārīt b. Suwaid in Ibn Ḥağar 1907–1909 (s. u.) hervor. Er war wegen seiner asketischen Neigungen bekannt und wurde aus unbekannten Gründen von Ḥağğāğ in Wāsiṭ ins Gefängnis gesteckt, wo er i. J. 93/712 oder 94/713 starb (vgl. TG: 1: 160).

262 Kūfīer, gest. vermutlich 72/692; vgl. Ibn Sa’d 1904–1917: 6: 115, 18 ff. und Ḥalifa b. Ḥaiyāt 1966: 320 nr. 994, auch Ibn Ḥağar 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 („Aḥmad b. Ḥanbal“) im Druck weggefallen.

266 Ich lese *lam yuğiz* statt *lam tağri* 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,<sup>268</sup> 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,<sup>269</sup> 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 (*aṣ-ṣāḥir*), und von Ibn ‘Abbās<sup>270</sup> 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 (*‘afw<sup>an</sup>*), gar nichts gesagt.“ 9 So äußerten sich auch Salmān (al-Fārisī)<sup>271</sup> und Ḥasan (al-Baṣrī). Salmān überliefert nämlich, daß er den Propheten gefragt habe, wie es sich mit Pelzwerk,<sup>272</sup> 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 Opfertieren<sup>273</sup> 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 EI<sup>2</sup>: 12: 701 f. (G. Levi Della Vida).

272 *Al-firā’*, Plural zu *farwa*; vgl. das Ḥadīṭ bei Ibn Māḡa 1952: 1117 (= *Aṭ‘ima* 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-ḡirā’*; das wäre eine schmierige Substanz aus Fischresten, die man zum Kleben benutzte.

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

jemandem anders untersagen“.<sup>274</sup> Gemeint ist: Als<sup>275</sup> (al-Barā') bei sich selber Vorsicht üben wollte, indem er Dinge unterließ, bei denen umstritten war,<sup>276</sup> 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'ṣiya*); 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 lügnerische Entstellung der Religion; denn Gott tadelt<sup>277</sup> 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).<sup>278</sup> Wer immer (diesen Vers) rezitieren hört, wird in seinem Herzen dazu angeregt, aus Furcht vor Gott<sup>279</sup> (die Wörter) „verboten“ und „erlaubt“ nur dann zu gebrauchen, wenn er genau weiß (daß das stimmt). **13** Wenn 'Utba b. Farqad<sup>280</sup> 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 (= *Daḥāyā* 5: nur mit *sinn*) und Nasā'i 2000: 718 nr. 4386 (= *Daḥāyā* 5: mit *qarn* und *sinn*). Zu dem Medinenser al-Barā' b. 'Azib 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 *yuḥtalafu* statt *uḥtulifa*; 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 (lügnerische Behauptungen) ausheckt?“.

**279** *Al-ḥauf min Allāh* ist eigentlich Subjekt zu *ḥarraka* „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 Ḍabarbaigān zeitweise als Statthalter fungierte (vgl. EI<sup>2</sup>: 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. Dīnār<sup>281</sup> berichtet, er habe Ġābir b. Zaid<sup>282</sup> gefragt: „Was meinst du, o Abū š-Ša‘tā’,<sup>283</sup> 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. ‘Amr<sup>284</sup> al-Ġifārī<sup>285</sup> dies vertreten hat, der Ausbund allen Wissens<sup>286</sup> 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.<sup>287</sup> **16** Ša‘bī<sup>288</sup> und Muğāhid<sup>289</sup> 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)“. <sup>290</sup> So überliefert man von Ibn ‘Abbās, (‘Abdallāh) b. ‘Umar, Salmān (al-Fārisī),<sup>291</sup> Ḥasan (al-Baṣrī) und Ibrāhīm (an-Naḥa‘ī) bezüglich des Käses; sie (alle) sagten: „Iß (davon)“. Ḥasan (al-Baṣrī) fügte noch hinzu: „und habe keinen Zweifel!“ – **18** Ibn Sīrīn<sup>292</sup> mochte keine Molke (, aber nicht weil er sie für verboten gehalten hätte). Daß (Käse-)Lab darin ist, spielt dabei keine Rolle.<sup>293</sup>

## IX

**1** Man ist auch verschiedener Meinung über Zuwendungen<sup>294</sup> 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 ibāḍitischen Rechtsgelehrsamkeit in Baṣra, gest. wahrscheinlich 93/712; zu ihm Motzki 1991: 178 ff. und TG: 2: 190 f.

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

**284** Im Druck ausgefallen.

**285** Zu ihm Ḥalifa b. Ḥaiyāt 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 EP<sup>2</sup>: 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 EP<sup>2</sup>: 9: 607b s. v. *šila*.

(Das ist) verboten. **2** Diese (letzte ?) Fraktion (*firqā*)<sup>295</sup> 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 (*ʿudwān*),<sup>296</sup> die beim Erwerb von Grundbesitz (im Verlauf der Eroberungskriege)<sup>297</sup> oder bei der (Verteilung von) Kriegsbeute vorgekommen sind: (ungerechtfertigte) Abgaben, von einem Mittelsmann eingezogene Steuergarantien (*qabālāt*) für größere Ländereien,<sup>298</sup> Annahme von Bestechungsgeldern, Unrecht und Gewalt (aller Art) sowie Verschleuderung von Geld (bzw. Besitz)<sup>299</sup> 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** (ʿAbdallāh) b. ‘Umar<sup>300</sup> nahm (Geld) von al-Ḥaḡḡāḡ; Salama b. al-Akwa<sup>301</sup> und Anas b. Mālik<sup>302</sup> nahmen von<sup>303</sup> ‘Abdalmalik b. Marwān.<sup>304</sup> Ebenso nahmen zahlreiche Angehörige der nächsten Generation (*tābi‘ūn*, Geld) von der Regierung, z. B. Ḥasan (al-Baṣrī), Ša‘bī, Ibrāhīm (an-Naḥa‘ī) und ‘Aṭā’.<sup>305</sup> 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 *firqā* (Plural) im Druck.

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

**297** Vgl. EI<sup>2</sup>: 2. 869 f. s. v. *Fay’* (F. Løkkegaard).

**298** Lies mit der Handschrift *lir-riḥāb* statt *ar-riḥāb*. Zur Bedeutung von *qabāla* „Steuerpacht, tax-farming“ vgl. EI<sup>2</sup>: 4: 323 f. s. v. (Cl. Cahen) und Haque 1977: 266 und 299 f.

**299** Zur Bedeutung von *māl* vgl. EI<sup>2</sup>: 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. EI<sup>2</sup>: 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. EI<sup>2</sup>: 1: 730 (J. Schacht) und Motzki 1991: 68 ff.

7 Nicht von ihnen Geld genommen haben Saʿīd b. al-Musaiyab,<sup>306</sup> Ṭāwūs (b. Kaisān),<sup>307</sup> Muḥammad b. Sīrīn,<sup>308</sup> Aiyūb (as-Saḥṭiyānī),<sup>309</sup> (ʿAbdallāh) b. ʿAun<sup>310</sup> und Yūnus (b. ʿUbaid).<sup>311</sup> 8 Masrūq (b. al-Ağdaʿ)<sup>312</sup> nahm von niemandem etwas an, und wenn er um ein Gutachten angegangen wurde, nahm er keinen Lohn. 9 Sufyān aṭ-Ṭaurī und seine Anhänger waren auch nicht dafür; allerdings wich 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,<sup>313</sup> es (möglichst schnell unter die Leute) verteilen solle, wie dies schon in der Vergangenheit manch einer getan habe. 11 Von (ʿAbdallāh) b. ʿUmar wird z. B. berichtet, daß ʿĀʾiṣa ihre Dotation, (die immerhin) 12 000 (Dirham betrug),<sup>314</sup> jeweils in Empfang nahm und dann ihr Obergewand raffte (und wegging);<sup>315</sup> 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 (*uṭra<sup>tan</sup> ʿalā nafsihā*).<sup>316</sup> 12 Auch unter den (frühen) unbescholtenen Persönlichkeiten,<sup>317</sup> über deren Rechtschaffenheit, Tugend und untadeligen Lebenswandel<sup>318</sup> in der Gesamtgemeinde (*umma*) Einigkeit besteht, gab es eine Gruppe, die es vorzog, nichts (von der Regierung) anzunehmen; so z. B. Ḥakīm b. Ḥuzām<sup>319</sup> und Abū Ḍarr (al-Ġifārī)<sup>320</sup>. Sie beriefen sich auf das Wort des Propheten: „Für solche Leute wie ihr ist es am besten, nichts von jemandem anzunehmen“. <sup>321</sup> 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 Saʿd 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. Raġab 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 Saʿd 1904–1917: 6: 50 ff.

313 Ich lese *man wulliya šaiʿan*.

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

315 Statt *tarfaʿu ridāʾahā*, wie in der Handschrift steht, liest der Herausgeber *tarqaʿu ridāʾahā* „sie flickte ihr Obergewand“. Das ist möglich; aber dann müßte man den Satz anders konstruieren.

316 Das Wort *uṭra* ist am Rande der Handschrift nachgetragen. Der Herausgeber hat davon nichts erfahren und ergänzt stattdessen *ḥauf<sup>m</sup>*. Zur Bedeutung vgl. *aṭara* oben nr. III 9.

317 Die Handschrift hat *al-aʿimma al-ʿadl*. Der Herausgeber ändert in *al-aʿimma al-ʿudl*.

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

319 Ein Neffe der Ḥadiṣa, der aber erst nach der Eroberung Mekkas den Islam annahm; gest. 45/666. Zu ihm Ibn ʿAbdalbarr 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 (*maḥyā*)<sup>322</sup> 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*)<sup>323</sup> in solchem Maße zuteil, daß er zur höchsten elitären Würde (*aʿẓam manāzil al-ḥawāṣṣ*) 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 Ḥadīṭ kaum Erfahrung besaßen, aber dennoch durch ihre hochentwickelte Distanz (zu finanziellen Abhängigkeiten jeder Art) hinsichtlich ihres Ranges in aller Munde waren.<sup>324</sup> Dadurch daß sie sich fernhielten und abseits standen, wurden sie zu Herren und hoben sich vom einfachen Volke ab. Hoch und niedrig<sup>325</sup> 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),<sup>326</sup> ist sein Fleisch, und das wächst nur nach<sup>327</sup> aus Gutem (d. h. Erlaubtem). Gott nimmt nämlich (bei der Auferweckung des Fleisches) nur Gutes an.<sup>328</sup> **15** Vom Propheten überliefert man (dementsprechend) das Wort: „Du siehst ihn, struppig

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

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

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

**325** Der vorhergehende Satz fehlt im Druck. Der doppelte Gebrauch von *al-ḥāṣṣa wal-ʿamma* (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 *yaʿkuluḥū* steht statt *yaʿkulu* wie in unserem Text).

