

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	72 (2018)
Heft:	1
Artikel:	Unfertige Studien 3 : die Nihyat-al-marm des Diy`addn ar-Rz
Autor:	Ess, Josef van
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-772553

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: 03.02.2026

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

Josef van Ess*

Unfertige Studien 3: Die *Nihāyat al-marām* des Ǧiyā’addīn ar-Rāzī

<https://doi.org/10.1515/asia-2017-0079>

Abstract: This article contains a summary of an Islamic theological text written in the middle of the 6. century H. / 12. century AD. The author lived in Iran, in the city of Rayy; he was the father of Fakhr al-din al-Razi (d. 606 H. / 1210 H.), who was the protagonist of the „Avicennian turn“ in Islamic theology. The text was a kind of manual for teaching an advanced course at a madrasa; but only the second half of it is preserved. After the summary an attempt is made at pointing out the peculiarities of the author’s approach, with regard to its historical as well as educational and social context.

Keywords: Ǧiyā’ al-Dīn al-Rāzī, Islamic theology, madrasa, teaching, textbook

Vor einigen Jahren ist als Frucht deutsch-iranischer Bemühungen¹ im Rahmen einer von Berlin aus initiierten „Classical Muslim Heritage Series“ ein größeres Bruchstück der *Nihāyat al-marām fī dirāyat al-kalām* im Facsimile-Druck erschienen, die der Vater des Fārāddīn ar-Rāzī, der bekannte Freitagsprediger von Raiy (ḥaṭib ar-Raiy) Ǧiyā’addīn Abū l-Qāsim (auch Abū Ḥafṣ) ‘Umar b. al-Ḥusain at-Tabarī al-Makkī (gest. 559/1163–64), als Einführung in das Studium der islamischen Theologie für den Universitäts-, also Madrasen-Betrieb seiner Zeit verfaßte.² Erhalten ist die zweite Hälfte des Buches, in einer einzigen Handschrift von insgesamt 385 Folia, die in der Asafiyya Library in Hyderabad aufbewahrt wird. Der Autor hat ihr Entstehen überwacht. Ein Schüler, über den wir nichts weiter wissen, der aber im Kolophon seinen Namen nennt,³ hat sie i. J. 550/1155 zu

¹ Genauer gesagt: auf Anregung einer Berliner „Research Unit Intellectual History of the Islamicate World“ und ins Werk gesetzt durch Mīrāt-i Maktūb, das 1993 gegründete „Written Heritage Publication Center“ in Teheran. Ich weiß nicht, wieweit die genannte „Research Unit“ noch existiert; sie mag mittlerweile ihr Tätigkeitsfeld nach Princeton verlagert haben.

² Teheran 1391 ſ./2013.

³ Maḥmūd b. ‘Abdassalām b. ‘Abdarraḥīm al-Kirmānī, vielleicht ein Student, der aus Kirmān gekommen war und, wie er im Kolophon sagt, sich jetzt „in Raiy aufhielt“. Vgl. dazu die englische Einleitung des Buches, S. xvi f.

*Corresponding author: Josef van Ess, Liegnitzer Straße 11, 72072 Tübingen, Germany.

E-mail: josef.van-ess@uni-tuebingen.de

Papier gebracht, knapp ein Jahrzehnt vor Ǧiyā'addīns Tod also. Ǧiyā'addīn hat sie denn auch überprüft und die Gelegenheit genutzt, mißratene Stellen durchzustreichen oder Ergänzungen am Rande noch nachzutragen;⁴ an einer Stelle hat er sogar einen ganzen (allerdings verhältnismäßig kleinen) Abschnitt auf einem Einlegeblatt hinzugefügt.⁵ Die Handschrift ist dann anscheinend in den Besitz eines weiteren Schülers übergegangen; diesem bestätigt Ǧiyā'addīn nämlich in einer langen *iğāza* auf dem letzten Folio, daß er das Werk bei ihm gehört habe (*qara'a 'alaiya*).⁶

Ǧiyā'addīns Ductus, so wie wir ihn in der Überlieferungserlaubnis vor uns haben, ist von dem der Handschrift völlig verschieden. Das gibt uns die Möglichkeit, ihn mit dem Duktus der Randglossen zu vergleichen. Dabei stellt sich heraus, daß Letztere von zwei verschiedenen Händen stammen. Die zweite kann die des Schülers und späteren Besitzers sein; er hat den Text, als er ihn vor und mit dem Autor las, noch einmal überprüfen können.

All das geschah im Jahre 550 H., als Faḫraddīn gerade sechs (Mond-) Jahre alt war. Sein Vater konnte nicht ahnen, daß der Sohn ihn einmal so sehr überstrahlen werde, daß die *Nihāyat al-marām*, das „Ziel (aller) Wünsche“, für Jahrhunderte in Vergessenheit geriet.⁷ Selbst jetzt, da wir sie zwischen zwei Pappdeckeln und mit altmodischer Druckerschwärze wieder vor uns haben, ist nicht unbedingt gesagt, daß ihr ein neues Leben beschieden sei. Die Beschäftigung mit Handschriften ist nicht jedermann Sache, und dem Boom, von dem das gegenwärtige Interesse an später islamischer Theologie getragen

⁴ An einigen Stellen wird dabei etwas, das durchgestrichen ist, nicht am Rande verbessert, sondern innerhalb des Textes selber durch das Richtige ersetzt (fol. 116r, 270r, 358r, 369r). Das könnte darauf hindeuten, daß Ǧiyā'addīn das Buch diktierte. Jedoch lassen auffällige Verschreibungen (s. u. Anm. 99) vermuten, daß bereits eine Vorlage da war, mit der der Kopist nicht überall zurechtkam. Wie auch immer es sich verhalten mag, sind die Randglossen das Ergebnis einer späteren Durchsicht.

⁵ Hier als eigenes Folio gezählt (238). Aber nur recto; 238v ist unbeschrieben.

⁶ Er hieß Burhānaddīn 'Abdal'azīz b. Abī n-Naġīb b. Būndār al-Qalānīsī und war, wenn man nach dem *laqab* urteilen darf (Burhānaddīn), damals schon ein angesehener (und vielleicht wohlhabender) Mann (vgl. S. xviii). Der Herausgeber möchte in ihm einen nahen Verwandten des Šāfi'iṭen Muḥammad b. al-Ḥusain b. 'Alī Ibn Būndār al-Qalānīsī (gest. 521/1127) sehen, der bei Abū Iṣhāq aš-Šīrāzī (gest. 476/1083; vgl. EI²: 9: 481 ff.) in Bağdād studiert hatte und von Subkī in seinen *Tabaqāt aš-Šāfi'iyya* mit einer kurzen Biographie bedacht worden ist (Subkī 1964–1976: 6: 97 f.; vgl. auch schon GAL² 1/519 S 1/723 oder Ziriklī 1969–1970: 6: 333). Er wäre dann vermutlich von weither gekommen; denn die Familie war in Wāsiṭ, also im 'Irāq ansässig.

⁷ Der Titel ist nicht besonders originell; auch Šahrastānī hatte nur wenige Zeit zuvor ein (nicht mehr erhaltenes) *K. Ğayat al-marām fi 'ilm al-kalām* verfaßt (vgl. meine *Kleinen Schriften* II 1550, nr. 11). Der Binnenreim lag nahe.

wird, sind auf die Dauer vermutlich Grenzen gesetzt. Die Edition ist gemacht von einem Spezialisten für Spezialisten. Die Handschrift enthält viele unpunktierte Stellen, und der Ductus ist zwar elegant, aber nicht überall klar und eindeutig. Ein *native speaker* des Arabischen, der sich in theologische Literatur eingelesen hat, wird sich zurechtfinden; aber wer sonst noch Interesse hat, wird anfangs – wie ich – seine liebe Not haben. Ich habe mich deswegen entschlossen, mit einer Inhaltsangabe den Einstieg zu erleichtern und in der Materie Ordnung zu schaffen. Das heißt nicht, daß ich selber alles verstanden hätte; späteren Generationen bleibt noch viel zu tun.⁸

Der Herausgeber, Ayman Shihadeh von der School of Oriental and African Studies in London, hat dem in Teheran hervorragend betreuten Facsimile⁹ eine kurze Einleitung beigegeben, gleich zweimal, auf englisch (S. vii–xix) und auf arabisch (S. 55–64 der arabischen Zählung). Hinzu kommt, wohl auf Wunsch der iranischen Seite, eine persische Einführung, die Hasan Ansari zu danken ist (S. 21–49). Auf diese Weise ist erst einmal alles Wissenswerte und Wißbare zu Leben und Umwelt des Autors gesagt. Shihadeh hat sich zudem die Mühe gemacht, diejenigen Stellen zu reproduzieren, an denen Fahraddīn in seinen bisher bekannten Werken auf das Buch seines Vaters Bezug nimmt (S. 65–74). Über den Namen, unter dem man Letzteren in Zukunft zitieren soll, wird man sich allerdings noch einigen müssen. Shihadeh nennt ihn – wie auch auf dem Titelblatt – Ǧiyā’addīn al-Makkī. So war er in Raiy bekannt, und so liebte er es wohl auch zitiert zu werden; er war stolz darauf, von dem Kalifen ‘Umar abzustammen (deswegen die nachträglich gewählte *kunya* Abū Ḥafṣ), und sein Großvater hatte noch als offenbar reicher Kaufmann in Mekka gelebt, bevor die Familie dann in Iran ansässig wurde.¹⁰ Aber der Name ist in dieser Form nicht eindeutig. Es gibt nämlich noch einen anderen Ǧiyā’addīn al-Makkī, der zudem im gleichen Zeitraum lebte: Ǧiyā’addīn al-Muwaffaq Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī al-Ḫwārazmī (gest. 568/1172); auch er war ein Prediger und bekannt unter dem Beinamen *al-ḥaṭīb al-Ḫwārazmī*. Mit ihm kann man Fahraddīns Vater

⁸ Auch das arabische Inhaltsverzeichnis des Herausgebers sollte man natürlich heranziehen, ebenso wie die sehr sorgfältigen Indices.

⁹ Nur selten kommt es dazu, daß eine Randglosse nicht ganz vom Foto erfaßt wird (z. B. 254v oder 301r; auch 22v am Ende von Zeile 2). An einigen Stellen wird dann das nicht aufgenommene Textelement außerhalb des Fotos mit Computersatz nachgetragen (z. B. 18b, 255r und wieder 254v).

¹⁰ Vermutlich zuerst in Ṭabaristān; denn Ǧiyā’addīn trug auch die Nisbe *aṭ-Ṭabarī* (vgl. die englische Einleitung, S. viii f.). Aber vielleicht hat die Familie dort auch ihre Wurzeln gehabt, auf die sie sich dann in Raiy wieder besann. Die *connection* mit Mekka wäre dann wohl durch den Ḥaḡğ zustande gekommen und hätte sich auf maximal zwei Generationen beschränkt.

verwechseln. Hasan Ansari schlägt darum vor, Letzteren „Diyā’addīn ar-Rāzī“ zu nennen. Er kann sich darauf berufen, daß auch der Sohn gelegentlich diese Form benutzt, wenn er sich in seinen Schriften auf den Vater bezieht; jene lag ja auch nahe, sobald man selber sich nicht mehr in Raiy befand.¹¹ Der Konkurrent aus Ḥwārazm hatte bei Zamāḥšārī studiert und bekannte sich zu dessen mu’tazilitischen Prinzipien; er war Zaidit und verfaßte u. a. ein *K. Maqtal al-Husain*. Ansari hat sich kurz mit dessen *Kifāya fī ‘ilm al-i’rāb* befaßt;¹² daher sein Interesse.¹³

Faḥraddīn hat seinen Vater schon früh verloren. Er war damals knapp 15 Jahre alt und entwickelte sich dann in eine ganz andere Richtung. Zwar fühlte er sich über seinen Vater der aš’arischen Tradition in Ostiran verbunden; dieser hatte bei Abū l-Qāsim Salmān al-Anṣārī (gest. 512/1118) in Nēšāpūr studiert. Aber der Sohn vertiefte sich bald in die Philosophie Ibn Sīnā’s und strukturierte damit seinen theologischen Ansatz auf andere Weise. Zudem lernte er in Raiy den šī’itischen Theologen Sadīdaddīn Mahmūd al-Ḥimmaṣī kennen, der in mu’tazilischer Tradition stand;¹⁴ Letzterem hat Faḥraddīn zeit seines Lebens ein ehrendes Andenken bewahrt.¹⁵ Er reiste viel und mußte sich immer wieder auf abweichende lokale Traditionen einstellen, kritisch zwar, aber auch in schöpferischer Anpassung. Der Vater dagegen hat Raiy anscheinend kaum verlassen; er hatte sich ganz auf die dortigen Denkgewohnheiten eingestimmt und mußte dies als Stadtprediger wohl auch tun. Er blieb seit seinem Studium der aš’arischen Grundlinie treu; die Mu’tazila kommt in dem uns nunmehr vorliegenden Text nur mit Einwänden zu Wort, sog. *šubah*, deren Abwegigkeit von vornherein feststand.

Abweichende Positionen werden auch sonst meist nur häresiographisch erfaßt; sie entwickeln kein Eigenleben. Das Weltbild Diyā’addīns war nicht von Zweifeln getrübt; daß es in Raiy ebenso wie in anderen Großstädten Gemeinden verschiedener Konfession gab, spielt für ihn keine Rolle. Er ist

¹¹ Subkī z. B. zitiert Diyā’addīn so (Subkī 1964–1976: 3: 159, 3).

¹² *Diyā’addīn-i Makkī ve Kitāb al-Kifāya*; in: Anṣārī 2012: 357–359; es handelt sich um einen Kommentar zu Zamāḥšārīs *Unmūdağ*, einem Auszug aus dem *Mufaṣṣal*. Das Buch ist auch schon genannt in GAL S 1/510 nr. III 5 (vgl. ib. 513 nr. 13 und GAL² 1/350 nr. 12).

¹³ Auch Shihadeh macht auf die Duplizität aufmerksam (S. vii), zieht daraus aber keine Konsequenzen.

¹⁴ Allerdings nicht in der des Abū Hāsim, also der sog. Bahšamīya, sondern der des Abū l-Husain al-Baṣrī, gest. 436/1044 (vgl. Ansari, Einführung 30 f.). Daß Faḥraddīn geradezu Ḥimmaṣīs Schüler gewesen sei, wie Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī und Ḥwānsārī später behaupteten, ist damit nicht gesagt; Eşref Altaş hat das mit Recht zurückgewiesen (Altaş 2013. 1: 48, Anm. 46). Näheres zu Ḥimmaṣī jetzt auch in OHIT 2016: 209 f.; dort wird ihm allerdings ein abenteuerlich hohes Lebensalter zugeschrieben.

¹⁵ Vgl. van Ess 2011: 1070 f.

nicht nur „orthodoxer“ als sein Sohn, sondern vermeidet auch viel mehr als jener jegliche direkte Polemik. Jener hat, als er, schon über Mitte 30 und immer noch ein reisender Scholar, sich in Transoxanien aufhielt, die aktive Auseinandersetzung gesucht.¹⁶ Als der (sehr konservative) Andalusier Ibn Čubair ihn auf seiner zweiten Reise zwischen 585/1189 und 587/1191 in Raiy traf, gewann er den Eindruck, daß „der Sohn des (verstorbenen) dortigen Stadtpredigers sich von der Sunna abgewandt hat und das (Volk) mit den Büchern von Avicenna und Aristoteles ablenkt“.¹⁷ Das ist bei dem Vater ganz anders; wenn er persönlich wird, reicht es normalerweise nur zu einem „Man muß sich wundern, daß ...“ (*wal-‘aġab an*).¹⁸ Jedoch lohnt es sich zu überlegen, an wem er sich denn, abgesehen von Salmān al-Anṣārī, ausrichtete. Auch dieser Frage wollen wir bei unserer Inhaltsangabe kurz nachgehen.

Bevor die Handschrift ihren jetzigen Einband erhielt, waren die einzelnen Faszikel bzw. Folia durcheinandergeraten. In diesem Zustand wurden die Folia einmal mit Bleistift durchpaginiert.¹⁹ Der Herausgeber hat die richtige Reihenfolge wieder hergestellt; die (falsche) Bleistiftzählung ist jedoch im Facsimile meist noch erkennbar. Ich zitiere nach der neuen Zählung, u. z. mit Bezug auf die Folia, also mit r(ecto) und v(erso).²⁰ Die von mir vorgenommene Gliederung folgt soweit wie möglich der Handschrift. Dort ist der Beginn eines Abschnitts durch einen kräftigeren Ductus hervorgehoben; meist hat der Abschnitt auch einen Titel oder er wird durch die Bezeichnung *mas’ala* hervorgehoben. Großkapitel haben eigene Überschriften und stellenweise sogar eine neue rhetorische Einleitung. Allerdings habe ich, um das spätere Zitieren zu erleichtern, die einzelnen Abschnitte durchnumerierte; diese Zahlen stehen in Klammern am Anfang.

I Handlungstheorie

Der verlorene erste Band handelte, wie dies in theologischen Traktaten üblich ist, von Gott und seinen Eigenschaften. Zu Beginn des zweiten Bandes ist Ǧiyā’addīn, wohl auf dem Wege über Gottes Allmacht und Gerechtigkeit, bei den Konsequenzen für den Menschen angelangt.²¹

¹⁶ Und, indem er die Streitgespräche subjektiv gefärbt (in Raiy?) publizierte, für sich Reklame gemacht; vgl. Kholeif 1966.

¹⁷ Șafadi 1931–2013: 4: 251, 16 ff., nach Ibn Saiyid an-nās (gest. 734/1334).

¹⁸ Vgl. etwa 93v, 7 oder 105v, -7. Die Mu’taziliten redet er an mit *ma’āšir al-Mu’tazila* (107r, 14 f.).

¹⁹ Vgl. die englische Einleitung, S. xvi.

²⁰ Der Druck hat daneben (am linken unteren Rand) auch noch eine normale Seitenzählung.

²¹ Zur Gliederung solcher Traktate vgl. schon Gardet/Anawati 1948: 152 ff. und vorher.

Mit einem Großkapitel über die Erschaffenheit des menschlichen Handelns (*fī halq al-af'āl*) steckt er den Rahmen ab:

(1) Erste Vorrede (*muqaddima*): Lexikalischer Ansatz, über die verschiedenen Bedeutungen von *halq* und *kasb* (fol. 1v, 8 ff.). Dazu werden zitiert: (a) zu *halq*: *Bāqillānī*²² (1v, apu. ff. und 2r, pu.); *Aš'arī*²³ (2r, 14); *Ǧuwainī*²⁴ (2v, 7); *Ǧubbā'ī* und *Abū Hāšim* (2v, 11).²⁵ Es folgt eine eigene Stellungnahme (3r, 2 – 3v, 1).²⁶ – (b) Zu *kasb*: *Bāqillānī* (3v, 5), *Salmān al-Anṣārī*²⁷ (3v, 6; 3v, -5; 4v, pu.), *Isfarā'īnī*²⁸ (3v, 11) in seinem *Muḥtaṣar*,²⁹ *Ibn Fūrak*³⁰ (4r, 3) in

²² Gest. 403/1013. Nach dem Brauch der Schule erscheint er als „al-Qādī“ oder, seltener, als „al-Qādī Abū Bakr“; sein Name oder seine Nisbe werden nie genannt. Er lebte vornehmlich in Bagdad, als Richter mālikitischer Observanz. Zu ihm EI²: 1: 958 f. (R. J. McCarthy) und Dānišnāma-yi Ǧahān-i Islām: 1: 642–646 (‘Abbās Zaryāb), jetzt auch OHIT, Index 795 (wo er aber unter dem Lemma „Abū Bakr“ erscheint).

²³ Auch er erscheint normalerweise nicht mit diesem seinem Namen, sondern als „šaiḥunā Abū l-Hasan“ – und natürlich nie als „Ibn Abī Bišr“, wie die Mu‘tazila ihn nannte (vgl. van Ess 2011: 455).

²⁴ Gest. 478/1085 und zitiert als „Imām al-ḥaramain“; vgl. weiterhin OHIT, Index 796 (s. n. *Abū l-Ma‘āli*).

²⁵ Die Mu‘taziliten gingen davon aus, daß *halq* sich auch vom Menschen aussagen lasse, insofern er seine Handlungen selber „schafft“. Wie sie dies aus dem Koran bewiesen, ist aus dem jüngst herausgegebenen *K. Mutaṣābih al-Qur‘ān* des Ruknaddin Abū Ṭāhir aṭ-Ṭurātī gut zu erkennen (Turātī 2015: 357 ff.). Sie mußten sich dazu vor allem mit Sure 35:3 auseinandersetzen.

²⁶ Das ist der erste Passus, wo Ǧiyā’addīn selber spricht; auch sein Name wird nicht genannt. Der Abschnitt wird mit *qultu* eingeleitet; an späteren Stellen findet sich stattdessen manchmal *qulnā*.

²⁷ Er erscheint immer als „šaiḥunā al-imām“. Im OHIT ist er erfaßt unter „Abū l-Qāsim al-Anṣārī“ (Index, S. 797).

²⁸ Gest. 418/1027; vgl. EI²: 4: 107 f. (W. Madelung). Er wird immer zitiert als „al-ustād Abū Iṣhāq“ (unter „Abū Iṣhāq“ auch OHIT, Index 796). Man muß jedoch aufpassen, daß man ihn nicht mit einem andern Mann aus Isfarā’īn verwechselt, der als „Abū l-Qāsim al-Isfarā'īnī“ firmiert und ab und zu von Ǧiyā’addīn herangezogen wird. Bei ihm handelt es sich um Abū l-Qāsim ‘Abdalqabbār b. ‘Alī al-Asamm, bekannt als al-Iskāf; gest. Montag, 28. Ṣafar 452 / 4. April 1060; er war der Lehrer des Ǧuwainī (Ibn ‘Asākir 1928: 265, 7 ff.). Die hier und im Vorhergehenden erläuterten Ehrennamen, an die man sich bei der Lektüre aš’aritischer theologischer Texte schnell gewöhnt, sind von der Herausgeberin des OHIT dankenswerterweise in den Index übernommen worden. Allerdings stehen sie dort nicht unter dem entsprechenden Buchstaben im Alphabet (also unter „Ustād“ oder unter „al-Qādī Abū Bakr“), sondern begleiten den Hauptnamen, der seinerseits häufig bloß mit seiner Kunya erfaßt wird (also unter „Abū Bakr“ statt unter „Bāqillānī“ oder „al-Qādī“). Ohne inspiriertes Suchen kommt man also nicht davon.

²⁹ Das Buch wird mehrfach zitiert (vgl. nr. 12, 17c, 42, 44b und 56c). Der vollständige Titel steht aber nur im *Tabṣīr fī d-dīn* des Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī (Isfarā'īnī 1940: 174, ult.); er lautet *al-Muḥtaṣar fī r-radd ‘alā ahl al-i‘tizāl wal-qadar*.

³⁰ Gest. 406/1015, also Zeitgenosse des Bāqillānī; zitiert als „al-ustād Abū Bakr“ (unter „Abū Bakr“ auch OHIT, Index 795). Bekannt ist er vor allem wegen seiner Synthese von Aš’arīs theologischem System (*Muğarrad maqālāt al-Aš’arī* = Ibn Fūrak 1987). Zu ihm EI²: 3: 766 f. (W. M. Watt) und GIE: 4: 417 ff. (‘Abbās Zaryāb).

seinem *Šarḥ al-Luma'* (des Aš'arī); Ğubbā'ī und Abū Hāšim (4r, -6). Eigene Stellungnahme (5r, 2–4). – (c) Zu *iḍtirār* (= Handeln unter Zwang): Aš'arī (5r, 5) und Ibn Fūrak mit seinem *Šarḥ al-Luma'* (5r, 8 f.); Bāqillānī (5r, 11); Ğubbā'ī (5a, 12); Ğuwainī (5r, 15). Eigene Stellungnahme (5r, apu. – 6v, 7).

(2) *Zweite Vorrede*. Der Gebrauch dieser Begriffe in der Theologie: (a) die Position Aš'arīs (6v, 10 ff.); Ğuwainī über Isfarā'īnīs Interpretation (6v, 13) mit Einwand Anṣārīs (6v, 16) und Kommentar Dİyā'addīns (6v, -7 – 7r, 5); Bāqillānī mit mehreren Stellungnahmen (7r, 5 ff.). Beurteilung durch Dİyā'addīn (*qulnā*; 7v, 7 – 9r, 16). – (b) Über die Position Isfarā'īnīs (9r, -4 ff.). – (c) Über die Position der *ahl al-haqq*, mit einer doxographischen Übersicht, die wiederum bei Isfarā'īnīs *Muhtaşar* endet (10v, 10 ff.); dann Dİyā'addīn (11r, 12–19, mit Verweis auf Ğuwainī). – (d) Frühere Positionen: Ğahm b. Șafwān (11r, apu. ff.); Mu'ammār und Nazzām (11v, 5); Ğāhīz und Muḥammad b. Haiṣam³¹ (11v, 10 f.); Nāšī' al-Akbar (11v, 11 f., mit dem Abschluß *wa-hādā qaul Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī*); die Karrāmīya (11v, 13).

(3) A: Die Rolle dieser Begriffe im System (11v, 17 ff.). Erste Abteilung (*darb*; 11v, pu. ff.) in drei Abschnitten (*turuq*³²): (a) Entwicklung der eigenen (= aš'aritischen) Lehre in Auseinandersetzung mit der der Mu'taziliten, mit selbstgestellten Einwänden (11v, pu. – 12v, ult.). – (b) Ein zweiter Beweisgang der Aš'ariten, über den Unterschied zwischen menschlichem *kasb* und göttlichen *iḥtirā'* (also Gottes einmaligem Erschaffen; 13r, 1 ff.), mit einem Exkurs zur Frage, ob man im Schlaf handeln kann (13v, pu. ff.), unter Berücksichtigung der Ansichten der Mu'tazila und Bāqillānīs (14r, 1–3), auch Ğuwainīs (14r, 4 ff.); sodann Anṣārī über die Ansicht Isfarā'īnīs (14r, apu. ff.) und Ğuwainī über die Ansicht des Abū l-Qāsim al-Kā'bī al-Balhī (14v, -5 ff.). – (c) Ein dritter Ansatz, der bei Ğuwainī erwähnt, aber nicht mit einer bestimmten Person in Verbindung gebracht wird (15r, 10 ff.). Dazu Dİyā'addīn (15r, -5 ff.) unter Berufung auf Anṣārī (15v, -6 ff.). – (d) Zwei Einwände, mit denen Isfarā'īnī (16r, 8) sich auseinandergesetzt hat: 16r, 10 ff. (mit Diskussion: 16r, 12 ff. sowie 16v, 1 ff.) und 16v, 10 ff. (gleichfalls mit Diskussion; 16v, 12 ff.).³³ – (e) Allgemeine Stellungnahme Dİyā'addīns (17r, 7 ff.), mit Exkurs zur Frage, ob Substanzen (*ğawāhir*), Farben (*alwān*) oder Gerüche (*rawā'iḥ*) Gegenstand menschlichen Bewirkens sein können (17v, 6 ff.).

³¹ Gemeint ist der Karrāmit dieses Namens (gest. 409/1019); er lebte in Nēšāpūr und verfaßte ein *K. al-Maqālāt* (vgl. van Ess 2011: 625 ff.). Die Handschrift hat *Haiḍam* statt *Haiṣam* (so auch einige Zeilen später: 11v, 16); vgl. aber den Index S. 774b s. n. *Ibn Haiṣam*. Im Index von OHIT ist er mit seinem Enkel zusammengeworfen und erscheint deswegen unter dem Lemma „Haiṣam“.

³² Singular: *ṭariqa*.

³³ Es bleibt zu untersuchen, wer hier jeweils spricht, ob Isfarā'īnī oder Dİyā'addīn.

(4) Zweite Abteilung: Der Kern der rationalen Gegenargumente (*ilzāmāt*),³⁴ die von den Mu‘taziliten vorgebracht werden; mit kurzer Widerlegung (18v, ult. ff.).

(5) Dritte Abteilung: Beweise für die aš‘aritische Position aus der Schrift (19v, 11 ff. und 20v, -9 ff.) sowie aus dem Konsens der Gemeinde (20r, 10 ff.), mit Diskussion.

