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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 62 (2008)

Heft: 4

Artikel: Die Ibdya in der islamischen Häresiographie

Autor: Ourghi, Abdel-Hakim

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147798

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: 15.07.2025

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

DIE IBĀḌĪYA IN DER ISLAMISCHEN HÄRESIOGRAPHIE

Abdel-Hakim Ourghi, Freiburg im Breisgau

Abstract

Until today the Ibāḍites never want to be brought into connection with the Ḫāriǧites although the emergence of the Ibāḍīya can be regarded in several ways as a product of the movement of the Ḫāriǧites in early islamic times. Both, Ibāḍite scholars and modern authors are concerned with a belated interpretation of the historic events in a way to be considered as backward projections.
It is usually assumed that the muslim historians and heresiographers bear the responsibility for this distortion of Ibāḍite history. In this article shall be evaluated from a critical point of view how muslim heresiographers define the Ibāḍīya and how they relate to its teachings and religious principles. Some characteristics of the muslim heresiographies will be discussed at first.

Die islamische Glaubensgemeinschaft der Ibāḍiten (Ibāḍīya)[1] ist in mehrfacher Hinsicht ein Relikt aus frühislamischen Zeiten. Trotz der religiösen und politischen Wandlungen, die die islamische Welt in ihrer Geschichte erlebte, ist es den Ibāḍiten gelungen, in einigen arabischen Ländern zu überleben, nämlich in Oman und als Minderheit in Nordafrika: Im Wādī Mīzāb in Südalgerien, auf der Insel Ǧarba in Tunesien und im Ǧabal Nafūsa in Libyen. Ihre soziale und doktrinäre Identität ist das Produkt einer defensiven Überlebensstrategie. Ihr prozentualer Anteil an der Gesamtheit der Muslime ist leider nicht bekannt. Der Grund dafür mag politischer Natur sein. Für Algerien vermutet Bendrissou, dass die Zahl der Ibāḍiten 0,5% der gesamten Bevölkerung nicht überschreitet.[2] Jedoch liegt keine staatliche Statistik über ihren Bevölkerungsanteil im Wādī Mīzāb vor. Eine offizielle Erfassung mag dadurch erschwert werden, dass viele Ibāḍiten wegen ihrer Handelstätigkeit in ganz Algerien unter der malikitischen Bevölkerungsmehrheit verstreut sind.

Bis heute streiten die Ibāḍiten mit Vehemenz ihre Verbindung zu den Ḫāriǧiten ab. Sie fühlen sich beleidigt und in ihrem Glauben gekränkt, wenn sie als Ḫāriǧiten bezeichnet werden. Die Reaktion der Ibāḍiten ist nur zu verständlich,

1 Zu Literatur über die Entstehung dieser Konfession siehe LEWICKI, 1971b: 669–671; DERS, 1971c:51–69; WILKINSON, 1982:125–144; ḪULAYFĀT, 1978:64–115; NĀṢIR, (1418 [1997]): 79–125; AʿŪŠT, (1420 [1999]):7–17; OURGHI, (im Druck):42ff.; MADLUNG, 2006:51–57.

2 BENDRISSOU, 2000, Bd. 2:2.

da einige sunnitische Gelehrte bis heute mit aller Deutlichkeit vor dem Gebrauch der ibāḍitischen Werke warnen. Ein Beispiel dafür ist der wahhabitische Gelehrte Āl Salmān, der vor der Quelle *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* warnt. Diese Quelle ist unter dem Namen *al-Musnad* bekannt, eine Ḥadīṯsammlung von einem der wichtigsten ibāḍitischen Gelehrten, nämlich Abū ʿAmr ar-Rabīʿ b. Ḥabīb b. ʿAmr al-Farāhīdī (st. zwischen 180/796 u. 190/806)[3]. Āl Salmān behauptet, dass dieser Gelehrte zu den "Gelehrten des Irrtums" zu zählen ist.[4]

In fast allen ibāḍitischen Büchern wird Stellung zur Frage nach der historischen Verbindung mit den Ḫāriǧiten bezogen. Madelung zufolge sind Berichte über die Frühzeit der Ibāḍīya Rückprojektionen der späteren Autoren.[5] Besonders die modernen Ibāḍiten sind stets um eine nachträgliche Interpretation der historischen Ereignisse bemüht, wodurch sie glauben machen wollen, sie seien keine Ḫāriǧiten. Sie sind der Meinung, die anderen muslimischen Historiker und vor allem die Häresiographen hätten ihre Geschichte verzerrt. Die ibāḍitischen Gelehrten und Wissenschaftler säßen mit ihren Schriften immer noch auf der "Anklagebank". Nach Ansicht ihrer Gegner soll es das Ziel der Ibāḍiten sein, ihre Schattenzugehörigkeit zu den Ḫāriǧiten zu verwischen und sich vor dem Verdacht einer Verbindung mit dem Extremismus der anderen ḫāriǧitischen Gruppierungen zu schützen.[6] Ein anderer ibāḍitischer Autor namens Ṣāliḥ Nāṣir ist der Auffassung, dass die muslimischen Historiker bzw. Häresiographen die Verantwortung für solch eine Verfälschung ihrer Geschichte tragen. Bei ihrer Geschichtsschreibung hätten sie keine ibāḍitischen Quellen verwendet. Die häresiographischen Werke verträten in erster Linie die Sichtweise der eigenen Glaubensrichtung oder die jeweils herrschende Politik. Sie seien parteiisch, mit Vorurteilen beladen und fern von jeglicher Objektivität. Deshalb zögen es die Häresiographen nicht einmal in Erwägung, die Quellen anderer als der eigenen Glaubensgemeinschaft zu sichten.[7]

Man mag den modernen ibāḍitischen Historikern darin Recht geben, dass die nichtibāḍitischen Gelehrten kaum Gebrauch von ibāḍitischen Werken gemacht haben. Jedoch muss auch erwähnt werden, dass diese Quellen im Laufe der Geschichte meist nur schwer zugänglich waren. Abgesehen von der ibāḍitischen Propaganda in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts unter der Leitung des nicht öffentlich hervorgetretenen Imams Abū ʿUbayda Muslim b. Abī Karīm

3 WILKINSON, 1985:232ff.
4 SALMĀN, (1415 [1995]), Bd. 2:295ff.
5 MADLUNG, 2006:57.
6 AL-ǦAʿBĪRĪ, 1987, Bd. 1:45f.
7 NĀṢIR, (1418 [1997]):24ff.; AS-SĀBIʿĪ, (1420 [2000]):48.

at-Tamīmī (45/665–145/762) in Baṣra und während des Rustamidenreiches (161/778–296/909) in Tāhart[8] kann man am Verhalten der Ibāḍīya von ihrer Entstehung bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts erkennen, dass sie eine geheime Glaubensgemeinschaft war, die jegliche Berührung mit den anderen Muslimen ablehnte. Den Gelehrten und Anhängern der Ibāḍīya blieb der Kontakt zur Außenwelt verwehrt. Ihre religiösen Gesetze verboten den ʿAzzābiten[9] jeglichen Umgang mit Fremden. Selbst mit anderen Ibāḍiten der eigenen Gemeinde sollten sie so wenig wie möglich sprechen.[10] Schon Ibn an-Nadīm (st. 385/995) versuchte vergebens, an die Werke der Ḫawāriǧ bzw. Ibāḍiten zu gelangen. In seinem *Fihrist* bemerkt er, dass ihre Schriften streng geheim gehalten würden.[11] Häresiographien entstanden zwar schon vor dem 4./10. Jahrhundert, aber erst ab dieser Zeit sind Werke erhalten.