**327** Daß das Fleisch „nachwächst“ (*nabata*), ist wahrscheinlich eine Reminiszenz an den in diesen Texten häufig kommemorierten Ausspruch des Kaʿb al-Aḥbār (bzw. des Propheten) vom *laḥm nabata ʿalā 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?“<sup>329</sup>

**16** Zu Sa'd (b. Abī Waqqāṣ)<sup>330</sup> hat (der Prophet in diesem Sinne) gesagt: „Ernähre dich auf rechte Weise,<sup>331</sup> dann wird dein Gebet erhört!“<sup>332</sup> (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 (einzigen) verbotenen Faden in seinem Gewand, so würde es nicht angenommen“. **18** Dasselbe überliefert man<sup>333</sup> auch von ('Abdallāh) b. 'Umar: „... und wenn man ein Gewand um zehn Dirham gekauft hat, von denen (auch nur) ein Dirham aus Verbotenem stammt,<sup>334</sup> wird einem, solange man es trägt, kein Gebet angenommen „. **19** Gott allein weiß, was Ibn 'Umar und Ibn 'Abbās damit sagen wollten. Das Ḥadīṭ (, 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 Ḥārīḡiten 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 Ḥadīṭ 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 Ibn Abī Waqqāṣ galt als *muḡāb ad-da'wa* (vgl. Ibn 'Abdalbarr 1960: 607, 7). Er gehörte zu den *'ašara al-mubaššara*.

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

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

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

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



**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 Tochter ....<sup>335</sup>) zur Frau unter Festlegung eines Brautgeldes in Höhe von....“ (*azwağtu ‘alā ṣadāq<sup>in</sup> musammā*)<sup>336</sup> bzw. „indem ich sie zu guten Händen anvertraue“ (*bit-tafwīḍ*<sup>337</sup>), wobei sie dann die (in ihren Kreisen) übliche Brautgabe (*ṣadāq al-miṭl*) erhält.<sup>338</sup> (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;<sup>339</sup> den Ehevollzug könnt ihr dann aufgrund göttlichen Wortes<sup>340</sup> für erlaubt halten“. <sup>341</sup> (Der Ehemann) muß nur Buße tun und für jeden (verbotenen) Dirham oder Dinar einen entsprechenden (erlaubten) hingeben. – **24** Wenn aber jemand eine Sklavin (*ğāriya*) 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) wie<sup>342</sup> 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 *zauwağtu*; aber die Handschrift hat deutlich den IV. Stamm.

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

**338** Zum *ṣadāq al-miṭl* vgl. J. Schacht in: EI<sup>2</sup>: 8: 27b s. v. *Nikāḥ*. 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 Sectorsky 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 ḥādā* 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. (= *Ḥağğ* 147), wo allerdings *bi-amān Allāh* steht statt *bi-amānat Allāh*. Der gesamte Ausspruch entstammt der Abschiedspredigt Muḥammads; 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 Māğa 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, daß<sup>343</sup> wenn man mit einem Messer aus Staatsbesitz ein Opfertier schlachtet, dies keine rituell erlaubte Schlachtung sei,<sup>344</sup> weil<sup>345</sup> (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.<sup>346</sup> 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 rezipiert, was er auswendig gelernt hat, würde ihm keinen Ausgleich schaffen<sup>347</sup> für die Zuwendungen (, die er) vonseiten der Regierung (genossen hat); (ebensowenig) auch das, was er den Gebetsrufern (*mu’addīnīn*) und (sonstigen) Lehrern (dafür) bezahlt hat (, daß sie ihm das Koranlesen beibrachten).<sup>348</sup> 29 Diese Fraktion von den Wollträgern hat im Umgang mit religiös-juristischen Fragen (*fiqh*)<sup>349</sup> und dem religiösen Überlieferungsgut (*aḥbār*) keine Ahnung, obgleich sie die besten Absichten hat (*wa-in kāna ma’ahā irāda*).<sup>350</sup>

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 Bedrängnis bei der (zukünftigen) Abrechnung (im

---

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

344 Die Handschrift hat *ḍakīy<sup>an</sup>*; der Herausgeber ändert in *ḍakāt*.

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 yağzihi*, der Herausgeber *lā yuğzi’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 (*aḍān*) zuständig war.

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

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

Jenseits) und aus Redlichkeit<sup>351</sup>, um so das Richtige zu treffen. Sie sagten: Sich kundig zu machen, ist das Gebot der Stunde (*aṣl ma'mūl 'alaihi*),<sup>352</sup> 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.<sup>353</sup> (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, oder<sup>354</sup> wenn jemand eine seiner beiden Frauen verstoßen hat und man (später) nicht mehr weiß, welche.<sup>355</sup> **32** Den Propheten fragte man nach der Eidechse, und er antwortete: „Ich esse so etwas nicht. Aber meines Erachtens ist es auch nicht verboten“. <sup>356</sup> **33** (An anderer Stelle) sagte er (, es handle sich da um) „ein Volk (aus alter Zeit), das (in Reptilien, *dawābb*) verwandelt“ worden sei.<sup>357</sup> Gott allein weiß hier Bescheid. **34** Es gibt dazu (noch mehr) Parallelen, Belege und Hinweise.

**35** Was aber ihre Argumentation gegen Abū Bakr angeht,<sup>358</sup> so pflegten (selbst) Sufyān at-Taurī und Aḥmad b. Ḥanbal zu bemerken: „Man muß so vorgehen wie Abū Bakr“. (Gemeint ist) ein Bericht (*ḥadīṭ*), wonach ein Diener<sup>359</sup> zu Abū Bakr sagte: „Ich habe, bevor ich den Islam annahm (*fī l-Ġāhiliya*), Magie getrieben. Gebt mir jetzt (wo ich Muslim bin) den Lohn dafür !“ **36** Dazu

**351** Die Handschrift hat *wa-tanazzuh<sup>an</sup>*; 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“ (*ḡulām*).

ist Folgendes zu sagen:<sup>360</sup> Magie zu treiben (*ar-raqy*)<sup>361</sup> ist verboten, und die Bezahlung, die man dafür erhält, ist ungültig (*fāsīd*). 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*),<sup>362</sup> 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-maṭʿam*), 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 Kontamination<sup>363</sup> auszusetzen. Wenn die Handlung, die daraus hervorgeht, lobenswert ist,<sup>364</sup> so liegt dies an (eben diesem) Freisein (von Kontamination). **39** So auch bei dem Kanten Brot (den du zum Überleben brauchst).<sup>365</sup> Wenn er soweit in Ordnung ist, daß ihm keine Sekundärschäden mehr anhaften,<sup>366</sup> muß man vonseiten Gottes auch nicht mehr mit Konsequenzen (*tābiʿa*) rechnen. (Zudem) ist man dann keinem Menschen zu Dank verpflichtet, insofern sich dieser (für einen) körperlich

---

**360** Hiermit nehme ich *wat-taʿwīl li-* zu Beginn des vorhergehenden Satzes auf. Ich habe also umstrukturiert; der Text ist etwas umständlich. Dort steht im übrigen *Abū Bakr au al-ḡulām* statt *Abū Bakr wal-ḡulām*. 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 *ʿalaihi* hinter *uḡra* „Lohn, Bezahlung“ darauf zurück. Der Herausgeber ändert darum in *ʿalaihā* (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* wählte.

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

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

**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** *Ḥattā taslamu min āfāt at-tibāʿāt*, wobei *taslamu* auf das „Freisein“ (*salāma*) von vorher zurückverweist. Zu *tibāʿa* (neben *tabiʿa*) vgl. Lane 1863–1893: 295a. Was hier beschrieben wird, würde in unserem Begriffssystem wohl „Biokost“ heißen.

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

**40** In den (heiligen) Schriften (*kutub*) heißt es: (...) Wer sich so verhält, der lebt und stirbt in Ehrbarkeit.<sup>367</sup> (Denn) seine (innere) Aufrichtigkeit trägt (erst) Frucht, wenn<sup>368</sup> das Herz davon überzeugt ist; das Herz verwirft sodann aufgrund seiner Überzeugung alle Anzeichen, welche (den Menschen) dazu veranlassen könnten,<sup>369</sup> bei der Annahme von Ausnahmefällen (*ruḥṣa*)<sup>370</sup> großzügig zu verfahren. **41** Jenachdem wie man (seine) Triebseele (*nafs*) erzieht, hilft sie einem, die Begierden zu unterdrücken,<sup>371</sup> und (diejenigen, die das tun) vermeiden jegliches Lustempfinden,<sup>372</sup> 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.<sup>373</sup> (Erst) wenn sie nichts (dergleichen) finden und (ihnen) das Schwierigkeiten bereitet, greifen sie zu zweifelhaften Dingen, (halten sich dabei aber) an das Allernötigste (*bulḡa*), das sie für den Augenblick<sup>374</sup> – und nicht etwa für den ganzen Tag – brauchen. **43** Sie hindern ihre Triebseele daran, sich an (gutem) Gerstenbrot<sup>375</sup> satt zu essen,<sup>376</sup> 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 *ṣlōtā*) sein (vgl. Payne Smith 1879: 3401); *s-h-yā* = syr. *sahyā* „rein“? In der Handschrift geht es dann weiter: *Man kāna hādā ṣifatahū wa-mamātahū fa-qad tāba ḥaiy<sup>an</sup> wa-ṭāba maiyit<sup>an</sup>* statt *man kānat hādihī ṣifatahū (fī ḥayātihi) fa-qad tāba ḥaiy<sup>an</sup> wa-maiyit<sup>an</sup>*.

**368** Ich lese den handschriftlichen Befund als *hīna* statt *hattā* im Druck.

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

**370** Zu *ruḥṣa* 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-sa'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.<sup>377</sup> Vertreten wurde diese Meinung von Sufyān at-Ṭaurī,<sup>378</sup> von Ibrāhīm b. Adham,<sup>379</sup> von Šu‘aib b. Ḥarb,<sup>380</sup> von al-Mu‘āfā b. ‘Imrān (al-Azdī),<sup>381</sup> von Ḥudaifa al-Mar‘ašī<sup>382</sup> und von Bišr b. al-Ḥārīt.<sup>383</sup> (Aber) man berichtet (auch) von zahllosen anderen (, daß sie) diese Stufe (erreichten).<sup>384</sup>

2 Weiterhin ist sodann (festzuhalten), daß die Frommen (*al-muta‘abbidūn*) 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 Baṣrier, und wer sich daran hält, hat das von ihnen. 3 Eine andere Art des Hungerns besteht darin, daß man begehrliehen Impulsen, derentwegen die Körpersäfte (*ṭabā‘i*) in Wallung geraten,<sup>385</sup> auf dem Wege der Bestrafung sofort, wenn sie aus der Triebseele aufsteigen, die Nahrungszufuhr abschneidet – und zwar (alles),<sup>386</sup>

---

377 Der Satz ist etwas problematisch. Ich lese *lā takalluf*<sup>a</sup>, also generelle Verneinung; dahinter ist im Druck ein *fihī* eingeschoben. Im Folgenden hat die Handschrift *li-faḍīlat al-ḡū‘*; im Druck ist das letzte Wort (*al-ḡū‘*) 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-Ṭaurī, 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’rīh Baḡdād* 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-Ṭaurī, 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 Quṣairī 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-ḡins*.