(6) Die mu‘tazilischen Bedenken (*šubah*)³⁵ im Einzelnen (21v, 12 ff.):
 (a) Menschliches Handlungsvermögen verbindet sich mit einer Absicht (*qaṣd*), mit umfangreicher Diskussion (21v, ult. ff.): willkürliche und unwillkürliche Handlungen (22v, 2 ff.). – (b) Das Problem der Verantwortung vor Gott: Gehorsam und Verpflichtung (*taklīf*; 24r, 7 ff.), mit Antwort nach Bāqillānī (24v, 14 ff.) und weiteren Argumenten. – (c) Menschliches Handlungsvermögen verlangt ebenso nach einem Ergebnis wie menschliches Wissen (*‘ilm*) bzw. Erkennen (27r, 4 ff.), mit Diskussion (27r, 8 ff.) und abschließendem Kommentar Ǧiyā’addīns (27v, 14 ff.) unter Rückgriff auf einen Einwand Ǧuwainīs (28r, 3 ff.). – (d) Wenn gilt, daß nur Gott etwas zur Existenz bringt (*iğād*), so handelt der Mensch unter Zwang (28r, 14 ff.). Welche Rolle spielen dann Dankbarkeit (gegenüber Gott) bzw. geduldiges Ertragen (seines Ratschlusses)? (28r, apu. ff.). – (e) Wenn Gott das Böse erschüfe, so wäre dies schlimmer, als wenn er dazu auffordert (29r, 5 ff.); mit Diskussion (29r, 7 ff.). Schriftzitate zu *al-qadā’ wal-qadar* und eine Stellungnahme Anṣārīs (29v, 10 ff.), mit weiterer Diskussion. – (f) Über das Sich-Fügen in Gottes Willen (*riḍā*; 30v, 8 ff.), mit einer Anekdote nach dem Ustād Abū ‘Alī ad-Daqqāq³⁶ (30v, -5 ff.). – (g) Über Determinismus und die Haltung der Altvorderen (*salaf*) dazu (31v, 1 ff.); Ǧiyā’addīns eigene Ansicht (31v, -6 ff.). – (h) Inwiefern läßt sich von jemandem sagen, daß er Unrecht (*zulm*) begangen habe (32r, 1 ff.) oder ein „Gerechter“ sei? (33r, 6 ff.). Isfarā’īnī über die göttliche Gerechtigkeit (33r, 10 ff.), mit einer Stellungnahme Ǧiyā’addīns (33r, -6 ff.). – (i) Schriftbeweise der Mu‘taziliten: Sure 23:14, 67:3, 4:46, 38:27 (33v, 8 ff.).

³⁴ Zu *ilzām* „zwingende Konsequenz; argumentum ad hominem“ vgl. van Ess 1966: 450a und die dort angegebenen Belegstellen.

³⁵ Zu *šubha* vgl. van Ess 1966: 442b mit Belegstellen.

³⁶ Gemeint ist Abū ‘Alī Ḥasan b. ‘Alī ad-Daqqāq (gest. 405/1015), der Lehrer und Schwiegervater des Qušairī; er lebte in Nēšāpūr. Zu ihm EIr: 1: 255 ff. (J. Chabbi) und Dānišnāma-yi Ǧahān-i Islām: 17: 847 ff. (Muḥ. Kāzīm Rahmatī); weiterhin R. Gramlich in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Qušairīs *Risāla* (Gramlich 1989: 11 f.) und jetzt die noch nicht publizierte Dissertation von F. Chiabotti, *Entre soufisme et savoir islamique. L’oeuvre de ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī* (376–465 / 986–1072), Université de Provence Aix-Marseille 2014.

(7) Appendix (*hātimā*) über in dieser Diskussion unentbehrliche Termini (34v, -4 ff.): (a) *hudā* (Rechtleitung) und *dalāl* (Abweichen vom rechten Weg), mit Zitat nach Anṣārī (37r, ult.). – (b) *lutf* = „Begünstigung, Gunstbeweis“ vonseiten Gottes (37v, 7 ff.) mit Übersicht nach Ğuwainī (38r, 9 ff.: Aš’arī, Ğubbā’ī und Abū Hāšim).³⁷ – (c) *taufiq* „Unterstützung“ bzw. *hiḍlān* „Im-Stich-Lassen“ vonseiten Gottes (38r, apu. ff.). – (d) *īṣma* „Sündlosigkeit“ (39r, 3 ff.): lexikalische und doxographische Erklärung.³⁸ – (e) *ni’ma* „Gnade, Huld“ (40v, 1 ff.): die Position der Mu’taziliten sowie Bāqillānīs und Aš’arīs; Zitat Anṣārī (41r, 8 f.). – (f) *hatm*, *ṭab’*, *akīna*,³⁹ *qasāwa* (42r, 3 ff.): die Position der Mu’taziliten (42v, -4 ff.), des ‘Abdalwāḥid b. Zaid al-Baṣrī (43r, 9 ff.)⁴⁰ und des Bakr b. uht ‘Abdalwāḥid (b. Zaid; 43r, 13 ff.)⁴¹; Zitat Anṣārī (43v, -4 ff.) und Rückverweis des Autors auf das Kapitel über den (göttlichen) Willen im ersten (verlorenen) Teil des Werkes. – (g) über die richtige Interpretation des Namens Qadarīya; Auseinandersetzung mit der Mu’tazila (43v, ult. ff. – 46v, 16), vornehmlich auf der Basis von Ḥadīten. Dazu abschließend die Bemerkung: „Man muß sich wundern, daß die abfällige Beurteilung der Ğabriya, welche (die Mu’taziliten gegen uns) lancieren,⁴² durch kein einziges Ḥadīt noch eine sonstige Überlieferung gestützt wird; niemand tradiert so etwas.⁴³ Die Mißbilligung der Qadarīya dagegen, von der wir geredet haben, ist Gegenstand von verbürgten Ḥadīten und wird von der *umma* breit akzeptiert, so wie wir das berichtet haben.“

(8) B: Über die Handlungsfähigkeit (*istiṭā’ā*; 46v, -4 ff.). Doxographische Einleitung: Die Lehre der *ahl al-ḥaqq*, gekennzeichnet durch die *kasb*-Idee, im Vergleich zur Lehre der Ğabriya, repräsentiert durch „Anhänger des Ğahm b. Ṣafwān at-Tirmidī, der in Marv zur Zeit der Banū Marwān zu Tode kam“.⁴⁴ – (a)

³⁷ Im *Muġnī* des Qādī ‘Abdalġabbār ist *lutf* Gegenstand eines ganzen Bandes (XIII).

³⁸ Gemeint ist die von Gott gewirkte Sündlosigkeit ausgewählter Personen (ausführlicher dazu unten nr. 41).

³⁹ Plural zu *kinān*; eine „Hülle“, die Gott manchen Menschen über das Herz legt (vgl. Sure 6: 25, 18: 57 usw.).

⁴⁰ Dazu TG: 2: 97.

⁴¹ Vgl. TG: 2: 110 f.

⁴² Der Mu’tazilit Ibn al-Malāḥimī, der seinen *Fā’iq fi uṣūl ad-dīn* i. J. 532/1137, also kaum mehr als zwei Jahrzehnte vor der Niederschrift von Ɗiyā’addīns *Nihāya*, vollendete, nennt seine Gegner in der Tat *al-Muġbira al-Qadarīya* (Ibn al-Malāḥimī 2007: 137, 4).

⁴³ Vgl. aber Ibn al-Malāḥimī 2007: 166, 7 ff., wo alte antiqadaritische Ḥadīte im mu’tazilischen Sinne umgedeutet werden.

⁴⁴ Mit den „Banū Marwān“ sind natürlich die Umayaden gemeint; zum Hinrichtungsort vgl. TG: 2: 494, Anm. 4. Zu Ğahms Lehre ib. 496 ff.; bei Ɗiyā’addīn wird sie folgendermaßen dargestellt: „(Ğahm) ging davon aus, daß das göttliche Wissen in der Zeit entstehe (*muḥdat*). Er lehrte: ‘Ich sage nicht, Gott sei etwas (*šai’*), noch Er sei nicht etwas. Ich sage auch nicht, Er sei existent (*mauġūd*) und lebendig; ich sage vielmehr, Er verleihe Existenz und Leben (*annahū*

Frage: Darf man Gottes (All)Macht (*qudra*) auch ‚Handlungsfähigkeit‘ (*istiṭā'a*) nennen? (47r, 6 ff.). – (b) Kennzeichen der Handlungsfähigkeit (47r, 10 ff.); Zitat nach Qādī 'Abdalğabbār mit Kommentar Ȑiyā'addīns (48r, 9 ff.), Zitate nach Ȑuwainī (48v, pu.) und Ȑubbā'ī (49r, 2 und 7).

(9) Doxographische Übersicht dazu: (a) Die Handlungsfähigkeit (*al-qudra al-ḥadīta*) besteht nicht permanent (*gāir bāqīya*) = Lehre der *ahl al-ḥaqqa*, aber auch des Ka'bī, Nağğār,⁴⁵ Muḥammad b. 'Isā⁴⁶ und Ibn ar-Rāwandī (49r, 13 ff.); verworfen von Mu'tazila und Karrāmiya (49r, 16 ff.). Stellungnahme Ȑiyā'addīns (49v, 2 ff.) mit Zitaten nach Anṣārī (50v, ult. – 51r, 10), Aš'arī (51r, 10–12) und Ȑuwainī (51r, 12–17, mit Kommentar dazu: 51r, 17 – 56r, 2). Zitat Abū Hāšim (54v, 3; vgl. 57r, 13). – (b) Die Handlungsfähigkeit bezieht sich immer nur auf einen einzigen Akt (56r, 3 ff.). Position der Mu'tazila (56r, 4 ff.), des Ibn ar-Rāwandī und des Muḥammad b. 'Isā (Burğūt; 56r, 9 f.). Kommentar (56r, 19 ff.) mit Zitat nach Abū Iṣhāq Ibn 'Aiyāš⁴⁷ (56r, 14) und Abū 'Abdallāh al-Baṣrī⁴⁸ (56v, 9). Anekdot über eine Begegnung zwischen Isfarā'īnī und dem Ȑahīb Ibn 'Abbād (56v, 13 ff.). – (c) Die Handlungsfähigkeit bezieht sich auf einen einzigen Akt, aber auch auf dessen Gegenteil, u. z. alternativ ('alā l-badal, d. h. man kann den Akt auch unterlassen) = Lehre des Ibn ar-Rāwandī,⁴⁹ des Qalānisī,⁵⁰ des Abū Ḥanīfa und des Ibn Suraīg.⁵¹

(10) Die Regeln, nach denen das Handlungsvermögen funktioniert (*ahkām al-qudra*; 58v, pu. ff.), (1) nach dem mu'tazilischen Modell: (a) Das Handlungsvermögen muß, nachdem es einmal gewirkt hat, weiter bestehen, solange die Wirkung anhält (59r, 1 ff.); die Ansicht des Abū l-Hudail (59r, 5)

mūḡid muḥyī). Weiterhin: Ich beschreibe ihn nicht mit einer Eigenschaft, mit der ein anderer als Er beschrieben werden könnte.' Er erkannte (Gott vielmehr) das Attribut zu, agierend (*fā'il*) und schaffend zu sein; denn diese beiden Eigenschaften beziehen sich nach seiner Ansicht speziell auf Gott.“ (47r, 3–5).

⁴⁵ Zu seiner Lehre vgl. TG: 4: 149 und 151 f.

⁴⁶ Gemeint ist wohl der başrische Theologe dieses Namens, der in den Quellen meist unter seinem *laqab* Burğūt „der Floh“ erscheint; er war ein Schüler Nağğārs (vgl. TG: 4: 162 ff.).

⁴⁷ Ibn 'Aiyāš war Lehrer des Qādī 'Abdalğabbār und wird in dessen *Muğnī* häufig zitiert (TG: 3: 297); zu ihm näher D. Gimaret in EI: 8: 1. Er wird auch in dem *Fā'iq fī uṣūl ad-dīn* des Ibn al-Malāḥimī (gest. 536/1141) häufiger zitiert, als (aš-ṣaiḥ) Abū Iṣhāq (vgl. Ibn al-Malāḥimī 2007: Index 631 s. n.).

⁴⁸ Zu ihm EI²: 12: 12–14; auch Heemskerk 2000: 32 f.

⁴⁹ Vgl. TG: 4: 308 f.

⁵⁰ Zu Qalānisī vgl. Gimaret 1989: 227 f. und van Ess 2011: 293 f.; er lebte in Raiy und starb nach 309/921.

⁵¹ Aḥmad b. 'Umar Ibn Suraīg, Ȑāfi'iischer Jurist, gest. 306/918. – Zu Satz c insgesamt vgl. TG: 6: 450 f., Text XXXV 23 nach Ȑābūnī, *al-Bidāya min al-Kifāya* (das aber nicht unbedingt Ȑiyā'addīns Quelle sein muß).

und des Abū Hāšim (59r, 7). – (b) Das Vermögen zu einem bestimmten Handeln muß immer dieselbe Wirkung haben (59r, 12 ff.); dazu ein Kommentar des Čuwainī (59r, -6). – (c) Es ist möglich, daß jemand gar nichts tut, obgleich er das Vermögen dazu hat; vertreten von Abū Hāšim⁵² und seiner Schule (59v, 4 ff.), abgelehnt von Čubbā’ī (59v, 10 ff.). – (d) Es ist möglich, daß jemand nur einen Augenblick lang etwas zu tun vermag, im nächsten dagegen nicht mehr dazu imstande ist (59v, 13 ff.). Umstritten; dazu die Ansicht des Hišām al-Fuwaṭī (59v, -5 ff.).⁵³ – (2) Das Modell der Naġġāriya (59v, apu. ff.)⁵⁴ = Burġūṭīya (60r, 6 ff.)⁵⁵, Za’farāniya (60r, 10 ff.)⁵⁶ und Mustadrika (60r, 14 ff.)⁵⁷. – (3) Das Modell der Ǧirāriya (60v, 6–18)⁵⁸; dann kurze Stellungnahme Ǧiyā’addīns (60v, apu. f.).⁵⁹

(11) C: Über das Unvermögen (‘aġz; 61r, 1 ff.): Muß man sich überhaupt Gedanken darüber machen? Dies wurde eine Zeitlang von Abū Hāšim (= Ibn al-Čubbā’ī) verneint, weswegen ihn der Qādī ‘Abdalġabbār kritisierte

52 Hier zitiert als „Ibn al-Čubbā’ī“.

53 Dazu TG: 4: 11 ff., wo die Frage aber etwas anders gelagert ist.

54 Daß gerade die Naġġāriten hier als Alternative zur Mu’tazila betrachtet werden, erklärt sich wohl daraus, daß Erstere in Raiy über Jahrhunderte hinweg weitergelebt hatten; noch zu Lebzeiten Ǧiyā’addīns besaßen sie dort eine eigene Moschee (TG: 4: 161 f. und van Ess 2011: 704 f.). Die Nachfolgesekten bis zur Mustadrika werden an unserer Stelle ja auch gesondert erwähnt. Ǧiyā’addin stützt sich dazu auf Baġdādī, der die Entwicklung beobachtet hat und in seinem *Farq baina l-firaq* darüber berichtet. Eine Sekte waren die Naġġāriten allerdings wohl nur aus seiner Perspektive; sie lebten an sich schon länger in der Stadt als die Aš’ariten. Aus aš’aritischer Sicht vertraten sie, was die Handlungstheorie angeht, lediglich eine altmodischere Art „orthodoxer“ Theologie. Baġdādīs Darstellung ihrer Lehre (*Farq* = Baġdādī o. J.: 207, ult. ff.) ist an unserer Stelle verkürzt.

55 Vgl. *Farq* 209, 10 ff.

56 Ib. 209, apu. ff. (wobei Ǧiyā’addin einen kleinen Zusatz hinzufügt).

57 Ib. 210, 7 ff. – Baġdādī wird schließlich dann auch namentlich zitiert (60v, 3–6), allerdings nur als „‘Abdalqāhir“, weil er auch selber sich in der Vorlage (= *Farq* 210, pu.) nur so einführt. Daß Ǧiyā’addin seiner an sich mit großem Respekt gedachte, geht aus nr. 57 hervor, wo er als „al-Ustād Abū Maṇṣūr“ erscheint (vgl. Anm. 247); dazu auch Anm. 194.

58 Auch dies nahezu wörtlich übernommen aus Baġdādī (*Farq* 213, ult. – 215, 6), wobei sogar die auffällige Formulierung *māhiyat al-ilāh* (statt *māhiyat Allāh*) wieder auftaucht, die sich in 214, apu. findet.

59 Mit dem an sich erstaunlichen Zusatz, daß der „Neuerer“ Ǧirār b. ‘Amr gemeint sei und nicht etwa der Jurist Abū Nu’aim Ǧirār b. Ṣurad. Letzterer wird von Ǧiyā’addin später noch einmal genannt (fol. 343v, -4); er starb 229/844 (vgl. *Dahabī* 1963–1965: 2: 327 f. nr. 3951). Ǧirār b. ‘Amr dagegen war eine Generation älter; er gehört noch ganz ins 2. Jh. H. und geht damit sowohl den Naġġāriten als auch den Mu’taziliten voraus. Sein „Modell“ hatte in der Tat individuelle Züge; es war synergistisch (vgl. TG: 3: 44 ff.). Aber z. Z. Ǧiyā’addin war es völlig vergessen und wurde nur noch häresiographisch kommemoriert; schon die frühen Mu’taziliten hatten es abgelehnt.

(61r, 2 f.).⁶⁰ Zur (späteren) Lehre Abū Hāšim's (61r, 4–6 und 12–14), jeweils mit einer Stellungnahme Dİyā'addīns. – (a) Das Unvermögen bezieht sich auf etwas Nichtexistentes (61r, -4 ff.); Aš'arī dazu (61r, pu. und 61v, 6–10) und Bāqillānī (60v, 14 – 61r, 1), jeweils mit Kommentar Dİyā'addīns (60v, 10–14 und 61r, 2–14). Allgemeine Stellungnahme zu dieser These 61r, 14 – 64, 11 (zu Nağgār 61r, 18 – 61v, 1 und 61v, 5–9; zu Bāqillānī 63v, 15–19). – (b) Ist es Unvermögen, wenn man am Handeln gehindert wird? Ansicht der Mu'taziliten (64r, 15–ult.) mit Widerlegung (64v, 1–17); Ğubbā'ī (64v, 11 f.), Abū Hāšim (64v, 12 ff.).

(12) Kann man (von Gott) zu etwas verpflichtet werden, zu dem man nicht imstande ist? (= *taklīf mā lā yuṭāq*; 64v, -4 ff.): Aš'arī in seinem *Mūğaz* (65r, 1),⁶¹ mit Kommentar dazu (65r, 3–pu.); Abū l-Qāsim al-Isfarā'īnī⁶² über die Lehre des Abū Ishāq al-Isfarā'īnī (65r, pu. ff.); Ibn Fūrak in seinem *Bayān 'an uṣūl al-hams*⁶³ (65v, 12 ff.), mit zustimmender Bemerkung Dİyā'addīns (*hādā l-kalām sahīh*; 66r, 5); Isfarā'īnī in seinem *Muhtaşar* und anderswo (66r, 5 ff.), unter Berufung auf die *ahl al-haqqa* (besonders al-Bāqillānī in seiner *Hidāya*; 66v, 2 ff.) und mit Kritik an der „Qadarīya“ sowie der Mu'tazila (66v, 7 ff.);⁶⁴ Ğuwainī in seinen *Uṣūl al-fiqh* (66v, -6 – 68r, 2),⁶⁵ der besonders auf Nağgār eingeht (66v, ult.; 67r, 10; 67v, 14; 67v, ult.).⁶⁶ Stellungnahme Dİyā'addīns (68r, 3 – 69r, -5) unter Berufung auf Anṣārī (68v, 1).⁶⁷

(13) D: Weitere verwandte Probleme: (a) Gilt das islamische Gesetz auch für die Ungläubigen? Auseinandersetzung mit den Ḥanafiten (= *aṣḥāb ar-ra'y*; 69r,

60 Man beachte dabei, wie die Frage formuliert wird. Der Begriff *ma'nā*, der dort auftritt, heißt hier nicht „Bedeutung“, sondern „virtuelle Realität“, im Sinne von: „Kann 'aġz ein Gegenstand selbständiger Überlegung sein?“. Vgl. allgemein Frank 1967 und TG: 3: 76 ff.

61 Dieses Buch ist nicht mehr erhalten, wird jedoch auch in Ibn Fūrak's *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī* häufig herangezogen (vgl. Ibn Fūrak 1987: Index 362).

62 Gest. 452/1060 (s. o. Anm. 28); auch genannt in nr. 17c, nr. 27 (= 161r, 3), nr. 36 (= 222v, -5) und 322r, ult.

63 So? Der Titel ist leider sonst nicht nachzuweisen und die Lesung des letzten Wortes im Facsimile nicht ganz klar. Ich stütze mich auf H. Ansari, der in einer Anmerkung seines persischen Vorwortes (S. 40, Anm. 34) die wichtigsten in Dİyā'addīns *Nihāya* genannten Buchtitel zusammenstellt.

64 Bei den Mu'taziliten ist die Kritik am *taklīf mā lā yuṭāq* Teil ihrer Polemik gegen die aš'aritische Handlungstheorie (vgl. Ibn al-Malāḥīmī 2007: 229 f. und 246–251).

65 Welches Werk ist gemeint, sein *Burhān fī uṣūl al-fiqh* oder die *Waraqāt fī uṣūl al-fiqh*? Vgl. GAL² 1/487 S 1/671 ff. (nr. I und XV).

66 Oder spricht hier Dİyā'addin? Er kannte die Lehre Nağgārs ja recht gut.

67 Vgl. die auf anderen Quellen beruhende ausführliche Behandlung dieses Themas bei Brunschwig 1964; nachgedruckt in Brunschwig 1976: 1: 179 ff.

-5 ff.). – (b) Ist Gottes Vorherwissen vorherbestimmend? (70v, 3 – 74r, 3). Ansichten Ğuwainīs (70v, 6 ff. sowie -6 ff.), Isfarā’īnīs (70v, 12 ff.) und der Mu’taziliten (70v, -4 ff., nach „Balḥī und Ğāhīz im *K. al-Maqālāt*“⁶⁸): Ğubbā’ī (70v, pu. mit Stellungnahme Ğuwainīs 71r, 4 ff.), ‘Abbād (b. Sulaimān)⁶⁹ und Uswārī (71r, 6 ff.).⁷⁰ – (c) Über das Denkunmögliche (*muḥāl*; 71v, ult. ff.).

(14) Appendix, über (die Vorherbestimmtheit des) Todestermins (*ağal*)⁷¹ und des Lebensunterhaltes (*rizq*).⁷² Doxographische Übersicht (74r, 4 ff.); Lehre Ğuwainīs (74r, -4 ff.) mit kritischem Kommentar Ɖiyā’addīns (74v, 1 ff.). Was ist mit *rizq* gemeint? (75r, 9 ff.). – Über den „Markt“: Wer macht die Preise, Gott oder der Mensch? (75v, pu. ff.).⁷³

(15) Über Sekundärkausalität (*tawallud*): Lehre der Mu’tazila mit Ausnahme Nazzāms (76r, 11 ff.);⁷⁴ Dirār und Ḥafṣ al-Fard (76v, 6); Tumāma b. al-Ašras (76v, 10), Mu’ammār (76v, 11), Nazzām (76v, 14).⁷⁵ Ergänzender Kommentar Ɖiyā’addīns (76v, apu. – 84r, 1), mit Zitaten nach Ğuwainī (78r, 5–7), Isfarā’īnī (78r, 9 ff. und 79v, -4 ff.⁷⁶), erneut Ğuwainī (80r, 14 ff.; 81r, 11 ff.; 81v, 1 ff. sowie 6 ff.) und Anṣārī (81v, -4 ff.).

⁶⁸ Als *K. al-Maqālāt* des Ğāhīz vom Herausgeber in den Index übernommen, jedoch vorläufig anderswo nicht zu belegen. [Vielleicht ist es klüger, den Buchtitel auf al-Balḥī zu beziehen, der ja in der Tat ein *K. al-Maqālāt* schrieb; er hätte dann Ğāhīz nur zitiert. Ich danke dem anonymen Gutachter für diesen Vorschlag.]

⁶⁹ Vgl. dazu TG: 4: 33.

⁷⁰ Gemeint ist unter den zahlreichen frühen Theologen dieses Namens wahrscheinlich ‘Alī b. Ḥālid al-Uswārī, ein Schüler des Ğāhīz; vgl. TG: 3: 420.

⁷¹ Dazu TG: 4: 494 ff.

⁷² TG: 4: 497 ff.

⁷³ TG: 4: 499 f., mit weiterer Literatur. Die drei genannten Problemkomplexe werden auch von anderen Autoren meist zusammen behandelt (vgl. z. B. Ibn al-Malāhimī 2007: 284–291).

⁷⁴ Dieser Abschnitt (84a-87b) ist in der gehaltvollen Quellenuntersuchung von Ayman Shihadeh *Classical Ash’arī Anthropology. Body, Life and Spirit* (= Shihadeh 2012) mit herangezogen worden; dort wird die *Nihāya* dann auch mit der *Ġunya* von Ɖiyā’addīns Lehrer Anṣārī verglichen. Das Thema wird schon im *Muġnī* des Qādī ‘Abdalġabbār (Bd. IX) breit behandelt; vgl. die englische Übersetzung von J. Hecker, *Reason and Responsibility* (Hecker 1975) und jetzt die mit einer Neuedition verbundene türkische Übersetzung von Osman Demir, *Nedensellik Kitabı* (= Demir 2015). Zu Letzterer gibt es einen Begleitband: *Kelāmda Nedensellik. İlk döñem kelāmcılarında tabiat ve insan*; er geht auf eine Dissertation zurück, die 2006 an der Marmara Universität vorgelegt wurde.

⁷⁵ Zu diesen Lehrmeinungen ausführlicher Aš’arī 1963: 401 ff.; ausgearbeitet wurde dieser Fragenkomplex zuerst von Bišr b. al-Mu’tamir, der hier gar nicht genannt wird (vgl. TG: 3: 116 ff.).

⁷⁶ Im Text steht an der zweiten Stelle bloß „al-Ustād“; damit könnte auch Ibn Fürak gemeint sein. Jedoch wird kurz zuvor (79v, -9) wieder der „ustād Abū Ishāq“, also Isfarā’īnī genannt.

(16) E: Über den Menschen (*insān*) und seinen Lebensodem („Geist“, *rūh*). Lexikographische Einführung (84r, 4–12).⁷⁷ – (a) Zitat aus dem Vorwort zu Bāqillānīs *K. al-Insān* (84r, 12 – 84v, 12): über Leben und Tod; dazu längere Stellungnahme Ȑiyā’addins (84v, 12 – 86v, 10): über den Sitz des Lebens, im Vergleich zum Sitz des Wissens oder des Glaubens. – (b) Über die Seele: kurze und rein lexikalische Erklärung (86v, 10 ff.). – (c) Definitionen von „Mensch“, nach Nazzām, Mu’ammar, Naḡḡār, Bišr b. al-Mu’tamir, Ȑalīhī, Hišām b. al-Ḥakam, Ibn ar-Rāwandī, dann auch außerislamische Gruppen wie die Dualisten oder die Markioniten (86v, ult. ff.);⁷⁸ Ȑiyā’addins eigene Definition (87v, 12 ff.). – (d) Definitionen von *rūh*, nach Anṣārī,⁷⁹ Bāqillānī, Ȑubbā’ī und Balhī sowie den „Alten“ (*al-awā’il*), auch Ibn Fūrak (87v, -4 ff.); dazu kritischer Kommentar Ȑiyā’addins, unter Heranziehung von Schriftstellen und Belegen aus der Prophetentradition (88r, 10 ff.).

(17) F: Über Ethik (*at-ta’dīl wat-taḡwīr*). Allgemeine Einführung (90r, 5 – 91r, 6). (a) Haben die Normen eine rationale Grundlage? Ansicht der *ahl al-ḥaqq* (91r, 7–9); Ansicht der Dualisten, der Anhänger der Seelenwanderung (*Tanāsuḥīya*), der Inder („Brahmanen“⁸⁰), der Ḥāriġiten und Mu’taziliten (91r, 9–15). – (b) Aufteilung der Normen in solche, die rational einsichtig sind, und solche, die nur in der Offenbarung (*sam’*) festgeschrieben sind (91r, 15 ff.). Auseinandersetzung mit der Mu’tazila (91v, 3 – 97r, 3);⁸¹ Verweis auf den nicht erhaltenen ersten Band (97r, 9). Längeres Zitat nach Anṣārī (97r, 10 ff.); doxographische Übersicht mit Kommentar (99r, 4 ff.): Ȑubbā’ī (99r, 9 f. und 100r, 12 ff.), Ȑuwainī (100v, -7 ff.), Abū l-Qāsim al-Isfarā’īnī (100v, pu. ff.). – (c) Über Gerechtigkeit (*’adl*) und Unrecht bzw. Gewalt (*zulm*): Isfarā’īnī⁸² in seinem *Muhtaṣar* (101r, 11 ff.); Lehre Nazzāms und Ȑāhīz’ (101v, -8 f.); Lehre der *ahl*

⁷⁷ Mit einem überraschenden Verweis auf aramäisch *barnasā’* = Bar Nāšā „Menschensohn“ (*wa-aṣluhū bin-nabaṭīya Ibn al-insān*; 84r, 11). Zum Thema allgemein jetzt Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi. Gündüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*; Bursa 2013.