Ein sunnitischer Forscher namens ʿAbd ar-Raḥmān ʿUṯmān Ḥiǧāzī bedauert allerdings, dass die Ibāḍiten ihre ganze Mühe für die Suche nach historischen Beweisen aufgewendet hätten, um erstens ihre Beziehung zu den Ḫawāriǧ und zweitens zu ʿAbdallāh b. Ibāḍ zurückzuweisen. Darüber hätten sie andere, für sie wichtigere Angelegenheiten vernachlässigt.[12] Welche Angelegenheiten gemeint sind, bleibt unerwähnt. Diese Kritik erscheint durchaus angebracht, wenn man sich vor Augen hält, wie viele Handschriften in den Privatbibliotheken wie etwa in Wādī Mīzāb gegenwärtig vernachlässigt werden. Die Veröffentlichung dieser Handschriften würde mit Sicherheit einen wichtigen Beitrag dazu leisten, mehr Erkenntnisse über die Ibāḍīya zu gewinnen.[13]

Ich möchte in dem vorliegenden Artikel nicht die Beziehung zwischen den Ḫāriǧiten und Ibāḍiten behandeln. Angesichts der bisherigen westlichen und

8 DANGEL, 1977; REBSTOCK, 1983; SCHWARTZ, 1983; BAḪḪĀZ, 1993.

9 Ein ʿAzzābit ist ein Gelehrter, der ein Mitglied des Gelehrtenrats im Wādī Mīzāb ist. Die ʿAzzāba wird von den Ibāḍiten auch *ḥalqa* genannt. Die grundlegende Funktion dieser religiösen und sozialen Institution besteht in der Bewahrung der Einheit der Gemeinschaft und ihrem Schutz vor fremden Einflüssen. Für Weiteres siehe LEWICKI, 1971a:97f; FEKHAR, 1971:114ff.; OURGHI, (im Druck):86ff.

10 AL-MAZĀTĪ, 1904:90ff.

11 IBN AN-NADĪM, 1871:182.

12 ḤIǦĀZĪ (1420 [2000]):ṭ.

13 Es ist wünschenswert, dass diese Handschriften – möglicherweise durch internationale Unterstützung – das Licht der Öffentlichkeit erblicken, oder dass zumindest der Versuch unternommen wird, diese Handschriften zu restaurieren und sachgerecht zu bewahren. Meine ibāḍitischen Gesprächpartner in Wādī Mīzāb haben sich stets für eine Zusammenarbeit in dieser Hinsicht bereit erklärt. Bedauerlicherweise fehlt es ihnen an den finanziellen Mitteln dafür.

muslimischen Untersuchungen dürfte feststehen, dass die Ibāḍiten ein historisches Überbleibsel der frühen Ḫawāriǧ sind. Auch Ibn Ibāḍ, dem die Rolle eines Begründers und Richtliniengebers der ersten ibāḍitischen Gemeinde von den Ibāḍiten selbst, insbesondere den modernen, abgesprochen wird, war ein Anhänger der Ḫāriǧiten vor ihrer Spaltung im Jahre 64/683–4 über die Fragen des *takfīr* (das für-ungläubig-Erklären anderer Muslime) und des *istiʿrāḍ* (das politisch motivierte Töten anderer Muslime). Die Ibāḍiten dürfen also mit großer Sicherheit als die legitimen Nachfolger der revolutionären Bewegung gelten und in historischer Kontinuität ihrer ḫāriǧitischen Vorfahren stehen. Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyaš (st. 1914), der bedeutendste Reformer der neuzeitlichen Ibāḍīya, ist meines Wissens der einzige Gelehrte, der Ibn Ibāḍ als einen Ḫāriǧiten und die Ibāḍiten als Zweig der frühen Ḫāriǧiten betrachtete.[14] Allerdings sind die Ibāḍiten mit den extremen Ḫāriǧiten wie etwa den Azāriqa nicht gleichzusetzen, da sie sich von *takfīr* und *istiʿrāḍ* distanzierten und immer eine moderate Haltung gegenüber den *ahl al-qibla* einnahmen. Die Ablehnung der starken Bezeichnung "Ḫāriǧiten" ist sicherlich auf die pejorative Konnotation zurückzuführen, die dieser Begriff bei allen Muslimen besitzt.

Mein Hauptinteresse soll der Frage gelten, wie einige muslimische Häresiographen die Ibāḍīya definieren und wie sie auf die Glaubenslehre und die religiösen Grundsätze der Ibāḍīya eingehen. In diesem Zusammenhang möchte ich zunächst einige Charakterzüge der muslimischen häresiographischen Schriften erörtern. Das einzige ibāḍitische häresiographische Werk wird in diesem Zusammenhang ebenfalls in Betracht gezogen werden.

Anstoß des vorliegenden Aufsatzes ist der Artikel von Keith Lewinstein, der eine textkritische Untersuchung islamischer Häresiographien am Beispiel der Azāriqa vornimmt. Der Artikel versucht, Versatzstücke aus den häresiographischen Texten zu identifizieren und zu isolieren, wobei inhaltliche, stilistische und intentionale Aspekte berücksichtigt werden. Der Autor ist darum bemüht, diejenigen Fragmente einander wieder zuzuordnen, die ursprünglich aus derselben Quelle stammten, ihnen also ihren Kontext – soweit er bewahrt worden ist – zurückzugeben.[15] Der erste Autor, der sich mit diesem Thema befasste, war ʿAlī Yaḥyā Muʿammar (1919–1980), ein Ibāḍit aus Libyen. Er untersucht die Ibāḍīya nicht nur anhand der Aussagen einiger Häresiographen, sondern auch anhand der Aussagen moderner muslimischer Autoren und zieht auch einige Islamwissen-

14 AṬFAIYAŠ, ([2]1328 [1910]):159f. Siehe auch die Übersetzung dieses Werks in CUPERLY, 1973:102.

15 LEWINSTEIN, 1991.

schaftler in Betracht. Trotz der wertvollen Literaturhinweise geht er nicht eigentlich quellenkritisch vor. Quellen bzw. Sekundärliteratur werden mehr oder weniger willkürlich zusammengetragen. Das verblüffendste Charakteristikum, das bei der Betrachtung des gesamten Werkes ins Auge sticht, ist der permanente und erbitterte Versuch, die Ibāḍīya zu verteidigen und in einem guten Licht erscheinen zu lassen. Dabei geht die gebotene Objektivität verloren. Dem Autor gelingt es nicht, von seiner ibāḍitischen Herkunft abzusehen. Allerdings bleibt ihm der Verdienst, sich um die Annäherung an andere muslimische Rechtsschulen bemüht zu haben.[16]

1 Merkmale der muslimischen Häresiographie

Die Entstehung der verschiedenen islamischen Glaubenskonfessionen *(firaq)*[17] und ihrer Untergruppen ist auf das historische und politische Urtrauma der islamischen Geschichte zurückzuführen. Der Dissens unter den Muslimen der ersten Stunde begann mit dem Kampf um die Herrschaft über die Gemeinde (*masʾalat al-imāma aw al-ḫilāfa*). Nach dem Tod des Propheten Muḥammad kam es unter den Muslimen zum Streit über die Nachfolge. Während des Kalifats von ʿUṯmān b. ʿAffān (reg. 24/644–35/656) erreichte diese Auseinandersetzung neue Dimensionen. Seine Ermordung wurde zum Ausgangspunkt eines Bürgerkrieges unter den ehemaligen Glaubensbrüdern. Die Lage verschärfte sich mit der Übernahme des Kalifats durch den Schwiegersohn des Propheten, ʿAlī b. Abī Ṭālib (35/656–40/661). Nach der Schlacht von Ṣiffīn (37/657) war die Spaltung der ersten Gemeinde endgültig. Die Schlacht endete mit einem Schiedsspruch (*taḥkīm*), den die meisten muslimischen Historiker und Häresiographen als Ausgangspunkt für die Entstehung der verschiedenen islamischen Glaubenskonfessionen betrachten.