was ihr<sup>387</sup> morgens<sup>388</sup> 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 Ġazwān ar-Raqāšī,<sup>389</sup> als er auf etwas schaute, das er nicht hätte sehen dürfen,<sup>390</sup> sich das Auge ausschlug. Und Faṭḥ al-Mauṣilī<sup>391</sup> hat gesagt: „Würde mein Auge etwas erblicken, das meine Begierde (erregt), so risse ich es aus“.<sup>392</sup> **5** Mancher Baṣrier hat das auch getan; unaufhörlich, Tag um Tag, hat er die Triebseele mit Strafe bedacht,<sup>393</sup> wenn sie zu den Sinnengenüssen aufrief. Auch einer der Weisen (*ḥukamāʾ*) hat ja schon gesagt: „Wenn deine Triebseele dich zu etwas aufruft, was ihr nicht zusteht, so entziehe ihr das, was ihr zusteht!“.<sup>394</sup>

**6** Sodann<sup>395</sup> eine andere Art des Hungerns, wo der Betreffende es Gott<sup>396</sup> 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).<sup>397</sup> **7** So überliefert man es von einer ganzen Menge. Die *ahl aṣ-ṣuffa*<sup>398</sup> verwirklichten dieses Ideal, und auf ebensolche Weise hungerten die

---

**387** Gemeint ist die Triebseele.

**388** Lies mit der Handschrift *ḡadāʾ* statt *ḡidāʾ*.

**389** Zu ihm Ibn Saʿd 1904–1917: 7.1: 157, pu. ff. und Ḥalīfa b. Ḥaiyāṭ 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; Ġazwān wird damit, ohne es zu wollen, zum Voyeur. Im *K. al-Waraʾ* 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 Ġazwān erzählt, sondern von seinem Sohn ʿUtba (Pitschke 2010: 183). Letzterer ist nicht nachzuweisen; vielleicht liegt eine Verwechslung mit einem andern ʿUtba b. Ġazwān vor, der unter ʿUmar eine Zeitlang Statthalter von Baṣra war.

**391** Abū Naṣr Faṭḥ b. Saʿīd, gest. 220/835. Zu ihm Sarrağ, *Lumaʾ* (übs. Gramlich 1990: 635a); Quṣairī, *Risāla* (übs. Gramlich 1989: 596b); Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* (übs. Gramlich 1992–1995: 4: 113).

**392** Vgl. den Satz aus der Bergpredigt: „Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiẗ 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 *ḡūʾ 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. EP<sup>2</sup>: 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;<sup>399</sup> 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,<sup>400</sup> 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“.<sup>401</sup> Und zudem: (Wenn man) die Stufe des Hungerns (erreicht hat, so) erzeugt (dies) zwar Demut; aber die Satttheit 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,<sup>402</sup> 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).<sup>403</sup> Es gibt keine höhere Bewährungsstufe als seine Bedürftigkeit auf Gott zu richten (*al-faqr ilā llāh*);<sup>404</sup> denn wer arm ist (*al-fuqarāʾ*), 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.<sup>405</sup>

**399** Zu *al-waʿd wal-waʿīd* vgl. EI<sup>2</sup>: 11: 6 f. (U. Rudolph); es ist hier aber nicht muʿtazilitisch gemeint.

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

**401** Vgl. *Conc.* 3: 166b: *aṭ-ṭāʾim aš-šākir kaṣ-ṣāʾim 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 Ramaḍānfasten nimmt man ja immer nach Sonnenuntergang eine Mahlzeit ein.

**404** Der Begriff, den Muḥāsibī hier einführt, orientiert sich an der Verbform *iftaḳara 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-siyāha li-dālika*). **13** So überliefert man (denn auch) von Gott (selber): „Mir gilt das Fasten, und ich lohne es; der Mensch (*ibn Ādam*) verschmäht (da) Speise und Trank um meinetwillen“.<sup>406</sup> **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. Viele<sup>407</sup> 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 böseartig. **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) Dienstefrigkeit (*ḥidma*) zu einem mönchischen Leben veranlaßt werden (*istarhaba*), weil sie so tief (in das Wesen der Sache) eingedrungen sind (*bi-'aẓīm 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.<sup>408</sup> Darum achten sie darauf,<sup>409</sup> woher die Nahrung, die ihnen zuteil wird, stammt,<sup>410</sup> 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 [= *Ṣiḡām* 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-yanzurū* statt *fa-naẓarū*.

**410** In der Handschrift wird *'anā* „Mühe“ am Rande in *maḡnā* „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.<sup>411</sup> Denn ihm ist ja auferlegt, (nur) Erlaubtes zu sich zu nehmen.

**19** Dies ist, was sich zum Thema „Hungern“ sagen läßt. Es bedarf da überall<sup>412</sup> 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, wie weit man (immer) nachfragen soll. Die Leute sind da verschiedener Meinung. Die meisten Gelehrten, u. a. Auzā'ī < .... >.<sup>413</sup> **2** Von Sufyān at-Taurī überliefert man, wie Ibn al-Mubārak<sup>414</sup> und Ibn Idrīs<sup>415</sup> 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 Ḥadīṭ 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*).“<sup>416</sup> 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 *ḥadiya*. Wenn man dann *ḥadiya 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-muḥtāḡ*.

**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 Dū l-Ḥiḡḡa 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. EI<sup>2</sup>: 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 *ṣāfiya* (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<sup>an</sup>*) und der sein Sklave war.<sup>417</sup> Denn der Prophet hatte ja verboten, daß eine Sklavin (*ama*) eigene Einkünfte habe, solange man nicht wisse, wie diese entstanden sind.<sup>418</sup> (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.<sup>419</sup>

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“.<sup>420</sup> 9 Jemand anders formulierte (das so): Das Meer ist bereits übertoll – nichts als Armut und Not (*taqallul*); denn die Verhältnisse werden immer schlechter.<sup>421</sup> 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,<sup>422</sup> und zwar derart, daß man der Verbesserung des Nahrungsminimums (*islāḥ al-kisra*)<sup>423</sup> 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,<sup>424</sup> 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 Ḥadīṭ 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-wāḡib 'alā saiyid al-ama wal-'abd an yu'limā dālīka*; er ist vermutlich gegen Ende verderbt. Der Herausgeber hat eingegriffen und daraus gemacht: .... *'alā saiyid al-ama, fal-'abd lā budda an ya'lam (statt ya'lamā/ya'limā) dālīka*.

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 riḍwānīhī*. Da kein *'azza wa-ḡalla* 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 *dālīka* ausgefüllt hat. Ich neige eher dazu, *al-qiyām bi-hādā* zu lesen. Der Sinn bleibt jedoch der gleiche.

10 Yūnus b. ‘Ubaid<sup>425</sup> bemerkte: „Ich habe nie größeren Respekt gehabt als vor zweien:<sup>426</sup> vor einem Bruder in Gott (*aḥ 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 Adham<sup>427</sup> pflegte nur auf demjenigen (seiner) Grundstücke zu ernten, das von den „Nabatäern“ gepachtet war, und er gab sich auch bloß<sup>428</sup> mit uralten (‘*umrī*) Ölbäumen ab<sup>429</sup> sowie Weinbergen, die einem „Nabatäer“ gehört hatten. 12 Wuhaib b. al-Ward<sup>430</sup> 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 gezwungenermaßen“. <sup>431</sup> 13 Yūsuf b. Asbāṭ<sup>432</sup> pflegte zu sagen: „Die schikanieren uns schon lange, diese Eunuchen.“<sup>433</sup> Jetzt wollen wir uns auf halbe Kost setzen; dann haben wir später auch nur halb so dicke Bäuche“. <sup>434</sup>

## XII

1 Was nun aber ihre Meinungen zu solchen Ländereien betrifft, die zum Beutegut gehörten und entsprechend besteuert wurden (*arḍ al-fai’ wal-ḥarāğ*),<sup>435</sup> so gilt bei allem, was mit bewaffneter Gewalt (‘*anwa<sup>tan</sup>*)<sup>436</sup> 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 yanzuru fī.... 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: *fal-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 Fruchmland im Irak (*arḍ as-Sawād*)<sup>437</sup> 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‘ „.<sup>438</sup> 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 Ernteertrag einigte (*qāsama*).<sup>439</sup> Er hatte ihm ein Viertel des Sawād zum Geschenk gemacht (*niḥla*<sup>tan</sup>)<sup>440</sup> und dies dann zurückgefordert, weil er es in fest besteuerte Parzellen aufteilen (*aqṭa‘a qatā‘i*)<sup>441</sup> und in staatliche Domänen umwandeln wollte (*iṣṭafā ṣafāyā*), z. B. Bāniqyā,<sup>442</sup> ‘Ain at-Tamr,<sup>443</sup> die Flußauen des Ḥosrau (*mağīḍ Kisrā*),<sup>444</sup> und das Gebiet der Banū Ṣalūbā.<sup>445</sup> 4 Ebenso (verfuhr er), als Ḥālīd b. al-Walīd,<sup>446</sup> Abū ‘Ubaida b. al-Ġarrāḥ<sup>447</sup> und Yazīd b. Abī Sufyān<sup>448</sup>

437 Vgl. EI<sup>2</sup>: 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 *niḥla* verbessert wird. Der Druck hat *b. ḥīla* (= *bi-ḥīla*<sup>tin</sup> ?).

441 Zu dieser Praxis vgl. EI<sup>2</sup>: 2: 187 f. s. v. *ḍaṭṭa‘a* (Cl. Cahen).

442 Landwirtschaftliche Region bei Kūfa; von Ḥālīd 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. EI<sup>2</sup>: 1: 788 f. s. n. (Saleh A. El-Ali). Beide Orte wurden kampflos in Besitz genommen, waren also *ṣulḥ*-Land (Haque 1977: 201); zur Besteuerung vgl. Yaḥyā b. Ādam 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. EI<sup>2</sup>: 3: 810).

444 Ein *mağīḍ* 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. EI<sup>2</sup>: 1: 1093 ff. s. v. *Baṭīḥa* (M. Streck / Saleh El-Ali). Zu diesen „swamp lands“ auch Yaḥyā b. Ādam 1958: 53 nr. 198 und Qudāma b. Ġa‘far 1965: 35.

445 Dazu Balādūrī 1957: 300 nr. 610; Yaḥyā b. Ādam 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 EI<sup>2</sup>: 4: 928 f. s. n. (P. Crone).

447 Zu ihm EI<sup>2</sup>: 1: 158 f. s. n. (H. A. R. Gibb).

448 Zu ihm EI<sup>2</sup>: 11: 312 s. n. (C. E. Bosworth).

das Gebiet um Damaskus sowie die (Territorien der) Ḥaṭ'am<sup>449</sup> und der Qais<sup>450</sup> eroberten und er diesen nur noch die Kirchen beließ (?) und den Klöstern auftrag, 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 Umayyaden<sup>451</sup> und der Abbasiden, und viele Leute<sup>452</sup> 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, *ṣulḥ<sup>an</sup>*); andere dagegen: Mit bewaffneter Gewalt (*'anwa<sup>tan</sup>*). 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.<sup>453</sup> Das zeigt, daß Šāfi'ī recht hat.