⁷⁸ Vgl. Aš’arī 1963: 329 ff., das in vielem übereinstimmt, aber nicht die direkte Quelle ist. Wenn Ȑiyā’addin von den außerislamischen Gruppen wieder zu den Muslimen zurückkehrt, bezeichnet er Letztere wie Aš’arī als *al-islāmīyūn*; dieser Ausdruck ist sonst selten. Zu den Markioniten vgl. TG: 1: 431 ff.

⁷⁹ Vgl. die Randglosse, deren Anfang abgeschnitten und am Rande des Fotos im Computerdruck nachgetragen ist. Wir erfahren daraus, daß Anṣārīs Korankommentar, der *Taqrib*, zugrunde liegt; dieser wird auch später noch einmal zitiert (s. u. nr. 41, i).

⁸⁰ Dazu näher u. Anm. 156.

⁸¹ Dort 96v auch Verse, u. a. von Ibn ar-Rūmī.

⁸² Hier nur als „al-Ustād“ zitiert.

al-ḥaqq (101v, -4 ff.); Lehre Ka'bīs (102r, -7 ff.); Lehre des Abū Hāšim (102r, -4 ff.) sowie der başrischen und Bağdāder Mu'taziliten (102v, 4 ff.). Die Argumentation der *ahl al-ḥaqq* im Einzelnen (102v, apu. – 108r, 6): Isfarā'īnī (103r, -6 ff.) und Ğuwainī (105v, 10 ff.). Dazu Ğubbā'ī und Abū Hāšim (107v, 9 ff.). – (d) Über Dank (gegenüber Gott) und den Lobpreis Gottes: Lexikalische Einführung (108r, 7 ff.); danach Definitionen, u. a. die des Abū Bakr al-Warrāq (108v, -4)⁸³ und des Bāqillānī (110r, 6 ff.). Lehre der *ahl al-ḥaqq* (110r, -4 ff.).

(18) G: Über die Kategorien der juristischen Bewertung: *wāhib* (111r, 1 – 112v, 13; Bāqillānī dazu 112v, 6 ff.), *maḥżūr* (112v, 12 f.), *mubāḥ* (112v, 13 ff.), *mandūb* (113r, 3 ff.) und *makrūh* 113r, -6 ff.).⁸⁴ – (a) Exkurs über die in asketischen Kreisen übliche Ausweitung des letzteren Begriffs:⁸⁵ 114r, 6 ff. zu *futūwa* mit Zitaten nach dem Ustād Abū 'Alī ad-Daqqāq⁸⁶ (114r, 2 und 15 ff.) und nach Muḥāsibī⁸⁷ (114v, 2) sowie 114v, 3 ff. zu *taṣauwuf*. Erklärung einschlägiger Begriffe: Neid (114v, -6 ff.), Eifersucht (ğaira; 115r, 7 ff.), *adab* (115, -7, mit einem weiteren Zitat nach Daqqāq), *tawakkul* (115v, 1), *hayā'* (115v, 5 ff.), *taqwā* (115v, 12 ff.), *zuhd* (115v, -4 ff.), *iḥlāṣ* (116r, 8 ff.).⁸⁸

(19) Gibt es einen Grund, weswegen Gott die Welt erschaffen hat? Lehre der *ahl al-ḥaqq* (116r, -7 ff.). Ansicht Aš'arīs (116v, 1 ff.). Auseinandersetzung mit der Mu'tazila (116v, 5 ff.).

(20) H: Warum empfindet der Mensch Schmerzen? (117v, apu. ff.): (a) Lehre der Bakrīya (118r, 6 f.)⁸⁹ sowie šī'itischer *ğulāt*, die an Seelenwanderung glaubten (118r, 7 ff.) und der Dualisten (118r, ult. ff.); Stellungnahme dazu (118v, 5 ff.; mit Zitat nach Anṣārī 118v, -6 ff.). Lehre der Mu'tazila (119r, pu. ff.): 'Abbād (b. Sulaimān) as-Şaimarī (119v, 8 ff.).⁹⁰ – (b) Mu'tazilitische Ansichten zu

⁸³ Wer ist das? Jener Abū Bakr Muḥammad b. 'Abdallāh al-Warrāq, der laut Ḥāġġī Ḥalifa 1971: 39 ein *K. Aḥlāq an-nabī* schrieb und i. J. 249/863 starb? Oder der frühe Mystiker dieses Namens, der in Balğ lebte und um 280/893 starb (vgl. GAS 1/646)? Denkbar wäre auch, daß er mit Abū 'Isā al-Warrāq verwechselt ist (zu ihm TG: 4: 289 ff.). – Mit dem „Abū 'Utmān“, der eine Zeile später genannt wird (108v, apu.), könnte al-Ğāhiż gemeint sein.

⁸⁴ Parallelen dazu finden sich natürlich in *uṣūl al-fiqh*-Werken; vgl. etwa Abū Ishāq aš-Širāzī, *Luma'*, übs. Chaumont (= Širāzī 1999): 44 ff. § 10.

⁸⁵ Dort begegnete man dem *makrūh* mit Skrupelhaftigkeit, wofür man den Ausdruck *wara'* gebrauchte, der aber an unserer Stelle nicht fällt. Dazu Weiteres unten Anm. 196.

⁸⁶ Zu ihm s. o. Anm. 36.

⁸⁷ Zu ihm jetzt meine *Kleinen Schriften* I 153 ff.

⁸⁸ Die Liste ist merkwürdig. Dİyā'addīn sagt nicht, warum er gerade diese Wörter auswählt.

⁸⁹ Dazu TG: 2: 115 f.

⁹⁰ Vgl. TG: 6: 259, Text XXV 67. Der Qādī 'Abdalğabbār behandelt das Thema in Bd. XIII seines *Muğnī* (Qādī 'Abdalğabbār 1962: 229 ff.).

möglichen Kompensationen (‘*iwaq*’) für erlittene Schmerzen:⁹¹ Bāqillānī über Abū l-Hudail und Ğubbā’ī (119v, 12 ff.); eigene Ausführungen dazu (119v, apu. ff.); Ğa’far b. Ḥarb und Iskāfi (120v, 12 ff.);⁹² Ansicht Bāqillānīs (121r, 8 ff.); wieder über Abū l-Hudail und Ğubbā’ī (121r, 13 ff.), Abū Hāšim (121v, 2 ff.); wieder Kommentar Bāqillānīs (122r, 14 ff.). – (c) Zur Frage, ob Kinder im Jenseits leiden können: Ansicht der Mu’taziliten, Ḥāriğiten, Murğī’iten und Zaiditen (122v, 6 ff.); Ḥanbaliten (122v, -7 ff.); Bāqillānī (123r, 10 ff.); Ğuwainī (123r, -5 ff.).

(21) I: Nachwort (*hātimā*) zur Frage, ob Gott immer das tut, was den Menschen am meisten zum Heile ausschlägt (*al-aṣlah*): Ansichten der Mu’tazila dazu (123v, 11 ff.) mit Kommentar Ğuwainīs (124r, 3 ff.). – (a) Zum Schulstreit zwischen den başrischen und den Bağdāder Mu’taziliten (124r, 5 ff. und -6 ff.) mit Kommentar Isfarā’īnīs (124r, 7 ff.). – (b) Ğubbā’ī und das Dilemma von den drei Brüdern (125r, 3 ff.);⁹³ Stellungnahme Ȑiyā’addīns (126r, 3 ff.); Meinung Bāqillānīs (126r, -5 ff.). – (c) Diskussion der von den Mu’taziliten im Einzelnen vorgebrachten Argumente (126v, -8 ff.).⁹⁴

II Eschatologie

(22) A: Über Lohn und Strafe im Jenseits (*al-wa’id wal-wa’id*). Allgemeine Einführung (127v, 7 ff.). Doxographische Übersicht: (a) Die Murğī’a (128v, -6 ff.)⁹⁵, bei der die Yūnusīya (129r, 8 ff.),⁹⁶ die Ğassānīya (129r, apu. ff.),⁹⁷ die Taubānīya

⁹¹ Eine Frage der Theodizee: Muß Gott, wenn er einen Menschen Schmerzen erleiden lässt, dafür eine Entschädigung im Diesseits oder Jenseits bieten? Näher dazu Heemskerk 2000: 157 ff. mit Bezug auf den Qādī ‘Abdalğabbār; auch Ibn al-Malāḥimī 2007: 273 ff.

⁹² Vgl. Aš’arī 1963: 254, 12–15 / übs. TG: 6: 298, Text XXVIII 20, wo die beiden Theologen ebenfalls nebeneinander genannt werden. In unserem Text fehlt das *wa-* zwischen beiden; Ȑiyā’addīn kannte sich in der frühen Mu’tazila vermutlich nicht mehr gut aus. Der Wortlaut stimmt im übrigen mit dem bei Aš’arī weitgehend überein. Um eine direkte Übernahme scheint es sich aber nicht zu handeln. Vgl. TG: 4: 76 f.

⁹³ Dazu Gwynne 1985: 132 ff.

⁹⁴ Zum Thema vgl. Brunschwig 1974: 5–23; nachgedruckt in Brunschwig 1976: 1: 233 ff.

⁹⁵ Gliederung wie bei Bağdādī o. J. = *al-Farq baina l-firaq* 202 ff., aber im Wortlaut abweichend und kürzer.

⁹⁶ Vgl. Bağdādī o.J.: 202, ult. ff.; an unserer Stelle mit einem Zusatz nach einer andern häresiographischen Quelle (129r, 14 f.), der von Ȑiyā’addīn kritisiert wird (dazu Bağdādī 206, 1 ff.).

⁹⁷ Vgl. Bağdādī 203, 7 ff.; leicht abweichend.

(129v, 5 ff.),⁹⁸ die Tūmanīya (129v, 9 ff.)⁹⁹ und die Marīsiya (129v, -5 ff.)¹⁰⁰ besonders erwähnt werden, und ihre Lehren im Überblick¹⁰¹ (130r, 2 ff.); theologische Auseinandersetzung mit ihnen (130r, 12 ff.), nach dem Koran (130v, 1 ff.) und nach der *sunna* (d. h. mit Ḥadīten; 130v, 10 ff.). Argumente der Murgi’iten und ihre Widerlegung (131r, -7 ff.) – (b) Die Bakrīya (132r, -5 ff.)¹⁰²; theologische Auseinandersetzung (132v, 11 ff.). – (c) Die Ḥāriğiten (133r, 5 ff.), mit einer Liste von 20 Einzelsekten, die nacheinander abgearbeitet werden:¹⁰³ al-Muḥakkima al-ūlā (133r, -7 ff.),¹⁰⁴ al-Azāriqa (133v, 14 ff.),¹⁰⁵ an-Naḡadāt (134r, 1 ff.),¹⁰⁶ Aṣfāriya bzw. Ziyādīya (134r, 12 ff.),¹⁰⁷ Maimūniya (134r, 15 ff.), Šu’āibīya (134r, pu. f.),¹⁰⁸ Ḥamzīya (134v, 1 ff.),¹⁰⁹ Ḥāzimīya (134v, 5 ff.),¹¹⁰ Ma’lūmīya (134v, 13 ff.),¹¹¹ Maḡhūlīya (134v, 16 f.),¹¹² Ṣaltīya (134v, 18 ff.),¹¹³ Aḥnāsiya und Ma’badīya (134v, ult. ff.),¹¹⁴ Šaibānīya und Šabībīya (135r, 6 ff.),¹¹⁵ Ruṣaidīya

98 Weitgehend übereinstimmend mit Bağdādī 204, 7 ff.

99 Vgl. Bağdādī 203, apu. ff.; Dİyā’addīn hat also in den beiden letzten Fällen die Reihenfolge Bağdādis vertauscht. Außerdem fehlt bei ihm Bağdādī 204, 1 f.; stattdessen hat er einen Zusatz (129v, 14 f.) und verliest Abū Mu’ād zu „Ibn Mu’ād“.

100 Bağdādī 204, ult. ff.; leicht umformuliert.

101 Ohne Nennung von Personen. Dieser Abschnitt hat bei Bağdādī keine Parallele.

102 Vgl. TG: 2: 111 nach TG: 5: 113, Text VI 8; Weiteres oben nr. 20a. Der Abschnitt stimmt weitgehend überein mit Bağdādī o. J.: 212, -5 ff., ist aber umgeordnet; es folgen aufeinander Bağdādī 213, 4–13, dann 212, -4 – pu. und 213, 2 f. Nicht übernommen ist 213, apu. f.; stattdessen schiebt Dİyā’addīn einen Abschnitt über die Unschuld der Tiere ein (132v, 4–7).

103 In Anlehnung an Bağdādī o. J.: 72, 8 ff., aber auf die Dauer anders angeordnet.

104 Zugrunde liegt Bağdādī 74, pu. ff.; darin hat Dİyā’addīn 133v, 3–5 eingeschoben. Die Vorlage hilft bei der Lesung verderbter Stellen: 133r, apu. lies *auwal man tašarrā*; 133r, pu. lies ‘Urwa b. Ḥudair.

105 Nicht abhängig von Bağdādī; vgl. aber 133v, 14 f. mit Bağdādī o. J.: 85, 3.

106 Ebenfalls nicht abhängig von Bağdādī; Aš’arī 1963: 89, 14 ff. ist viel ausführlicher.

107 Gemeint ist die Ṣufriya, deren Begründer angeblich Ziyād b. Aṣfar hieß. Vgl. Bağdādī 91, 1 f.

108 Die beiden letzten Sekten werden bei Bağdādī 95 ff. zusammen behandelt, aber viel ausführlicher.

109 Von Bağdādī sehr eingehend behandelt; vgl. TG: 2: 585 ff.

110 Verkürzt aus Bağdādī 94, 8 ff.

111 Vgl. Bağdādī 97, 4 ff.

112 Vgl. Bağdādī 97, 11 f. (wo sie mit der Ma’lūmīya zusammen behandelt wird).

113 Übereinstimmend mit Bağdādī 97, apu. ff., nur daß Dİyā’addīn als Begründer zusätzlich einen ‘Umar b. Abī ṣ-ṣalt einführt, der sonst nicht belegt ist. Aš’arī hat stattdessen „Utmān b. Abī ṣ-ṣalt“ (Aš’arī 1963: 97, 3 f.), und Dİyā’addīn ist wohl nur von seinem Gedächtnis im Stich gelassen worden.

114 Vgl. Bağdādī 101, 10–13 und 14–20, wobei Dİyā’addīn aber die Reihenfolge umdreht und dann die Ma’badīya vergißt. Er stützt sich auf Bağdādī 100, 13–15 und 101, 15–18.

115 Hier wohl falsch zusammengefaßt. Šabīb b. Yazīd gehörte zu den Banū Šaibān, und die Šaibānīya geht auf einen Šaibān b. Salama zurück. Dazu Bağdādī 102, 2 und 4 f., wo nur die

(135r, 11 ff.),¹¹⁶ Mukramīya (135r, 16 ff.),¹¹⁷ Hafṣīya (135r, pu. ff.)¹¹⁸ mit Verweis auf die Ibādīya (135v, 6–10),¹¹⁹ dann Yazīdīya (135v, 10 ff.),¹²⁰ Ḥāritīya (135v, 16 f.),¹²¹ und die *aṣḥāb aṭ-ṭā’ā* (135v, 18 f.).¹²² Allgemeine Stellungnahme (136r, 4 ff.)¹²³, mit Widerlegung der einzelnen Argumente (136r, 14 ff.).

(23) Muß die Höllenstrafe ewig währen? (a) Qadariten und Ḥāriğiten über Wiederholungstäter, die schwere Sünden (*kabā’ir*) immer wieder tun (*iṣrār*; 137r, -4 ff.); Diskussion darüber (137v, 7 ff.) mit Argumenten aus dem Koran (138r, -5 ff.) und dem Ḥadīt (138v, -4 ff.). – (b) Die Sünde ist Widersetzung gegen Gott (139v, 7 ff.): Stellungnahme dazu (139v, 9 ff.). Diskussion der Ansicht Ĝubbā’īs (139v, ult. ff.); dazu Verse des Zuhair (140v, 3 ff.) und des Miqyas b. Ḍubāba¹²⁴ (141r, 4 f.).

(24) B: Eine einzige schwere Sünde kann alle guten Werke zunichte machen (sog. *iḥbāṭ*),¹²⁵ Lehre aller Mu’taziliten (141v, 12 ff.), speziell Ĝubbā’īs und Abū Hāšim’s (141v, 14 ff.). – (a) Exkurs über *al-manzila baina l-manzilatain*, mit

Šaibāniya behandelt wird. Zum Einzelnen vgl. Gimaret in seiner Übersetzung von Šahrastānīs *Milal* (= Šahrastānī 1986–1993): 403, Anm. 81, und 392 mit Anm. 39.

116 Vgl. Bağdādī 102, -4 ff. Anderswo unter dem Namen ‘Uṣriya geführt (so Aš’arī 1963: 100, 6); dazu Šahrastānī 1986–1993: 403.

117 Hier vokalisiert *Mukrimīya*. Ḍiyā’addīn scheint den Namen des Begründers also „Abū Mukrim“ gelesen zu haben; üblich ist „Abū Mukram“. Vgl. Bağdādī 103, 2 ff., wo aber die Lesung nicht markiert ist; Šahrastānī läßt abweichend von der gesamten früheren Überlieferung das *Abū* weg (vgl. Šahrastānī 1986–1993: 405 mit Anm. 91).

118 Vgl. Bağdādī o. J.: 104, 8–12 und apu. f.

119 Die aber bei Ḍiyā’addīn kein eigenes Kapitel erhält. Anders Bağdādī 103, 7 ff.

120 Die Anhänger des Yazīd b. (Abi) Unaisa, der aber von Bağdādī unter die „Ungläubigen“ versetzt wird (*Farq* 279, -5 ff.). Vgl. meinen Aufsatz in Festschrift Gabrieli = van Ess 1984: 1: 301 ff.

121 Vgl. Bağdādī 105, 4 f.

122 Vgl. Bağdādī 105, -6 f.

123 Ḍiyā’addīn hat auch bei den *aṣḥāb aṭ-ṭā’ā* schon nicht mehr nur referiert, sondern einen Kommentar hinzugefügt (eingeleitet mit *qāla aṣḥābunā*). Er stützt sich dabei auf Bağdādī (*Farq* 105, -4 ff.), der ebenso verfuhr.

124 Der Name dieses Dichters, der ein Zeitgenosse des Propheten war, wird verschieden überliefert. Bei „Miqyas“ folge ich der Vokalisation in der Handschrift; so steht es auch bei Ṭabarī 1879–1901: 1: 1640 f. / übs. Ṭabarī 1997: 179 f., wo aber kein weiterer Nachweis gegeben wird). Bei Marzubānī, der in seinem *Mu’ğam aš-šu’arā’* den Dichter gesondert erfaßt (Marzubānī 1960: 434, 6 ff.), entscheidet sich der Herausgeber nach seiner Handschrift für die Lesung *Maqīs*. In den Ḥadītwerken ist beides zu finden (vgl. *Conc.* 8: 263a). Ṭabarī hat aber im Gegensatz zu Marzubānī (und zu unserer Handschrift) „Šubāba“ statt Ḍubāba.

125 Zum Begriff vgl. Lutpi Ibrahim, *The Concept of iḥbāṭ and takfir according to al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī* (Ibrahim 1980: 117 ff.); vgl. Ibn al-Malāḥīmī 2007: 420 ff.

Diskussion (141v, pu. ff.).¹²⁶ Rückkehr zu *ihbāt* bzw. *muḥābaṭa* bei Ǧubbā’ī und seinem Sohn (142v, 3 ff.); Bāqillānī dazu (142v, -8 f.). Über die *aṣḥāb al-a’rāf* (142v, -7 ff.).¹²⁷ Eigene Ansicht Ǧiyā’addīns: Jedes Vergehen (*danb*) ist eine schwere Sünde (*kabīra*; 143v, 4 ff.). Anders Abū Hāšim (144r, 1 ff.); weitere mu’tazilitische Ansichten zu den *kabā’ir* (144r, 9 ff.). – (b) Wie steht es um jemanden, der im Stande der Todsünde stirbt? (144r, -6 ff.). – (c) Auslegung von Ḥadīten, in denen von *kabā’ir* die Rede ist (144v, 7 ff.). – (d) Nach Ansicht der Qadariten werden die läßlichen Sünden (*ṣaḡā’ir*) von Gott vergeben (145r, -4 ff.). Dazu Isfarā’īnī: Wenn man die üblichen Vergehen (*dunūb*) kleinredet, so begeht man selber eine schwere Sünde (145v, 11 ff.).¹²⁸

(25) Über die „Umkehr“ (*tauba*):¹²⁹ Lexikalische Einführung (145v, -4 ff.); Bāqillānī dazu (146r, 12 ff.), ebenso Ibn Fūrak (146v, 6–8), weiter Bāqillānī (146v, 9 f.); Lehre des Asketen Abū ‘Alī ad-Daqqāq (146v, 10 ff.)¹³⁰; die Lehre der Ḥāriğiten (146v, -5 f.). Diskussion (146v, -4 ff.). – (a) Daß Reue (*nadam*) eine Pflicht sei, läßt sich nicht rational begründen, sondern nur aus der Schrift (147v, 4 ff.). Isfarā’īnī über die Buße jemandes, der ohnehin zur Tat nicht mehr fähig ist (*taubat al-‘āgīz*), mit Diskussion (147v, 10 ff.).¹³¹ – (b) Wofür muß man Buße tun? Ansicht des Ǧuwainī (148r, 9 ff.); Abū Hāšim dazu (148v, -5 f.); Bāqillānī (148v, ult. und 149r, 4). Anṣārī zur Frage, ob Buße bei einem vorsätzlichen Mord möglich ist, und Ǧiyā’addīns Stellungnahme dazu (149v, pu. ff.). – (c) Zur Frage, ob und wo zusätzlich zur Buße auch eine Entschuldigung geboten ist: einige Mu’taziliten (150r, -7 ff.),¹³² Bāqillānī (150r, pu. f.), Abū Hāšim (150v, 2 f.), Ǧuwainī (150v, 3 ff.). Beispiele: Verleumdung (150v, 6 ff.) oder Finanzbetrug; im letzteren Fall impliziert tätige Reue die Rückerstattung des Geldes (151r, 3 ff.). – (d) Daß Gott die Buße annehmen müsse, ist rational nicht zu begründen, entgegen der Ansicht der Mu’taziliten (151r, 8 ff.). Dazu Bāqillānī (151r, 12 ff.); Diskussion am Beispiel von Sure 9:118 (151r, 16 ff.) und 42:25

¹²⁶ Zu Beginn auch Hinweis auf Wāṣil b. ‘Aṭā’ und ‘Amr b. ‘Ubaid, wobei aber Letzterer – und nicht etwa Wāṣil – als erster „Mu’tazilit“ bezeichnet wird, auf den sich die bekannte Anekdote mit Ḥasan al-Baṣrī bezieht.

¹²⁷ Vgl. Sure 7:48; dazu EI²: 1: 603 f. (R. Paret) und EQ: 4: 46 ff. (W. Brinner).

¹²⁸ Zu den *kabā’ir* vgl. Sure 4:31. Die Diskussion darüber ist jetzt zusammengefaßt bei Lange 2016: 173 f.

¹²⁹ Gemeint ist die endgültige Abkehr von der (bzw. einer) Sünde, im Unterschied zur bloßen Reue (*nadam*).

¹³⁰ Zu ihm o. Anm. 36.

¹³¹ Gedacht ist an verspätete Reue, wenn die Gelegenheit zur Sünde endgültig verstrichen ist, z. B. bei Unzucht.

¹³² Vgl. Qāḍī ‘Abdalğabbār 1965: 312 ff.

(152r, apu. ff.); Zitat Anṣārī (152v, -6 ff.); Ğuwainī (152v, pu. ff.); Kritik der mu'tazilitischen Ansicht (153r, 4 ff.). – (e) Ist eine teilweise Reue möglich? (153r, -8 ff.). Ansicht der Mu'tazila (153r, -7 ff.): Ğubbā'ī (153r, -6), Ibn al-Iḥṣīd¹³³ (153r, -4 ff.), Abū Hāšim (153r, ult. ff.) mit Widerlegung (153v, 5 ff.); Bāqillānī (153v, -7 ff.). Widerlegung der übrigen genannten Mu'taziliten (153v, ult. ff.) – (f) Bāqillānī über weitere Aspekte dieses Problems (154r, 12 ff.; 154v, 6 ff.; 154v, 13 ff.); Fragestellungen anderer Theologen (154v, -5 ff.). – (g) Man sollte seine Buße offen bekennen, wie schon Adam dies getan hat (155r, 2 ff.).¹³⁴

(26) Appendix über *al-amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar* (155v, 12 ff.). Dieses Gebot wird gestützt durch den Konsens der Gemeinde, aber auch durch Schriftbelege (155v, -6 ff.); Zitat nach Bāqillānī (156r, 1 ff.). Ansicht einiger Imāmiten, wonach das *amr bil-ma'rūf* erst nach dem Erscheinen des verborgenen Imams obligatorisch sei (156r, -4 ff.).¹³⁵ – (a) In Bezug auf wen gilt dieses Gebot und in welcher Form? (156v, 8 ff.). Belege aus Koran und Ḥadīt, mit abschließender Bemerkung des Anṣārī (158r, 3 ff.). Über verbale Mißbilligung (158r, 6 ff.); dazu Kommentar des Bāqillānī (158v, 10 ff.). – (b) Darf ein Untertan die tyrannische Obrigkeit kritisieren? (159r, -7 ff.). Bāqillānī dazu (159r, apu. ff.).

(27) C: Über *al-asmā' wal-ahkām*:¹³⁶ (1) Der Glaube (*īmān*; 159v, -7 ff.). (a) Lexikalische Einführung, unter Berufung auf al-Azharī¹³⁷, Abū 'Alī al-Fārisī¹³⁸ (160r, 2 ff.) und Zaġġāġī¹³⁹ (160r, 5 ff.). – (b) Definition: bei den Ḥāriġiten (160r, -6 ff.), bei den Mu'taziliten (160r, apu. ff.), bei Naġġār (160v, 4 ff.), bei anderen Mu'taziliten und bei Ğubbā'ī (160v, 6 ff.), bei den Karrāmiten (160v, 8 ff.); Ibn al-Haiṣam¹⁴⁰ (160v, -6 ff.). Eigene Ansicht Ḏiyā'addins (160v, -4 ff.): nach Aš'arī (160v, apu. ff.), Bāqillānī (160v, ult. ff.), Abū l-Qāsim al-Isfārā'īnī al-Iskāf

¹³³ Später Bağdāder Mu'tazilit und Zeitgenosse des Abū Hāšim, gest. 326/936. Zu ihm EI²: 3: 807 (J.-C. Vadet) und GIE: 2: 713 f. ('Alī Akbar Ḏiyā'ī); jetzt auch OHIT 161.

¹³⁴ Der Problemkomplex *tauba* ist von der Theologie erst spät näher in den Blick genommen worden. Abū Hāšim schrieb ein *K. at-Tauba*; vgl. auch Qādi 'Abdalğabbār 1965: 311–461 (wo Abū Hāšim's Buch S. 366, 8 f. zitiert wird und wohl auch sonst häufig zugrunde liegt) und Ibn al-Malāḥimī 2007: 425 ff. Dazu Pomerantz 2007.

¹³⁵ Dies war die Rechtfertigung für die unter Šī'iten weit verbreitete *taqīya*.

¹³⁶ Zu dieser Wortverbindung vgl. Gardet/Anawati 1948: 49 und 153.

¹³⁷ Lexikograph (gest. 370/980), Verfasser des vielbändigen Wörterbuchs *Tahdīb al-luġa*; vgl. EI²: 1: 822 (R. Blachère).

¹³⁸ Grammatiker, gest. 377/987; vgl. EI²: 2: 802 f. (C. Rabin).

¹³⁹ Grammatiker, gest. 337/948 oder 339/949–950; vgl. EI²: 11: 378 f. (C.H.M. Versteegh).

¹⁴⁰ Zu ihm s. o. Anm. 31.

(161r, 3 ff.).¹⁴¹ – (c) Über *muwāfāt* (161v, 2 ff.).¹⁴² Dazu Verweis auf Ibn Kullāb.¹⁴³ – (d) Der Inhalt des Glaubens: Ansichten aus der Frühzeit, von den ‘ulamā’ as-salaf (162r, 2 ff.). Glaube ist „Für-Wahr-Halten“ (*taṣdīq*), so u. a. nach der Ansicht von Bišr b. al-Mu’tamir (162v, 1 f.). – (e) Ist dieser Glaubensbegriff einfach oder komplex?¹⁴⁴ Mit Kommentar Anṣārīs (162v, -7 ff.) und Stellungnahme Ȑiyā’addīns (163r, apu. ff.). – (f) Noch einmal zu *muwāfāt*: Ansicht des Ibn Ḥuzaima,¹⁴⁵ der auch Ibn Fūrak sich anschloß (164v, -6 ff.). Im Folgenden werden dann auch Isfarā’īnī, die Mu’tazila, die Karrāmīya, Bāqillānī und Ğuwainī genannt. Zitat nach Anṣārī (166r, 1 ff.) und eigene Stellungnahme (166r, 5 ff.); dann erneut Anṣārī (166r, 13 ff.). Ȑiyā’addīn erklärt dies für einen Streit um Worte (166r, -4 ff.). – (g) Andere Definition: Der Glaube besteht bloß aus dem verbalen Bekenntnis (*al-iqrār al-muğarrad*),¹⁴⁶ abgelehnt (166v, -6 ff.). – (h) Was heißt *dīn*? (167v, 4 ff.). – (i) Zu der mu’tazilitischen Gleichsetzung von *īmān* und *islām* (167v, 8 ff.).