16 MUʿAMMAR, 1987:395ff.

17 Der Terminus *firaq* (Sing. *firqa*: Gruppe, Glaubensgemeinschaft) – ein Nomen vom arabischen Verbstamm *faraqa* (teilen, abtrennen, unterscheiden) – hat nicht immer eine pejorative Konnotation in der Terminologie der islamischen Gelehrten bzw. Autoren. Für viele Islamwissenschaftler scheint hingegen die Übersetzung des Begriffes *firqa* mit "Sekte" problematisch, da es deren Gegenstück, nämlich die "Kirche", im Islam nicht gibt. Jede Gruppe in der Geschichte des Islam bezeichnet sich als *firqa*. Sogar der Prophet selbst sprach von *firaq* (siehe unten zur Aussage des Propheten). Problematisch scheint es jedoch, wenn eine *firqa* als *firqa ḍālla* ("irregehende Gruppe") bezeichnet wird. Dann sind wohl Sekten gemeint. Jede *firqa* hingegen bezeichnet sich selbst als *al-firqa n-nāǧiya* oder *muḥiqqa* ("auserwählte" oder "die Wahrheit sagende Gruppe").

Die Zersplitterung der ersten Gemeinde war also politisch bedingt. Sie gewann allmählich deutlichere Gestalt durch politische Kontroversen und Diskussionen unter den Gelehrten der nunmehr entstandenen verschiedenen Gruppierungen, die später in theologische und dogmatische Differenzen mündeten. Jede Gruppe wollte sich von den anderen unterscheiden und so religiös und politisch legitimieren. Schon bald befassten sich einige Gelehrte ausführlich mit diesen *firaq* und ihren theologischen und politischen Doktrinen, um zu ermitteln, welche *firqa* sich auf dem Weg Gottes und der Tradition des Propheten befindet und welche davon abgewichen ist. In der islamischen Literatur sind solche Gelehrte unter dem Namen *Kuttāb al-maqālāt* oder *Kuttāb al-milal wa-n-niḥal* (die Autoren der dogmatischen Lehren der verschiedenen islamischen Konfessionen: die sogenannten Häresiographen) bekannt.

Schon im Jahre 1911 verwies Goldziher auf eine Reihe von Schriften mit religionsgeschichtlichem Inhalt, die in der älteren arabischen Literatur zu finden sind. Er stützte sich auf Ibn an-Nadīms *Fihrist* und bemängelte, dass der damaligen Islamwissenschaft größtenteils nur die Titel solcher Werke bekannt waren.[18] Inzwischen sind zahlreiche Werke dieses Literaturgenres ediert worden, wodurch unsere Kenntnisse über die muslimischen *firaq* sehr erweitert wurden.

Die Häresiographen sind keine Historiker im wahrsten Sinne des Wortes. Sie setzen sich kaum oder überhaupt nicht mit der Entstehungsgeschichte und den Biographien der Begründer der islamischen *firaq* bzw. den historischen Ereignissen auseinander. Auch die historischen Weiterentwicklungen der Ideensysteme bleiben unbeachtet. Eine genauere Gruppierungsgeographie war offenbar von keinem größeren Interesse. Nur selten wird darüber berichtet, wo die jeweiligen Glaubensgruppierungen verbreitet waren.[19]

Vielmehr haben wir es mit Autoren zu tun, die auf die Gründerfiguren einzelner *firaq* hinweisen und die dogmatischen und politischen Lehren (*maqālāt al-firaq*) behandeln. Abgesehen von der Frage der Objektivität bzw. der Subjektivität haben solche Werke einen gewissen Beitrag zum Verständnis der muslimischen Glaubensgemeinschaften geleistet. Kenntnisse über die frühislamische Geschichte basieren unter anderem auf häresiographischen Quellen. Allerdings sind diese zumeist sunnitischer Herkunft. Überdies sind viele Originalquellen nicht erhalten.[20] Auch für die Islamwissenschaft sind bislang die häresiographischen Werke die Hauptquelle über frühislamische Glaubensgemeinschaften ge-

18 GOLDZIHER, 1911:349ff.

19 STROTHMANN, 1929–1931:205.

20 LEWINSTEIN, 1991:251.

wesen, da viel heterodoxe Literatur nicht bzw. nur durch Häresiographen überliefert wurde. An den meisten Häresiographien fallen bereits auf den ersten Blick zwei Charakteristika auf. Sie sollen im Folgenden behandelt werden.

1.a Die versprochene Objektivität

Die inhaltliche Einführung zum Thema ist in den meisten Häresiographien sehr kurz, die Fragestellung wird aber doch präzise beschrieben. Es ist üblich, die methodische Vorgehensweise der früheren Häresiographen scharf zu kritisieren und Beispiele schuldig zu bleiben. Das selbsterklärte Ziel dieser Werke besteht darin, sich durch Objektivität von den frühen Häresiographen zu unterscheiden und lediglich die Lehren der *firaq* auf möglichst neutrale Weise zu referieren. Es gehe nicht darum, Polemik zu betreiben. Hierzu möchte ich einige Beispiele anführen.

Ein Vorreiter auf dem Gebiet der Häresiographie ist Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Anbarī mit dem Beinamen Ibn Širšīr, vornehmlich bekannt als an-Nāšiʾ al-akbar (st. 293/906), dessen Werk *Masāʾil al-imāma wa-muqtaṭafāt min kitāb al-awsaṭ fī l-maqālāt* von Josef van Ess herausgegeben und mit einer Erläuterung versehen wurde. Der muʿtazilitische Gelehrte bemerkt in seiner Einleitung, dass er dem Leser in Kürze die Glaubenslehren der *firaq* erklären und auf die Begründer jeder Konfession hinweisen wolle. Er habe bereits alle, die zu ihm im Widerspruch stehen, in seinen früheren Büchern gründlich kritisiert. Daher erübrige es sich, gegen sie zu polemisieren.[21]

Eine Generation später kritisierte Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī (st. 324/935–6) solche Gelehrten. Er gilt mit seinem Werk als eine maßgebende Autorität für die nachfolgenden Häresiographen. Nach eigener Aussage hat er zahlreiche Werke über die *niḥal wa-d-diyānāt* (die Glaubensrichtungen der muslimischen Konfessionen und anderer Religionen, wie etwa die der *ahl al-kitāb*) gelesen. Einige Gelehrte hätten sich nachlässig über die Gruppen informiert, andere hätten sich bezüglich der Lehre ihrer Gegner völlig geirrt. Ohne genaue Prüfung der Überlieferungen hätten manche sogar Lügen verbreitet mit der Absicht, die Anhänger anderer Konfessionen zu schmähen. Dies sei nicht die Methode der Scharfsinnigen und der Kritikfähigen. Er selbst wolle keine Polemik betreiben. Sein Ziel liege vielmehr darin, die Dogmen der Konfessionen zu erklären und zusammenzufassen.[22]

21 VAN ESS (Hrg.), 1971:25; arabische Version des Gelehrten siehe ebd., S. 21; zum Teil kritisch dazu MADELUNG, 1980:220ff.