8 Die (verschiedenen) Fraktionen (*al-firaq*) stimmen bei an sich gleichem Anliegen<sup>454</sup> darin überein, daß man überall dort beten darf, wo die Obrigkeit die Möglichkeit dazu geschaffen hat, z. B. in den Hauptmoscheen<sup>455</sup> und auf den Matten, die dort liegen.<sup>456</sup> 9 Dasselbe gilt<sup>457</sup> für das Graben von Kanälen oder für Teiche, Wasserreservoirs (*maṣāni'*)<sup>458</sup> und Brunnen, die allgemein zugänglich sind,<sup>459</sup> für die Benutzung von Brückenstegen und das Überqueren von steinernen Brücken<sup>460</sup> sowie für überdachte Stände auf den Märkten oder Wegen, die

449 Zu diesem Stammesverband vgl. EI<sup>2</sup>: 4: 1105 f. (G. Levi Della Vida); auch Yaḥyā b. Ādam 1958: 51 nr. 184.

450 Dazu EI<sup>2</sup>: 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 Bani 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. EI<sup>2</sup>: 1: 337 s. n.).

454 Die Handschrift hat *fa-kāna amruhā wāḥidan*. Der Herausgeber ersetzt *amruhā* durch *qauluhā*.

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 *ḥaṣīr*), geht aus der Vokalisation in der Handschrift hervor. Heute ist eher *ḥaṣīra*, 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 Ḡazzālī).

von der Administration (*al-umarāʾ*) in Ordnung gehalten werden. **10** Mit Bezug auf all dies ist uns weder ein Gelehrter noch ein Asket, ein Frommer (*mutaʿab-bid*) 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-raʿīya*) an Gerechtigkeit fehlen läßt und er weder die Einkünfte aus Ländereien, die ursprünglich Kriegsbeute waren, angemessen verteilt noch Dotationen (*ʿaṭāʾ*) vergibt oder (allen) den gleichen Sold (*rizq*) zahlt,<sup>461</sup> (wenn er) nicht dem einfachen Volk Genüge tut (*yakfī l-ʿāmma*)<sup>462</sup> noch Gefangene loskauft und gegen den Feind in den *ġihād* zieht, nicht für die (Untertanen) den Ḥaġġ ausrichtet oder (nicht) davon Abstand nimmt, die Steuereinkünfte (*faiʾ*) für sich zu behalten – wenn er (das alles) nicht (tut),<sup>463</sup> so ist er ein Sünder (*ʿāṣī*) und jeder, der mit seiner Herrschaft (*imāma*) einverstanden ist, desgleichen. Bei dieser Fraktion handelt es sich um Dissidenten (*ḥawāriġ*), die vom Glauben abgefallen sind (*maraqū min ad-dīn*)<sup>464</sup> und sich außerhalb der Grenzen des Islam bewegen. **11** ʿAlī 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 (*barīʾ*); aber wer zustimmt (*raḍīya*) und sich anschließt....“.<sup>465</sup> **13** Er sagte auch: „Ihr werdet Führer über euch haben, die das (Freitags-)Gebet zu spät ansetzen.“<sup>466</sup> Betet

<sup>461</sup> Vgl. EP: 8: 568 s. v. *Rizq*, nr. 3 (C. E. Bosworth).

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

<sup>463</sup> 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.

<sup>464</sup> Zu *maraqa* vgl. näher van Ess 2016.

<sup>465</sup> Zu diesem Ḥadīṭ 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-taʿrifūna 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 *yaʿrifūna* statt *taʿrifūna*.

<sup>466</sup> 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*)“.<sup>467</sup> **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!“.<sup>468</sup>

**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** ‘Abdallah<sup>469</sup> b. ‘Umar dagegen: „Würdet ihr sie nicht schmähen (wie sie es verdienen), so würde (stattdessen) Gott über sie Feuer vom Himmel herabregnen 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-Ḥuṣain<sup>470</sup> sagte zu Ḥakam b. ‘Amr al-Ġifārī:<sup>471</sup> „Erinnerst du dich noch daran,<sup>472</sup> wie der Prophet einmal (*yaum<sup>an</sup>*) sagte: ‚Kein Gehorsam gegenüber einem geschaffenen Wesen, wenn es um Widersetzlichkeit (*ma‘ṣiya*) gegen den Schöpfer geht.‘?“<sup>473</sup> (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 Ḥadīthes und ihrer Datierung jetzt Aerts 2016. Juynboll sieht in Šu‘ba b. al-Ḥağğāğ (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 *nunābiḍuhum* 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 Ḥorāsān 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 yauman 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 Widersetzlichkeit!“.<sup>474</sup> **20** Das ist ein Konsens, über den es keine Meinungsverschiedenheit gibt: Man darf niemandem gehorchen bei einer Widersetzlichkeit gegen Gott, z. B. im Begehen von Schandtaten oder indem man Wein trinkt bzw. Götzendienst übt oder einen Mord begeht (*fī qatl an-naḥs ẓulm<sup>an</sup>*). **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 faṣāqa wa-faḡara*).<sup>475</sup> Und man darf ihn auf keinen Fall schmähen.

**22** Al-Fuḍail b. ‘Iyāḍ<sup>476</sup> 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“.<sup>477</sup> **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,<sup>478</sup> so trägt das Volk Sorge;<sup>479</sup> man entwickelt Kraft (*qūwa*) gegen Hārīgiten und Räuber, Sicherheit in der Religion und Einfluß (*‘izz*). **24** Schon Ibn ‘Abbās hat gemeint: „Ein Land (*al-arḍ*) 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 *ḥarāğ* ab (bringt also ein höheres Steuereinkommen)<sup>480</sup> als in Zeiten der Tyrannei.“

**25** Was aber das Gebet auf widerrechtlich angeeignetem Gelände (*mağ-ṣūb*) angeht, so pflegte aṭ-Ṭaurī zu sagen:<sup>481</sup> „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 *fāğir* 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 Hārūn ar-Rašīd 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 *taḥarrīn* zu lesen (mit Tašdīd über dem *rā*), nicht *baḥr* wie im Druck.

**480** Die Verben *zakā* und *aḥrağā* 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 supererogatorisch<sup>482</sup>, „26 Auzā'ī<sup>483</sup> war derselben Meinung, nur daß er hinzufügte:<sup>484</sup> „Wenn er einen Laden (*ḥānūt*) aufmacht und dann (auch) außerhalb dessen, also außerhalb des Ladens,<sup>485</sup> Handel treibt, so spricht auch dagegen nichts“. Sufyān allerdings fand das unangebracht. 27 In Bezug auf ein Gebet, das während der widerrechtlichen Aneignung (*fī l-ḡaṣb*) 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,<sup>486</sup> 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'<sup>487</sup> meinte dazu: „Er soll es wiederholen, solange er noch in der (vorgeschriebenen Gebets-) Zeit ist. Wenn er dagegen schon darüber hinaus ist (*iḍā ḥaraḡa*),<sup>488</sup> 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 Gemeinde<sup>489</sup> und als heiliger Ort (*ṭahūr*) 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 *ḥāriḡ<sup>an</sup> 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-Ġarrāḥ, ein Küfier (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-ummati* hinter *masġid<sup>an</sup>* hinzu.

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

**32** Dann gab es auch Gruppen, die etwas dagegen hatten, daß man im Kronland (*arḍ aṣ-ṣawāfi*) herumliefe. 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,<sup>492</sup> oder um eine Moschee, in der man immer schon betete, oder um eine Absteige (*funduq*) bzw. ein Karawansaray (*ḥān*)<sup>493</sup> oder irgendeine andere Anlage für Kaufleute (*dār min dūr at-tuġġār*),<sup>494</sup> so kann man ohne Bedenken diesen Weg betreten bzw. in dieser Moschee beten. Wenn es sich dagegen um ein Vorwerk (*raušan*)<sup>495</sup> oder um einen Wehrgang<sup>496</sup> handelt, die zu Unrecht über dem Weg angelegt worden sind, und wenn der (Betreffende) auch anderswo<sup>497</sup> einen Durchgang (*manfaḍ*) findet, der sich benutzen läßt,<sup>498</sup> 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 (= *Ġanāʿiz* 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. *El*<sup>2</sup>: 2: 945 s. v. *Funduq* (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 *sābāt* gemeint zu sein, also ein Laufsteg hinter den Schießscharten oder eine überdachte Balustrade. Zu *sābāt* vgl. *El*<sup>2</sup>: 3: 482a s. v. *Ḥiṣār* (mit Bezug auf Stadtmauern und Festungsanlagen im Indien der Moghulzeit); auch *El*<sup>2</sup>: 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 Ġazzālī; aber da geht es eher um das Dach dieses Ganges, mit dem die Sonne ferngehalten wird.

**497** Die Handschrift hat statt *fī ġairihī* ausführlicher: *fī ġairi ḍālika ṭ-ṭariq*.

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

34 Viele Gelehrte und Juristen wollen aber nicht so weit gehen<sup>499</sup> und vertreten stattdessen den Standpunkt, daß es nichts ausmache, wenn man unten an dem Wehrgang, der Bastei<sup>500</sup> oder Ähnlichem einhergeht.

35 Muḥammad b. Sirīn<sup>501</sup> pflegte zu sagen: „Der Schatten, den die vornehm Gekleideten (*aṣḥāb as-sābirī*)<sup>502</sup> werfen, ist trügerisch“.<sup>503</sup> 36 Muḥammad und Ḥasan<sup>504</sup> sprachen sich dagegen aus, daß während einer Zeit der Wirren (*fi l-fitna*) verbotene Verkäufe getätigt werden (*bai' al-ḥarağ*).

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-raušan* statt *ar-r.w.š* im Druck.

501 Zu ihm o. Anm. 285.

502 Zu *sābirī* 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 Schleppe 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 Ġāḥiḏ, *at-Tabaṣṣur bit-tiğāra*). – Manchmal wird mit *sābirī* auch ein „Panzerhemd“ bezeichnet (Serjeant 1972: 213); aber das ist hier anscheinend nicht gemeint. Ebenso dann auch Datteln (vgl. Ġauharī 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 Sirīn.



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;<sup>505</sup> 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 Ġaʿfar 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.<sup>506</sup>

Allerdings stehen wir vor der Schwierigkeit, diesen Abū Ġaʿfar zu identifizieren. Glücklicherweise begegnet er an anderer Stelle noch einmal in einem solchen Zusammenhang, nämlich in der Vorrede zu Muḥāsibīs *K. al-Qaṣd war-ruḡūʿ ilā llāh*. Nur daß der Name dann in den beiden Handschriften, die wir von diesem Werk besitzen, in verschiedener Weise ergänzt wird.<sup>507</sup> Laut Ms Bursa, Orhan 637 haben wir es mit Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb 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.<sup>508</sup> Er gehörte in den Kreis um Abū Turāb an-Naḥṣabī (gest. 245/859)<sup>509</sup> und hat auch Muḥāsibī getroffen.<sup>510</sup> Jedoch starb er erst 271/884,<sup>511</sup> 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 Šāfiʿī vgl. El Shamsy 2012: 201 f.). Ich habe dies selber in Qum beobachten können, als Āyatollāh 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. *Taʾrīḥ Baḡdād* 3: 387 f. nr. 1499.