(28) (2) Über den Unglauben und sein begriffliches Umfeld. Was heißt *kufr*, lexikalisch und terminologisch? (167v, -6 ff.). Die Lehre Bāqillānīs (168v, -7 ff. und 169r, 13 ff.). – (a) Ibn Fūrak und andere zur Frage, was *ta’wīl* ist und wann (falsche) Auslegung zu Unglauben führt (169r, -4 ff.). Was ist im Vergleich dazu *tafsīr*? (170r, ult. ff.). – (b) Ibn Fūrak weiter: Aš’arī hat sich zur Frage, wo der Unglaube beginnt, nicht geäußert (170v, 6 ff.), mit Zeugnissen aus dessen *K. al-Īdāh*, aus dem *Mūğaz* und aus dem *K. at-Tawārud*; Bāqillānī widerspricht, unter Berufung auf Aš’arīs *Nawādir* (170v, apu. ff., weiterhin 171r, 1 ff. und 5 ff., mit Verweis auf den Anfang der *Maqālāt al-islāmīyīn*: 171r, 10 ff.).¹⁴⁷ – (c) Bāqillānī über spätere Positionen zur Frage (171r, -6 ff.). Nach Anṣārī bezeichnete Bāqillānī die mu’tazilitische Lehre, daß das Nichtseiende „etwas“ sei,¹⁴⁸ als

¹⁴¹ Das letztere Zitat ist anscheinend sehr umfangreich und reicht bis 161v, -7; es stammt aus al-Iskāfs *Muhtaṣar*, mit einem Zusatz aus dessen *K. al-Asmā’ wa-ṣifāt* (161v, -5 f.). Zum Autor s. o. Anm. 28.

¹⁴² Gemeint ist der Heilszustand des Menschen in der Stunde seines Todes; zum Begriff vgl. TG: 4: 582.

¹⁴³ Hier zitiert als „Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Sa’īd“ (vgl. TG: 4: 180 ff.). Er wird vorgestellt als „einer der frühesten Vertreter unserer Schule“ (*min mutaqaddimī aṣḥābinā*).

¹⁴⁴ Wörtlich: „Kann der Glaube zunehmen oder abnehmen?“ Gemeint ist: Kann er sich aus mehreren Komponenten (*haṣla*) zusammensetzen?

¹⁴⁵ Der bekannte Verfasser des *K. at-Tauḥīd wa-itbāt ṣifāt ar-Rabb*, gest. 311/924 (vgl. GAS: 1: 601).

¹⁴⁶ Gemeint ist das Aussprechen der *ṣahāda*. Anders als beim *taṣdīq* ist dabei das Herz (*qalb*) nicht involviert.

¹⁴⁷ Zu den *Nawādir* Aš’arīs vgl. Ibn Fūrak 1987: Index 362; zum *Īdāh* ib. 361. Zum *Mūğaz* oben Anm. 61. Das *K. at-Tawārud* kann ich vorläufig nicht anderswo nachweisen.

¹⁴⁸ Sie wurde vertreten von ‘Abbād b. Sulaimān, von Šahhām und später von Ḥaiyāṭ (TG: 4: 45).

Unglauben (171v, 1 ff.). – (d) Kommentar *Ḍiyā'addīns* (171v, 3 ff.) mit Verweis auf eine tolerante Äußerung Ibn Fūrak's (171v, 6 ff.). Beispiele für verbales *takfir* in früheren Texten, z. B. im *Ḥadīt* von den 72 Sekten (171v, -6 ff.); aber „das sind isolierte Überlieferungen (*aḥbār āḥād*), an die wir uns nicht halten“ (172r, -6).

(29) Zur Wahrheitsfrage beim *iğtihād*, über die Richtigkeit juristischer Entscheide: 'Abdallāh¹⁴⁹ b. al-Ḥasan al-‘Anbarī und sein *Kullu muğtahid muṣīb* (173r, apu. ff.). – (a) Die Lehre Bišr al-Marīṣī's: Wer im *iğtihād* irrt, tut (nur) einen Fehlritt (*itm*; 173v, 7 ff.); so auch die Imāmiten, Ibn 'Ulaiya, Aṣamm. Die Übereinkunft der *ṣahāba*, bei Versehen in schwierigen juristischen Einzelfragen Nachsicht zu üben (173v, 13 ff.). – (b) Weiter zu diesem Thema (174r, 9 ff.): Ansicht Abū Ḥanīfa's (174v, 3); al-Ḥākim aš-Šāhīd¹⁵⁰ in seinem *Muntaqā* (174v, 6 ff.). Gegenargumente und ihre Widerlegung (175v, 7 ff.).

(30) D: Über die Auferweckung¹⁵¹ im Jenseits (177v, 4 ff.): (a) Ist eine Wiedererschaffung unserer Welt überhaupt möglich? Manche bejahren dies, halten sich aber de facto nicht daran, weil sie glauben, daß Substanzen (*ḡawāhir*) nicht vergehen können (177v, 7 ff., mit Verweis auf die *Karrāmīya*). Für die Mu'taziliten dagegen liegt das Problem eher bei den Akzidenzien, d. h. der Wiederholung von flüchtigen Erscheinungen wie etwa Willensakten (177v, -6 ff.). Gegenargumente (178r, 1 ff.). – (b) Gott steht es frei, eine neue Welt zu schaffen (178v, 7 ff.); nach der Mu'tazila muß er dies sogar tun, weil er diejenigen, die er in die Pflicht genommen hat (*al-mukallafūn*), auch belohnen bzw. bestrafen sollte (178v, 11 ff.). Zitat Anṣārī (179r, -7 ff.); Belege aus der Tradition (179v, 2 ff.).

¹⁴⁹ Hier so. Üblicherweise 'Ubaidallāh; vgl. TG: 2: 155.

¹⁵⁰ Gemeint ist al-Ḥākim Muḥammad b. Muḥammad al-Marwāzī (gest. 334/945), der unter den Sāmānidēn zeitweise Wesir war, ein Ḥanafit; zu ihm GAS: 1: 443 f.

¹⁵¹ *Al-i'āda*, eig. „Wiederholung“. Das Wort ist schwer zu übersetzen; es bezeichnet nicht nur die Auferweckung der Menschen, sondern die Erschaffung einer neuen Welt. Zugrunde liegt das koranische *ma'ād* (Sure 28:85); Paret übersetzt recht treffend mit „Wiederkehr“. Vgl. auch das Kapitel bei Ibn al-Malāḥīmī 2007: 452 ff. – Das Wort *ma'ād* wird im *Ḥadīt* aufgegriffen (vgl. Conc.: 4: 424b). Jedoch ist es offenbar erst spät zum Terminus geworden. Avicenna benutzt es in Verbindung mit *mabda'* (so im Titel seiner Schrift *al-Mabda' wal-ma'ād*, etwa im Sinne von „Anfang und Ende“). Bei 'Abdalqāhir al-Baġdādī findet es sich dann in dessen *Uṣūl ad-dīn* bereits in beherrschender Stellung (Baġdādī 1928: 228, 13 ff. und 232, 11 ff.). Später gab es in größerer Zahl Traktate, die sich mit dem Thema separat befaßten; vgl. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: 28: 212 s. v. *Mebde ve Meād* (M. S. Özervarlı). Jetzt auch Th. Würz in: Günther/Lawson 2017: 1: 469 ff.; zu Avicenna auch M. E. Marmura, ib. 457 f., Anm. 51. Die englische Übersetzung lautet dort „return“; H. Landolt verweist ib. 489 auf griech. ἐπιστροφή. Gemeint ist häufig eine primär spirituelle Auferstehung.

(31) Über die Grabesstrafe (180r, 11 ff.). (a) Meinungen dazu: Abū l-Hudail und Bišr b. al-Mu'tamir (180v, 13 f. und 181r, 3 ff.); Balhī, Ğubbā'ī und Abū Hāsim (180v, 15 f.); Ȑirār b. 'Amr, Bišr al-Marīsī und Yaḥyā b. Kāmil¹⁵² (181r, 2 f.). Belege aus dem Ḥadīt (181r, 7 ff.).¹⁵³ – (b) Wir wissen von den Propheten und Märtyrern, daß sie nach ihrem Tode weiterleben;¹⁵⁴ also können die übrigen Menschen über ihren Tod hinaus auch die Grabesstrafe erleben (182v, 10 ff.). – (c) Gegenargumente: (1) Die zur Unterstützung der Grabesstrafe angeführten ḥadīṭe sind isolierte Einzeltraditionen. Widerlegung (183r, 3 ff.), auch unter Hinweis auf den Koran (Sure 40:11 und 44:56), mit eingehender exegetischer Diskussion (183r, 9 ff.). (2) Wie verhält es sich bei jemandem, den wilde Tiere gefressen haben? (184r, 8 ff.). Dazu Zitat Anṣārī (184r, pu. ff.).

(32) Paradies und Hölle sind bereits geschaffen: bezweifelt von 'Abbād b. Sulaimān, Ȑirār b. 'Amr und Ğahm b. Ȑafwān (184v, 7 ff.). Belege dafür aus dem Ḥadīt (185r, ult. ff.).

(33) Einzelheiten des Geschehens am Jüngsten Tag: (a) Über die Waage (186r, pu. ff.). – (b) Über die Abrechnung (187r, 8 ff.). – (c) Über die Brücke (*sirāt*; 187r, ult. ff.): Abū l-Hudail, Bišr b. al-Mu'tamir und Ğubbā'ī halten sie für möglich (187v, 4 ff.); kritischer Einwand (187v, pu. ff.). – (d) Über die Zisterne (188r, 8 ff.). – (e) Über die Fürsprache (*šafā'a*; 188v, ult. ff.); mu'tazilitische Gegenargumente, unter Berufung auf Sure 40:18 (192v, -4 ff.), Sure 2:133 (193r, 9 ff.) und Sure 2:254 (193r, 13 ff.).¹⁵⁵ – (f) Paradies und Hölle werden ewig währen (193v, 8). Abweichend Abū l-Hudail: Sie sind zwar ewig; aber Lust und Schmerz werden dort ein Ende haben (193v, 9 ff.).

III Prophetie

(34) Neuer Hauptabschnitt, mit separatem rhetorischen Vorwort (194r, 5 ff.). Lexikalische Einführung (194r, 12 ff.) und theologische Beschreibung (194v, 2 ff.). – (a) Ist Prophetie, da Rede Gottes (*kalām Allāh*), ewig? Nein, sie ist vielmehr Anrede vonseiten Gottes (*hitāb Allāh*; 194v, 9 ff.). – (b) Man verdient sich auch nicht die Prophetengabe durch besondere Frömmigkeit (194v, pu. ff.). – (c) Hört

¹⁵² Zu ihm TG: 4: 172 f.

¹⁵³ Auch Grabinschriften bezeugen die Verbreitung dieses Theologoumenons; vgl. Diem/Schöller 2004: 1: 115 ff. und allgemein TG: 4: 528 ff.

¹⁵⁴ Vgl. dazu unten nr. 34c.

¹⁵⁵ Vgl. auch Ibn al-Malāḥīmī 2007: 468 ff.

ein Prophet bei seinem Tode auf, ein Prophet zu sein? Nein (195r, 12 ff.); denn die Propheten sind im Grabe weiter lebendig (195r, -4 ff.).

(35) Man erkennt die Propheten an ihren Wundern (*mu'gizāt*; 195v, 7 ff.). Dazu nähere Erklärung in fünf Abschnitten:

A: Warum gibt es überhaupt Propheten? Diskussion der mu'tazilitischen Lehre (196r, 12 ff.); Gegenargumente der „Barāhima“¹⁵⁶ und ihre Widerlegung.

B: Wann liegt ein Wunder vor?¹⁵⁷ – (a) Lexikalische und theologische Erklärung des Wortes *mu'gīza* (198r, 8 ff.). Bāqillānī dazu (198v, 12 ff. und ult. ff.); Zitat Aš'arī (199r, 8 f.), Ğuwainī 199r, 10 ff.), Isfarā'īnī in seinem *Muḥtaṣar* (199r, 12 ff.) und in seinem *K. al-Asmā' waṣ-sifāt* (199r, apu. ff.), noch einmal Bāqillānī (199v, 11 ff.). – (b) Die Voraussetzungen (*šarā'it*) für ein Wunder: weitschweifige Ausführungen über *ḥarq al-'āda*¹⁵⁸ (199v, -4 ff.) mit Zitaten nach Bāqillānī (201r, pu. ff. und 201v, 12 ff.; auch 202r, -6 ff. und 202v, -8 ff.; 203r, pu. ff.), nach Ğuwainī (203v, -7), wieder nach Bāqillānī (203v, -6 f.), Anṣārī (203v, -5 f.; auch 204r, -6 ff. und apu. ff.), Bāqillānī (204v, 4 f.), Ğuwainī (204v, 5 ff.), wieder Anṣārī (205r, 4 ff.), Bāqillānī (205r, 7) und Ğuwainī (205r, 7 ff.).

(36) Exkurs (*ḥātimā*) über verwandte Phänomene: (1) Heiligenwunder (*karāmāt*), von der Mu'tazila verworfen (205v, 1 ff.). Breites Meinungsbild zur Aš'arīya: Isfarā'īnī hat ihren Geltungsbereich eingeschränkt (205, 5 ff.; nach seinem *K. al-Asmā' waṣ-sifāt*: 205v, 9 ff.); Ğuwainī (205v, 12 ff. und 16 f.), Bāqillānī (205v, -4 ff.), Ibn Fūrak (206r, 1 ff.), wieder Ğuwainī (206r, 6 ff.), Bāqillānī (206r, 8 ff.), Ğuwainī über Bāqillānī in seinem *K. Naqd an-naqd* (206r, 10 ff.) und in seinem *K. al-Kabīr fī l-karāmāt* (206r, 13 ff.); Bāqillānī und Ibn Fūrak (206v, 8 f.); Anṣārī (206v, 10 ff.); eigene Ansicht Dİyā'addīns (206v, 13 ff.) unter Rückgriff auf Material aus dem *Hadīt*. Diskussion der Gegenargumente (210r, 11 ff.). – (a) Können Heilige dieselben Wunder tun wie die Propheten? (210v, 1 ff.); Ansicht des Isfarā'īnī (210v, 3 ff.); Bāqillānī dazu (210v, 9 ff.); Ğuwainī (210v, -5 ff.); Meinung Dİyā'addīns (211r, 4 ff.); Qušairī dazu (211r, 13 ff.). – (b) Warum haben die Mitglieder der Urgemeinde keine Wunder gewirkt? (211r, -7 ff.).

(37) (2) Über Zauberei und wie sie von der Wundertätigkeit zu unterscheiden ist (211v, 8 ff.). Abū Ğa'far al-Astarābādī¹⁵⁹ dazu (211v, -4 f.); die Ansicht

¹⁵⁶ Zu den „Brahmanen“ als einer literarischen Fiktion vgl. TG: 4: 1040 (Index) und van Ess 2011: 1477a (Index); ihre Argumente werden auch im *Muğnī* des Qādī 'Abdalğabbār behandelt (Bd. XV 109 ff.). Das früher entstandene *K. Mutaṣābih al-Qur'ān* des Ṭurātī (s. o. Anm. 25) nennt neben ihnen weitere Gruppen, u. a. eine „Dahriya von den Christen“ (S. 759, 3 f.).

¹⁵⁷ Dİyā'addīn verliert im Folgenden ein wenig die Kontrolle; einige Abschnitte (etwa II und IV) sind sehr lang. Abschnitt III beginnt mit nr. 39, Abschnitt V mit nr. 44.

¹⁵⁸ Zum Begriff vgl. OHIT 357.

¹⁵⁹ Ein Aš'arīt (*min aṣḥābinā*), den ich aber vorläufig nicht näher zu belegen vermag.

der Ḥanafiten (211v, apu. ff. und 212v, 5 ff.) und der Mu‘taziliten (212r, 1 ff.); Kommentar Bāqillānīs (212r, 8 ff.). – (a) Beweise, daß es Zauberei gibt (212v, 12 ff.).

(38) (3) Über das Wirken der Engel, Teufel, Ğinn usw.: lexikalische Einführung (214v, 3 ff.) und theologische Diskussion (215r, 10 ff.). Bāqillānī über die Meinung der Mu‘taziliten und anderer (215r, 12 ff.). Belege aus dem Ḥadīt (215v, 13 ff.). – (a) Über die Natur der Ğinn; Bāqillānī dazu (216r, 7 ff.). Über Iblīs (216r, -6 ff.). Ğinn können in einen Menschen hineinfahren, entgegen der Meinung der Mu‘taziliten (216v, 3 ff.). – (b) Kann jemand aufgrund von Wundern den Anspruch erheben, die Welt zu beherrschen? (217r, 12 ff.). Über den Dağğāl (217v, 5 ff.), ausführlich und mit lexikalischer Schlußbemerkung (220v, -5 ff.).

(39) C: Inwiefern beweist ein Wunder, daß jemand sich zu Recht als Prophet ausgibt? (221r, 4 ff.). Ɗiyā’addīn bezeichnet dies als zentrale und besonders diffizile Frage. – (a) Einwände der Gegner (221r, 12 ff.); Widerlegung (221v, -6 ff.): zuerst derjenigen, die die Prophetie völlig leugnen (221v, -4 ff.), unter Berufung auf Aš‘arī, Isfarā’īnī und Ibn Fūrak, dann näher auf Bāqillānī in seiner *Hidāya* (222r, -7 ff.), dazu Isfarā’īnī (222v, 1 ff.) und Ğuwainī (222v, 7 ff., mit Rückverweis auf Aš‘arīs *Amālī*), Abū l-Qāsim al-Isfarā’īnī (222v, -6 ff., ebenfalls unter Bezug auf Aš‘arī). Dann Widerlegung derjenigen, die meinen, daß Mose und Jesus ihre Wunder gar nicht selber wirkten, sondern diese vielmehr direkt auf Gott zurückgehen (222v, pu. ff.); Bāqillānī dazu (223v, 5 ff.). – (b) Die Rolle des Beobachters: Nur die am nächsten stehenden Zeugen eines Wunders können dieses bestätigen (224v, -8 ff.); mündliche Weitergabe des Geschehens reicht nicht aus, ebensowenig wie der Schluß aus den Begleitumständen (225r, 4 ff.). Das entspricht der Lehre des Bāqillānī und des Ğuwainī. Nach der Lehre der Mu‘tazila dagegen sind diese Einschränkungen nicht ausreichend (225v, 4 ff.); dazu Kommentar Ğuwainīs (226r, 4 ff.) mit Stellungnahme Ɗiyā’addīns (226r, 9 ff.). – (c) Warum kann ein Wunder nicht von Gott aus purer List bewirkt werden, damit ein Lügner sich bestätigt fühlt? (226r, pu. ff.). Dazu Isfarā’īnī (226v, 7 ff.), Aš‘arī (226v, 13 f.) und Ğuwainī (226v, -7 ff.) sowie Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila (226v, pu. ff.). – (d) Woher röhrt die Gewißheit, daß man recht hat? (228v, 4 ff.).

(40) D: Über die Authentie von Muhammads Prophetentum (229v, 13 ff.). Sie wird von den Juden geleugnet, weil diese nicht wahrhaben wollen, daß Muhammad ihr Gesetz abrogirt hat. Darum längere Ausführungen über diesen Sachverhalt. – (a) Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *nash* (230r, 9 ff.) und dessen juristischer Gebrauch (230v, 12 ff.). Zum Unterschied von *nash* „Abrogation“ und *taħṣīṣ* „Spezifizierung“ (230v, -5 ff.). Die mu‘tazilische Definition von *nash* (231v, 2 ff.). Ist Abrogation als Aufhebung eines Gebotes

(*raf* *al-ḥukm*) zu definieren? (231v, 10 ff.). Stellungnahme Ǧiyā’addīns dazu. – (b) Die Abrogation wird nicht nur von den Juden geleugnet, sondern auch von extremen Šī’iten und Anhängern der Seelenwanderung;¹⁶⁰ generelle Diskussion mit ihnen (234r, 1 ff.), wobei Ǧiyā’addin sich auf den *iğmā’* der *umma* beruft (234v, 5 ff.). Auseinandersetzung mit den Juden (234v, 7 ff.). – (c) Diskussion von Einzelbeispielen (235v, 8 ff.), z. B. dem Opfer Isaaks¹⁶¹ (236r, 1 ff.). – (d) Fallen bloße Zusätze zu einem früheren Offenbarungstext unter Abrogation oder sind sie bloßes *tahṣīš*? (237v, -5 ff.). Was, wenn in einem Gebot nur ein Detail geändert wird, etwa die Zahl der *rak’as* bei einem Gebet? (238r)¹⁶². Muß für ein abrogiertes Gebot unbedingt ein Ersatz (*badal*) geboten werden? (239v, 1 ff.). Was, wenn nur der Modus des Gebotes geändert wird, etwa von „obligatorisch“ zu „erlaubt“ (239v, 12 ff.). Grundsätzlich dazu: Ein Gebot kann sowohl verschärft als auch abgeschwächt werden (240r, 7 ff.). – (e) Arten der Abrogation: *raf* *al-ḥukm dūna t-tilāwa* oder *raf* *at-tilāwa dūna l-ḥukm* etc., mit Beispielen (240v, 4 ff.). – (f) Kann der Koran durch die *sunna* abrogiert werden? Šāfi’ī vs. *mutakallimūn* (241r, -5 ff.). Der Ausspruch eines Prophetengenossen hat ebensowenig abrogierende Wirkung wie ein *iğmā’* (241v, pu. ff.). Auch kann eine breit überlieferte *sunna* nicht durch einen Analogieschluß abrogiert werden (242r, 11 ff.). – (g) Historische Tatsachen aus der Biographie des Propheten können nicht abrogiert werden, z. B. seine Genealogie oder seine Zugehörigkeit zu den Quraiš (242r, -5 ff.),¹⁶³ mit weitschweifiger Erörterung anderer Details (z. B. des Alters Muhammads bei seinem Tode; 245v, -5 ff.).

(41) Nähtere Behandlung der Zweifel am Prophetentum Muhammads (248r, -9 ff.). (a) Die Juden: lexikalische Erklärung ihres Namens (248r, -5 ff.); verschiedene Konfessionen (248v, 10 ff.): die Samaritaner (248v, 12 f.), die ‘Isāwīya (248v, 13 ff.).¹⁶⁴ – (b) Widerlegung derer, die die Wunder Muhammads leugnen (249r, 10 ff.), mit Belegen aus dem Ḥadīt. Man muß, entgegen den Behauptungen der Philosophen, auch an den Berichten über die Wunder Moses und Jesu festhalten (251r, 4 ff.), wegen ihrer breiten Überlieferung (*tawātur*). Laut Bāqillānī ist mangelndes *tawātur* ein Argument gegen die Behauptung der Šī’iten, daß Teile des Korans verloren gegangen seien (252v, -6 ff.). – (c) Die Juden argumentieren mit Sure 17:90–93; Widerlegung (254r, 2 ff.).

160 Sind Nuṣairier gemeint? S. o. nr. 20a.

161 Gott hat ja, indem er den Widder schickte, sein Tötungsgebot mit Bezug auf Isaak abrogiert.

162 Dieses Folio ist in Wirklichkeit nur ein Einlegeblatt (s. o. S. 1). Ǧiyā’addin hat den Paragraphen nachträglich hinzugefügt.

163 Ǧiyā’addin hat die Überschrift dieses Kapitels am Rande nachgetragen.

164 Die Anhänger des Abū ‘Isā al-İṣfahānī. Sie erkennen Jesus und Muḥammad als Propheten an, aber nur insofern diese zu ihrem eigenen Volk (also Muḥammad zu den Arabern) gesandt wurden.

(42) Der Koran als Wunder (257r, 1 ff.). Worin besteht seine übernatürliche Überzeugungskraft (*i'ğāz*)? (257r, 11 ff.): Zitat nach Anṣārī (257r, ult. ff.) und die Lehre der *ahl al-ḥaqq* (257v, 5 ff.); die Ansicht der Mu'tazila, mit Widerlegung (257v, 11 ff.). Zitate nach Bāqillānī (258v, 8 ff.), Isfarā'īnī in seinem *Muḥtaṣar* (258v, -4 ff.), Abū Bakr Aḥmad al-Baihaqī¹⁶⁵ in seinen *Dalā'il an-nubūwa*¹⁶⁶ ((258v, ult. ff.), Abū Sulaimān Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥaṭṭābī¹⁶⁷ (259r, 7 ff.). – (a) Über den eloquenten Stil (*balāğā*) des Korans (259r, -7 ff.), mit Beispielen (259v, -6 ff.). – (b) Gilt das *i'ğāz* für den ganzen Koran oder nur für einige Stellen? (260v, -7 ff.). Ansicht der Mu'taziliten (260v, -6 ff.) sowie Bāqillānīs (260v, pu. f.), Isfarā'īnīs (261r, 1 ff. und 7 ff.) und Ğuwainīs (261r, 4). – (c) Gibt es noch weitere Merkmale des *i'ğāz* außer Stil (*balāğā*) und Struktur (*nażm*)? (261r, -6 ff.). – (d) Die Lehre des Nazzām¹⁶⁸ (261v, 6 ff.).

(43) Appendix: Über weitere Wunder, die sich mit Bezug auf Muḥammad ereigneten, zusammengestellt auf der Basis der bereits vorhandenen Schriften zum Thema: des Baihaqī,¹⁶⁹ des *Ustād* Abū Sa'd az-Zāhid¹⁷⁰ und des Imām Abū Bakr al-Qaffāl¹⁷¹ (261v, -8 ff.): (a) Muḥammads Vorherwissen späterer Ereignisse, obgleich er doch nicht lesen konnte (261v, pu. ff.), die Geschichte vom Mönch Bahīrā (262r, 11 ff.) und vieles Weitere, auch geordnet nach den Tieren, die in den entsprechenden Erzählungen vorkommen (Eidechse, Kamel usw.; 263v, -8 ff.). – (b) Zum Schluß erneute Auseinandersetzung mit dem

¹⁶⁵ Gest. 458/1066 in Nēshāpūr; vgl. EI²: 1: 1130 (J. Robson) und Dānişnāme-yi Ğahān-i Islām: 5: 326 ff. (Murtadā Dihqān).

¹⁶⁶ GAL² 1/447 S 1/619; mehrfach herausgegeben (darunter Teheran 1361 š./1983).

¹⁶⁷ Gest. 388/998 (EI²: 4: 1131 f.). Er verfaßte ein *K. Bayān i'ğāz al-Qur'ān* (vgl. Ḥaṭṭābī 1955; übs. Audebert 1982).

¹⁶⁸ Er war derjenige, der mit seiner Theorie von der *şarfa* die *i'ğāz*-Diskussion auslöste (vgl. TG: 3: 410 ff.).

¹⁶⁹ Seine *Dalā'il an-nubūwa* (s. o. Anm. 166).

¹⁷⁰ Ist Abū Sa'd 'Abdalmalik al-Wā'iẓ al-Ḥargūšī (gest. 406/1015 oder 407/1016) gemeint, der in der Tat ein *K. Dalā'il an-nubūwa* verfaßte (ed. Nabil b. Hāšim al-Ğamzī, Mekka 2003)? Zu ihm vgl. Ibn 'Asākir 1928: 233 ff. und EI²: 4: 1074 (A. J. Arberry); jetzt auch Ansari/Schmidtke 2011, weiterhin OHIT, Index 797 (s. n. *Abū Sa'd*).

¹⁷¹ Gemeint ist wahrscheinlich der Ṣāfi'i Abū Bakr Muḥammad b. 'Alī al-Qaffāl aš-Šāšī (gest. 365/976; vgl. GAS: 1: 497 f.); er lebte in Nēshāpūr und wird von Ibn 'Asākir unter den frühen Aš'ariten erwähnt (Ibn 'Asākir 1928: 182 f.). Denken ließe sich auch an seinen jüngeren Schulgenossen Abū Bakr 'Abdallāh b. Muḥammad al-Qaffāl al-Marwazī (gest. 417/1026; Kaḥḥāla 1957–1961: 6: 26), den man „Qaffāl den Jüngeren“ (al-Qaffāl aš-Şāgīr) nannte. Allerdings ist von keinem von beiden ein entsprechendes Werk überliefert. Zu einem Überblick über das literarische Genus vgl. Dānişnāma-yi Ğahān-i Islām 18: 37–40 s. v. *Dalā'il an-nubūwa* (Maḥmūd Mahdavī Dāmḡānī).