22 AL-AŠʿARĪ, (^{2}1382 [1963]):1; LEWINSTEIN, 1991:252f.

Der andalusische Gelehrte Ibn Ḥazm (st. 456/1064) griff diese Kritik auf. Er fand die Schreibweise einiger Häresiographen sehr kompliziert, so dass nicht einmal die Sachkenner (*ahl al-fahm*) den Inhalt begreifen könnten. Andere Gelehrte seien stark vom eigentlich beabsichtigten Thema ihrer Werke abgewichen. Sein Ziel sei es, die Lehren der verschiedenen Glaubensgemeinschaften verständlich wiederzugeben.[23]

Der šāfiʿitische Gelehrte Abū Manṣūr ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī (st. 429/1037)[24] ist einer der wenigen Häresiographen, die um eine konstruktive Methodik bei der Behandlung der *firaq* bemüht sind – trotz seiner heftigen Polemik gegen all diejenigen, die keine Sunniten sind. Zunächst verweist er in seiner Einführung darauf, dass das Buch als Antwort auf die Frage eines Gläubigen nach dem Sinn des Prophetenwortes von der Spaltung der muslimischen Gemeinde entstanden ist. Im ersten Kapitel des Buches sieht er keinen Grund dafür, die Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) wegen der unter ihnen herrschenden Meinungsverschiedenheit im Bereich des Rechtes (*fiqh*) in verschiedene *firaq* zu untergliedern. Es handle sich um subjektive Urteilsbildung (*iǧtihād*) und auch Gelehrte könnten dabei Fehler machen. Sie seien sich jedoch über die Grundprinzipien (*uṣūl*) des Islams einig. Die tadelnswerten Gruppen seien diejenigen, die sich von der auserwählten *firqa* in theologischen Fragen, wie etwa hinsichtlich der Einheit Gottes, seiner Eigenschaften und der Namen unterschieden. Hierzu gehöre auch die Frage des Imāmats. Nur unter den Sunniten herrsche darüber Konsens. Daher seien sie die gerettete Gruppe (*firqa nāǧīya*).[25]

Es lässt sich festhalten, dass al-Baġdādī zufolge der Irrtum der Gelehrten bei Rechtsfragen kein Kriterium ist, um diese zu den irregehenden *firaq* zu zählen, da im Bereich des *iǧtihād* Irrtümer vorkommen könnten. Interessanter ist aber sein Gedanke, dass die Inhalte der *uṣūl ad-dīn* einen Maßstab dafür darstellen, ob eine *firqa* sich auf dem Wege Gottes und der Tradition des Propheten befindet oder nicht. Jede *firqa* kann zu den Auserwählten gehören, wenn sie dem *uṣūl ad-dīn*-Konzept der Sunniten folgt.

23 IBN ḤAZM , (1321 [1903]), Bd. 1:2

24 ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī ist der einzige Gelehrte in der Geschichte der muslimischen Häresiographen, welcher zwei Werke zu diesem Thema schrieb. In seinem Werk *al-farq bayna al-firaq* (S. 88f.) verweist er auf sein erstes Werk mit dem Titel *Kitāb al-milal wa n-niḥal.* Ein rascher Vergleich zwischen den beiden Werken lässt konstatieren, dass sein zweites Werk eine geprüfte und überarbeitete Version des ersten Werkes ist. Das zweite Werk beinhaltet neue Informationen, und einige Wiederholungen wurden vermieden. AL-BAĠDĀDĪ, 1970:42; DERS., [3]1978:88f; TRITTON, 1954:936.

25 AL-BAĠDĀDĪ, [3]1978:6f.

Aš-Šahrastānī (st. 548/1153) wendet al-Baġdādīs Methodik an und baut sie weiter aus. Zuerst weist er darauf hin, dass die frühen Häresiographen auf verschiedene Art und Weise die islamischen *firaq* behandelt und keine einheitliche Basis gehabt hätten, die aus Quellen und Texten (*aṣl wa-naṣṣ*) bestehen sollte.[26] Die Frage, wer diese Häresiographen waren und welche Methode sie verwendeten, wird von ihm nicht weiter behandelt. Auch für ihn bildet die Beachtung der *uṣūl ad-dīn* das wichtigste Kriterium zur Unterscheidung der Glaubensgemeinschaften. Nicht jede Gruppe, die sich durch irgendeine Lehre (*maqāla*) oder einen Sachverhalt (*masʾala*) von anderen unterscheide, sei somit gleich als eine *firqa* zu betrachten. Sonst würde die Zahl der *firaq* und ihrer Lehren ins Grenzenlose steigen. Leider führt aš-Šahrastānī keine Beispiele dafür an. Es ist aber davon auszugehen, dass er Kritik an jenen Häresiographen übt, die einige Gruppen als *firaq* betrachten, nur weil sie sich von anderen durch eine einzige Lehrmeinung unterscheiden. Er gibt deshalb die zwei folgenden methodischen Voraussetzungen für sein Vorhaben an: erstens möchte er bei der Darlegung und Definition der *firaq* ohne Fanatismus *(taʿaṣṣub)* nur das verwenden, was er in ihren Werken vorfand. Zweitens will er die richtigen *maqālāt* von den falschen und die erlaubten von den verbotenen unterscheiden.[27]

Als letztes Beispiel soll hier Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1209) genannt werden. Der Herausgeber seines Werkes über die *firaq* lobt den Gelehrten dafür, dass er im Gegensatz zu anderen Häresiographen die *firaq* gerecht behandelt, nicht gegen sie polemisiert und sie verunglimpft habe.[28]

1.b Die religiöse Begründung für die muslimische Gemeindespaltung

Das zweite Merkmal ist der Versuch der meisten Häresiographen, religiöse Beweise im Koran und in der Sunna zu finden, die die Spaltung der ersten muslimischen Gemeinde und die Entstehung der verschiedenen Konfessionen legitimieren. Hierbei berufen sie sich vor allem auf den sogenannten *ḥadīṯ al-iftirāq*. Dieses angebliche Prophetenwort wird manchmal durch Koranstellen untermauert. Laut an-Nāšiʾ soll der Prophet gesagt haben:

"Die Gemeinde Moses' ist in einundsiebzig konfessionelle Gruppen gespalten. Nur eine davon geht ins Paradies, und der Rest geht in die Hölle. Die Gemeinde Jesus' ist in zweiundsiebzig gespalten. Nur eine davon geht ins Paradies,

26 AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, ([2]1413 [1992]), Bd. 1:20.

27 Ebd., Bd. 1:20ff.

28 AR-RĀZĪ, (1356 [1938]):2.

und der Rest geht in die Hölle. Meine Gemeinde wird sich in dreiundsiebzig spalten. Nur eine davon geht ins Paradies, und der Rest geht in die Hölle."[29]

Anders als an-Nāši' erwähnt aš-Šahrastānī die erste Hälfte des *ḥadīṯ* über die Leute der Schrift nicht. Die Prophetenaussage beginnt bei ihm mit der Spaltung der Gemeinde Muḥammads in dreiundsiebzig konfessionelle Gruppen, von denen nur eine gerettet und die anderen zugrunde gehen würden. Er führt die Aussage fort:

> [...] [Der Prophet] wurde gefragt, wer *al-firqa an-nāǧiya* sei. Er antwortete: Die *ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*. Er wurde gefragt, wer diese seien. Er erwiderte: *Mā anā ʿalayhi wa-aṣḥābī* ('was ich und meine Gefährten befolgen').