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

**510** Abū Nuʿaim 1932–1938: 10: 287 ff. nr. 571; vgl. Reinert 1968: 307.

**511** So nach Gramlich 1995: 327.

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

So beginnt denn auch der Text:

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

Jedoch stehen wir auch hier vor einem Problem: Der Mann ist nicht dingfest zu machen. Unter den im *Ta’rīḥ Baġdād* genannten Trägern dieses Namens und dieser *kunya* scheint nur Muḥammad b. Mūsā al-Ḥarašī, genannt Šābās geeignet.<sup>513</sup> Aber er hat bei Ḥalifa b. Ḥaiyāt gehört, und dieser starb erst 240/854.<sup>514</sup> Auch er ist also, wie der andere Abū Ğa‘far, vielleicht zu jung. Gramlich nennt an einer Stelle ebenfalls einen Muḥammad b. Mūsā; aber er sagt nichts zu ihm.<sup>515</sup> Vielleicht haben wir es mit einem Baṣrier zu tun, der nirgendwo erfaßt wurde.

In unserem Text verschwindet von Abschnitt III an die Dialogstruktur ganz. Das ist beim *K. al-Qaṣd war-ruġū‘ 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.<sup>516</sup> 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 *šubuhāt* sich aufhalten, nicht leicht zu erfassen ist; die „zweifelhaften“ oder „problematischen“ Dinge, sehen dem, was klar erlaubt oder verboten ist, manchmal sehr ähnlich.<sup>517</sup> Die Frage ist darum, ob es eine solche Grauzone überhaupt gibt. Kronzeuge dafür war ein Prophetenwort, in dem zum Vergleich von den Sperrbezirken (*ḥimā*) die Rede ist, die in vorislamischer Zeit von einflußreichen Stammesführern für sich und ihre Herden beansprucht wurden (I 5

<sup>512</sup> Fol. 4a, 1 f.

<sup>513</sup> *Ta’rīḥ Baġdād* 3: 240 nr. 1323.

<sup>514</sup> Vgl. EI<sup>2</sup>: 3: 838b.

<sup>515</sup> Gramlich 1996: 297.

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

<sup>517</sup> Vgl. *šabah* in nr. VI 18 (mit Anm. 231).

und noch einmal VI 1).<sup>518</sup> Sie waren nicht eingefriedet;<sup>519</sup> 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.<sup>520</sup>

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 (*ḥarām*) 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 Ḥadīṭ 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.<sup>521</sup> Auch bei *iḥtiyāt* wird ein Ḥadīṭ 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 unsauberen 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!<sup>522</sup>

518 Das Ḥadīṭ 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 (EI<sup>2</sup>: 5: 362), definierte die Grenze so, daß sie so weit reiche, wie man das Gebell seines Hundes hören könne (EI<sup>2</sup>: 3: 393a).

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

521 Das Wort hat im Ḥadīṭ 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)<sup>523</sup>, Diskretion beim Reden, etwa im Gebrauch von Schwurformeln, und bei jeglichem Überlegenheitsgehalte (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-ḡawāriḥ* 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-ḡawāriḥ*.<sup>524</sup> Allerdings hat er dieses Konzept nur vertieft. Schon Abū l-Hudāil soll das Begriffspaar benutzt haben,<sup>525</sup> und auch das syrische Mönchtum unterschied zwischen *‘amlē d<sup>e</sup>-lebbā* und *‘amlē pegrānāyē*.<sup>526</sup> Die Skrupelhaftigkeit wird dann auf die *muḥāsaba* zurückgeführt (I 2), also jene jenseitsorientierte Gewissenserforschung, der Muḥāsibī seinen Beinamen verdankte.<sup>527</sup> Aber auch sie wird dann nicht mehr erwähnt. Stattdessen legt er ganz zum Schluß (I 16) dem Adepten drei andere Verhaltensweisen (*ḥilāl*) ans Herz, die der Skrupelhaftigkeit den Weg bereiten sollen: Vertrauen in Gottes vorherbestimmenden Willen,<sup>528</sup> Absage an Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit (*ḡafla*)<sup>529</sup> 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. Aṣ‘arī nennt ihn in seinen *Maqālāt* einfach „al-Ḥārīt“ (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-ḡinā billāh*). Vgl. damit *al-faqr ilā llāh* in X 10.

**529** Dazu van Ess 1961: 61 ff.; dort auch zur ἀμέλεια 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 Geistes<sup>530</sup> 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 *waraʿ*, in den Griff zu bekommen versucht, geht „Abū Ġaʿfar“, dem er nun in Abschnitt II das Wort überläßt, viel disziplinerter 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 entsprechend): Man ent hält 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 baʿs bihī*).

Im Anschluß daran aber wird Abū Ġaʿfar 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.<sup>531</sup> 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).<sup>532</sup> 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 ʿAbbādān (II 3).<sup>533</sup> Bei der dritten findet sich eine ähnliche Mischung, allerdings vielleicht mit einem gewissen Übergewicht der baṣrischen Komponente, nämlich jener *aṣḥāb al-ḥadīt*, die sich gegen ʿAmr b. ʿUbaid gestellt hatten. Der ihr innewohnende latente Extremismus wird

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

531 Eine Liste von zehn Frommen, die mit Bezug auf ihre Nahrung sehr skrupelhaft vorgehen, findet sich auch in der *Ḥilya* (Abū Nuʿaim 1932–1938: 8: 271, 1 ff.). Die Namen stimmen mit denen bei Abū Ġaʿfar größtenteils 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 *waraʿ* 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 ʿAbbādān 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 Baṣriern nicht vorlag), hielt sie davon ab, dies als allgemeines Ideal zu propagieren (II 4–5). Alle lebten sie in der späten Umayyaden- 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 Ḥanafiten, 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 *tuḡūr*, also jenem Festungsgürtel diesseits des Taurus, wo sich die Kriegsfreiwilligen mit den Veteranen trafen und vermutlich ihre Erfahrungen austauschten.<sup>534</sup> Man pflegte dort ein distanziertes Verhältnis zur Regierung und zur Obrigkeit.<sup>535</sup>

Der Terminus *wara‘* taucht dann nicht mehr auf bis Abschnitt VIII. Stattdessen 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 Ḥadīṭ fanden sich Aussagen, die gegen eine solche Entscheidung sprachen (III 2), und manche, die von weither gekommen waren, Sufis<sup>536</sup> 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.<sup>537</sup> Aber der Standpunkt blieb natürlich nicht unwidersprochen.

<sup>534</sup> Einiges zu diesen Festungen u. nr. XII 34–35. Sie werden in unserem Text *ribāt* genannt (nr. IV 17; vgl. den gut dokumentierten Eintrag von J. Chabbi in EI<sup>2</sup>: 8: 493–506 s. v.). Vor Muḥāsibī Zeit hatte man eher von *ḥiṣn* gesprochen (vgl. Bosworth 1992: 285).

<sup>535</sup> 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 *tuḡūr* 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 Ḡubbā‘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 van Ess 2001: 222.

<sup>536</sup> 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).

<sup>537</sup> 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 Ḥadīṭ, auf das die Gegner des Regimes sich beriefen (III 3).<sup>538</sup> Unterstützung fanden sie dabei von Sufis, die weit vom Schuß waren und außerhalb der *ṭuḡūr* 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 Staat<sup>539</sup> 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).<sup>540</sup> Dieser Standpunkt wurde ebenfalls mit Traditionsgut abgestützt (III 8–9). Worte des Propheten und Aussprüche der *ṣaḥāba* 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 Ḥadīṭ 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 (*ḡalīṣ*) 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.<sup>541</sup> 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 EI<sup>2</sup>: 8: 498a). Er hatte also Geld genug, um nicht selber noch „im Schweiß 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 exegetischen 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-Šiḥḥīr, 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).<sup>542</sup> Man mag den Herrschern ausweichen, so sagt er; aber man sollte sich nicht absolutem Weltverzicht verschreiben. Er vertritt eine innerweltliche Askese.<sup>543</sup> 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 Auzāʿī, 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 βόσκεισθαι.<sup>544</sup> Sie hatten vielleicht gar nicht recht wahrgenommen, daß die Religion mittlerweile gewechselt hatte. Noch Maʿarrī (gest. 449/1058) hat den Verzehr von Fleisch, Fisch, Eiern, Milch und Honig abgelehnt,<sup>545</sup> und auch er lebte in Syrien.<sup>546</sup>

Mit der Biokost unserer Tage hat das natürlich nichts zu tun. Zwar findet sich irgendwo (VI 3, auch IX 39) der zugehörige Terminus *ṭīb al-maṭʿam*. 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.<sup>547</sup> Manche hielten sich denn auch statt an pflanzliche Nahrung an Abfall, also an Speisereste, die man

<sup>542</sup> 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.

<sup>543</sup> Vgl. TG: 4: 197 f.

<sup>544</sup> 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.

<sup>545</sup> Vgl. Margoliouth 1902: 289 ff.; auch EI<sup>2</sup>: 5: 930 (P. Smoor).

<sup>546</sup> Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿīl 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. Sarrāḡ, 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).

<sup>547</sup> Die Form *maṭʿal* ist hier nicht nomen loci, sondern *maṣḍar mīmī*. Vgl. neben *maṭʿam* an derselben Stelle (VI 3) *malbas* „Kleidung“ und *mankah* „Eheschließung“ oder *maḥyā* „Lebensart“ (Anm. 179) und *mahnaʿ* „etwas Angenehmes“ (Anm. 252). Die Wörter sind auch im Ḥadīṭ belegt; zu *maṭʿam*, *maṣrab* und *malbas* vgl. Conc. 3: 561b, zu *mahnaʿ* Conc. 7: 110a, zu *maḥyā* Conc. 1: 545b (als Gegensatz zu *mamāt*). Nur *mankah* findet sich nicht.

entsorgt hatte, obwohl sie rituell einwandfrei waren; daß Letzteres vorausgesetzt war, geht aus dem Ḥadīṭ hervor, auf das man sich dabei berief (IV 11).<sup>548</sup> 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 Ḥaḍīr, als sie gemeinsam durch das Land wanderten (Sure 18:59–81), gebettelt hätten,<sup>549</sup> sowie mit einem Ḥadīṭ, das aber nicht auf die Nahrung der „Bettelmönche“ abhebt, sondern auf ihre abgerissene Kleidung und ihr ungekämmtes Haar.<sup>550</sup>

Ein Thema von besonders ehrwürdigem Alter war das Ährenlesen. Wir kennen es aus dem Neuen Testament, wo es als Praxis der Jünger Jesu auftaucht;<sup>551</sup> 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.<sup>552</sup> Manche hätten es deswegen auch damals schon vorgezogen, aktiv für ihren Lebensunterhalt zu sorgen oder am *ḡihād* 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 *ḡihād* war da nur ein Verteidigungskrieg.<sup>553</sup> 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 Ḥaḍīr/Ḥiḍr kommt dort noch nicht vor (vgl. EI<sup>2</sup>: 4: 902 ff. s. v. Khaḍīr). Dazu o. Anm. **184**.