Einwand, daß es sich um isolierte Überlieferungen handle (271r, -4 ff.), unter Berufung auf Bāqillānī in seinem *Tamhīd* (271v, 12 ff.) und Ğuwainī (271v, -5 f.).

(44) E: Über Propheten allgemein und ihre Sündlosigkeit ('iṣma; 272r, 1 ff.). Einwand mit Widerlegung (272r, -5 ff.); Bāqillānī dazu (272v, 9 ff.). – (a) Worin liegt der Unterschied zu einem Imam (der nach Šī'itischer Auffassung ebenfalls 'iṣma besitzt)? (273r, 5 ff.); Bāqillānī dazu (273v, 4 ff.). – (b) Die Meinung Isfarā'īnīs in seinem *Muḥtaṣar* (273v, 8 ff.); darin auch: Nach Ansicht „aller Qadariten“ waren Versehen (*sahw*) bei einem Propheten möglich, dagegen keine echten Sünden (273v, apu. ff.).¹⁷² Stellungnahme Ɖiyā'addīns (274r, 3 ff.). – (c) Zu Sure 22:52 (274r, -4 ff.) und den „satanischen Versen“ (274v, 5 ff.). Dazu Isfarā'īnī (275r, 1 ff.): Es gibt keine kleinen Sünden (275r, 7 ff.).¹⁷³ Anders dagegen Bāqillānī (275r, 13 ff.) und Ğuwainī, Letzterer unter Berufung auf Bāqillānīs *K. al-Intiṣār* (275v, 9 ff.). Bāqillānī weiter, diesmal gegen die Lehrmeinung der Šī'iten (275v, -8 ff.). – (d) Stellungnahme Ɖiyā'addīns (276v, 7 ff.): Die Mu'taziliten unterscheiden zwischen dem Zeitraum vor der Berufung und dem nachher (276v, 9 ff.); Bāqillānī dazu (276v, 13 ff.).¹⁷⁴ Auseinandersetzung mit den Šī'iten (277r, 4 ff.) und den Mu'taziliten (277r, ult. ff.): Ğubbā'ī (277v, 2 ff.), Abū Hāšim (277v, 4 ff.). Die Lehre des Nazzām (277v, 8 ff.). – (e) Wie kann der Prophet etwas verbieten oder tadeln, dessen er sich selber schuldig gemacht hat? (277v, 10 ff.). Antwort Ɖiyā'addīns unter Berufung auf Bāqillānī „und viele Schulgenossen“ (277v, 13 ff.).

(f) Ausführungen über die Vergehen der Propheten im Einzelnen:¹⁷⁵ der Sündenfall Adams, Sure 7:23 (278r, 10 ff.) und 20:121 (279r, 11 ff.); Abraham (280r, 9 ff.); Josef: Sure 12:24 (282v, -6 ff.); Mose (283r, apu. ff.); David (285r, -7 ff.); Jonas: Sure 21:37 (286v, 2 ff.). – (g) Muḥammad und Koranstellen, wo Gott ihn tadeln: Sure 8:67, betreffend den Umgang mit den Kriegsgefangenen von Badr (287r, 6 ff.); Sure 9:43, betreffend den Umgang mit den „Heuchlern“ vor dem Kriegszug nach Tabūk (288r, -7 ff.); dazu Ansicht Anṣārīs (288v, 12 ff.). Sure 6:52, betreffend den Umgang mit der Unterschicht, den „Armen“ (*fuqarā'*), unter seinen Anhängern (289r, 2 ff.);¹⁷⁶ weiterhin Sure 80:1 ff.¹⁷⁷ (290r, -6 ff.); Sure 17:73–75 (290v, 11 ff.); Sure 33:36 f., die Geschichte mit Zainab, der Frau von

¹⁷² Vgl. etwa Ṭurātī 2015: 764 ff.

¹⁷³ Vgl. oben nr. 24d.

¹⁷⁴ Zum Standpunkt der Mu'taziliten jetzt auch Ṭurātī 2015: 890 ff.

¹⁷⁵ Vgl. dazu Ṭurātī 2015: 805 ff.

¹⁷⁶ Vgl. dazu Paret 1971: 141 zur Stelle.

¹⁷⁷ Näheres dazu jetzt Neuwirth 2011: 383.

Muhammad's Adoptivsohn Zaid (291v, 1 ff.); Sure 48:2 (292v, 11 ff.);¹⁷⁸ Sure 94:2 (293r, 11 ff.).¹⁷⁹ – (h) Folgte Muhammad vor seiner Berufung einem andern Gesetz (*šari'a*)? Verschiedene Vorschläge, jeweils mit einem skeptischen Kommentar *Ḍiyā'addīn* (293v, -5 ff.).

(i) Tritt ein Prophet immer in einem religiös vorgeprägten Milieu auf? (294v, 10 ff.). Erstaunlicherweise können Gottesboten gemäß Sure 36:14 auch zu zweit oder zu mehreren auftreten (294v, ult. ff.). – (k) Sure 3:81 ließe sich so verstehen, daß Propheten verpflichtet sind, frühere Offenbarungsschriften anzuerkennen;¹⁸⁰ Anṣārī dazu in seinem *Taqrīb*¹⁸¹ (295v, 4 ff.). Fehlschlüsse in diesem Sinne aufgrund von Koranversen (Sure 6:90, 16:123, 42:13, 5:44) und *Hadīten* (296r, 3 ff.). – (l) Können Propheten auch Gebote aufgrund ihres *iğtihād*, d. h. in Form von Analogieschlüssen verkünden? (297r, 8 ff.). – (m) Konnten Zeitgenossen des Propheten seine Botschaft per analogiam ausweiten? (298r, 3 ff.).

(45) (a) Über Muhammad's nächtliche Reise und seine Himmelfahrt, mit dem gesamten verfügbaren kanonischen *Hadīt*-Material¹⁸² (298r, -6 ff.). Die Position der „Qadariten“ (= Mu'taziliten): Nach einer Überlieferung ‘Ā'išas ist nur Muhammad's Geist (*rūh*) entrückt worden (302v, 9 ff.). – (b) Stehen die Engel über den Propheten? (302v, -5 ff.). Auseinandersetzung mit den „Qadariten“, weil sie den Engeln den Vorrang geben (302v, ult. ff.); Beweise für das Gegenteil (303v, 4 ff.). – (c) Polemik gegen die Ansicht der Šī'iten, daß die Vorfahren Muhammad's gläubig gewesen seien (304v, -7 ff.). – (d) Propheten hinterlassen kein Erbe außer ihrem Wissen, gegen die Meinung der Šī'iten (307r, 13 ff.).¹⁸³

(46) Appendix: Über die Besonderheiten, die Muhammad und seine Botschaft auszeichnen, nach Šāfi'i in seinen *Aḥkām al-Qur'ān*¹⁸⁴: Erleichterungen und Verbote (309r, 2 ff.); die 15 Frauen des Propheten (310r, 6 ff.) und seine 17 Klienten (310r, -5 ff.) etc. – (a) Besonderheiten, die er mit anderen Propheten oder mit seiner Familie gemeinsam hat (311v, 4 ff.).

¹⁷⁸ Mit einer Auslegung, die Abū l-Qāsim (Ibrāhim b. Muhammad) an-Naṣrābādī (gest. 367/977–8) in Ägypten von dem Mystiker Abū 'Alī (Muhammad b. Aḥmad) ar-Rūdābārī (gest. 323/935) erhielt (292v, -6 f.).

¹⁷⁹ Vgl. Neuwirth 2011: 90.

¹⁸⁰ Das ist problematisch, insofern *Ḍiyā'addīn* davon ausgeht, daß das jüdische Gesetz durch den Koran abrogiert worden ist (s. o. nr. 40).

¹⁸¹ Das ist Anṣārīs Korankommentar (s. o. Anm. 79). Wir kannten den Namen dieses Werkes bisher nicht; vgl. Gilliot in EI³ s. n. *Anṣārī*.

¹⁸² Für *Ḍiyā'addīn* ist die *isrā'*-Überlieferung in erster Linie ein Beleg für Muhammad's Beziehung zu den übrigen Propheten, denen er bei seinem Aufstieg begegnet. Die Begegnung mit Gott tritt demgegenüber zurück.

¹⁸³ Damit ist natürlich auf den Streit um die Oase Fadak angespielt.

¹⁸⁴ Zu diesem Werk vgl. GAS: 1: 489 f.; es wurde von Baihaqī (oben Anm. 165) zusammengestellt (vgl. den Druck Kairo 1994). Šāfi'i wird erneut zitiert 311r, 6.

IV Über weltliche Herrschaft (*al-imāma*)

(47) Lexikalische Einführung (311v, ult. ff.), auf die dann allerdings erst einmal ein längerer epistemologischer Einschub folgt:

(48) Erste Vorrede: Über historische Nachrichten (*ahbār*). Wann sind sie vertrauenswürdig? (312v, 12 ff.); Auseinandersetzung mit Bāqillānī (312r, -5 ff.). – (a) Kann eine isolierte Nachricht zu verlässlichem Wissen führen? Auseinandersetzung mit Ka'bī, der dies für möglich hielt (313r, 3 ff.). Über die Unmöglichkeit, sich auf eine bestimmte Zahl von Zeugen festzulegen (313r, 6 ff.).¹⁸⁵ Dennoch wissen wir, wann wir etwas wissen (313r, -5 ff.). – (b) Wann ist *tawātur* gegeben? (313v, 1 ff.). Widerlegung der Šī'itischen Ansicht, daß Gewißheit nur verbürgt ist, wenn ein sündloser Imam die Sache bezeugt (313v, 11 ff.). – (c) Über die verschiedenen Arten von Nachrichten: solche, an die man glauben muß (313v, -4 ff.: mit sieben Unterarten); solche, die ganz sicher falsch sind (314r, 11 ff.: mit vier Unterarten) und solche, wo man sich des Urteils enthalten muß (315v, 8 ff.), mit Beispielen und eingestreuten Zitaten nach Bāqillānī (314v, -7 ff.) und Ğuwainī (315v, 1 ff.). – (d) Über die 'adāla der Prophetengenossen (316r, 8ff.). Wer gehört zu den Prophetengenossen? (316v, 3 ff.).

(49) Zweite Vorrede: Über den *iğmā'* (316v, 8 ff.). Die Ansicht des Nazzām (317r, 6 ff.) und der Šī'iten (317r, 9 ff.). – (a) Worin liegt die Beweiskraft eines Konsenses? (317v, 8 ff.). Die Meinungen des Qaffāl¹⁸⁶ (317v, 11 ff.) und des Šāfi'i (317v, pu. ff.); der Ausspruch des Propheten, daß seine Gemeinde sich nicht auf einen Irrtum einigen werde, und weitere Hadītē dieser Art (318r, -6 ff.). Widerlegung des Einwandes, daß es sich hierbei um isolierte Traditionen handle (319r, 1 ff.) – (b) Diskussion des Grundsatzes, daß etwas, das fest beschlossen ist (*al-maqṭū'*), nicht mehr durch eine neue Meinung (*al-maẓnūn*) aufgehoben werden kann (319v, 2 ff.); Interpretation der Belege (320r, 9 ff.). Gegenargumente aus der Schrift und dem Hadīt (321r, 3 ff.) sowie solche aufgrund der Vernunft (321r, pu. ff.). Die Meinung Isfarā'īnīs (321v, 13 ff.).

(50) Wer bildet den *iğmā'*? (321v, ult. ff.). Was, wenn ein Laie ('āmmī) sich dem *iğmā'* der Experten (*hawāṣṣ*) nicht anschließt? (322r, 6 ff.). Wer ist maßgebend, nur Schulhäupter wie Šāfi'i oder Abū Ḥanīfa? (322r, -6 ff.); Bāqillānī zur Frage (322r, ult. ff.). – (a) Wie ist die abweichende Ansicht eines übel beleumundeten Spezialisten (*muḡtahid fāsiq*) oder eines „Neuerers“ (*mu'bātadi*) zu bewerten? (322v, -7 ff.). – (b) Die Zāhiriten begrenzen den *iğmā'* auf die Prophetengenossen (323r, 6 ff.). – (c) Ist der *iğmā'* die Meinung der Mehrheit? (323r, 11 ff.). Was, wenn er im Laufe der Zeit an Anhängern verliert? (323r, -5 ff.). Lokale Eingrenzung des *iğmā'* wie bei

185 Vgl. dazu van Ess 1966: 408 ff.

186 Gemeint ist der Šāfi'i al-Qaffāl aš-Šāšī (s. o. Anm. 171).

Mālik b. Anas (323v, 8 ff.). – (d) Bedeutet Schweigen Zustimmung? (323v, 12 ff.). – (e) Kann ein *iğmā'* sich von einer Generation zur andern verändern? (324r, 5 ff.).

(51) Der Inhalt des *iğmā'*: (a) Darf man, wenn die Prophetengenossen sich nicht einig sind, neben zwei herrschenden Meinungen sich auf eine dritte stützen? (324r, apu. ff.). Was, wenn schon in der nächsten Generation (bei den *tābi'ūn*) eine solche abweichende Meinung sich durchgesetzt hat? (326r, 4 ff.). Und was, wenn die Gesamtgemeinde (*umma*) sich für eine solche Meinung entscheidet? (326r, 10 ff.); Bāqillānī dazu (326r, 12 ff.). – (b) Kann man einen *iğmā'* auf einen Analogieschluß oder auf freie Rechtsfindung (*iğtihād*) gründen? (327r, -7 ff.). Oder auf ein *ḥabar al-wāhid*? (327v, 2 ff.).

(52) Hauptteil: Politische Theorie im eigentlichen Sinne, in vier Kapiteln:

A: Warum weltliche Herrschaft? Zitat Ğuwainī: Das ist eigentlich keine theologische Frage, und es besteht die Gefahr, daß man aus Fanatismus (*ta'aşşub*) eine bestimmte Meinung vertritt. Aber alle *aşhāb al-ḥadīt*, und zwar ihre Theologen ebenso wie ihre Juristen, auch die Šī'iten, die meisten Mu'taziliten und die meisten Ḥāriğiten haben sich dafür ausgesprochen, daß die Muslime einen Anführer (*imām*) haben sollten (327v, 14 ff.). Anderer Meinung sind nur die Nağadāt (unter den Ḥāriğiten)¹⁸⁷ sowie Abū Bakr al-Asamm¹⁸⁸ und Hişām al-Fuwaṭī¹⁸⁹ (328r, 4 ff.).¹⁹⁰ Zur Ansicht der Šī'iten 328r, 12 ff.; dazu Kommentar Dİyā'addīns (328r, 15 ff.). Zu den Vertretern des *aşlah*,¹⁹¹ mit Zitat nach Aš'arī (328v, 4–8)¹⁹². Überblick über die Entwicklung in der Anfangszeit (328v, 8 ff.).¹⁹³ – (a) Gründe für die Ernennung eines Herrschers (329r, apu. ff.); Zitat nach Bağdādī (329v, -4 f.).¹⁹⁴ Herrschaft ist ein *fard kifāya* (330r, 1 ff.). – (b) Man muß dem Herrscher gehorchen (330r, ult. ff.). Wie aber bei einem Befehlsnotstand? (330v, -5 ff.). Wie verhält es sich mit der *fi'a al-bāgiya* aus Sure 49:9? (331r, -5 ff.). – (c) Über Dyarchie (331v, 5 ff.): Laut Anṣārī hat Isfarā'īnī sie unter bestimmten Umständen, etwa bei

187 Dazu Crone 1998: 55 ff.

188 Vgl. TG: 2: 408 ff., auch EI²: 12: 88 ff. s. n.; dazu Crone 2000: 3 ff.

189 Vgl. TG: 4: 15.

190 Der letzte Passus (327v, -4 bis 328r, 8) stimmt weitgehend überein mit Bağdādī 1928: 271, 9-ult.; das Ğuwainī-Zitat geht also wohl vorher zuende. Nur die Nağadāt fehlen bei Bağdādī an dieser Stelle; was er zu ihnen zu sagen hat, steht in Bağdādī o. J.: 89, -4 ff. (vgl. damit hier 328r, 9–12).

191 Vgl. oben nr. 21.

192 Auch diese Stelle stimmt weitgehend mit Bağdādī 1928: 272, 2–4 überein.

193 Mit einer ausführlichen Fassung der Predigt Abū Bakr's beim Tode Muhammads (328v, 10–16).

194 Dİyā'addīn benutzt Bağdādī zwar häufig; aber er zitiert ihn nur hier mit Namen: *qāla l-imām Abū Manṣūr al-Bağdādī*. Ich kann das Zitat bisher nicht nachweisen; es reicht vermutlich von 329v, -4 bis 329v, ult.

Bündnissen, erlaubt (331v, 8 ff.); ähnlich auch die Karrāmīya (331v, 11 ff.).¹⁹⁵ Ɗiyā'addīn lehnt das ab (331v, 13 ff.). Isfarā'īnī über das Verhältnis zwischen 'Alī und Mu'āwiya (332r, 12 ff.). – (d) Wann darf ein Herrscher abgesetzt werden? (332v, 8 ff.). Bāqillānī dazu (332v, pu. ff. und 333r, 12 ff.), auch Ğuwainī (333r, -6).

(53) B: Zu den Voraussetzungen (*šarā'iṭ*) für die Übernahme der Herrschaft: u. a. Unbescholtenheit ('adāla) und Behutsamkeit im Umgang mit dem Gesetz (333r, -4 ff.);¹⁹⁶ dazu Anṣārī (333v, 7 f.). Auch Zugehörigkeit zu den Quraiš (333v, -7 ff.);¹⁹⁷ Zitat Ğuwainī (334r, 4 f.). Weiterhin Beschlagenheit im (theologischen und juristischen) Wissen; dazu Bāqillānī (334r, 6 ff.) mit Kritik Ğuwainīs (334r, 9 f.), erneut Bāqillānī (334, 10 ff.). – (a) Diskussion des Šī'itischen Modells: Der *imām* muß das den übrigen Menschen Verborgene (*ḡaib*) kennen, und er muß Wunder wirken können; dazu jeweils ausführliche Widerlegung (334r, -6 ff.). Über die Behauptung der Šī'iten, daß der Koran aus politischen Gründen manipuliert worden sei (335r, -4 ff.). Die Šī'iten stellen 'Alī über alle Propheten (außer Muḥammad; 336r, 10 ff.).

(54) C: Der Herrscher wird gewählt, nicht vom Vorgänger durch Einsetzung (*naṣṣ*) bestimmt; Überlieferungen dazu (336r, -8 ff.). – (a) Historischer Überblick. Die Qadarīya: Ma'bad al-Ğuhānī und Ğailān ad-Dimašqī (336v, 9 ff.); die Ḥāriğiten und weitere Sekten, von denen als Letzte in Ḥorāsān z. Z. des Muḥammad b. 'Abdallāh b. Ṭāhir¹⁹⁸ die Karrāmiten auftraten (337r, 9 ff.). – (b) Über die Vertreter des *naṣṣ*: (1) Ğāliya, die 'Alī für Gott halten oder glauben, daß er noch am Leben sei und am Ende wiederkehren werden (*raġ'a*), oder die ihn zum Glied einer Pentade machen¹⁹⁹ (337v, 6 ff.). Gliederung in 15 Sekten (337v, ult. ff.): Saba'īya (338r, 3 ff.),²⁰⁰ Kāmiliya (338r, 11 ff.),²⁰¹ Bayānīya

195 Dieser Passus ähnlich bei Bağdādī 1928: 274, 15 ff.

196 Diese beiden Voraussetzungen werden auch bei Bağdādī 1928: 277, 10 genannt. Der Begriff *wara'*, den ich hier mit „Behutsamkeit“ wiedergegeben habe, stammt aus dem Wortschatz der *zuhhād*; dort bedeutet er eher die Skrupelhaftigkeit, mit der man juristisch zweifelhaftem Verhalten ausweicht. Ausführlicher dazu demnächst die Nr. 4 meiner „Unfertigen Studien“.

197 Vgl. Bağdādī 1928: 277, 14 und 276, 8 ff.

198 Reg. 237/851 – 253/867, aber im Irak. Bağdādī hat stattdessen „Muḥammad b. Ṭāhir b. 'Abdallāh b. Ṭāhir“, der von 248/862 bis zur Machtübernahme der Ṣaffāriden (259/873) in Nēšāpūr regierte (Bağdādī o. J.: 216, 1 f.).

199 Anderswo *muḥammisa* genannt; vgl. van Ess 2011: Index 1482b s. v.

200 Vgl. Bağdādī o. J. (= *Farq*): 233, 9 und 234, 6 f.

201 Vgl. *Farq* 54, 1 ff.: im Wortlaut sehr ähnlich, aber anders eingeordnet, als erste Gruppe der Imāmīya. Vgl. Bağdādī 1928: 332, 3 ff.

(338r, 15 ff.),²⁰² Muğīriya (338r, ult. ff.),²⁰³ Ğanāḥīya (338v, 3 ff.),²⁰⁴ Manṣūriya (338v, 7 ff.),²⁰⁵ Ḥaṭṭābiya (338v, 10 ff.),²⁰⁶ Ğurābiya (339r, -8 ff.),²⁰⁷ Dammīya (339r, -6 ff.),²⁰⁸ Ṣarī‘īya (339r, apu. f.),²⁰⁹ Hišāmiya (339r, ult. ff.),²¹⁰ Zurāriya (339v, 7 ff.),²¹¹ Yūnusīya (339v, 10 ff.),²¹² Ṣaiṭāniya (339v, 13 f.)²¹³ und Rizāmiya (339v, -6 ff.).²¹⁴ – (2) Die Zaidīya (340r, 2 ff.), aufgeteilt in Ğārūdiya (340r, 4 ff.),²¹⁵ Abtarīya (340r, 9 ff.)²¹⁶ und Ya‘qūbiya (340r, 11 f.);²¹⁷ zum Schluß Zitat nach Aš‘arī (340r, 12).²¹⁸ – (3) Die Imāmiya (340r, 14 ff.). Zuerst Ausführungen über die Kaisāniya (340v, 2 ff.),²¹⁹ dann die „Rāfiḍiten“ mit ihrer Imamenreihe bis zu Ğa‘far aş-Şādiq (340v, apu. ff.); dann Hinweis auf die Spaltung nach dessen Tode in Anhänger seines Sohnes Ismā‘il (= „al-Ismā‘iliya al-Bātiṇiya“), solche seines Enkels Muḥammad b. Ismā‘il (= Qarāmiṭa) und „die große Masse der Rāfiḍiten“, die mit Mūsā (al-Kāzīm) weitermachen (341r, 2 ff.); später weitere

202 Vgl. *Farq* 238, pu. ff.: ganz anders. Kürzer und näher verwandt Bağdādī 1928: 331, 4–6.

203 Vgl. Bağdādī 1928: 331, 6 ff.: abweichend.

204 Bei Bağdādī o. J.: 245, pu. ff. mit der Muğīriya zusammen behandelt, aber im Wortlaut anders.

205 Bağdādī o. J.: 244, 2 ff.; Bağdādī 1928: 331, 12 ff.

206 Mit fünf Untergruppen, wie bei Bağdādī o. J.: Ma‘mariya (338v, pu. ff. = *Farq* 248, 9 ff.), Baziḡīya (339r, 3 ff. = 248, ult. ff., ohne 249, 4–7), ‘Umairīya (339r, 7 ff. = 249, -4 f.), Muṣadḍalīya (339v, 9 ff. = kürzer *Farq* 250, 1 f.). Die fünfte Untergruppe, die Ḥaṭṭābiya *muṭlaqa* nach Bağdādī, vergißt Ǧiyā‘addīn zum Schluß; er hatte sie 338v, apu. angekündigt, aber de facto vorher schon behandelt (338v, 10 ff.).

207 Vgl. *Farq* 250, -5 – pu.

208 Vgl. *Farq* 251, apu. f.

209 Vgl. *Farq* 252, 4–6, worauf ein Abschnitt folgt, der bei Ǧiyā‘addīn schon 337v, 13 ff. steht. Der Sektenname wird dabei in beiden Texten falsch wiedergegeben; er lautet Ṣa‘īriya und nicht „Ṣarī‘īya“.

210 Unter diesem Namen werden hier die Anhänger des Hišām b. al-Ḥakam und des Hisām al-Ǧawāliqī zusammengefaßt, wie bei Bağdādī (*Farq* 65, 7 ff.), der sie aber nicht unter die Ğāliya zählt. Fol. 339v, 5 findet sich ein kurzes Zitat nach Aš‘arī (wohl Aš‘arī 1963: 208, ult.), das bei Bağdādī (*Farq* 65, pu.) anonym bleibt (*hakā ba‘duhum*).

211 Vgl. *Farq* 70, 4–6.

212 Vgl. *Farq* 70, 12 f., aber in größerem Zusammenhang, ebenso wie die vorhergehende Stelle.

213 Vgl. *Farq* 71, 6 f.

214 Ähnlich *Farq* 256, 3 ff.

215 Ähnlich *Farq* 30, 2 f.

216 Ähnlich *Farq* 33, 5 ff., aber unter dem Namen „Butrīya“.

217 Ähnlich *Farq* 34, 10 f.

218 Anscheinend nicht aus den *Maqālāt al-islāmīyīn*.

219 Daß hier die Kaisāniya behandelt werde, wird am Rande nachgetragen. Sie hat an sich mit der Imāmiya kaum etwas zu tun. Bağdādī, *Farq* 38 ff. ist denn auch ganz anders und ausführlicher.

Abspaltungen (z. B. die Nāwūsiya; 341r, 11) bis zu Muḥammad b. al-Hasan, der der „qā’im al-muntaṣar“ ist (341r, -6 f.).²²⁰ – Noch einmal zur Kaisāniya (341v, 1 ff.),²²¹ die aber jetzt der Mufauwiḍa gegenübergestellt wird (341v, 7 ff.).²²²

(55) Grundsätzliche Widerlegung der *naṣṣ*-Theorie (341v, 10 ff.), auch unter Hinweis auf andere Gruppen, die denselben Anspruch erheben könnten (342r, 14 ff.).²²³ – (a) Diskussion von Ḥadīten, die von der Šī'a herangezogen werden (342v, -4 ff.),²²⁴ mit Widerlegung (344r, 10 ff.). Anṣārī führt einen Text aus dem *K. al-Futūḥ* des (Ibn) A‘ṭam al-Kūfi an (344r, -4 ff.);²²⁵ weiterhin Zitat aus dem *Mustadrak* des Ḥākim an-Naisābūrī (345r, 11 f. und 346r, 9 f.) sowie ein Vers des Aḥṭal (345v, apu.); Zitat aus den *Faḍā'il aṣ-ṣahāba* des Aḥmad al-Baihaqī (346r, 11).²²⁶ – (b) Ein weiteres Šī'itisches Argument: ‘Alī war der nächste Verwandte des Propheten und verdiente deshalb, nach Muḥammads

²²⁰ Es folgt eine Šī'itische Segensformel, in der nicht nur alle Imame, sondern zu Anfang auch Frauen, u. z. neben Fāṭima auch Ḥadiġa, erwähnt werden (341r, -5 ff.).

²²¹ Diesmal verhältnismäßig nahe an Bağdādī o. J.: 38, 2-ult.

²²² Zu diesem Sektennamen, der bei Bağdādī gar nicht vorkommt und erst in späten Šī'itischen Texten greifbar wird (etwa bei Ḥāfiẓ al-Bursī), vgl. van Ess 2011: Index 1482b, vor allem die dort genannten Seiten 1097 und 1093. (Die ebenfalls genannte S. 2000 ist ein Versehen und durch „1100“ zu ersetzen).

²²³ Genannt werden die ‘Abbāsiya und die Bakrīya, also die Verfechter der Anrechte des ‘Abbās (sprich: der Abbasiden) und des Abū Bakr. Es scheint sich dabei um Bezeichnungen zu handeln, die vornehmlich von Šī'iten gebraucht wurden; „Bakrīya“ hieß ja unter Sunniten etwas anderes (s. o. nr. 22b und van Ess 2011: 1477a s. v.). Ibn Abī l-Ḥadīd (gest. 655/1257 oder 656/1258, also zum Zeitpunkt der Eroberung Bağdāds durch die Mongolen) behauptet, es seien die Šī'iten gewesen, die mit dem Spiel begonnen hätten, mittels *faḍā'il*-Ḥadīten die Position ‘Alīs abzustützen; „die Bakrīya“ (also Sunniten) habe dann nachgezogen (Ibn Abī l-Ḥadīd 1959–1967: 11: 49, 4 ff.; übs. bei Gruber 1975: 34). In der Tat ist die Bezeichnung vorläufig erst spät belegt, z. B. bei Ibn al-Malāḥīmī 2007: 569, 6 ff. oder wiederum bei Ḥāfiẓ al-Bursī (Anfang 9. Jh. H.), der die Bakrīya einer ‘Alawīya, also den Anhängern ‘Alīs gegenüberstellt (van Ess 2011: 1092). Ȑiyā’addīn stellt ‘Abbāsiya und Bakrīya auch nachher noch einmal nebeneinander (354v, 9 f.) und benutzt die beiden Wörter anscheinend nur, um die Šī'iten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Die Ḥadīte, welche die Bakrīya, zu seiner Zeit längst hoch entwickelt, anführte, werden in diesem Zusammenhang ohne ein Zeichen der Kritik breit referiert (s. u. 55c und Abschnitt nr. 57).