Um zu bekräftigen, dass die *ahl as-sunna* die gerettete und auserwählte Gruppe sei, während die anderen fehlgeleitet seien, zitiert aš-Šahrastānī Sure 7, Vers 181:

> Und unter denjenigen, die wir geschaffen haben, gibt es eine Gemeinschaft *(umma)* (von Leuten), die (ihre Gefolgschaft) nach der Wahrheit leiten und danach Gerechtigkeit üben.[30]

Auch der ḥanbalitische Gelehrte Abū l-Faraǧ ʿAbd ar-Raḥmān b. al-Ǧawzī (st. 597/1200)[31] erwähnt diese Aussage des Propheten in seiner häresiographischen Schrift mit dem Titel *Talbīs Iblīs*, die nicht nur die *firaq* behandelt, die den Weg des Teufels eingeschlagen haben, sondern auch einige sunnitische Gelehrte, wie etwa Abū Ḥāmid al-Ġazālī (st. 505/1111), die seiner Meinung nach irre gegangen sind, weil sie in die Lehre des Islams unerlaubte Innovationen eingeführt haben. Allerdings unterscheidet er sich von aš-Šahrastānī dadurch, dass er auch die Teilung der *ahl al-kitāb* in zweiundsiebzig konfessionelle Gruppen erwähnt. Darüber hinaus zitiert er einige Koranverse wie etwa Sure 6, Vers 153, in denen betont wird, dass die Gläubigen nur den Weg Gottes und nicht die verschiedenen anderen Wege *(subul)* befolgen sollen.[32] Wir haben es also eigentlich mit der gleichen Aussage wie der des Propheten zur einen geretteten konfessionellen Gruppe zu tun. Jedoch wurde diese Aussage unterschiedlich überliefert.

Im Vergleich zu den Sunniten haben die ibāḍitischen Gelehrten das Gebiet der Häresiographie bzw. die Geschichtsschreibung der Ibāḍīya stark vernachläs-

29 VAN ESS, 1971:20; WENSINCK, 1936–1988, Bd. 7:136.

30 AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, ([2]1413 [1992]), Bd. 1:19f.

31 LAOUST, 1971.

32 AL-ǦAWZĪ, [2]1928:7f.

sigt. Abgesehen von einigen frühen ibāḍitischen Geschichtsschreibern, die sich sämtlichen Generationen von Gelehrten seit der Entstehung der Ibāḍīya – wenn auch nicht ausführlich – widmeten, beschäftigten sich die Ibāḍiten überwiegend mit ihrer eigenen Glaubenslehre oder mit ihrer Verbindung zu den Ḫawāriǧ. Das wichtigste Gebot ihrer Gelehrten war immer die Aufrechterhaltung der Einheit ihrer Angehörigen. Die Sicherung ihres Überlebens als Minderheit, besonders in Nordafrika, hatte Vorrang vor der Verbreitung ihrer Schriften unter den Widersachern. Daher bestand ihre existentielle Logik in erster Linie darin, sich und ihre Glaubenslehre vor der ständigen Bedrohung durch andere Muslime zu schützen.

Lediglich ein einziges Werk über dieses Thema ist näher bekannt. Der omanische Gelehrte Abū Saʿīd Muḥammad b. Saʿīd al-Qalhātī, dessen Werk den Titel *al-Kašf wa-l-bayān* trägt, setzte sich mit den islamischen *firaq* auseinander.[33] Ein weiteres Werk, erhalten in einer Handschrift, stammt von Abū ʿUmar ʿUṯmān b. Ḫalīfa al-Mārġanī (6./12. Jh.), der aus Sūf – dem heutigen al-Wād in Südalgerien – stammte. Er schrieb ein Werk mit dem Titel *Risāla fī l-firaq*. Eine Handschrift dieses Werkes ist in einigen Privatbibliotheken im Wādī Mīzāb zu finden, eine andere in der Universitätsbibliothek der ukrainischen Stadt Lwów (dt.: Lemberg) unter der Nr. 1088 II (Handschriftensammlung).[34]

33 LEWINSTEIN verwendet die Handschrift des British Museum (Arabic MS, Br. Mus. Or. 2606, datiert von 1164), kann aber leider keine zeitlichen Angaben zu al-Qalhātī machen. Er weist nur darauf hin, dass Wilkinson meint, der Gelehrte habe im siebten Jahrhundert n.H. gelebt. Dagegen meint Cook, dass al-Qalhātī im fünften Jahrhundert n.H.. lebte. Schließlich äußert Lewinstein, dass die Angaben der Handschrift untersucht werden müssten. Offenbar ist ihm entgangen, dass Schacht im Dezember 1952 und Januar 1953 diese Handschrift in der Bibliothek des *maʿhad al-Quṭb* in Banī Yasǧan (Ms.: Q 747, datiert vom 1294) gefunden hatte. SCHACHT weist darauf hin, dass diese Handschrift aus zwei Bänden besteht. Der erste Teil beinhaltet Theologie- und Glaubensthemen. Der zweite Teil ist historisch und polemisch. Leider wissen wir nicht, warum er den zweiten Teil nicht als eine häresiographische Schrift bezeichnete.

Der zweite Teil der algerischen Handschrift wurde im Jahre 1984 in Tunis herausgegeben. Auch bei diesem Herausgeber erfahren wir leider nicht viel über die Lebensdaten des Gelehrten. Genau wie Schacht beruft er sich auf BROCKELMANN ([2]1943–1949, Bd. 2:568) und meint, dass das Werk vor 1070/1659 verfasst wurde. Interessanterweise verwendet der Autor die zwei Exemplare der Handschrift des British Museum sowie des *maʿhad al-Quṭb*. SCHACHT, 1956:292; COOK, 1981:234; WILKINSON, 1982:242; LEWINSTEIN, 1991:264f; AL-QALHĀTĪ, 1984.

34 LEWICKI, 1934:278. Zu mehr Angaben über diesen Gelehrten siehe ǦAMʿĪYAT AT-TURĀṮ (1420 [1999]), Bd. 3:601f.

Al-Qalhātīs häresiographische Schrift fängt mit einem Bericht über die vier rechtgeleiteten Kalifen und die wichtigsten historischen Ereignisse dieser Epoche an. Erst danach ist die Rede von der oben zitierten Aussage des Propheten: al-Qalhātī führt die gleiche Variante an. Allerdings weist er zuerst darauf hin, dass die *maǧūs* (die Anhänger des Mazdaglaubens) sich in siebzig Gruppen gespalten hätten. Bei der Erklärung dieser Aussage beruft sich der Gelehrte auf Sure 59, Vers 7. Die auserwählte *firqa* sei diejenige, die die Botschaft des Propheten befolge. Die irregehenden *firaq* seien diejenigen, die nicht auf das verzichtet hätten, was ihnen der Prophet verwehrt habe. Der Gelehrte ist der Auffassung, dass die Religion Gottes nur eine einzige (*dīn allāh wāḥid*) sei, auch wenn die *maqālāt* der Muslime unterschiedlich seien.[35] Und tatsächlich werden viele *firaq* in seinem Buch nicht in Betracht gezogen.