**550** Dieses Ḥadīṭ 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 Ḥārīgīten 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-Ṭaurī hielt den *ḡihād* 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 *tahrim al-makāsib* haben in späterer Zeit, also nach Šaḡīq al-Balḥī, nur zwei Sufis noch propagiert (IV 19).<sup>554</sup>

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).<sup>555</sup> 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 (*iḥtiyāt*) 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).<sup>556</sup>

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 Ḥadīthes vom Sperrbezirk (*ḥimā*) 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 herausuchen, 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 *tugūr*, 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).<sup>557</sup> 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).<sup>558</sup> 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 *ḥimā*-Ḥadīṭ 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),<sup>559</sup> oder in gewissen Fällen von Scheidung oder Freilassung (VI 12).<sup>560</sup> Dazu dann Entscheidungen des Propheten im Falle strittiger Familienzugehörigkeit (VI 18), unklaren Privatverdienstes von Sklavinnen (VI 19) oder der Bezahlung eines Schröpfers (VI 20).<sup>561</sup>

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

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

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

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

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

<sup>561</sup> 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).<sup>562</sup> 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),<sup>563</sup> oder der kufische Jurist Ibrāhīm an-Naḥaʿī, als er zu einem neuartigen Verfahren der Herstellung von Gebetsschnüren nicht seine Hand leihen wollte (VII 6).<sup>564</sup>

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 auftaucht (VIII 3). Hinzu kommen Aussprüche früher Autoritäten (VIII 1) und sogar ein Ḥadīṭ qudsī (VIII 2), in denen das Wort *waraʿ* 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 ʿAbdallāh b. Masʿūd 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 *muḥaddiṭūn* (VIII 4).<sup>565</sup> Zudem war nicht ganz klar, ob Ibn Masʿūd 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).<sup>566</sup> Schon Ibn ʿAbbās 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,

<sup>562</sup> Das entsprechende Ḥadīṭ begegnet ähnlich schon in II 4, ebenso wie der in diesem Zusammenhang erwähnte Ausspruch des Saʿd b. Abī Waqqāṣ (vgl. Anm. 241 f.).

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

<sup>564</sup> Der Respekt vor diesen Personen wird in VIII 1 noch einmal betont.

<sup>565</sup> Šaibānī tritt in unserem Text in der Tat nur an dieser Stelle auf.

<sup>566</sup> 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),<sup>567</sup> und auch Salmāns Käse wird zum zweitenmal in Augenschein genommen (VIII 17), mit einem Exkurs über die Molke (VIII 18). Ḥasan al-Baṣrī’s baṣrischer Kollege Muḥammad b. Sirīn hatte nämlich einen Widerwillen gegen Molke gehabt, und Muḥāsibī beeilt sich, zu versichern, daß sich daraus nicht auf ein Verbot schließen lasse.<sup>568</sup>

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 zugedrückt, 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 aṭ-Ṭaurī 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).<sup>569</sup> ‘Ā’iṣa habe die (hohe) Dotation, die ihr

<sup>567</sup> Hierbei spielte der Unterschied zwischen dem Hausesel und dem Wildesel eine Rolle; Letzterer war ein Jagdtier. Vgl. EI<sup>1</sup>: 2: 327 f. > EI<sup>2</sup>: 3: 393 f. s. v. *Ḥimār* (J. Ruska).

<sup>568</sup> 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.

<sup>569</sup> Ibn Ḥanbal wird bei Muḥāsibī auch sonst gelegentlich genannt (III 6, VIII 4, IX 35), aber wesentlich seltener als Sufyān aṭ-Ṭaurī.

zustand, noch am Tage der Auszahlung sogleich ausgegeben (IX 11).<sup>570</sup> 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 machten, 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 Ḥadīṭ, 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.<sup>571</sup> 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 Ḥadīṭ 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 Ḥārīḡiten,<sup>572</sup> 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 kauft<sup>573</sup> 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

---

<sup>570</sup> Ob sie das aber aus Skrupelhaftigkeit tat, wird nicht gesagt.

<sup>571</sup> Vgl. dazu Anm. 320.

<sup>572</sup> Zu den Ḥārīḡiten auch unten XII 10 und 23. Wer von ihnen aber hier genau gemeint ist, erfahren wir nicht.

<sup>573</sup> 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 *ḥadd*-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).<sup>574</sup> 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).<sup>575</sup> 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.<sup>576</sup> 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 (*ṭīb*, IX 40).<sup>577</sup> 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 habe<sup>578</sup> – zu reden, der jeglichem Lustempfinden, auch beim Essen, ein Ende bereitet (IX 41–43).

<sup>574</sup> Einer der hier genannten Fälle wurde oben VI 12 schon berührt.

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

<sup>576</sup> 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).

<sup>577</sup> S. o. S. 956.

<sup>578</sup> 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).<sup>579</sup> 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 Bišr 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). Konsequenterweise ist Hungern dagegen tödlich,<sup>580</sup> 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.<sup>581</sup> 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).<sup>582</sup>

---

**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-ḡinā billāh* in I 16.

Natürlich ist das alles auch eine Frage des persönlichen Wohlstandes. Daß Satttheit nicht die Lösung sein konnte, lag auf der Hand; man wird dadurch träge und abgestumpft (X 16).<sup>583</sup> Darum empfiehlt Muḥāsibī, obgleich selber von einigem 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,<sup>584</sup> 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 ḥaqqā ri'āyatihā*).<sup>585</sup> 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 anfang, von „Neuerungen“ (*bid'a*) zu sprechen, einen schlechten Klang, und im Ḥadīṭ hieß es dann: *lā rahbāniyata fī l-Islām*,<sup>586</sup> begleitet von einer Variante, in der es speziell um das Wandermönchtum ging: *lā siyāḥata fī l-Islām*.<sup>587</sup> Beide Versionen sind nicht kanonisch geworden.<sup>588</sup> 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,<sup>589</sup> 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

<sup>583</sup> Dazu Gramlich 1997: 226 ff.: „Der Unsegen der Satttheit“.

<sup>584</sup> 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-Suhrawardī (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).

<sup>585</sup> Muḥāsibī 1940: 4, 18 f.

<sup>586</sup> Vgl. Ibn al-Atīr 1963: 2: 280 f. s. v.

<sup>587</sup> Ibn al-Atīr 1963: 2: 432, –6 ff.

<sup>588</sup> Sie finden sich (zum erstenmal ?) im *K. al-Ġihād* des Ibn al-Mubārak (Sizgorich 2009: 180).

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

Sinn auf den *ḡihād* bezogen wurden;<sup>590</sup> da waren dann ohnehin keine Frauen dabei, und Muḥāsibī hat vielleicht schon an den *ḡihād akbar* gedacht.<sup>591</sup> 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*)“<sup>592</sup> und „Mönchtum wurde mir nicht befohlen (*innī lam u’mar bir-rahbānīya*)“.<sup>593</sup>

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 verjähren; 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).<sup>594</sup> Dort gab es längst Wege oder Trampelpfade, an die man sich gewöhnt hatte, und selbst Sufyān aṭ-Ṭaurī 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).<sup>595</sup> Aber ein Mann wie Auzā‘ī, der es gleichfalls recht genau nahm, soll sich dahingehend geäußert haben, daß die Zeit für das Bedenkentragen 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

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

<sup>591</sup> 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 *ḡihād* vgl. Sizgorich 2009: 185; dort auch zahlreiches Material zum Umfeld, allerdings im Rahmen einer Generalthese (178 ff.).

<sup>592</sup> Ibn Ḥanbal 1895: 6: 226, 11 (nach ‘Ā’iṣa).

<sup>593</sup> Dārimī 1966: 2: 58 (= *Nikāḥ* 3 nr. 2175), auch hier wieder im Sinne von Ehelosigkeit.

<sup>594</sup> 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.

<sup>595</sup> 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 entsinnen haben, daß der Prophet es nicht gestattete, wenn eine Sklavin sich etwas hinzuverdiente 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.<sup>596</sup>

Der Kreis derer, denen man trauen konnte, war klein geworden. Auzā‘ī hoffte zuversichtlich, daß in Zukunft mit Geld ehrlicher umgegangen werde und daß derjenige „Bruder in Gott“, mit dem man es dann zu tun habe, bei den Menschen an Ansehen gewinne (XI 10).<sup>597</sup> Man konnte sich allerdings die Vorsicht und das Nachfragen auch ersparen, indem man es vermied, 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).<sup>598</sup>

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).<sup>599</sup> 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; Ṭā’if und im Grunde auch Mekka waren durch

---

<sup>596</sup> Vgl. Juynboll 2007: 554 und 710.

<sup>597</sup> Allerdings endet dieser zweite Ausspruch mit einem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft.

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

<sup>599</sup> 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).<sup>600</sup> Die Hauptfrage war in diesem Zusammenhang immer gewesen, ob man auf solchen Ländereien überhaupt sein Gebet verrichten dürfe; man betete ja häufig im Freien.<sup>601</sup> 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.<sup>602</sup>

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.<sup>603</sup> Und nicht nur das; sie ist auch unerlässlich. Nur „einige Schwarmgeister“, etwa die Ḥārīgīten, haben behauptet, daß sobald ein Herrscher seinen Pflichten nicht mehr nachkomme und ungerecht handle, man ihm die Gefolgschaft aufkündigen müsse (XII 9–10). Das wird dann mit einem Ausspruch ‘Alī und mehreren Ḥadīten bekräftigt (XII 11–14). ‘Alī mußte es ja wissen; er hatte sich mit den Ḥārīgīten 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)<sup>604</sup> 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. ‘Iyāḍ fand auch in Baḡdād eine Menge solcher Stellen, die ihm den Aufenthalt verleiteten (vgl. *Ta’rīḥ Baḡdād* 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).<sup>605</sup> In jedem Fall lag der Ton auf Gehorsam (XII 15). Nur wenn ein Herrscher zu ausgesprochenen Schandtaten, also zu schwerer Sünde (*maʿṣiya*) 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).<sup>606</sup> Unter einem frommen Fürsten blüht das Land (XII 23–24).<sup>607</sup>

Das Thema „Gebet“ war dennoch nicht ausdiskutiert. Das Rasiermesser der Kasuistik ließ sich weiter schärfen, indem man zwischen *fi l-mağṣūb* (XII 25) und *fi l-ğaşb* (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.<sup>608</sup> 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.<sup>609</sup> So jedenfalls entschied sich Šāfiʿī, der hier zum zweitenmal in unserem Text evoziert wird (XII 30).<sup>610</sup> Er berief sich auf ein Ḥadīṭ, 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).<sup>611</sup>

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. ʿIyāḍ 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 Muʿtazilit, nämlich Ġaʿfar b. Mubaššir (gest. 234/849), der wegen seiner Distanz zur Obrigkeit bekannt war (TG: 4: 56), sich ausführlich zum Problem des *ğaşb* geäußert hat. Ein Bruchstück dieses Textes ist in einer späteren ibāḍitischen Quelle (Izkawī 2010: 9: 51–57) erhalten; dort wird anscheinend sogar auf Šaibānī Bezug genommen (S. 52, 10). Ich danke Yohei Kondo, der mir die Stelle zur Kenntnis gebracht hat.