²²⁴ Ȑiyā’addīn, der Ḥadīte normalerweise nur stereotyp mit „*fi ṣ-ṣahīḥ*“ einführt, nennt hier an einer Stelle auch einmal eine konkrete Quelle: al-Ḥākim Abū ‘Abdallāh (d. i. al-Ḥākim an-Naisābūrī, gest. 405/1014) in seinem *K. Ma’rifat al-ḥadīt* (343r, -8 f.); vgl. EI² III 82a. Das Zitat steht in der Edition von Mu’az̄zam Ḥusain (Naisābūrī 1937) auf S. 96, 9–12, im Kapitel über seltene (*ḡarib*) Überlieferungen.

²²⁵ Inhalt des Zitates ist ein (angeblicher) Brief ‘Alīs an Mu’āwiya. Zum Buch vgl. GAS 1: 329.

²²⁶ Zum Autor s. o. Anm. 165. Das Buch wird sonst kaum erwähnt; jedoch scheint Ȑiyā’addīn es auch an späterer Stelle noch herangezogen zu haben (s. u. 348v, -7 ff. und 349r, -6 ff.).

Tod die Herrschaft zu übernehmen (346v, 11 ff.). Widerlegung (346v, 14 ff.), auch mit dem Hinweis darauf, daß der Prophet den Verlauf der Geschichte vorhergesehen habe (346v, pu. ff.). Dazu Koranverse, die Vorhersagen enthalten, z. B. Sure 48:16 (347r, -6 ff.). – (c) Hadīṭe, in denen die Vorzüge der drei Vorgänger ‘Alīs hervorgehoben werden: *faḍā’il Abī Bakr* (347v, pu. ff.),²²⁷ *faḍā’il ‘Umar* (351r, 6 ff.), *faḍā’il ‘Uṭmān* (353r, 11 ff.), *faḍā’il at-talāṭa* (353v, -6 ff.);²²⁸ dann auch *faḍā’il ‘Alī* (354r, 6 ff.) und *faḍā’il al-‘Abbās* (354r, -6 ff.).

(56) Argumente und Belege für die Wahl (*iḥtiyār*) des Herrschers (354v, -5 ff.): (a) Wer ist wahlberechtigt? (356r, 8 ff.). – (b) Wieviele Wähler müssen es sein? (356r, 13 ff.). Nicht viele: Nur einer (so nach Aš’arī und Bāqillānī),²²⁹ zwei (nach Ansicht der Mu’tazila und des Zaiditen Sulaimān b. Ğarīr),²³⁰ vier,²³¹ fünf oder die Gesamtheit der gerade anwesenden Gelehrten (so nach Qalānisī²³²). Dazu Ausführungen des Isfarā’īnī (356v, 3 ff.), des Bāqillānī (356v, 8 ff.), und des Ğuwainī (356v, ult.).²³³ – (c) Der Vollzug der Wahl: Isfarā’īnī in seinem *Muḥtaṣar* (357r, 1 ff.). Wie sind da Differenzen zu behandeln? (357v, 3 ff.). Dazu schon Aš’arī und ein weiteres Zitat aus den *Futūh* des (Ibn) A’tam al-Kūfī.²³⁴

(57) Argumente für die Rechtmäßigkeit der Wahl bei den ersten vier Kalifen: Abū Bakr (358r, 11 ff.), ‘Umar (362r, 9 ff.), ‘Uṭmān (362v, -5 f.), ‘Alī (363r, 14 ff.). – (a) Meinungen zur Rangfolge zwischen den ersten Kalifen: Ğuwainī (363v, 11 ff.), Bāqillānī (363v, 17 ff.), Abū l-Hudail und weitere Mu’taziliten (364r, 4 f.), Ğubbā’ī (364r, 5), die Šī‘a (364r, 6 ff.); die Ansicht Ḏiyā’addīns (364r, 7 ff.). Bāqillānī grundsätzlich dazu (364r, -8 ff.). – (b) War ‘Alī den beiden ersten Kalifen nicht an religiösem Wissen überlegen? Bāqillānī

²²⁷ Mit Zitaten aus zwei Werken des Fāhralislām Abū l-Mahāsin ar-Rūyānī (502/1108 von Assassinen ermordet), seinen *‘Awālī* (350r, 9 ff.) und seinen *Amālī*, wobei die Exzerpte aus dem letzteren Werk jeweils nur von zweiter Hand am Rande nachgetragen sind (351r, 352r und 353r). Zum Autor vgl. GAL² 1/488 S 1/673 sowie Kaħħala 1957–1961: 6: 206 f.; er war Šāfi‘it.

²²⁸ Wobei unter den „dreien“ natürlich die drei ersten Kalifen zu verstehen sind, deren gemeinsame Vorzüge in diesen Hadīṭen herausgestellt werden. Vorher (352r, apu. ff.) geschah dasselbe mit Abū Bakr und ‘Umar, auch da in einem separaten Abschnitt. Das Modell von den vier *ḥulafā’ ar-rāshidūn* findet sich dagegen hier nicht.

²²⁹ Ähnlich Baġdādī 1928: 280, ult. ff.

²³⁰ Vgl. Baġdādī 1928: 281, 5 ff.; für Sulaimān b. Ğarīr beruft sich Ḏiyā’addīn auf al-Karhī (356r, ult.), d. i. der ḥanafitische Jurist Abū l-Hasan ‘Ubaidallāh b. al-Ḥusain al-Karhī (gest. 340/952; vgl. GAS 1: 444), dessen *Muḥtaṣar* von Qudūrī (gest. 428/1037) kommentiert wurde.

²³¹ Für diese Zahl entscheidet sich der Qādī ‘Abdalġabbār (*Muġnī* XV 361 ff.).

²³² Vgl. Baġdādī 1928: 281, 7 ff.; zu Qalānisī s. o. Anm. 50.

²³³ Das stand natürlich auch alles eingehender in den *Aḥkām as-sulṭānīya* des Māwardī (gest. 450/1058). Aber Ḏiyā’addīn hat ihn offenbar nicht benutzt.

²³⁴ Zu diesem Buch o. Anm. 225.

dazu (365r, 4 ff. und 366r, -7 ff.). – (c) Die Ermordung ‘Uṭmāns war ein Verbrechen (366v, -4 ff.). – (d) Über ‘Alī und seine Gegner: dazu Ĝuwainī (367r, 7 f.) und Isfarā’īnī (367r, 9 – 367v, 9); Bāqillānī (367v, 10 ff.).

(58) Über die *fadā’il* der Prophetengenossen allgemein (368r, 4 ff.). Die *fadā’il* der ‘ašara al-mubaššara (369v, 4 ff.); die *fadā’il* der *ahl al-bait* und der *ummahāt al-mu’minīn* (370r, 9 ff.). – Ausführliche Widerlegung einer šī‘itischen Tradition über Fātīma und das Schwert *Dū l-fiqār*, die beide aus einem Paradiesesapfel hervorgingen, den Muḥammad bei seiner Himmelfahrt (*mi’rāğ*) erhielt (372v, -4 ff.).

(59) Appendix: Über die *fadā’il* der „Aš‘ariten“, wobei mit diesem Wort hier nicht so sehr die Theologenschule dieses Namens gemeint ist als vielmehr die Nachkommen des Abū Mūsā al-Aš‘arī, zu denen angeblich auch Aš‘arī gehörte (374v, -5 ff.).²³⁵ Ḥadīṭe dazu sowie ein Ausspruch der „alten Autoritäten“ (*mašāyih as-salaf*): „Gott hat dieser (d. h. unserer) religiösen Einstellung (*dīn*) zum Siege verholfen durch Abū l-Hasan al-Aš‘arī und Aḥmad b. Ḥanbal“ (378r, -4), mit weiteren Erklärungen. Zu Ibn Ḥanbal erwähnt Ḍiyā’addīn eine *disputatio* mit Bišr al-Marīsī vor al-Wātiq²³⁶ (378v, 7 ff.), zu Aš‘arī nur allgemein seine Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila (379v, ult. ff.).²³⁷ Weiterhin Isfarā’īnī über einen Traum, in dem er Aš‘arī und Šāfi‘ī zur Rechten und zur Linken des Propheten sitzen sah (380v, ult. ff.) und zum Schluß eine ausführliche und rhetorisch überhöhte Würdigung Aš‘arīs durch den Šīrāzer Mystiker Ibn Ḥafīf (381r, 7 – 383r, 12).²³⁸

235 Für Ḍiyā’addīn ist dies zwar längst eine Tatsache (375r, 1 ff.); aber in Wirklichkeit handelt es sich wohl um eine spätere gelehrte Konstruktion (vgl. van Ess 2011: 455).

236 Er referiert recht ausführlich, verfällt aber auch hier wohl einer Fiktion. Man wird verwandte Texte vergleichen müssen, vor allem das sog. *K. al-Haida*, in dem aber ‘Abdal’azīz al-Kinānī der Held der *disputatio* ist und nicht Ibn Ḥanbal (dazu vorläufig TG: 3: 502 ff.). Ḍiyā’addīn sagt nichts über seine Quelle, und Ibn Ḥanbal kommt bei ihm sonst nicht vor. Auch der Begriff *mīhna* fällt nicht.

237 Der Abschnitt bleibt unkonkret und erschöpft sich in Reimprosa und sonstiger Rhetorik.

238 Ibn Ḥafīf hatte in früher Jugend Aš‘arī in Baṣra im Kolleg erlebt und soll sein Leben lang dessen Ideen verpflichtet gewesen sein (was vermutlich nicht mehr besagt, als daß er mit den Mu‘taziliten nichts im Sinn hatte; vgl. Sobieroy 1998: 65 f., kurz auch in: de Jong / Radtke 1999: 77). Zu ihm weiterhin J. C. Vadet in EI²: 3: 823 f.; er starb 371/982, also fast ein halbes Jahrhundert nach Aš‘arī. Subkī war von der Reimprosa der Würdigung sehr beeindruckt und hat den ganzen Passus aus Ḍiyā’addīns Werk (das er allerdings *Ĝayat al-marām* nennt statt *Nihāyat al-marām*) abgeschrieben (Subkī 1964–1976: 3: 159–163). Spuren des Berichtes auch anderswo, etwa bei Ibn ‘Asākir 1928: 94, pu. ff., aber wesentlich kürzer und in vereinfachter sprachlicher Form. In unserer Handschrift folgen noch zwei Ḥadīṭe (383r, 12–16), die aber vermutlich nicht mehr dazugehören.

(60) Wurzeln und Entwicklung des aš'aritischen *'ilm al-kalām* (383r, -6 ff.):²³⁹ Der erste *mutakallim* war nicht etwa Wāṣil b. 'Aṭā', wie die Mu'taziliten sagen, sondern 'Alī (wegen seiner Streitgespräche mit den Ḥāriġiten), dann 'Abdallāh b. 'Umar (weil er Ma'bad al-Ǧuhānī widersprach)²⁴⁰, weiterhin 'Umar b. 'Abdal'azīz (mit seiner *Risāla* gegen die Qadarīya),²⁴¹ Zaid b. 'Alī (mit einer „Widerlegung der Qadarīya aus dem Koran“),²⁴² Ḥasan al-Baṣrī (mit seiner *Risāla* gegen die Qadarīya, die er an 'Umar II. richtete²⁴³), dann Ṣa'bī,²⁴⁴ Zuhrī²⁴⁵ und Ḍa'far aš-Šādiq (mit Widerlegungen der Qadarīya, der Ḥāriġiten und der šī'itischen *ġulāt*), Abū Ḥanīfa (mit seinem *Fiqh al-akbar*),²⁴⁶ Šāfi'i und seine Schüler (Muḥāsibī, Karābīsī, Buwātī, Dāwūd al-İsfahānī) bis zu Aš'arī und seinen Nachfolgern (384r, 12 ff.).²⁴⁷

Ḍiyā'addīn beschließt also sein Buch mit dem Versuch, die aš'aritische Tradition von Raiy und Nešāpūr im Frühislam zu verankern. Aber das

²³⁹ Dieser Abschnitt findet sich weitgehend wörtlich übereinstimmend schon in den beiden Werken des 'Abdalqāhir al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* (Baġdādī 1928: 307–310) und *Farq baina l-firaq* (Baġdādī o. J.: 363, 1–364, 4; leicht verkürzt).

²⁴⁰ Das Gespräch ist in einem ḥadīt überliefert; vgl. van Ess 1974: 67 ff. (jetzt auch in meinen *Kleinen Schriften* II, S. 674 ff.).

²⁴¹ Dazu van Ess 1977: 113 ff.

²⁴² Es handelt sich mit großer Wahrscheinlichkeit um ein Apokryphon (vgl. Madelung in: EI²: 11: 474b). Sezgin führt GAS 1: 557–560 keine Schrift dieser Art auf. Aber das *Corpus Iuris* (*Maġmū' al-fiqh*), das unter Zuids Namen überliefert wird und in Wirklichkeit von dem Ğārūditen Abū Ḥālid al-Wāsiṭī redigiert wurde, ist dezidiert antiqadaritisch orientiert (dazu Madelung 1965: 54 f.).

²⁴³ Also nicht etwa mit seiner proqadaritischen *Risāla* an 'Abdalmalik. Baġdādī sagt darum, daß „die Qadarīya ihn allerdings für sich in Anspruch genommen“ habe (Baġdādī 1928: 307, 14). Dazu näher Mourad 2006: 161 ff.

²⁴⁴ 'Āmir b. Ṣarāḥil aš-Šā'bī (gest. 110/728 oder einige Jahre vorher), einflußreicher Traditionarier. Zu ihm Juynboll 2007: 463–471.

²⁴⁵ Gest. 124/742; vgl. Juynboll 2007: 690–730.

²⁴⁶ Vgl. Baġdādī 1928: 308, 4–7. Ḍiyā'addīn schiebt hier einen kurzen Kommentar ein (383v, -9 ff.); von 383v, -5 an stimmt er wieder mit Baġdādī 1928: 308, 7 ff. (= Baġdādī o. J.: 363, 15 ff.) überein. An der letzteren Stelle erscheint dann auch 'Abdal'azīz (b. Yaḥyā) al-Makkī, der Held des *K. al-Hāida* (384r, 7 = Baġdādī 1928: 309, 10). Jedoch ist an beiden Stellen die Nisbe al-Kinānī als „Kattānī“ verschrieben; auch wird das *K. al-Hāida* nicht erwähnt. Die Nešāpūrer Überlieferung war in diesem Punkte also schon gestört.

²⁴⁷ Baġdādī bricht hier natürlich früher ab als Ḍiyā'addīn. Dieser folgt ihm bis zu Ibn Fūrak (384r, -4 = Baġdādī 1928: 310, 7 und Baġdādī o. J.: 364, 4); dann erwähnt er Baġdādī selber (*al-Ustād Abū Manṣūr 'Abdalqāhir b. Tāhir at-Tamīmī al-Baġdādī*) „und eine weitere große, zahllose Menge wie Abū Muḥammad al-Ǧuwainī (d. i. der Vater des Imām al-ḥaramain, gest. 438/1096–7; vgl. Ibn 'Asākir 1928: 257 f.) und Abū l-Qāsim al-Isfārā'īnī al-Iskāf sowie nach ihnen al-Qušairī und der Imām al-ḥaramain (al-Ǧuwainī) und nach ihnen mein eigener Meister und Lehrer al-Anṣārī“.

Geschichtsbild, dem er folgt und auf das er den Leser verpflichten möchte, kommt über Legenden nicht hinaus. Die frühen Texte, von denen er sich leiten lässt, sind allesamt Apokrypha, und selbst zur Biographie Aš‘arīs verfügt er über keine konkreten Anhaltspunkte. Die gesamte Frühgeschichte der Aš‘arīya liegt im Dunkeln, und man war in Raiy nicht imstande, Licht in die Sache hineinzubringen. Aš‘arī hatte in Başra gewirkt, und was im Irak sich abgespielt hatte, blieb in Iran großenteils unbekannt. Der Iraker al-Ḥusain b. al-Faḍl al-Baġalī hatte, wie Baġdādī und Dİyā’addīn übereinstimmend berichten,²⁴⁸ als erster den Schritt gen Osten getan; ‘Abdallāh b. Ṭāhir (reg. 213/828 – 230/845) hatte ihn an seinen Hof in Nēšāpūr gezogen. Aber wir wissen kaum etwas über seine religiös-theologische Ausrichtung. Er hatte angeblich bei ‘Abdal‘azīz b. Yahyā al-Kinānī gelernt,²⁴⁹ aber auch dieser bleibt für uns, trotz oder gerade wegen des *K. al-Haida*, eine legendäre Figur. 282/895 ist al-Baġalī gestorben, vierzig Jahre vor Aš‘arī; er kann von ihm kaum schon Kenntnis gehabt haben. Derjenige, der nach späterem Verständnis in Iran zum erstenmal Aš‘arīs Lob verkündete, war der Mystiker Ibn Ḥafif (gest. 371/982); aber er tat dies in Šīrāz und zuerst wohl auf persisch. Die arabische Version dagegen, die Dİyā’addīn in voller Länge zitiert,²⁵⁰ bleibt unverbindlich und entzieht sich unserem Zugriff durch ihre glitschige Rhetorik.

Der Ahnenpaß, der hier der ostiranischen Aš‘arīya ausgestellt wird, ist also nichts wert. Die Schulgenossen in Raiy hatten ihn im übrigen aus Nēšāpūr übernommen; wir haben auf die Parallelen bei Baġdādī hingewiesen. Die frühen Texte, auf die man sich berief, waren in Nēšāpūrer Bibliotheken vielleicht z. T. noch greifbar und mögen in der Oberstufe des Unterrichtsbetriebs noch ab und zu gelesen worden sein. Und es ist natürlich auch interessant, zu sehen, welche Werke *nicht* genannt werden.²⁵¹ Aber der Kontakt zwischen Raiy und Nēšāpūr war zu dem Zeitpunkt, in dem unsere Handschrift geschrieben wurde (550/1155), ohnehin wohl schon abgerissen; zwei Jahre zuvor, 548/1153, hatten die Ġuzz die alte Metropole eingenommen und geplündert.²⁵²

248 384r, 7 ff. und Baġdādī 1928: 309, 10 ff.; dazu TG: 2: 608.

249 Ich habe ihn TG: 4: 217 als Schüler des Ibn Kullāb bezeichnet; aber das ist ein Versehen.

250 S. o. Anm. 238.

251 Z. B. der frühe *Radd ‘alā l-Qadariya*, den man Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya zuschrieb (von mir herausgegeben in: van Ess 1977: 1 ff.), oder das gesamte Oeuvre des Ibn Kullāb, der nur oben nr. 27c und fol. 384r, 4 ff. kurz genannt wird.

252 Nachdem sie dem Selçükensultan Sanğar eine schwere Niederlage zugefügt und ihn gefangengenommen hatten; vgl. EI²: 2: 1109a s. v. *Ghuzz* (Cl. Cahen) und Meier 1976: 405 f. Auch Šahrastānī ist in diesem Jahr (548/1153) gestorben.

Dİyā'addīn selber hatte dort noch bei Salmān al-Anṣārī, seinem „Lehrer und Meister“, studiert. Aber über die politische Situation seiner Zeit sagt er nichts. Er widmet, wie das längst üblich war, das letzte Kapitel seines Buches der Herrschaftstheorie; aber er verliert sich in Utopien. Er zitiert keinen einzigen Historiker,²⁵³ sondern überschwemmt das Thema mit ḥadīten, und er bleibt ganz bei der Frühzeit, vor der Machtübernahme der Umayaden; so kann er sich die Geschichte idealisierend zurechtdenken.²⁵⁴ Zwar vermeidet er den Begriff *al-ḥulafā' ar-rāshidūn*;²⁵⁵ aber er beschränkt sich auf deren „Vorzüge“ (*faḍā'il*)²⁵⁶ und klammert alle Differenzen aus. Die Störenfriede sind für ihn die Šī'iten, weil sie gegen alle Evidenz an Vorrang und Vorrecht 'Alīs festhalten. Er selber wird auf diese Weise, ohne das direkt einzugestehen, zum „Bakriten“; in der Tat ist ein Werk, das die Vorzüge Abū Bakr's (und implizit die Rechtmäßigkeit seiner Wahl) hervorhebt, das älteste, das uns aus dem Genus der *Faḍā'il*-Literatur noch erhalten ist.²⁵⁷

In der Behandlung des Themas bleibt Dİyā'addīn ganz konservativ. An sich gab es gegenwartsbezogene politische Traktate ja längst; Māwardī (364/974 – 450/1058) war seit einem Jahrhundert tot.²⁵⁸ Er hatte zwar im Irak gelebt; dort sah man vielleicht besser, wie die alten Strukturen, das Kalifat vor allem, zerbrachen. Aber auch Ğuwainī, den Dİyā'addīn häufig zitiert, hatte schon einen neuen Ansatz versucht; in seinem *Ģiyāt al-umam*, der

253 Wenn man nicht Ibn A'tam al-Kūfi für einen solchen halten will, auf den ihn offenbar sein Lehrer Anṣārī aufmerksam gemacht hatte (s. o. nr. 55a mit Anm. 225).

254 Das ist im Grunde auch bei dem Mu'taziliten Ibn al-Malāḥimī nicht anders; aber er bezieht neben den vier ersten Kalifen wenigstens 'Umar II. und Yazid III. noch ein. Mu'āwiya und die Umayaden (die „Banū Marwān“) verfallen allerdings auch bei ihm einer damnatio memoriae (Ibn al-Malāḥimī 2007: 624, apu. ff.).

255 Zur Entstehung und Entwicklung dieses unter heutigen Sunnitern gänzlich unumstrittenen Modells vgl. TG: 4: 698 f.

256 Zum Begriff vgl. R. Sellheim in EI²: 2: 728 f. s. v. *Faḍila*.

257 Nämlich die *Faḍā'il Abī Bakr* des Muhammad b. 'Alī Ibn al-'Uṣārī (366/976 - 441/1049); vgl. GAL S 1/601 und Kaḥḥāla 1957–1961: 11: 33. Älter sind natürlich die Kapitel in den ḥadītwerken, so z. B. schon im *Muṣannaf* des Ibn Abī Šaiba (Ibn Abī Šaiba 2006: 16: 375 ff. und vor allem 17: 25 ff.). Aber die beiden kanonischen Quellen, die Dİyā'addīn auswertet, das *Bāb faḍā'il aṣḥāb an-nabī* im *Šaḥīḥ* des Buhārī und das *K. Faḍā'il aṣ-ṣaḥāba* bei Muslim, sind noch völlig ungeordnet. Der Streit zwischen den Verehrern Abū Bakr's und denen 'Alīs ist auch schon das Thema von Ğāḥiẓ' *K. al-'Utmāniya* (Ğāḥiẓ 1955); zu Abū Bakr dort S. 25, 4 ff., allgemein Afsaruddin 2002. Ṭurātī benutzt die Bezeichnung „Bakrīya“ bereits in diesem Sinne; er sagt, daß ihre Anhänger sich auf Sure 57:10 stützten (Ṭurātī 2015: 756, -4 ff.). Weitere frühe Zeugnisse, in denen auch die Frage eine Rolle spielt, ob es für Abū Bakr einen *naṣṣ*, also eine Einsetzung durch den Propheten, gegeben habe, bei Afsaruddin 2002: 220 ff.

258 S. o. Anm. 233.

„Hilfe für die Völker“, hatte er der Entwicklung Rechnung getragen und Niżāmalmulk, den Wesir der Selçuklen, aufgefordert, die Macht, die er de facto schon hatte, nun auch rechtens zu übernehmen.²⁵⁹ Er sah darin die Möglichkeit, die „Herrschaft des Tüchtigsten“ zu etablieren; von Wahl war bei ihm keine Rede.²⁶⁰ Die *imāmat al-fādil* war ein alter Begriff der politischen Theologie, Gegensatz zur *imāmat al-mafḍūl*, der „Herrschaft des Nicht-Besten (der aber durch Wahl ins Amt gekommen ist)“. Dİyā’addīn greift dieses Begriffspaar nicht auf.²⁶¹

Hadīte dienten Dİyā’addīn nicht nur im Schlußkapitel als Argumentationshilfe. Er zitiert sie viel häufiger als den Koran, z. B. hinsichtlich der Wundergeschichten, die er zu seinem Bild des Propheten braucht,²⁶² oder wenn er davon handelt, daß man über das moralische und rituelle Wohlverhalten seiner Mitbrüder wachen müsse (*al-amr bil-ma’rūf*).²⁶³ Dabei gebärdet er sich nicht als Spezialist; er zitiert keine Isnāde, sondern setzt einfach voraus, daß man sich in der Materie auskennt. Er bedient das religiöse Allgemeinwissen. Häufig sagt er, wenn er zitiert, nur *wa-fi ṣ-Ṣaḥīḥ* oder *uḥriġa fi ṣ-Ṣaḥīḥ* und überläßt es dem Leser, sich die Stelle herauszusuchen. Offensichtlich konnte er damit rechnen, daß seine Hörer im Kolleg ihm vertrautten; die Theologiestudenten hatten Hadītkurse schon in der Unterstufe gehabt und wahrscheinlich Vieles auswendig gelernt. Allerdings war die Basis verhältnismäßig schmal; in der lokalen Tradition ging man über Buhārī und Muslim anscheinend kaum hinaus. Das war mit „aṣ-Ṣaḥīḥ“ gemeint; wir merken es daran, daß Dİyā’addīn sich gelegentlich genauer ausdrückt: *aḥraġa ṣ-ṣaiḥān al-Buhārī wa-Muslim fi Ṣaḥīḥihimā, wal-lafz lil-Buhārī* (375r, pu. und 375v, 1) oder *aḥraġa l-Buhārī fi Ṣaḥīḥihī* (375v, -7 und 376r, 8 f.) bzw. *Muslim fi Ṣaḥīḥihī* (345v, 1). Autoren wie Nasā’ī, Tirmidī oder Ibn Māġa und erst recht Ibn Ḥanbal

²⁵⁹ Niżāmalmulk trug u. a. den ehrenden Beinamen Ḥiyātaddaula „Hilfe/Beistand des Reiches“; so erklärt sich der Titel von Ĝuwainīs Buch.

²⁶⁰ Zu ihr genügte schon nach Aš’arīs Ansicht nur eine einzige Stimme (s. o. nr. 56b). Die Intervention Ĝuwainis ist in packender Weise von Tilman Nagel geschildert worden (Nagel 1988: 276 ff.); aber dessen Buch ist ohne Resonanz geblieben. Im englischsprachigen Bereich wären, als erster überhaupt, Hallaq 1984: 26–41 (wiederabgedruckt in: Kersten 2015: 2: 210–25) und jetzt Kennedy 2016: 222 ff. zu vergleichen; etwas blasser auch Crone 2004: 234 ff.

²⁶¹ Das ist gewiß kein Zufall. Das Begriffspaar ist vermutlich zaiditischen Ursprungs und wurde auch in der Mu’tazila heimisch. Ihm zufolge war Abū Bakr gegenüber ‘Alī der „weniger Vortreffliche“ (TG: 4: 702).

²⁶² S. o. nr. 43. Das Thema *ışma* hat ihn nach Aussage seines Sohnes auch außerhalb der *Nihāya* häufiger beschäftigt (vgl. Shihadeh in seiner englischen Einleitung, S. xiii).

²⁶³ S. o. nr. 26a. Vgl. auch die Ausführungen über den Dağğāl (nr. 38b) oder über *ṣafā’ā* (nr. 33e).

mit seinem *Musnad* oder *Ṭabarānī* mit seinen extrakanonischen Sammelwerken waren viel zu weit weg, um in Raiy eine Rolle zu spielen; manche von ihnen galten, wenn sie denn überhaupt bekannt waren, wohl auch als zu großzügig. Ḍiyā’addīn zitiert neben Buhārī und Muslim allenfalls den Ḥākim an-Naisābūrī;²⁶⁴ auch insofern war Raiy also von Nēšāpūr abhängig. Šī‘itische ḥadīṭe imponierten ihm gar nicht; sie gingen ohnehin nicht so sehr auf Muḥammad zurück wie auf ‘Alī und die Imāme, und wenn sie zu sehr ihren volkstümlichen Ursprung verrieten, reagierte er mit spürbarer Ironie.²⁶⁵

Auch dem *Tafsīr* begegnet er aufgeschlossen; der Koran mitsamt seiner Exegese gehörte zur Grundausbildung der Studenten. Wenn er auf die Sündlosigkeit der Propheten zu sprechen kommt, geht er die entsprechenden strittigen Koranstellen durch,²⁶⁶ und natürlich zitiert er den Koran auch sonst gelegentlich zur Bestätigung. Aber die Schrift ist nie der Ausgangspunkt seiner Überlegungen; wie alle Theologen seiner Zeit ist er kein „Fundamentalist“. Das hatten schon die Mu’taziliten so gehalten. Als Argumentationsbasis ließ sich der Koran erst benutzen, wenn gewisse Vorbedingungen erfüllt waren: wenn man sich einig war, daß es Propheten gegeben hatte, die eine Schrift, ein „Wort Gottes“, gebracht hatten, und wenn man dann dem letzten Propheten, eben Muḥammad, auch das letzte Wort ließ. Solange dies nicht der Fall war, ließ sich ein vernünftiges Gespräch mit Andersgläubigen nicht führen. Man mußte sich dann auf ein anderes Kriterium, eben die Vernunft, zurückziehen.²⁶⁷ So ist der *kalām* entstanden, und deswegen ist das Kapitel über die Prophetie in die theologischen Traktate hineingeraten.²⁶⁸ Zu den *uṣūl al-ḥamsa* der frühen Mu’tazila gehörte es noch nicht.