Aus diesen zwei Merkmalen lässt sich folgende Schlussfolgerung ziehen: Sicherlich war das politische Trauma der ersten muslimischen Gemeinde, die Ermordung ʿUṯmāns sowie der auf sie folgende Bürgerkrieg, der ausschlaggebende Grund für ihre Spaltung. Jedoch versuchten die Häresiographen, eine religiöse Begründung anhand des Korans und der Sunna zu finden, als ob in diesen Quellen bereits die später folgenden Geschehnisse der islamischen Geschichte prophezeit seien, und Gott auf den Ablauf der Ereignisse Einfluss nähme, die die weitere Geschichte der Gemeinde bestimmen sollten. Der Koran und die Sunna halfen dabei zu definieren, wer die *firqa an-nāǧiya* sei und welche die irregehenden *firaq* seien.

Wenn der genannte *ḥadīṯ* tatsächlich vom Propheten Muḥammad stammte, dann gäbe es eher eine einheitliche Überlieferung, und nicht diese verschiedenen Versionen. Unser Anliegen besteht darin, zu zeigen, wie unterschiedlich sie überliefert wurden. Anscheinend handelt es sich dabei um beliebig neue Wiedergaben dieser Aussage durch die Häresiographen. Also kann man wohl von einer Fälschung in Form von Hinzufügung neuer Sätze oder Unterschlagung anderer Sätze sprechen.

Was die vorher behandelte Kritik der Häresiographen an anderen Kollegen betrifft, so versuchen sie auf diesem Weg, sich einerseits durch ihre methodische Vorgehensweise von diesen zu unterscheiden und andererseits den Anspruch zu verfolgen, die dogmatischen und politischen Lehren jeder *firqa* objektiv zu behandeln. Leider vermisst der Leser bei fast allen Häresiographen genaue Verweise auf die Werke anderer Häresiographen, die sie bei der Behandlung der *firaq* verwendet haben. Bei den meisten jedoch lässt sich anhand eines kurzen

35 AL-QALHĀTĪ, 1984:99f.

Vergleichs zwischen den einzelnen Autoren leicht feststellen, wer von wem abschrieb.

2 Die Ibāḍīya in der muslimischen Häresiographie

Wie die anderen Untergruppen der Ḫāriǧiten-*firqa* zogen die Ibāḍiten auch die Aufmerksamkeit der *kuttāb al-maqālāt* auf sich. Bei schiitischen Häresiographen erfahren wir nur wenig über die *firaq* der Ḫawāriǧ. Zwei davon sollen hier betrachtet werden. Der erste ist al-Ḥasan b. Mūsā an-Naubaḫtī (st. um 300/912). In wenigen Zeilen seines Werkes fasst er rasch zusammen, wer die Ḫāriǧiten waren, nämlich jene Anhänger ʿAlīs, die ihn wegen seiner Zustimmung zum Schiedsgericht verlassen haben. Später hätten sie sich in verschiedene Gruppierungen aufgespalten. Bei der Behandlung der "extremistischen Gruppe" der Šīʿa verweist er darauf, dass diese den gleichen Weg der Gewalt und des *takfīr* wie die Azāriqa einschlugen.[36]

Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī (st. verm. 310/922), ein Zeitgenosse an-Naubaḫtīs, übernimmt an-Naubaḫtīs Aussagen ziemlich wortgetreu und fügt hinzu, dass auch die Naǧdīya[37] zu den Ḫawāriǧ zähle. Sie sei der Meinung, dass die Gemeinde keinen Imām brauche. Die Menschen müssten sich lediglich an den Koran halten.[38]

Auch bei diesen beiden Gelehrten erweisen sich die Informationen über die Ḫāriǧiten als spärlich. Die Ibāḍiten werden überhaupt nicht erwähnt. Möglicherweise wusste an-Naubaḫtī gar nicht von deren Existenz. Allerdings geht es in beiden Werken in erster Linie um die schiitischen *firaq*. Man kann davon ausgehen, dass die Šīʿiten den Ḫāriǧiten nicht verziehen haben, dass ʿAbd ar-Raḥmān b. Mulǧam, einer ihrer Anhänger, den vierten Kalif ʿAlī getötet hat. Der Mörder ʿAlīs wird in beiden Werken verflucht. Ein flüchtiger Vergleich zwischen den beiden Werken führt zu der Schlussfolgerung, dass Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī das Werk an-Naubaḫtīs vorlag. Er schrieb einfach die Informationen ab, ohne sie zu überprüfen oder sich um Ergänzungen zu bemühen. Madelung bemerkt, dass Saʿd b. ʿAbdallāh sein Buch etliche Jahre nach an-Naubaḫtī schrieb und dessen Werk als Grundlage benutzte.[39] Die Frage, woher die beiden

36 AN-NAUBAḪTĪ, 1931:6ff.; RITTER, 1929:38.

37 RUBINACCI, 1993.

38 AL-QUMMĪ, 1963:5, 8.

39 MADELUNG, 1967:37ff.

Häresiographen ihre Informationen über die Ḫāriǧiten bezogen haben, bleibt unbeantwortet.

Der muʿtazilitische Häresiograph an-Nāšiʾ gibt an, dass er sein Werk mit der Šīʿa beginnen und danach die Ḫāriǧiten sowie die anderen *firaq* abhandeln möchte. Er beschäftigt sich jedoch erst am Schluss und nur auf zweieinhalb Seiten mit den Ḫāriǧiten. Im Vergleich zu den anderen *firaq* werden sie nur knapp abgehandelt. Er gliedert sie in vier Gruppen, darunter auch die Ibāḍiten. Er verweist darauf, dass die Ibāḍiten die Anhänger von ʿAbdallāh b. Ibāḍ waren. Er streift kurz die Imāmatsfrage, worin sich seiner Meinung nach alle Ḫāriǧiten einig sind. Schließlich geht er kurz auf die Azāriqa und die Naǧdīya ein.[40] Van Ess stellt fest, dass der Text über sie mit wenig Sorgfalt geschrieben wurde. Er vermutet sogar, dass ihn der Gelehrte nicht noch einmal durcharbeitete.[41] Es ist anzunehmen, dass an-Nāšiʾ nur wenig über diese *firaq* wusste. Möglicherweise lagen ihm ihre Werke nicht vor, so dass er sich nur auf mündliche Überlieferungen stützte.

Al-Ašʿarīs häresiographisches Werk ist, wie bereits erwähnt wurde, nicht nur für die späteren Häresiographen eine maßgebende Quelle, sondern auch für die anderen muslimischen Historiker. Er ist mit Sicherheit der erste Häresiograph, der ausführlicher über die Gruppen der Ḫawāriǧ berichtet. Besonders den Ibāḍiten schenkt er mehr Aufmerksamkeit. Daher möchte ich seine Darstellungen ausführlicher behandeln. Bei seinem Bericht über die Ṣufrīya[42] taucht der Name ʿAbdallāh b. Ibāḍ auf. Mit anderen Ḫawāriǧ soll er in Baṣra ein Sendschreiben von Naǧda b. ʿĀmir erhalten haben. Mehr erfahren wir über diese wichtige Figur in der Geschichte der Ibāḍīya aber nicht. Ich möchte al-Ašʿarī in diesem Zusammenhang selbst zu Wort kommen lassen, da seine Darlegungen mitunter widersprüchlich sind. Zuerst schreibt er folgendes:

> *Wa-aṣl qawl al-ḫawāriǧ* (der Ursprung der Lehre der Ḫāriǧiten) ist in Wahrheit nur die Lehre der Azāriqa, Ibāḍīya, Ṣufrīya und Naǧdīya. Und alle Untergruppen außer der Azāriqa, Ibāḍīya und Naǧdīya zweigten sich von der Ṣufrīya ab.