**609** Vgl. EI<sup>2</sup>: 7: 658 ff. s. v. *Muṣallā* (R. Hillenbrand).

**610** S. o. Anm. 578. Muḥāsibī wurde später selber unter die frühen Šāfiʿiten 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“,<sup>612</sup> so konnte man kaum etwas dagegen haben.<sup>613</sup> 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 oben<sup>614</sup> die Rede war: Die späten Umayyaden 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.<sup>615</sup>

## Zusammenfassung und Ausblick

Muḥāsibī schreibt zu einer Zeit, in der die Prophetentradiition noch nicht von den Stimmen aus der Urgemeinde getrennt war. Die kanonischen Ḥadīṣsammlungen sind ein Phänomen der nächsten Generation(en); sie entstehen zudem in Ostiran und nicht in Baḡdād.<sup>616</sup> Ihr Einfluß sorgte auf die Dauer dafür, daß das Material sortiert wurde. Das Prestige des Propheten stieg, und er wurde Gegenstand eigener Literaturgattungen.<sup>617</sup> 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-Ḥaǧǧāǧ, dessen *Ṣaḥīḥ* wir meist zitiert haben, stirbt 261/875 im Alter von 55 Mondjahren in Nēšāpūr.

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

Fülle gesammelt.<sup>618</sup> Was die von uns behandelte „Skrupelhaftigkeit“ angeht, so besitzen wir neben dem von uns mehrfach herangezogenen *K. al-Waraʿ* des Ibn Ḥanbal (der gar kein Mystiker war) noch das gleichnamige Werk des Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894);<sup>619</sup> dann geht das Material über in größere Sammlungen, z. B. das berühmte „Sendschreiben“ (*Risāla*) des Qušairī, dessen Diktat i. J. 438/1046 abgeschlossen wurde,<sup>620</sup> oder die kürzlich zum erstenmal herausgegebene *Salwat al-ʿarifīn* des Abū Ḥalaf aṭ-Ṭabarī (gest. um 470/1077), die nur wenige Jahrzehnte später gleichfalls in Nēšāpūr entstand.<sup>621</sup> Aber man kann sich fragen, wieweit es damals noch lebendig war; beide Werke machen einen etwas antiquarischen Eindruck<sup>622</sup> und haben allenfalls die Absicht, eine Renaissance einzuleiten – in Iran, nicht mehr im Irak.<sup>623</sup> 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 *waraʿ* redete z. Z. Qušairī auch der Theologe und Jurist ʿAbdalmalik al-Ġuwainī (gest. 478/1085), der zusammen mit diesem ein Opfer der von ʿAmīdalmulk al-Kundurī, dem Wesir des Selġūken Tuġril Beg, angefachten Ašʿaritenhetze wurde. Aber bei ihm fungiert der Begriff als wünschenswerte Eigenschaft des Herrschers;<sup>624</sup> 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 Šāliḥ (gest. 265/878) verfaßte, einwirkte (Hurvitz 1997).

**619** Ed. Musʿad ʿAbdalḥamīd as-Saʿdānī; 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 *waraʿ* 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-Naṣāʾih* (vgl. van Ess 1961: 3) oder in seinem *K. al-Qaṣd war-ruġūʾ ilā llāh* (Muḥāsibī 1988: 127 f. § 5). Entscheidend war für ihn wohl, wie sich *waraʿ* zu *riyāʾ* 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 Maġrib wiederentdeckt, von ʿAfīfaddīn at-Tilimsānī (gest. 690/1291). Vgl. EI<sup>2</sup>: 8: 13 f. s. n. (A. J. Arberry). Vermutlich hat der Prozeß gegen Ḥallāġ und dessen Hinrichtung i. J. 309/922 zu dieser Entwicklung beigetragen; vgl. EI<sup>2</sup>: 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 Ġuwainīs Schüler al-Ġazzālī (gest. 505/1111)<sup>625</sup> und nach ihm Ḍiyāʿaddīn al-Makkī (gest. 559/1163–4, der Vater des Faḥraddīn ar-Rāzī,<sup>626</sup> vor ihnen allen aber auch schon ʿAbdalqāhir al-Baġdādī (gest. 429/1038).<sup>627</sup> Man müßte untersuchen, wie sich dies zueinander verhielt und wielange der Begriff mit dieser Einschränkung weiterwirkte. Robert Brunschvig hat vor langer Zeit einmal darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff nicht nur im *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* des Ġazzālī (gest. 505/1111), sondern auch bei den Juristen bis in die Zeit des ʿIzzaddīn ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdassalām (gest. 660/1262) eine Rolle spielt.<sup>628</sup> Aber er verbindet sich bei ihnen mit dem *iḥtiyāṭ*, der Vorsicht, d. h. er steht in Beziehung zur *šubha*-Diskussion, deren Anfänge wir oben kennengelernt haben.<sup>629</sup> 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* (*nīya*) fassen lassen, der Ġazzālī im *Iḥyāʾ* nachgegangen ist;<sup>630</sup> das Ḥadīṭ *innamā l-aʿmāl bin-nīyāt* verband sich mit der gleichen Person, die auch für die Verbreitung des *ḥimā*-Ḥadīṭes gesorgt hat.<sup>631</sup> Aber die Juristen bissen wieder nicht an; sie richteten ihren Blick auf das, was vor aller Augen geschah und sich deswegen auch definieren ließ.<sup>632</sup>

<sup>625</sup> In seiner frühen Phase, als er für den Kalifen al-Mustaẓhir billāh seine *Faḍāʾih al-Bāṭiniyya* (= al-Mustaẓhiri) verfaßte (Ġazzālī 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).

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

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

<sup>628</sup> Brunschvig 1956; nachgedruckt in Brunschvig 1976: 2: 133 ff. (dort S. 136 f.).

<sup>629</sup> S. o. Abschnitt VI. Im Ḥadīṭ ist sie noch nicht ganz ausgereift; neben *šubuhāt* findet sich dort auch *mušabbahāt* (vgl. *Conc.* 3: 61b) oder *muštābihāt* (*Conc.* 3: 62b; vgl. auch 4: 317a). Zum Gebrauch des Wortes *šubha* im islamischen Recht vgl. vorläufig EI<sup>2</sup>: Index 509. Juynboll übersetzt falsch mit „legal error“ (Juynboll 2007: 687b).

<sup>630</sup> In Kap. 7 des *Rubʿ al-munḡiyāt*.

<sup>631</sup> Zakariyāʾ b. Abī Zāʾida; vgl. Juynboll 2007: 688a und oben nr. I 5 mit Anm. 35 und 40. Weitere Belege für das Wort *nīya* in der Prophetentradition vgl. *Conc.* 7: 55 f.; das genannte Ḥadīṭ selber etwa bei Nasāʾī 2000: 623 (= *Imān* 19), nach ʿUmar. Zum Gebrauch von *nīya* bei Muḥāsibī vgl. seine *Riʾāya* (Muḥāsibī 1940: 141 ff.).

<sup>632</sup> 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 Muʿtazilit. 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 Ḥārīḡiten (Ibāḍiten, Baihasiten) in Kūfa angenommen.<sup>633</sup> 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.<sup>634</sup> Schon Peter Brown hat auf die vielen „micro-Christendoms“ hingewiesen, die es gab, bevor es zu der „papal consolidation“ kam.<sup>635</sup> 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 Baḡdād 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 *tuḡūr*, also das Gebiet um Tarsus im alten Kilikien.<sup>636</sup> Man wußte im Irak über die *tuḡūr* nicht viel; Ibn Saʿd widmet ihnen in seinen *Ṭabaqāt* zwar ein eigenes Kapitel, hat aber nur wenige Namen.<sup>637</sup> Auf dem Laufenden gehalten wurde man vermutlich von denjenigen, die sich zum *ḡihād* in die Grenzregion aufmachten. Diese kamen, soweit es sich um Freiwillige (*muṭṭauwiʿa*) handelte, häufig von weither, aus Ostiran oder Zentralasien (wo es auch eine Grenze gab, die gegen die Türken); sie dürften auf ihrem Weg in ʿAbbādān oder Baḡdād Station gemacht haben. Sie

<sup>633</sup> Van Ess 2018a: 3: 2575.

<sup>634</sup> 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.

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

<sup>636</sup> Vgl. EI<sup>2</sup>: 10: 306 f. (C. E. Bosworth); vgl. auch die o. Anm. erwähnte Dissertation Eger 2008.

<sup>637</sup> Ibn Saʿd 1904–1917: 7.2: 185–188.



wurden manchmal angeworben, als „Mietlinge“, d. h. als Ersatz für wohlhabende Iraker, die eigentlich selber zum *ġihād* verpflichtet gewesen wären.<sup>638</sup> 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.<sup>639</sup> Der Regierung, die letzten Endes den *ġihād* 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 spätumayyadischer 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 *raḥbāniya* redete, muß vorläufig offen bleiben; die *muḡāhidūn* kamen manchmal mit Familie und ließen sich häufig an der Grenze nieder.<sup>640</sup>

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‘aṭ (2000): *As-Sunan*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Abū Nu‘aim, Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Iṣfahānī (1931): *Ḍikr aḥbār Iṣbahān*. Hrsg. von Sven Dederling. Leiden: Brill.
- Abū Nu‘aim, Aḥmad b. ‘Abdallāh al-Iṣfahānī (1932–1938): *Ḥilyat al-auliya’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiya’*. Kairo [Nachdruck Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī 1967].
- Abū Nuwās, al-Ḥasan b. Hānī’ al-Ḥakamī (1958–2006): *Dīwān*. Hrsg. von Ewald Wagner und Gregor Schoeler. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, s. Gramlich (1992–1995).
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm (1969): *K. al-Ḥarāğ*. 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.

<sup>638</sup> Vgl. Bonner 1991.

<sup>639</sup> 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 ‘Abdalmağīd al-Muḥtasib, *‘Abdallāh b. al-Mubārak al-Marwazī*; Amman 1972. Der Inhalt seines *K. az-Zuhd* (ed. Ḥabībarrahmān al-A‘zamī, Malikawān 1966) ist zusammengefaßt bei Salem 2016: 114 ff.