Ḍiyā’addīn hat sich erkenntnistheoretischen Fragen darum auch keineswegs verschlossen. Aber es ist interessant, zu sehen, an welcher Stelle er sich um sie kümmert. An sich gehörten sie an den Anfang des Buches; dort wurden sie später, zumindest seit Faḥraddīn ar-Rāzī, immer abgehandelt. Auch Ḍiyā’addīn ist, wie wir aus einem späteren Verweis wissen (s. u.), schon so verfahren; nur ist der erste Teil seines Buches nicht mehr erhalten. Er scheint sich jedoch kurz gefaßt zu haben. Damit stand er nicht allein; auch der Mu’tazilit Ibn al-Malāḥīmī (gest. 536/1141), ein älterer Zeitgenosse, hat in

²⁶⁴ S. o. Anm. 224. Generell zur Situation vgl. Brown 2007.

²⁶⁵ S. o. nr. 58.

²⁶⁶ S. o. nr. 44f. Der einzige Prophet, dessen sündenfreier Lebenswandel nie in Zweifel gezogen wurde, war Jesus; er war auch der Wundertäter κατ’ ἐξοχήν.

²⁶⁷ Dazu TG: 4: 661.

²⁶⁸ Hier Kap. III. Im *Muġnī* des Qādī ‘Abdalġabbār umfaßt es einen ganzen Band (XV), auch dort schon in Verbindung mit ausführlichen Darlegungen über Wunder (S. 147 ff.).

seinem theologischen Handbuch *al-Fā'iq fī uṣūl ad-dīn*, das er 532/1137 vollendete, dazu am Anfang nur wenig Worte gemacht.²⁶⁹ Entwickelt wurde das Thema eher im Bereich der *uṣūl al-fiqh*; dort nahm es seit je breiten Raum ein.²⁷⁰ Im *Muġnī des Qādī 'Abdalġabbār* dagegen, also einem Hauptwerk der systematischen Theologie, ist es zwar bereits Gegenstand eines separaten, aber doch erst späteren Bandes.²⁷¹

Diyā'addīn kommt dann im Zusammenhang seiner „politologischen“ Ausführungen, also im Kapitel über *imāma*, noch einmal eingehend auf die Sache zu sprechen; dort ging es darum, wieweit man historischen Berichten (*ahbār*), die nur aus dem Munde eines einzigen Zeugen kommen, Vertrauen schenken dürfe: „Wir haben zu Beginn unseres Buches bereits darauf hingewiesen, daß Berichte sich einteilen lassen in solche, die breit überliefert sind (*tawātur*),²⁷² und andere, die nur auf einen einzigen Zeugen zurückgehen (*āḥād*). Wenn du das zur Kenntnis genommen hast, so müssen wir jetzt weitere Fragen angehen, in die man sich gründlich vertiefen sollte.“²⁷³ Es stellt sich heraus, daß er vor allem darauf eingehen will, wieweit *āḥād* sich aufgrund der Begleitumstände (*qarā'in*) beurteilen lassen, unter denen sie vorgebracht werden. Bāqillānī, auf den er sich erst einmal stützt, hatte dazu nichts gesagt:²⁷⁴ „Es besteht kein Zweifel, daß wir aufgrund gewisser Anzeichen (*dalālāt*) erkennen, ob jemand einen Menschen liebt oder haßt und was ihn so umtreibt (*haġalahu wa-waġalahu*), obgleich solche Einzelbeobachtungen (*āḥād*) nicht unbedingt zu Wissen führen und mit ihnen lediglich Wahrscheinlichkeit (*iḥtimāl*) zu erreichen ist.... Aber wenn ein zweiter oder dritter Begleitumstand hinzutritt, dann schaffen wir es doch bis zu (gesichertem) Wissen.... Wenn jemand z. B. verliebt ist, so erkennen wir dies nicht an dem, was er sagt, sondern daran, wie er sich verhält, weil er die Gesellschaft (des Geliebten) sucht oder ihm zu Diensten ist.... Jeder einzelne Begleitumstand führt wiederum (nur) zu Wahrscheinlichkeit; aber wenn man

²⁶⁹ Ibn al-Malāḥimī 2007: 2–10. Zum Autor vgl. jetzt OHIT 173 und 447–452. Im Index ist er dort S. 811 unter dem Lemma „Rukn al-Dīn“ versteckt.

²⁷⁰ Es lohnt, unter diesem Gesichtspunkt den *Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* des Mu'taziliten Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 436/1044) zu vergleichen (ed. Muh. Hamidullah, 1–2, Damaskus 1964).

²⁷¹ Bd. XII: *an-Naẓar wal-ma'ārif*. Vgl. Bernand 1982; auch van Ess 1966.

²⁷² Soll man an dieser Stelle *mutawātir* lesen statt *tawātur*?

²⁷³ Fol. 312r, 13 f.; auch Ibn al-Malāḥimī schiebt erkenntnistheoretische Betrachtungen später noch einmal ein, zwischen dem Kapitel über Prophetie und dem über *al-wa'd wal-wa'id* (Ibn al-Malāḥimī 2007: 360–395). Faḥraddin ar-Rāzī nimmt dann in seinem *Muhaṣṣal fī afkār al-mutaqaddimīn wal-muta'ahhirīn* alles Material nach vorn (wie später Īğī in seinen *Mawāqif*; vgl. van Ess 1966).

²⁷⁴ Fol. 312r, apu. f.

sie alle zusammen nimmt, kommt doch (sichere) Erkenntnis heraus“.²⁷⁵ Ɗiyā'addīn führt noch weitere Beispiele an, um dann abschließend zu urteilen: „Ist es möglich, daß ein einzelner Bericht (*habar al-wāhid*) Wissen ergibt? – Von Ka'bī überliefert man, daß er diese Frage bejahte. Aber das geht so nicht, es sei denn man habe zufällig bloß diesen einen Bericht (aber mehrere Zeugen) oder es träten zu dem einzigen Zeugen (bekräftigende) Begleitumstände hinzu. Dann ist es möglich, mit Gottes Hilfe.“²⁷⁶

Das sind erwägenswerte Betrachtungen. Aber sie führen letzten Endes zu nichts. Ɗiyā'addīn kümmert sich nicht um Geschichte im weiteren Sinne, sondern verharrt bei seinen Überlieferungen über die Urgemeinde und versucht dann vor allem, den Konsens zu sichern, der sich dazu unter iranischen Sunnitn herausgebildet hatte.²⁷⁷ Damit bestätigt er das Bild, das wir auch sonst von ihm gewinnen. Er ruht in der aš'arischen Tradition und beruft sich auf sie, wo immer er kann. Sein wichtigster Gewährsmann ist Bāqillānī; Aš'arī tritt demgegenüber völlig zurück. Bāqillānī war offenbar derjenige gewesen, der der Schule ihr Gesicht verlieh. Er hatte in Bağdād gelebt, und sein Ruhm hatte sich nach Iran verbreitet; aber die Generation, die zwischen ihm und Aš'arī lag, war aus dem Geschichtsbild, das man in den Madrasen von Raiy vertrat, gelöscht. Auch unter denjenigen, die auf ihn folgten, sind nur wenige, die mit eigenen Werken im Gedächtnis blieben: Ibn Fūrak,²⁷⁸ Isfarā'īnī, Ĝuwainī – nicht dagegen Ģazzālī, obwohl dieser schon ein halbes Jahrhundert vor Ɗiyā'addīn gestorben war. Wieweit Ɗiyā'addīn auch bei den wenigen Autoritäten, die er heranzieht, selektiv vorging, wäre näher zu untersuchen. Man müßte dazu die Zitate identifizieren; Ɗiyā'addīn sagt meistens nicht, aus welchem Buch er sie hat.²⁷⁹ Er zitiert vermutlich auch nicht wörtlich, und die Quellen, die er nennt, sind häufig nicht erhalten.

Nur bei Bāqillānī haben wir vorläufig eine Chance, durch nähere Überprüfung weiterzukommen; sowohl sein *Tamhīd* als auch seine *Hidāyat al-*

²⁷⁵ Fol. 312v, 2 ff. sowie 7 ff. und -4.

²⁷⁶ Fol. 313r, 3 ff.

²⁷⁷ Vgl. nr. 49–51. Zum Thema vgl. Bernand 1970.

²⁷⁸ Zu ihm s. o. Anm. 30. Er stammte aus Iṣfahān, machte aber in Nēšāpūr und Raiy Karriere.

²⁷⁹ Es liegt nahe, anzunehmen, daß er dazu vor allem bei seinem Lehrer Anṣārī Anleihen machte; er zitiert diesen jedoch verhältnismäßig selten mit Namen. Wahrscheinlich entnahm er ihm auch Sekundärzitate. Gelegentlich macht er darauf aufmerksam, wenn er so verfährt (s. o. nr. 3b und 12). Vgl. dazu den oben in Anm. 74 genannten Aufsatz von A. Shihadeh; jetzt auch mit breiterem Ansatz J. Thiele, *Commonness and Derivative Work in Ash'arite Literature. A Comparison of Ɗiyā' al-Dīn al-Makkī's Nihāyat al-marām and Abū l-Qāsim al-Anṣārī's al-Ghunya fī l-kalām*, in: *Der Islam* (?). Jedoch lag mir diese letztere Arbeit bei Abschluß meiner Untersuchung noch nicht vor.

mustarṣidīn sind uns verfügbar.²⁸⁰ Ähnliches gilt dann nur noch für die häresiographischen Angaben, die sich bei Ǧiyā’addīn finden. Bei Letzteren hat sich nämlich herausgestellt, daß Bağdādīs *Farq baina l-fīraq* und seine *Uṣūl ad-dīn* im akademischen Betrieb von Raiy einen Platz gefunden hatten.²⁸¹ Allerdings behandelt Ǧiyā’addīn auch Bağdādīs Werke recht frei; er mischt sie mit anderem doxographischen Überlieferungsgut oder kürzt die Zitate. Die Buchtitel nennt er nirgendwo; auch Bağdādīs Name fällt in diesem Zusammenhang nicht. Es handelte sich offenbar um Lernstoff, der im Kolleg traktiert wurde, ohne daß man der Herkunft großes Interesse beigemessen hätte. Die Zeit der Sekten war, so meinte man, vorbei; die letzte, die im ostiranischen Kontext eine Rolle spielte, war die Karrāmīya.²⁸² Wir können im übrigen noch verfolgen, wie man andernorts mit Bağdādīs Texten verfuhr. Ein Mann aus Isfarā’īn, Abū l-Mużaffar Ṭāhir b. Muḥammad, der, aus vornehmer Familie stammend, den Titel „Königsohn“ (Šāhfür) trug und eine von Bağdādīs Töchtern geheiratet hatte, legte bei seiner Lehrtätigkeit in Tūs Bağdādīs *Farq baina l-fīraq* zugrunde und publizierte es erneut. Dabei griff er, ohne ein Wort darüber zu verlieren, in den Text ein; er gab dem Buch auch einen neuen Titel.²⁸³ In Raiy hat man von dieser Umarbeitung nicht Kenntnis genommen; aber man verspürte wohl ebensowenig wie Abū l-Mużaffar Skrupel, Bağdādīs Text auszuschlachten.²⁸⁴

280 Der *Tamhīd* wird fol. 43b zitiert. Jedoch handelt es sich anscheinend nur um ein sinngemäßes Referat; gemeint ist vermutlich die Stelle S. 380 § 636 ff. in der Edition von McCarthy 1957. Für die *Hidāyat al-mustarṣidīn* (die noch nicht ediert ist) vgl. in unserem Text die Stellen nr. 12 und 39a. Warum gerade Bāqillānī, der einzige Nichtiraner in unserer Serie, so stark gewirkt hat, bleibt näher zu klären.

281 Anders als die *Maqālāt al-islāmīyīn* des Aš’arī, die, wenn überhaupt, so doch wesentlich seltener herangezogen werden (s. o. Anm. 78, auch Anm. 61 und 147).

282 S. o. nr. 54a; auch 9a, 27b und f, 30a, 52c. Zur Karrāmīya vgl. jetzt OHIT 252–262.

283 Abū l-Mużaffar al-Isfarā’īnī (gest. 471/1078–9), *at-Tabṣīr fī d-dīn*; ed. ‘Izzat al-‘Aṭṭār (Kairo 1359/1940). Dazu im Einzelnen van Ess 2011: 713 ff.

284 Bağdādī hatte vor seinem *Farq baina l-fīraq* ein *K. al-Milal wan-niḥāl* geschrieben, das in dem *Tabṣīr fī d-dīn* des Isfarā’īnī mit großem Lob bedacht wird. Es enthielt vermutlich dasselbe Material, nur daß die für den *Farq* charakteristische Unterscheidung (*fārq*) zwischen Sekten, die sich im Rahmen des Islams bewegen, und solchen, die die Grenze zum Unglauben überschreiten, noch nicht vollzogen war (vgl. van Ess 2011: 681 ff.). Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß Ǧiyā’addīn sich stellenweise auf dieses Werk bezieht und nicht auf die beiden oben genannten. Die Frage läßt sich jedoch nicht entscheiden; denn das *K. al-Milal wan-niḥāl*, das A. Nader 1970 unter dem Namen Bağdādīs veröffentlichte, ist nicht echt (vgl. Gimaret in Šahrastānī 1986–1993: 11, Anm. 2). – Die Kurzfassung der *Fīraq*, die ein gewisser Rizqallāh ar-Ras’ānī (gest. 661/1263) anfertigte, können wir hier außer acht lassen; sie ist ein Jahrhundert nach Ǧiyā’addīns *Nihāya* entstanden (ed. Ph. Hitti; Kairo 1924). Der Autor war Ḥanbalit und stammte aus Ra’s al-‘ain in Obermesopotamien (vgl. van Ess 2011: 678 f.).

Ein einziger Abschnitt bleibt ganz ohne Zitate: der über Abrogation (*an-nāsiḥ wal-mansūḥ*).²⁸⁵ Das heißt nicht, daß Ȑiyā’addīn dort besonders eigenständig argumentiere; er hat vielmehr diesen Problembereich bloß in die Theologie transferiert, weil er ihn im Rahmen der Diskussion über Muḥammads Prophetentum für wichtig hielt. Man hielt den Juden nämlich vor, daß ihr Gesetz durch die von Muḥammad eingeführte *šari’ā* aufgehoben worden sei, und diese waren damit nicht einverstanden. Der Streitpunkt ist bisher kaum untersucht; wir wissen auch nicht, wo er aufbrach.²⁸⁶ Er ist anscheinend spät;²⁸⁷ aufgerollt wurde das Thema Abrogation zuerst in den *uṣūl al-fiqh*. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 436/1044) behandelt es in seinem *Mu’tamad*,²⁸⁸ der Šāfi’it Abū Ishāq aš-Širāzī (gest. 476/1083) in seinen *Luma’ fi uṣūl al-fiqh*²⁸⁹ und der Ḥanbalit Ibn ‘Aqīl (gest. 513/1119) in seinem *Wādīh*.²⁹⁰ Ibn al-Malāḥīmī dagegen (gest. 536/1141) hat nichts dergleichen in seinem *Fā’iq fi uṣūl ad-dīn*.²⁹¹ Das juristische Problem hatte seine Wurzel im Koran; man hatte schon früh widersprüchliche Schriftstellen gegeneinander ausgleichen müssen. An dieser Stelle hatten die Juden gegen die Praxis gar nichts einzuwenden; denn auch sie sahen sich gezwungen, anzunehmen, daß gewisse Aussagen des Alten Testamentes sich gegenseitig aufhoben.²⁹² Die Traktate, die von Muslimen dazu verfaßt wurden, sind sehr alt und z. T. noch erhalten;²⁹³ bei dem „Pietisten“ Ḥārīt al-Muḥāsibī (gest. 243/857) findet sich dann auch schon eine differenzierte Terminologie, mit der sich das Thema genauer fassen ließ.²⁹⁴ Auch Bağdādī hat ein *K. an-Nāsiḥ wal-mansūḥ* geschrieben.²⁹⁵

²⁸⁵ Nr. 40.

²⁸⁶ Vgl. vorläufig TG: 4: 302–304; weiterhin Sklare 1999: 146 ff. (zu dem *K. Nash aš-šar’* des Samuel ben Hofni, also einem Text aus dem fātimidischen Ägypten). Ein beliebtes Beispiel war das Sabbatgebot (vgl. etwa Ibn al-Malāḥīmī 2007: 357, 5 ff.).

²⁸⁷ Auf muslimischer Seite geht bereits Bāqillānī in seinem *Tamhīd* darauf ein; vgl. Brunschvig 1954: 1: 225–244, wieder abgedruckt in Brunschvig 1956: 1: 263–279, dort 270 ff. Die Auseinandersetzung war im Grunde ein Gelehrtendisput ohne unmittelbare Konsequenzen; niemand konnte den Juden ja verbieten, selber nach ihrem eigenen Gesetz zu leben. Ȑiyā’addīn benutzt auch nirgendwo den Begriff *šari’ā*.

²⁸⁸ Abū l-Ḥusain al-Baṣrī 1964: 1: 393–455.

²⁸⁹ Širāzī 1999: 148 ff. §§ 138–162, mit lexikographischer Einleitung wie oben in 40a.

²⁹⁰ Ibn ‘Aqīl 1996: 1: 122 ff.

²⁹¹ Vgl. allerdings dort 355, apu. ff.; er kennt das Problem und seine Relevanz, widmet ihm aber kein eigenes Kapitel.

²⁹² Vgl. van Ess 2015: 99 ff., dort S. 104 ff. (= *Kleine Schriften* III 1742), und dazu den entsprechenden Artikel des Judaisten A. Rofeh, *Antiche interpretazioni ebraiche della Bibbia* (Rofeh 2015).

²⁹³ van Ess 2015: 106 (= KS III 1743).

²⁹⁴ In seinem *K. Fahm al-Qur’ān* (Muḥāsibī 1971: 359 ff. und 394 ff.); sie basiert auf der Gleichung *nash = raf* „Aufhebung“, von der auch Ȑiyā’addīn ausgeht (s. o. nr. 40a und 40e). Dazu Melchert 2002: 75 ff.

²⁹⁵ Erhalten in einer Berliner Handschrift, aber bisher nicht untersucht (vgl. van Ess 2011: 672).

Was man dabei nicht sah – und was auch Dİyā'addīn nicht sieht –, ist das theologische Problem, inwieweit Gott, wenn er bestimmte juristische Sachverhalte im Laufe der Offenbarung Seines Buches mehrfach adjustiert (wie etwa beim Weinverbot), sein Vorherwissen einschränkt: Warum sagt er nicht gleich, worauf er hinauswill? In der Tat gab es in der frühen Zeit (2. Jh. H.), in der man sich über die Abrogation Gedanken machte (bzw. sie zur Kenntnis nehmen mußte), Theologien, in denen das göttliche Vorherwissen noch nicht zum Prinzip erhoben war: Gott handelt nicht nach einem vorgefaßten ewigen Plan, sondern Er läßt irdische Ereignisse und menschliches Handeln erst einmal geschehen, um dann darauf zu reagieren.²⁹⁶ Die Šī'iten sprachen hier von *badā'*. Gott war also ein Pragmatiker; er läßt dem Menschen seine Freiheit.

Der Gedankenaustausch zwischen Theologie ('ilm al-*kalām* bzw. *uṣūl ad-dīn*), juristischer Propädeutik (*uṣūl al-fiqh*) und Ḥadīt, wie er für die Aš'ariten der Stadt Raiy charakteristisch scheint, verschließt sich jedoch gegenüber einer weiteren intellektuellen Strömung, die in Iran seit einigen Generationen ebenfalls um sich griff: der islamischen Philosophie. 428/1037 war Ibn Sīnā gestorben, dreißig Jahre später (458/1066, und damit immer noch ein Jahrhundert vor Dİyā'addīn) Ibn Sīnā's Schüler Bahmanyār, der Verfasser des *K. at-Tahṣīl*.²⁹⁷ Aber das spielte sich ab in Isfahān und Hamadān, unter anderen politischen Rahmenbedingungen; die „Achse“ Nēšāpūr-Raiy war davon anscheinend nicht berührt. Dİyā'addīn erwähnt die *falāsifa* selten und wenn, so nur in doxographischem Zusammenhang.²⁹⁸ Er entfaltet ihre Lehre nicht; sie gehörte nicht ins Curriculum und war ihm wohl auch weitgehend gleichgültig. Weder Avicenna wird genannt noch Fārābī; nur Kindī taucht einmal auf,²⁹⁹ im Zusammenhang mit einem Mu'taziliten (an-Nāši' al-akbar), der Kritik an ihm geübt hatte.³⁰⁰ Ȇazzālīs *Tahāfut al-falāsifa*, mehr als ein halbes Jahrhundert vor Dİyā'addīns *Nihāya* abgefaßt, hat keine Spuren hinterlassen.³⁰¹ Wenn man das mit der Situation in der zeitgenössischen

²⁹⁶ TG: 4: 439 f.

²⁹⁷ Zu ihm EIr: 3: 501 ff. (H. Daiber); das *K. at-Tahṣīl* ist nach dem Vorbild von Ibn Sīnā's *Dānišnāma-yi 'Alā'i* aufgebaut.

²⁹⁸ Fol. 11b, 11; 76b, apu.; 81a, 14; 82a, 4; 116b, 5; 168a, -7; 251a, 8; 251b, 5.

²⁹⁹ Fol. 11b, 12 f.; s. o. nr. 2d.

³⁰⁰ Vgl. van Ess 1971: 4.

³⁰¹ Zumindest nicht in dem erhaltenen zweiten Band. Über den verlorenen ersten Band läßt sich natürlich nicht urteilen; aber Ȇazzālī ist auch sonst nicht in die aš'aritische Tradition aufgenommen worden (s. o. Anm. 247). Er hat in Iran ohnehin kaum nachgewirkt. Das gilt auch für den Ȇazzālī des *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Dİyā'addīn nimmt die Wende zur „pietistischen“ Verinnerlichung an sich wahr; aber das läuft bei ihm über Abū 'Ali ad-Daqqāq und Qušairī,

Mu‘tazila vergleicht, wird man sagen dürfen, daß diese Berührungsängste dort weniger stark ausgeprägt waren. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī galt als von der Philosophie infiziert, weil er in gewissen Punkten, z. B. bei den Gottesbeweisen, einen neuen Denkansatz gewählt hatte.³⁰² Ibn al-Malāhimī schreibt gegen Ende seines Lebens (zwischen 532 und 536) seine *Tuhfat al-mutakallimīn* zwar noch *fī r-radd ‘alā l-falāsifa*;³⁰³ aber er zitiert dort Ibn Sīnā und sogar Bahmanyār – neben Aristoteles und anderen griechischen Denkern (Pythagoras, Plato, Proklos, Olympiodor usw.), gegen die er anscheinend gar nicht soviel hatte. In seinem *Fā’iq fī uṣūl ad-dīn* evoziert er Avicennas „großes Buch“, den *Šifā*’, obgleich die Leugnung der leiblichen Auferstehung, um die es an der entsprechenden Stelle ging und zu der Avicenna sich bekannte,³⁰⁴ die Gemüter sehr erregte.³⁰⁵ Ähnlich verhält sich Šahrastānī, ein weiterer Zeitgenosse Ǧiyā’addīns; er nimmt die antiken Philosophen in sein *K. al-Milal wan-nihāl* auf, hegt aber gegen Ibn Sīnā noch gewisse Reserven.³⁰⁶

Unbeachtet bleiben auch die Ismā‘īlitēn. Ǧazzālī hatte sie bekämpft,³⁰⁷ und seit der Ermordung Niżāmalmulks (i. J. 485/1092) waren sie in den Untergrund gegangen; aber das exzessive *ta’wīl*, mit dem sie in Transoxanien z. Z. der Sāmānidēn im 4. Jh. H. hervortraten, hätte die Theologen zumindest erkenntnistheoretisch nervös machen müssen. Es ist möglich, daß Ibn Fūrak (gest. 406) das Problem aufgriff;³⁰⁸ aber Ǧiyā’addīns Referat bleibt unscharf, und er geht auf die Sache nicht näher ein. Unter den Šī‘iten beschäftigen ihn nur die Imāmiten; er hält nicht viel von ihnen und belegt sie manchmal mit dem alten Schimpfnamen *Rawāfiḍ*.³⁰⁹

Mit der Mu‘tazila verbindet ihn eine alte Feindschaft. Er übernimmt viele ihrer Fragestellungen und geht in den Lösungen dann seinen eigenen Weg. Aber

also eine Nēšāpūrer Tradition. Er unterscheidet dabei zwischen *futūwa* und *taṣauwuf* (s. o. nr. 18a). Als einzigen „Vorläufer“ nennt er kurz Muḥāsibī. Bemerkenswert ist, daß er Abū Sa‘id b. Abī l-Ḥair nicht erwähnt, der sich nach Daqqāqs Tod in Nēšāpūr aufhielt (vgl. Meier 1976: 46 ff. und 52 ff.).

³⁰² Näher dazu Madelung/Schmidtke 2006: 1 ff.; vgl. auch Abū l-Ḥusain al-Baṣrī 2006.

³⁰³ Ibn al-Malāhimī 2008.

³⁰⁴ Sie ist bei Ibn al-Malāhimī terminologisch verkleidet als *i‘ādat al-ma‘dūm mauğūdan* „daß etwas nicht mehr Vorhandenes erneut in die Existenz treten (könne)“.

³⁰⁵ S. 461, apu. ff.; die islamischen Philosophen sind denn auch kurz zuvor (S. 458, 3 ff.) Gegenstand seiner Kritik.

³⁰⁶ Vgl. meine *Kleinen Schriften* II 1540.

³⁰⁷ Vgl. seine *Faḍā’ih al-Bāṭinīya* (Ǧazzālī 1964).

³⁰⁸ S. o. nr. 28a. Vom *ta’wīl* handelt auch Ibn al-Malāhimī 2007: 524 f.

³⁰⁹ Oder *ar-Rāfiḍa* (vgl. Ibn al-Malāhimī 2007: Index 786a). Zu „Imāmiya“, das der Sprache der Häresiographen entstammt, ib. 779a.

sie gewinnt für ihn kein Gesicht; nach Ğubbā'ī und Abū Hāšim zitiert er niemanden mehr aus ihren Reihen. Die Frontstellung hat er von seinen Vorgängern geerbt, und er gibt sich keine Mühe, daran etwas zu ändern. Man merkt dies vor allem in dem langen Kapitel über die Handlungstheorie. Der Stoff wächst ihm über den Kopf; man hatte den Fragenbereich längst zu Tode diskutiert. Dİyā'addin fällt von einem Gegenargument in das andere, und es gelingt ihm nicht, den Gedankengang zu straffen.³¹⁰ Das hat Folgen für die Gliederung; sie bleibt trotz reicher Unterteilung schwer überschaubar.³¹¹ Er nutzt seine häresiographischen Kenntnisse; aber die historische Entwicklung der Probleme ist ihm nicht klar. Zwar kommt er gleich zu Anfang auf den *kasb*-Begriff zu sprechen;³¹² aber daß Aš'arī ein *K. al-Kasb* verfaßt hatte, ist ihm nicht wichtig,³¹³ und daß das Wort selber (in der Form *iktisāb*) schon von Dİrār b. 'Amr benutzt wurde, weiß er nicht mehr.³¹⁴ Bemerkenswert ist, daß er Ibn ar-Rāwandi nicht als „Ketzer“ behandelt; er zitiert ihn mehrfach, aber immer nur als eigenwilligen Theologen, der in seiner iranischen Heimat weiterhin ein gewisses Ansehen genoß.³¹⁵

310 Dieser Eindruck stellt sich auch ein, wenn er in nr. 39 über die seit Bāqillānī diskutierten Bestätigungswunder der Propheten spricht.