Al-Ašʿarī sagt hier also, dass alle weiteren Untergruppen aus der Ṣufrīya hervorgegangen seien, während die anderen drei ḫāriǧitischen *firaq* keine Abspaltungen erfahren hätten. Dies steht im Widerspruch zu seinen weiteren Ausführungen zur Ibāḍīya. Diese Bemerkung erinnert uns an die oben zitierte Kritik von

40 VAN ESS, 1971:68ff.

41 Ebd.:28.

42 MADELUNG/LEWINSTEIN, 1997.

Ibn Ḥazm, der feststellte, dass die Häresiographen vor seiner Zeit vergaßen, was sie vorher geschrieben oder schon behandelt hatten. Vielleicht meinte er damit (auch) al-Aš'arī.

Danach geht al-Aš'arī auf die Ibāḍīya ein. Merkwürdigerweise erwähnt er aber nicht, wer der Begründer dieser *firqa* war, während er bei den anderen drei Hauptgruppen der Ḫawāriǧ auf die Gründer hinweist.[43] Es bleibt für uns rätselhaft, warum er 'Abdallāh b. Ibāḍ als Begründer dieser *firqa* nicht einmal erwähnt. Vielleicht wusste er einfach nicht, wer dieser Gelehrte war. Der Grund dafür mag darin liegen, dass er aus den Quellen, die ihm vorlagen, nichts über ihn erfuhr. Allerdings könnte bereits die Bezeichnung Ibāḍīya darauf hindeuten, dass Ibn Ibāḍ der Begründer dieser Glaubensgemeinschaft ist.

Nun teilt er die Ibāḍiten in die vier folgenden Gruppen ein:

1. al-Ḥafṣīya, deren Imām Ḥafṣ b. Abī l-Miqdām gewesen sei. Er habe behauptet, dass zwischen *širk* und *īmān* das Erkennen Gottes (*ma'rifat allāh*) liege. Derjenige, der Gott erkennt, aber nicht an den Propheten sowie an das Paradies glaubt und erlaubt, was Gott verboten hat, sei ein *kāfir*, aber kein *mušrik*. Die Ibāḍiten hätten sich von ihm losgesagt.

2. al-Yazīdīya, deren Imām Yazīd b. Unaysa gewesen sei. Sie hätten behauptet, dass sie die einzig wahren Muslime seien. Ihre Widersacher hätten sie als *mušrikūn* betrachtet. Ibn Unaysa habe behauptet, dass Gott einen Propheten aus Persien mit einem heiligen Buch entsenden würde. Dadurch würde die *šarī'a* Muḥammads aufgehoben. Nur seine Anhänger befänden sich auf dem Weg Gottes, und die muslimische Gemeinde sei die irregehende. Die meisten Ibāḍiten seien gegen diese Ansichten gewesen.

3. Die dritte Gruppe seien die Anhänger von Ḥāriṯ al- Ibāḍī gewesen. Sie hätten die Sichtweise der Mu'taziliten bezüglich der Willensfreiheit vertreten, wodurch sie sich von den anderen Ibāḍiten unterschieden hätten. Sie behaupteten, Handlungsfähigkeit (*istiṭā'a*) käme vor dem Eigentlichen, dem Akt (*fi'l*).

4. Ohne den Namen des Gründers der vierten Gruppe zu nennen oder ihr einen Namen zu geben, schreibt al-Aš'arī, ihre Anhänger seien diejenigen, die behauptet hätten, dass der Mensch Gott gegenüber gehorsam sei, wenn er etwas tue, das Gott befohlen habe, auch wenn er es nicht um Gottes Willen tue. Sie hätten also die Theorie des mu'tazilitischen Gelehrten Abū l-Huḏayl al-'Allāf (st. 226/840–41) übernommen. Danach teilt al-Aš'arī diese Gruppe in drei Unter-

43 AL-AŠ'ARĪ, (^{2}1382 [1963]):101.

gruppen ein, da sie sich über Heuchlerei (*nifāq*) nicht einig waren. Auch sie werden nicht identifiziert.[44]

Al-Aš'arī meint, alle Ibāḍiten seien der Auffassung, dass alles, was Gott den Menschen vorschreibt, Glaube (*īmān*) ist. Jede schwere Sünde (*kabīra*) ist Undankbarkeit (*kufr ni'ma*) und nicht Ungläubigkeit *(kufr širk)*. Der schwere Sünder werde ewig in der Hölle bleiben.[45] Wie alle Ḫāriǧiten verträten die Ibāḍiten die Theorie von der Erschaffung des Korans. Sie seien unter ihnen jedoch die einzigen, die gegen das politische Töten der Widersacher sind. Nur die Despoten (*a'immat al-ǧūr*) müssten durch das Schwert oder andere Mittel beseitigt werden. Die Mehrheit der Ibāḍiten betrachte die früheren Ḫawāriǧ vor ihrer Abspaltung als ihre Vorfahren. Sie seien aber gegen diejenigen, die den politischen Mord an anderen Muslimen unterstützen.[46] Schließlich erwähnt al-Aš'arī drei ihrer Gelehrten, die Bücher verfasst haben. Diese hießen 'Abdallāh b. Yazīd, Muḥammad b. Ḥarb und Yaḥyā b. Kāmil. Die drei Namen stehen in Ibn an-Nadīms *fihrist* bei den Theologen. Allerdings wird dort nur Muḥammad b. Ḥarb als Ḫāriǧit bezeichnet.[47] Bei der zweiten Gruppe der Yazīdīya nennt al-Aš'arī einen gewissen ḫāriǧitischen Theologen namens al-Yamān b. Rabāb als seine Quelle, der kein Ibāḍit gewesen sei. Er soll zu einer weiteren ḫāriǧitischen Gruppe namens Baihāsīya[48] gehört haben. Laut dem *fihrist* soll dieser Gelehrte ein Buch über die *maqālāt al-firaq* geschrieben haben.[49]

Anscheinend waren die Unterscheidungslinien zwischen den ḫāriǧitischen *firaq* zu diesem Zeitpunkt noch nicht scharf gezogen. Dies kann man auch noch bei anderen späteren Häresiographen feststellen. Möglicherweise lag dies daran, dass sie die Informationen über die *firaq* einfach abgeschrieben haben. Daher sind die häresiographischen Informationen nur mit höchster Vorsicht auszuwerten. Die Quellen al-Aš'arīs, so meint van Ess, gehen wie die aller Häresiographen mindestens auf die erste Hälfte des 3./9. Jhs zurück.[50] Diese Quellen halfen ihm wahrscheinlich bei der vierten ibāḍitischen Gruppe nicht weiter. Er konnte ihr und ihren drei Untergruppen nicht einmal eine Bezeichnung geben. Er betrachtete ihre drei Untergruppen als *firaq*, weil sie sich in der Beurteilung des

44 Ebd.:102ff.

45 Ausführlich über die Termini bei den Ibāḍiten siehe VAN ESS, 1991–1997, Bd. 2:227f.

46 AL-AŠ'ARĪ, ([2]1382 [1963]):105ff.

47 Ebd.:120; IBN AN-NADĪM, 1871:182.

48 VAN ESS, 1991–1997, Bd. 2:594ff.; HOUTSMA 1954.

49 RITTER, 1929:35; MADELUNG, 1979:127.

50 VAN ESS, 1991–1997, Bd. 2:189.

nifāq nicht einig waren. Hier kann auch an die Kritik von aš-Šahrastānī an den früheren Häresiographen erinnert werden. Möglicherweise wollte er gezielt al-Aš'arī kritisieren.