<sup>640</sup> 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.
- Aṣ'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al- (1963): *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*. Hrsg. von Hellmut Ritter. <sup>2</sup>Wiesbaden: Steiner.
- Bağdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir (1928): *Uṣūl ad-dīn*. Istanbul: Maṭba'at ad-Daula.
- Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā al- (2008): *Ansāb al-aṣrāf I.1–2*. Hrsg. von Yūsuf al-Mar'aṣlī. Berlin: Klaus Schwarz (Bibliotheca Islamica 28a.1).
- Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā al- (1957): *Futūḥ al-buldān*. Hrsg. von Ṣalāḥaddīn al-Munağğid. Kairo: Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriya.
- 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 orientalisti 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.
- Buḥārī, 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 ḥanbalisme (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 aḍ- (1955–1958): *Taḍkirat al-ḥuffāz*. Haidarabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'Uṭmāniya.
- Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad aḍ- (1963–1965): *Mizān al-i'tidāl fī naqd ar-riḡāl*. Hrsg. von 'Alī Muḥammad al-Biḡāwī. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'arabiya 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad aḍ- (1981–1988): *Siyar a'lām an-nubalā'*. Hrsg. von Šu'aib al-Arna'ūt und Ṣāliḥ as-Samr. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla.
- Dā'ira-yi ma'ārif-i buzurg-i Islāmī / The Great Islamic Encyclopedia* (1985-). Hrsg. von Kāẓim Mūsawī Buḡnūrdī. 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-Maḥāsīn 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.
- El<sup>1</sup> = Houtsma, Martin Theodor (Hrsg.) (1913–1938): *Encyklopädie des Islam: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. Leiden: Brill.
- El<sup>2</sup> = 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‘ī’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’rīḥ*. Hrsg. von Akram Ḍiyā’ al-‘Umarī. Baḡdād: Riyāsat Dīwān al-auqāf.
- 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.
- Ḡauharī, Abū Naṣr Ismā‘īl al- (1979): *Aṣ-Ṣiḥāḥ = Tāḡ al-luḡa wa-Ṣiḥāḥ al-‘arabīya*. Hrsg. von Aḥmad ‘Abdalḡafūr ‘Aṭṭār. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘arabī.
- Ḡazzālī, Muḥammad b. Muḥammad al- (1964): *Faḍā’ih al-Bāṭiniya*. Hrsg. von ‘Abdarrahmān Badawī. Kairo: Ad-Dār al-qaumīya liṭ-ṭibā‘ wan-naṣr 1383 H.
- Gilliot, Claude (2013a): „Sufyān al-Ṭaurī (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-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim 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 Ġazālī gegen die Bāṭinijja-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): *Mağma‘ az-zawā‘id wa-manba‘ al-fawā‘id*. Nachdruck Beirut: Dār al-Kitāb al-‘arabī.
- Ḥalīfa B. Ḥaiyāt, Abū ‘Amr al-‘Uṣfurī (1966): *Aṭ-Ṭabaqāt*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Damaskus: Wizārat aṭ-Ṭaqāfa was-siyāḥa wal-irṣād al-qaumī, Nr. 14.
- Ḥalīfa B. Ḥaiyāt, Abū ‘Amr al-‘Uṣfurī (1967–1968): *At-Ta‘rīḥ*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Damaskus: Wizārat aṭ-Ṭaqāfa was-siyāḥa wal-irṣād al-qaumī, 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-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*. Hrsg. von ‘Alī Muḥammad al-Biḡāwī. Kairo: Maṭba‘at Nahḍat Miṣr.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abdarrahmān b. Muḥammad ar-Rāzī (1941–1953): *Al-Ġarḥ wat-ta’dīl*. Haidarabad: Dār al-ma‘ārif al-‘Uṭmānīya 1360 H.

- Ibn al-Aʿtīr, al-Mubārak b. Muḥammad (1963): *An-Nihāya fī ḡarīb al-ḥadīṭ wal-aṭar*. Hrsg. von Ṭāhīr Aḥmad az-Zāwī. Kairo: ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Baṭṭa, ʿUbaidallāh b. Muḥammad al-ʿUkbarī (1958): *Aš-Šarḥ wal-ibāna ʿalā uṣūl as-sunna wad-diyāna*. Hrsg. und übers. von Henri Laoust: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damas-kus: Institut Français d'Etudes Orientales.
- Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (1907–1909): *Tahdīb at-Tahdīb*. Haidarabad: Dāʾirat al-maʿārif an-Niẓāmīya.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1895): *Al-Musnad*. Kairo: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1946–1975): *Al-Musnad*. Hrsg. von Aḥmad Muḥammad Šākīr. Kairo: Dār al-maʿārif (unvollständig).
- Ibn Ishāq, Muḥammad (1858–1860): *Sīrat Rasūl Allāh*. Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld u. D. T. *Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Ishāq*. Bearbeitet von ʿAbdalmalik b. Hišām. Göttingen: Dieterich. [Nachdruck Frankfurt: Minerva 1961.]
- Ibn Māḡa, Muḥammad b. Yazīd (1952): *As-Sunan*. Hrsg. von Muḥammad Fuʾād ʿAbdalbāqī. Kairo: ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī 1352 H.
- Ibn Muḥannā, ʿAbdalḡabbār b. ʿAbdallāh al-Ḥaulānī (1950): *Taʾrīḥ Dāraiya*. Hrsg. von Saʿīd al-Afḡānī. Damaskus: Maṭbaʿat at-Taraqī 1369 H.
- Ibn Rušd, Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥāfīd (1952): *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Saʿd, Muḥammad (1904–1917): *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr*. Hrsg. von Eduard Sachau u. a. Leiden: Brill.
- Ibn Samāʿa, Muḥammad (1995): *Al-Iktisāb fī r-rizq al-mustaṭāb*. Hrsg. von Maḥmūd ʿArnūs. Kairo: al-Azhar 1416 (dort als Werk des Šaibānī tituliert).
- Ibn Taimīya, Taqīyaddīn Aḥmad b. ʿAbdalḡalīm (1997): *Risālat al-Ḥalāl wal-ḡarām*. Hrsg. von ʿAbdalfattāḥ Abū Ḡudda, im Anschluß an Šaibānīs *K. al-Kasb* (Beirut 1417/1997, mit eigener Paginierung).
- Izkawī, Abū Ḡābir Muḥammad b. Ḡaʿfar al- (2010): *Al-Ḡāmiʿ*. Hrsg. von Ḡabr Maḥmūd al-Fuḡailāt. Masqaṭ: 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-Ḥāfī und die Barfüßigkeit im Islam“. *Der Islam* 71: 191–240.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (1991): „The Role of Muʿammarūn 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*. <sup>2</sup>Paris: Vrin.
- Metzler, Berenike (2016): *Den Koran verstehen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mimouni, Simon Claude (2015): „Le «judaïsme sacerdotal et synagogaal» en Palestine et en diaspora entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> 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-Ḥārīt 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-Ḥārīt b. Asad al- (1969): *Al-Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-ḡawāriḥ wal-Makāsib wal-'Aql*. Hrsg. von 'Abdalqādir Aḥmad 'Aṭā'. Kairo: 'Ālam al-kutub / The World of Books. [Neudruck Beirut 1407/1987.]
- Muḥāsibī, al-Ḥārīt b. Asad al- (1988): *al-Qaṣd war-ruḡū' ilā llāh*. Hrsg. von Ḥusain Qūwatlī: *at-Taṣawwuf al-'aqlī fī l-Islām*. Malta: IQRA, 118–207.
- Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ (1955–1956): *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī. Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Nasā'ī, Aḥmad b. 'Alī b. Šu'aib an- (2000): *As-Sunan*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Nasirov, I. R. (2016): „Šakik al-Balchi. Pravila bogopoklonenija“ [„Šaḡīq al-Balḥī. 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 = Nuṣūṣ ṣūfiya 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-Ḡāḥiḡ*. 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. Ġa'far (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.
- Qušairī: *Ar-Risāla fī t-taṣawwuf*, 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-Maḥāriğ 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 Ġudda. Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiya 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'tid Khan. Haidarabad: Dār al-ma'ārif al-'Uṭmāniya.
- Šaqīq al-Balḥī, Abū 'Alī b. Ibrāhīm al-Azdī (1973): *Ādāb al-'ibādāt und Bāb manāzil aš-šidq*. 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 aṭ-Ṭūsī as- : *Luma' fī t-taṣawwuf*, s. Gramlich 1990.
- Schacht, Joseph (1923): *Das Kitāb al-ḥijāl ual-maḥāriğ des Abū Bakr Aḥmad ibn 'Umar ibn Muḥajir aš-Šaibānī-al-Ḥaṣṣāf*. (Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik 4). Hannover: 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.
- Spectorsky, 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. Ġabrs. Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke*. Gießen: Dissertation.
- Subkī, Tağaddīn 'Abdalwahhāb as- (1964–1976): *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iya al-kubrā*. Hrsg. von Maḥmūd Muḥammad Aṭ-Ṭanāḥī und 'Abdalfattāḥ Muḥammad Al-Ḥulw. Kairo: 'Isā 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 Qurʾān*. 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-ʿārīfīn*. Hrsg. von G. Böwering und B. Orfalı U. D. T. *The Comfort of the Mystics*. Leiden: Brill.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr aṭ- (1879–1901): *Annales = Taʾrīḥ ar-rusul wal-mulūk*. Hrsg. von Michael Jan De Goeje. Brill: Leiden.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr 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. Ġarīr aṭ- (1954–): *At-Tafsīr = Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*. Hrsg. von Maḥmūd Muḥammad Šākir. Kairo: Dār al-maʿārif (unvollständig).
- Taʾrīḥ Baġdād = Aḥmad b. ʿAlī al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (1931): *Taʾrīḥ Baġdād*. Kairo: Maktabat al-Hānġī.
- TG = van Ess 1991–1997.
- Tirmidī, Muḥammad b. ʿĪsā at- (2000): *Al-Ġāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Ubbī, Muḥammad b. Ḥilfa b. ʿUṭmān al-Mālikī al- (1910): *Ikmāl Ikmāl al-Muʿlim fī Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maṭbaʿat as-Saʿāda 1328 H.
- Ullmann, Manfred (1973): „Die Schrift des Badīġūras über die Ersatzdrogen“. *Der Islam* 50: 230–248.
- ʿUqailī, Muḥammad b. ʿAmr al- (1984): *K. aḍ-Ḍuʿafāʾ al-kabīr*. Hrsg. von ʿAbdalmuʿṭī Amīn al-Qalʿaġī. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīya.
- van Ess, Josef (1961): *Die Gedankenwelt des Ḥārīt 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 prädestinationischer 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-Jāḥiẓ and early Muʿtazili Theology“. In: *Al-Jāḥiẓ. A Muslim Humanist for our Time*. (Beiruter Texte und Studien 119). Hrsg. von Tarif Khalidi u. a. Beirut: Orientinstitut der DMG, 3–15.
- van Ess, Josef (2011a): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresio-graphischen 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 Naẓẓām“. *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 Ḍiyāʿaddīn ar-Rāzī“. *Asiatische Studien* 71: 31–85.
- Wakiʿ, Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥaiyān (1994): *K. az-Zuhd*. Hrsg. von ʿAbdarrahmān ʿAbdalḡabbār al-Farīwāʿī. Ar-Riyāḍ; Dār Aṣ-Ṣumaiʿī (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. ʿĀdam (1958): *K. al-Ḥarāḡ*. Übs. von A. Ben Shemesh: *Taxation in Islam* I. Leiden: Brill.
- Yāqūt b. ʿAbdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī (1955–1957): *Muʿḡam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir.