311 Auf zwei Vorreden (*muqaddima*; nr. 1–2) folgt ein großer Hauptteil (nr. 3–21), aus dem zuerst drei Abschnitte (*darb*) herausgelöst werden (nr. 3–5), von denen der erste (nr. 3) wiederum in drei Varianten (*tariqa*) zerfällt und der zweite (nr. 4) dann nur ganz kurz ist. Später wird nicht mehr gezählt, sondern nur nach Einzelfragen (*masā'il*) gegliedert. Jedoch wird die Reihenfolge durch Nachworte oder Schlußbetrachtungen (*hātimā*) unterbrochen, in denen weniger wichtige Problembereiche in Exkursen nachgetragen werden (nr. 7, 14 und 21). Für die Übersicht sorgt der Kopist, indem er durch Großschreibung den Wechsel des jeweiligen Sprechers (*qāla*, *qulnā* usw.) markiert und größere Kapitel mit einer eingerückten Überschrift versieht (so bei nr. 8 und nr. 15, hinter den jeweiligen Appendices, aber auch bei nr. 16, nr. 17, nr. 18 und nr. 20). Letztere beginnt mit den Worten *al-qaul fī* oder *al-faṣl fī*. Wir haben uns in unserer Gliederung soweit wie möglich danach gerichtet.

312 In nr. 1 und nr. 8.

313 Es wird genannt im *Tabṣir fī d-dīn* des Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī (Isfarā'īnī 1940: 174, 13), fehlt aber schon im *Muğarrad* des Ibn Fūrak. Daß es einem der wenigen Aš'arī-Zitate bei Dİyā'addin zugrunde läge, ist darum nicht sehr wahrscheinlich.

314 Vgl. TG: 3: 45. Die Sonderstellung Dİrārs war Dİyā'addin vielleicht noch bewußt (s. o. Anm. 59); aber Einzelheiten interessierten ihn nicht. Auch Ibn al-Malāhimī kommt nicht auf Dİrār zu sprechen, wenn er sich als Mu'tazilit kritisch mit dem *kasb*-Begriff auseinandersetzt (Ibn al-Malāhimī 2007: 137 ff.).

315 Vgl. nr. 9a-c und 16c. Ibn al-Malāhimī setzt da den Akzent etwas anders; er betont die Wunderkritik Ibn ar-Rāwandi's und vergleicht sie mit der des Muḥammad b. Zakariyā' ar-Rāzī (Ibn al-Malāhimī 2007: 315, 3 ff.).

Allerdings ist er sich bewußt, daß er mit seiner Wissenschaft dem Leser einen besonderen Jargon zumutet. Wenn immer er einen Begriff einführt, erklärt er ihn darum erst einmal lexikalisch; manchmal schiebt er auch eine Definition nach.³¹⁶ Das machten die Juristen auch; ihr Denken kam ohne Definitionen gar nicht in Gang. Aber in Raiy und Nēšāpūr tritt doch noch etwas anderes hinzu: Die Studenten waren keine arabischen Muttersprachler; Arabisch war für sie in erster Linie ein Wissenschaftsidiom, wie das Latein im abendländischen Mittelalter. Indem sie sich seiner bedienten, gewannen sie Zugang zu einer Elite. Von der arabischen Umgangssprache aber war die Terminologie weit entfernt. Dieser Sachverhalt war seinerseits Gegenstand wissenschaftlicher Analyse; Ǧiyā'addīn macht dazu Anleihen bei den arabischen Lexikographen.³¹⁷ Anderswo, vor allem weiter im Osten, hatte man schon seit einiger Zeit der Realität stärker Rechnung getragen. Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī (gest. 471/1078–9), der in Țūs unterrichtete, hatte einen persischen Korankommentar verfaßt.³¹⁸ Ǧazzālī faßte die Grundgedanken seines *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* in einem persischen Andachtsbuch, dem „Elixier der Glückseligkeit“ (*Kīmiyā as-sa'āda*), zusammen.³¹⁹ Auch die Philosophie war längst diesen Weg gegangen; Ibn Sīnā hatte auf persisch und auf arabisch geschrieben. Ob man *hastī* sagte oder *wuğūd*, war für den Inhalt des Gesagten unerheblich; die Regeln der Logik richteten sich nicht nach den Gesetzen der Sprache. Man wußte das, seitdem i. J. 326/938 ein Logiker und ein Grammatiker in Gegenwart einer illustren Runde, die von dem Wesir Ibn al-Furāt zusammengerufen worden war, miteinander diskutiert hatten; auch Aš'arī (Ibn Abī Bišr) war unter den Zuhörern gewesen.³²⁰

Ǧiyā'addīns Sohn Fahhraddīn hat dann einen ersten Schlußstrich gezogen. Er schreibt zwar weiterhin überwiegend Arabisch; aber er spart sich die Exkurse in die Lexikographie. Natürlich konnte er Persisch; er soll in beiden Sprachen auf hohem Niveau gepredigt haben.³²¹ Auch von der Häresiographie läßt er sich,

³¹⁶ Vgl. die Nummern 1, 16 und 16b, 17d, 25, 27a-b, 28, 34, 35B, 38, 40a, 47.

³¹⁷ Vgl. etwa nr. 27a.

³¹⁸ *Tāğ at-tarāğim fi tafsīr al-Qur'ān lil-a'āğim*; vgl. van Ess 2011: 714 f. und jetzt Zadeh 2012: 331 ff.

³¹⁹ Übersetzt von H. Ritter, Jena 1923; 2. Ǧazzālī 1959.

³²⁰ Dazu ausführlich Endreß 1986: 163 ff.

³²¹ Also ohne spürbaren Akzent und ohne Fehler im Ausdruck (vgl. van Ess 2011: 1051, nach Șafadi). Die persischen Traktate, die wir von ihm kennen, sind offenbar Gelegenheitsarbeiten; vgl. Altaş 2013: 91 ff., dort die Nummern 15, 34–35, 37, 44, 46 und 51–53. Auffällig ist dabei Nr. 37 (S. 124), weil dort im Titel der bisher kaum gebräuchliche Begriff *Hodāšināsī* „Gotteserkenntnis“ für „Theologie“ erscheint (Hs. Süleymaniye, Fatih 5426/2).

wenn es um Theologie geht, nicht mehr leiten; er verweist diese Disziplin wieder in eine eigene Sparte.³²² Der Mu‘tazila ebenso wie der Philosophie gibt er entschlossen ein eigenes Gesicht; er bewundert Abū l-Ḥusain al-Baṣrī,³²³ und er schreibt einen Kommentar zu Ibn Sīnā’s *Išārāt*.³²⁴ Aber er gewann sich mit diesen Vorlieben in Raiy keine Freunde; er überwand die orthodoxe Enge nur, indem er sich aus ihr verabschiedete. Erst die Ḡūriden, Nachfolger der Selġūken und Ḡaznaviden im heutigen Afghanistan, richteten ihm eine Madrasa ein, an der er seine Kunst entfalten konnte. In eine städtische Gesellschaft wurde er jedoch damit nicht integriert; schon zuvor hatte er eher an Fürstenhöfen Beachtung gefunden oder bei reichen Honoratioren, die ihn gastlich aufnahmen.³²⁵ Das war denn auch das Modell, dem die Zukunft gehörte.³²⁶ Raiy überlebte den Mongolensturm nicht; seine Rolle als kulturelles Zentrum war ausgespielt. Zwar war das Leben an Fürstenhöfen, wie schon Avicenna gemerkt hatte, ebensowenig ein dauerhaftes Vergnügen. Und daß die „Reformen“, die Faḫraddīn ar-Rāzī anstieß, einen bleibenden Fortschritt gebracht hätten, wird man wohl gleichfalls noch einmal überdenken müssen; theologisches Denken neigte nicht nur zur Zeit Ḏiyā’addīns dazu, scholastisch zu erstarren. Selbst unser heutiger Wissenschaftsbetrieb kann sich dieser Gefahr nur mit Mühe erwehren. Aber das ist ein weites Feld.

Bibliographie

- ‘Abdalġabbār b. Aḥmad, s. Qādī ‘Abdalġabbār.
 Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī b. aṭ-Ṭaiyib (1964): *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥ. Hamidullah. Damaskus: Institut Français d’Etudes Orientales.
 Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī b. aṭ-Ṭaiyib (2006): *Taṣaffuḥ al-adilla*. Hrsg. von W. Madelung und S. Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 57, 4).
 Afsaruddin, Asma (2002): *Excellence and Precedence. Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*. Leiden: Brill.

³²² Dazu van Ess 2011: 1051 ff. Statt Bağdādī las er mittlerweile Šahrastānī, von dessen *Milal wan-niḥal* er aber nicht viel hielt (van Ess 2011: 1058 und 1061).

³²³ van Ess 2011:1070.

³²⁴ van Ess 2011:1049.

³²⁵ Vgl. dazu den in Anm. 14 genannten Aufsatz von E. Altaş: Altaş 2013.1.

³²⁶ Die Fürstenhöfe verfügten im Gegensatz zu den städtischen Zentren über keine eigene theologische Tradition; Faḫraddīn ar-Rāzī konnte dort also bei Adam und Eva wieder anfangen. Als er sich am Hof des Ḥwārazmšāhs Tekiš aufhielt, führte er sich, gerade einmal 30-jährig, unter den Höflingen mit einer Enzyklopädie der 60 wichtigsten Wissenschaften ein (also einer Art „Handbook“ für Unwissende; vgl. van Ess 2011: 1061 ff.).

- Altaş, Eşref (2013.1): „Fahreddin er-Râzî'nin hayatı, hâmileri, ilmî ve siyasî ilişkileri“. In: *İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahraddin er-Râzî*. Hrsg. von Ö. Türker und O. Demir. İstanbul: ISAM Yayınları 153, 41–90.
- Altaş, Eşref (2013.2): „Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi“. In: *İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahraddin er-Râzî*. Hrsg. von Ö. Türker und O. Demir. İstanbul: ISAM Yayınları 153, 91–164.
- Anawati, M. M., s. Gardet, Louis.
- Ansari, Hassan / Schmidtko, Sabine (2011): „Abū Sa'd al-Hargūšī and his *Kitāb al-Lawāmi'*. A Sūfi Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nīshāpūr“. *Arabica* 58: 503–518.
- Anşārī, Hasan (2012): *Bar-rasīhā-yi tārīhī dar ḥauza-yi Islām ve-taṣaiyu'*. Teheran: Kitābhāne-yi Müze ve Markaz-i Asnād-i Mağlis-i Šūrā-yi Islāmī 1390 H. š.
- Aş'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al- (1963): *Maqālāt al-islāmiyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*. Hrsg. von Hellmut Ritter. 2. Wiesbaden: Steiner.
- Audebert, Claude-France (1982): *Al-Ḥaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran*. Damaskus: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Bağdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir al- (1928): *K. Uṣūl ad-dīn*. İstanbul: Maṭba'at ad-Daula 1346 H.
- Bağdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir al- (1970): *K. al-Milal wan-nīḥāl*. Hrsg. von Albert Nader. Beirut: Dar el-Machreq.
- Bağdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir al- (o. J.): *K. al-Farq baina l-firaq*. Hrsg. von Muḥammad Muḥyīddīn 'Abdalḥamīd. Kairo: Maktabat Muḥammad 'Alī Šubaiḥ.
- Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭāiyib al- (1957): *K. at-Tamhīd*. Hrsg. von Richard McCarthy. Beirut: Librairie Orientale.
- Bernard, Marie (1970): *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*. Paris: Vrin.
- Bernard, Marie (1982): *Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Cadi 'Abd al-Ǧabbār*. Alger: Société Nationale d'Édition et de Diffusion.
- Brown, Jonathan (2007): *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*. Leiden: Brill.
- Brunschwig, Robert (1954–56): „L'Argumentation d'un théologien musulman du X siècle contre le Judaïsme“. In: *Homenaje a Millás Vallicrosa*, 1–2. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas I 225–244.
- Brunschwig, Robert (1964): „Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane“. *Studia Islamica* 20: 5–46.
- Brunschwig, Robert (1974): „Mu'tazilisme et optimum (al-aṣlaḥ)“. *Studia Islamica* 39: 5–23.
- Brunschwig, Robert (1976): *Etudes d'islamologie*. Hrsg. von Abdel Magid Turki. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Conc. = Wensinck, Arent Jan (1936–1988): *Concordance et indices de la Tradition musulmane*. Leiden: Brill.
- Crone, Patricia (1998): „A Statement by the Najdiyya Khārijites on the Dispensability of the Imamate“. *Studia Islamica* 88: 55–76.
- Crone, Patricia (2000): „Ninth-Century Muslim Anarchists“. *Past and Present* 167: 3–28.
- Crone, Patricia (2004): *God's Rule*. New York: Columbia UP.
- Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad ad- (1963–1964): *Mīzān al-i'tidāl fī naqd ar-riğāl*. Hrsg. von 'Alī Muḥammad al-Bīgāwī, 1–4. Kairo: Ḫāṣa al-Bābī al-Ḥalabī.
- Dānişnāma-yi Ğahān-i Islām (1996–): hrsg. von Mīr Sālim. Tīhrān: Bunyād-i Dā'irat ul-ma'ārif-i Islāmī.
- Demir, Osman (2006): *Kelâmda Nedensellik. İlk dönem kelâmcılarda tabiat ve insan*. Dissertation Marmara Üniversitesi. [Gedruckt Istanbul 2015].

- Demir, Osman (2015): *Nedensellik Kitabı. Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî*. İstanbul: Klasik Yayıncılıarı.
- Diem, Werner / Schöller, Marco (2004): *The Living and the Dead in Islam*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- El² = *The Encyclopaedia of Islam* (1960–2009): Hrsg. von Clifford Edmund Bosworth u. a. Leiden: Brill.
- Elr = *Encyclopaedia Iranica* (1985–): Hrsg. von Ehsan Yarshater. London: Routledge and Kegan.
- Endreß, Gerhard (1986): „Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit“. In: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*. Hrsg. von B. Mojsisch. Amsterdam: Grüner, 163–299.
- EQ = *Encyclopedia of the Qur'an* (2001–2006). Hrsg. von Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill.
- Farq = Bağdâdî o. J.: *al-Farq baina l-firaq*.
- Frank, Richard M. (1967): „Al-Ma'nâ. Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in Kalâm“. *Journal of the American Oriental Society* 87: 248–259.
- Çâhîz, 'Amr b. Bahîr al- (1955): *K. al-'Utmâniya*. Hrsg. von 'Abdassalâm Muhammed Hârûn. Kairo: Dâr al-Kitâb al-'arabî 1374 H.
- GAL = Brockelmann, Carl (1937–1949): *Geschichte der arabischen Litteratur*. 21–2 (1943–1949), Supplement 1–3 (1937–1942). Leiden: Brill.
- Gardet, Louis / Anawati, M. M. (1948): *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Paris: Vrin.
- GAS = Sezgin, Fuat (1967–): *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill.
- Ĝazzâlî, Muhammed b. Muhammed al- (1959): *Kîmiyâ as-sâ'âda*. Übs. von Hellmut Ritter u. d. T. *Das Elixier der Glückseligkeit*. Jena: Diederichs 1923. 2Düsseldorf/Köln 1959.
- Ĝazzâlî, Muhammed b. Muhammed al- (1964): *Fâdâ'iħ al-Bâtinîya*. Hrsg. von 'Abdarrahmân Badawî. Kairo: Ad-Dâr al-Qaumîya liṭ-ṭibâ'a wan-našr 1383 H.
- GIE = *Great Islamic Encyclopedia* (1985–). Hrsg. von Kâzîm Mûsâwî Buğnûrdî. Teheran: Markaz-i Dâ'irat ul-mâ'ârif-i buzurg-i islâmî.
- Gimaret, Daniel (1989): „Cet autre théologien sunnite: Abû l-'Abbâs al-Qalânîsî“. *Journal Asiatique* 277: 227–262.
- Gimaret, s. Šahrastânî.
- Gramlich, Richard (1989): *Das Sendschreiben al-Qušairîs über das Sufitum*. Wiesbaden: Steiner.
- Gruber, Ernst August (1975): *Verdienst und Rang. Die Fâdâ'il als literarisches und gesellschaftliches Problem*. Freiburg: Schwarz (Islamkundliche Untersuchungen 35 = Diss. Frankfurt a. M.).
- Günther, Sebastian / Lawson, Todd (2017): *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. Leiden: Brill.
- Gwynne, Rosalind W. (1985): „Al-Jubbâ'î, al-Ash'ârî and the Three Brothers. The Uses of Fiction“. *Muslim World* 75: 132–161.
- Ḩâggî Ḥalîfa, Muṣṭafâ b. 'Alî (1971): *Kaſf az-żunûn*. Hrsg. von Şerefettin Yaltkaya und Kilisli Rifat Bilge. 2Istanbul: Wikâlat al-Mâ'ârif al-Ğalîla.
- Hallaq, Wail B. (1984): „Caliphs, Jurists and the Saljuks in the Political Thought of Juwaynî“. *Muslim World* 74: 26–41.
- Ḩargûšî, Abû Sa'd 'Abdalmalik al-Wâ'iż al- (2003): *K. Dalâ'il an-nubûwa*. Hrsg. von Nabîl b. Hâšim al-Ğamzî. Mekka.
- Ḩatṭâbî, Abû Sulaimân Ḥamîd b. Muhammed al-Bustî al- (1955): *Bayân i'ğâz al-Qur'ân*. In: *Talâṭ rasâ'il fi i'ğâz al-Qur'ân*. Hrsg. von Muhammed Ḥalafallâh und Muhammed Zağlûl Sallâm. Kairo: Dâr al-mâ'ârif, 19–65. – Frz. Übers. s. Audebert 1982.

- Hecker, Judith (1975): *Reason and Responsibility. An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawlīd wa'l-'Adl by Qādī 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī*. Diss. Univ. of California Berkeley.
- Heemskerk, Margarete T. (2000): *Suffering in the Mu'tazili Theology. 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden: Brill.
- Ibn Abī l-Ḥadīd, 'Izzaddīn 'Abdalḥamīd b. Hibatallāh (1959–1967): *Šarḥ Nahğ al-balāğā*. Hrsg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabīya.
- Ibn Abī Šaiba, Abū Bakr 'Abdallāh b. Muḥammad (2006): *Al-Muṣannaf fī l-aḥādīt wal-ātār*. Hrsg. von Muḥammad 'Auwāma. Dschidda/Beirut: Dār al-Qibla.
- Ibn 'Aqīl, Abū l-Wafā' 'Alī (1996): *Al-Wāḍīḥ fī uṣūl al-fiqh*. I: *Kitāb al-Madhab*. Hrsg. von George Makdisi. Wiesbaden: Steiner (Bibliotheca Islamica 41a).
- Ibn 'Asākir, Abū l-Qāsim 'Alī b. Ḥasan (1928): *Tabyīn kadib al-muftarī fīmā nusiba ilā l-imām Abī l-Ḥasan al-Āš'arī*. Damaskus: Maṭba'at at-Taufiq.
- Ibn Fūrak, Muḥammad b. al-Ḥasan (1987): *Muğarrad maqālāt al-Āš'arī*. Hrsg. von Daniel Gimaret. Beirut: Dar el-Machreq (Recherches Institut des Lettres Orientales 14).
- Ibn al-Malāḥīmī, Ruknaddīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Ḥwārazmī (2007): *Al-Fā'iq fī uṣūl ad-dīn*. Hrsg. von Wilferd Madelung und Martin McDermott. Teheran: Iranian Institute of Philosophy 1386 H. š.
- Ibn al-Malāḥīmī, Ruknaddīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Ḥwārazmī (2008): *Tuhfat al-mutakallimīn fī r-radd 'alā l-falāsifa*. Hrsg. von Hasan Ansari und Wilferd Madelung. Teheran: Iranian Institute of Philosophy.
- Ibrahim, Lutpi (1980): „The Concept of *iḥbāṭ* and *takfir* according to al-Zamakhsharī and al-Bayḍawī“. *Die Welt des Orients* 11: 117–121.
- İsfara'īnī, Abū l-Muẓaffar Ṭāhir b. Muḥammad al- (1940): *At-Tabṣīr fī d-dīn*. Hrsg. von 'Izzat al-Āṭṭār. Kairo: Maktabat al-Ḥāfiẓ 1359 H.
- De Jong, Frederik / Radtke, Bernd (1999): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill.
- Juynboll, Gauthier H. A. J. (2007): *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill.
- Kaḥḥāla, 'Umar Rīḍā (1957–1961): *Mu'ğam al-mu'allifīn*. Damaskus: Maṭba'at at-Taraqqī.
- Kennedy, Hugh (2016): *The Caliphate*. UK: Penguin Random House (Pelican Books).
- Kersten, Carool (2015): *The Caliphate and Islamic Statehood*. Berlin: Gerlach Press.
- Kholeif, Fathallah (1966): *A Study on Fakhr al-dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana*. Beirut: Dar el-Machreq (Recherches Institut des Lettres Orientales 31).
- Landolt, Hermann (2017): „Being-Towards-Resurrection“. Mollā Ṣadrā's Critique of Suhrawardī's Eschatology“. In: *Roads to Paradise*. Hrsg. von S. Günther und T. Lawson. Leiden: Brill, 487–533.
- Lange, Christian (2016): *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge UP.
- Madelung, Wilferd (1965): *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: de Gruyter.
- Madelung, Wilferd / Schmidtke, Sabine (2006): *Rational Theology in Interfaith Communication. Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fātimid Age*. Leiden: Brill.
- Marmura, Michael E. (2017): „Paradise in Islamic Philosophy“. In: *Roads to Paradise*. Hrsg. von S. Günther und T. Lawson. Leiden: Brill, 445–467.
- Marzubānī, Muḥammad b. 'Umar al- (1960): *Mu'ğam aš-šu'arā'*. Hrsg. von 'Abdassattār Aḥmad Farrāğ. Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī 1379 H.
- Meier, Fritz (1976): *Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr. Wirklichkeit und Legende*. Leiden: Brill.
- Melchert, Christopher (2002): „Qur'ānic Abrogation Across the Ninth Century“. In: *Studies in Islamic Legal Theory*. Hrsg. von Bernard G. Weiss. Leiden: Brill, 75–98.

- Mourad, Suleiman A. (2006): *Early Islam between Myth and History. Al-Hasan al-Baṣrī (died 110 H / 728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill.
- Muḥāsibī, al-Ḥārit b. Asad al- (1971): *K. Fahm al-Qur’ān*. Hrsg. von Ḥusain al-Qūwatlī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Nagel, Tilman (1988): *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jh.* München: Beck.
- Naisābūrī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Abdallāh Ibn al-Baiyi‘ al-Ḥākim an- (1937): *Ma‘rifat ‘ulūm al-ḥadīt*. Hrsg. von Mu‘azzam Ḥusain. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.
- Neuwirth, Angelika (2011): *Der Koran I: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar*. Berlin: Verlag der Weltreligionen (Insel).
- OHIT = *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (2016). Hrsg. von Sabine Schmidtke. Oxford UP.
- Oxford Handbook of Islamic Theology*, s. OHIT.
- Paret, Rudi (1971): *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pomerantz, Maurice A. (2007): „Mu‘tazili Theory in Practice. The Repentance (*tauba*) of Government Officials in the 4th/10th century“. In: *A Common Rationality*. Hrsg. von C. Adang / S. Schmidtke / D. Sklare. Leiden: Brill, 463–493.
- Qādī ‘Abdalqabbār b. Aḥmad al-Hamadānī (1962): *al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wal-‘adl*, Bd. XIII: *al-Lutf*, ed. Abū l-‘Alā’ al-‘Afīfī. Kairo: ad-Dār al-Miṣrīya lit-ta’līf wan-našr 1382 H.
- Qādī ‘Abdalqabbār b. Aḥmad al-Hamadānī (1965): *al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wal-‘adl*, Bd. XIV: *al-Aslāḥ - Istiḥqāq ad-damm – at-Tauba*. Hrsg. von Muṣṭafā as-Saqqā. Kairo: ad-Dār al-Miṣrīya lit-ta’līf wan-našr 1385 H.
- Qādī ‘Abdalqabbār b. Aḥmad al-Hamadānī (1966): *al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wal-‘adl*, Bd. XV: *an-Nubūwāt wal-mu‘gīzāt*. Hrsg. von Maḥmūd al-Ḥuḍairī und Maḥmūd Muḥammad Qā’im. Kairo: ad-Dār al-Miṣrīya lit-ta’līf wan-našr 1385 H.
- Quṣairī: *Risāla*, s. Gramlich.
- Radtke, s. de Jong.
- Ras‘anī, ‘Abdarazzāq b. Rizqallāh ar- (1924): *Muḥtaṣar K. al-Farq baina l-firaq lil-Baġdādī*. Hrsg. von Philipp Hitti. Kairo: Dār al-Hilāl.
- Rāzī, Faḥraddīn, s. Kholeif.
- Rofeh, Alexander (2015): „Antiche interpretazioni ebraiche della Bibbia“. In: *Le sacre scritture e le loro interpretazioni = Orientalia Ambrosiana* 4: 3–12.
- Şafadī, Ḥalīl b. Aibak aš- (1931–2013): *Al-Wāfi bil-wafayāt*. Hrsg. von Hellmut Ritter u. a. Istanbul/Wiesbaden: Steiner (Bibliotheca Islamica 6).
- Šahrastānī, Muḥammad b. ‘Abdalkarīm aš- (1986–1993): *Al-Milal wan-niḥāl*. Frz. Übs. von Daniel Gimaret und Guy Monnot: *Le Livre des Religions et des Sectes*. Louvain: Peeters. (Collection Unesco d’oeuvres représentatives. Série arabe).
- Schmidtke, Sabine, s. Madelung.
- Schöller, Marko, s. Diem.
- Shihadeh, Ayman (2012): „Classical Ash‘arī Anthropology. Body, Life and Spirit“. *Muslim World* 102: 433–477.
- Šīrāzī, Abū Isḥāq Ibrāhīm aš- (1999): *Al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*. Frz. Übs. von Eric Chaumont: *Le Livre des Rais illuminant les fondements de la compréhension de la Loi. Traité de théorie légale musulmane*. Berkeley: Robbins Collection Publications.
- Sklare, David (1999): „Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century“. In: *The Maġlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*. Hrsg. von Hava Lazarus-Yafeh (u. a.). Wiesbaden: Harrassowitz, 137–161.

- Sobieroy, Florian (1998): *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung*. Beirut (Beiruter Texte und Studien 57).
- Subkī, Tāğaddīn ‘Abdalwahhāb b. ‘Alī b. ‘Abdalkāfī as- (1964–1976): *Tabaqāt aš-Šāfi’īya al-kubrā*. Hrsg. von Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī und ‘Abdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ṭabarī, Abū Ḵaḍīr Muḥammad b. Ḵaḍīr aṭ- (1879–1901): *Annales = Ta’rīḥ ar-rusul wal-mulūk*. Hrsg. von Michael Jan de Goeje (u. a.). Leiden: Brill.
- Ṭabarī, Abū Ḵaḍīr Muḥammad b. Ḵaḍīr aṭ- (1997): *The Victory of Islam* (The History of al-Ṭabarī; Bd. 8). Übers. von Michael Fishbein. Albany, NY: State University of New York Press.
- TG = van Ess, Josef (1991–1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: de Gruyter.
- Ṭurātītī, Ruknaddīn Abū Ṭāhir aṭ- (2015): *Mutaṣābih al-Qur’ān*. Hrsg. von ‘Abdarrahmān b. Sulaimān as-Sālimī. Kairo: Ma’had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya 1436 H.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (1988). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Genel Müdürlüğü.
- van Ess, Josef (1966): *Die Erkenntnislehre des ‘Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden: Steiner (Ak. der Wiss. und der Literatur Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission XXII).
- van Ess, Josef (1971): *Frühe mu’tazilische Häresiographie*. Wiesbaden: Steiner (Beiruter Texte und Studien 11).
- van Ess, Josef (1974): „Ma’bad al-Ğuhānī“. In: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Hrsg. von Richard Gramlich. Wiesbaden: Steiner, 49–77.
- van Ess, Josef (1977): *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hīgra*. Wiesbaden: Steiner (Beiruter Texte und Studien 14).
- van Ess, Josef (1984): „Yazīd b. Unaīsa und Abū ‘Īsā al-İsfahānī“. In: *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*. Hrsg. von Renato Traini. Rom: Università di Roma „La Sapienza“, 301–313.
- van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin: de Gruyter.
- van Ess, Josef (2015): „The Quran and Its Audience. An external observer’s report“. In: *Le sacre scritture e le loro interpretazioni = Orientalia Ambrosiana 4*. Mailand: Bulzoni, 99–117.
- van Ess, Josef (2017): *Kleine Schriften*. Hrsg. von Hans Hinrich Biesterfeldt. Leiden: Brill.
- Würtz, Thomas (2017): „The Orthodox Conception of the Hereafter. Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī’s (d. 793/1390) Examination of Some Mu’tazilī and Philosophical Objections“. In: *Roads to Paradise*. Hrsg. von S. Günther und T. Lawson. Leiden: Brill, 468–486.
- Zadeh, Travis (2012): *The Vernacular Qur’ān. Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Oxford UP.
- Ziriklī, Ḥairaddīn az- (1969–1970): *Al-‘lām. Qāmūs tarāġīm li-ašhar ar-riġāl wan-nisā’ min al-‘Arab wal-muṣta’ribīn wal-muṣtašriqīn*. ³Beirut.