Ein ibāḍitischer Autor des 20. Jahrhunderts namens 'Alī Yaḥyā Mu'ammar kritisiert al-Aš'arī scharf und stellt seine Darstellungen der Ibāḍīya gänzlich in Frage. Seines Erachtens berichtet al-Aš'arī zwar ausführlich über die Ibāḍīya, habe aber keine fundierten Kenntnisse über sie gehabt. Die Darstellung der ibāḍitischen Geschichte und Glaubenslehre sei vollkommen unzureichend. Die vier erwähnten ibāḍitischen *firaq* seien weder in den damaligen noch in den späteren ibāḍitischen Quellen zu finden, wie etwa in den Werken der Gattung *as-siyar wa-t-tarāǧim*, ganz zu schweigen von ihren Begründern und Lehren. Deshalb sei es wahrscheinlich, dass er keine ibāḍitischen Quellen verwendet hat. Besonders hinsichtlich der vierten *firqa* verweist Mu'ammar darauf, dass al-Aš'arī nicht einmal in der Lage war, ihr eine Bezeichnung zu geben oder ihren Begründer zu benennen. Derartige Behauptungen von Widersachern der Ibāḍiten dienen Mu'ammars Meinung nach lediglich dazu, die Geschichte dieser Konfession zu verfälschen.[51] Mu'ammar mag hinsichtlich der beiden ersten und der vierten *firqa* Recht haben, da tatsächlich nichts über sie in den ibāḍitischen Quellen zu finden ist. Die Angaben über die von al-Aš'arī genannte dritte Gruppe treffen hingegen zu, auch wenn sie bei ihm nicht detailliert sind. Informationen über diese dritte Gruppe mit der Bezeichnung al-Ḫāriṯīya sind im *Kitāb as-siyar* des ibāḍitischen Gelehrten aš-Šammāḫī (st. 928/1522) zu finden. Der Begründer dieser Gruppe war ein gewisser Ḥamza al-Kūfī, ein Zeitgenosse von Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīm, der in der ersten Hälfte des 2./8. Jhs in Baṣra als Gelehrter tätig war. Seine qadaritische Überzeugung führte zu einem Konflikt mit Abū 'Ubayda. Einer der Anhänger von Ḥamza al-Kūfī war Ḥariṯ al-Ibāḍī, dessen richtiger Name Ḥāriṯ b. Mazyad lautete.[52] Rätselhaft bleibt, warum diese Gruppe als al-Ḫāriṯīya und nicht als al-Ḥamzīya bezeichnet wird. Auch Ḥāriṯ b. Mazyads Rolle als Gelehrter dieser *firqa* bleibt uns vorläufig unbekannt. Al-Maqdisī (st. ca. 355/966) und as-Sam'ānī (st. 562/1167) sind der Meinung, dass die Bezeichnung "Ibāḍīya" auf al-Ḥāriṯ b. Ibāḍ zurückzuführen ist. Sie veränderten sogar seinen Namen Ḥāriṯ b. Mazyad Ḥāriṯ al-Ibāḍī in Ḥāriṯ b. Ibāḍ, um einen Begründer für die Ibāḍīya zu finden.[53]

51 MU'AMMAR, 1987:23ff.

52 AŠ-ŠAMMĀḪĪ, (1301 [1883]):81ff.; LEWICKI, 1957–1958:76f; VAN ESS,1991–1997, Bd. 2:204f.

53 AS-SAM'ĀNĪ, (1382 [1962]), Bd. 1:87; AL-MAQDISĪ, 1916, Bd. 3:138.

Zu bemerken ist, dass sich Muʿammar mit al-Ašʿarīs Beschreibung der Lehren der Ibāḍīya nicht auseinandersetzt. Er begnügt sich mit dem Satz, dass er nur das Allerwichtigste über sie anführe. Tatsächlich sind die Grundsätze wie die Erschaffung des Korans, das Verbot des religiös-politischen Mordes und der *kufr niʿma* bis heute Bestandteil der Werke der Ibāḍiten. Schließlich weist Muʿammar darauf hin, dass die beiden Namen Muḥammad b. Ḥarb und Yaḥyā b. Kāmil nirgendwo in den ibāḍitischen Werken zu finden seien. Allerdings stimmt er al-Ašʿarī zu, dass zumindest ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī ein ibāḍitischer Gelehrter gewesen sei.

Bei der Anerkennung des zweiten Rustamidenkalifen ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Rustam (171–208/788–824) kam es unter den maghrebinischen Ibāḍiten zu einer Spaltung, da einige seine Herrschaft ablehnten. Letztere sind unter der Bezeichnung Nukkāriten bekannt. ʿAbdallāh b. Yazīd al-Fazārī war einer ihrer bedeutendsten Theologen. Daher ist diese nordafrikanische Untergruppe auch unter dem Namen al-Yazīdīya bekannt.[54] Unerklärlich bleibt, wie al-Ašʿarī, der in Bagdad lebte, mit dem Namen eines Gelehrten von einer der Untergruppen der maghrebinischen Ibāḍīya in Berührung gekommen ist, während er keinen einzigen Namen der orientalischen Ibāḍiten erwähnt.

Bereits Strothmann kritisierte al-Ašʿarīs Konfessionsgeschichte stark. Seine Darstellungen seien ungenau, insbesondere die Gruppierungen seien lückenhaft. Als Beispiel nennt er die nordafrikanischen Untergruppen der Ibāḍīya, wobei er allerdings zugibt, dass die Sekten zu al-Ašʿarīs Zeit zumeist zurückgezogen oder sogar im Geheimen lebten. Er meint jedoch, dass dies nicht erkläre, warum man in Bagdad mehr Interesse an den Schiiten im Maghreb als an den orientalischen hatte.[55] Wir wissen nicht genau, ob al-Ašʿarī eine reichhaltige ibāḍitische Fachliteratur vorlag wie im Falle anderer *firaq*. Für letztere nennt er deren jeweilige Gewährsmänner. Bei seiner Darstellung der Ibāḍīya jedoch fehlen diese Angaben. Er schreibt deshalb oft lediglich: *qālū* oder *qāla baʿḍuhum*. Mitunter war er sich wohl unsicher und schrieb deshalb: *qāla baʿḍuhum bal ǧulluhum*. Er verschweigt einfach Namen, die ihm bekannt sind. Andererseits beruft er sich auch auf Gelehrte wie al-Yamān b. Rabāb, die keine Ibāḍiten waren.

Al-Ašʿarīs Werk wird von fast allen Häresiographen als Hauptquelle herangezogen. Manche geben seine Informationen wörtlich wieder.[56] Die beiden

54 LEWICKI, 1971c:115; DERS., 1957–1958:78f; MUʿAMMAR, 1987:41f.

55 STROTHMANN, 1929–1931:210f.

56 Der sunnitische Gelehrte al-Malaṭī (st. 377/987) schreibt die Entstehung der Ibāḍīya einem gewissen Ibāḍ b. ʿUmarū zu. Malaṭīs Ansicht nach erklärten die Ibāḍiten alle ihre Gegner für ungläubig und trugen daher die Schuld am Töten anderer Muslime. Seine These wird

Werke von al-Baġdādī über die *firaq* sind mehr oder minder von al-Aš'arī abgeschrieben. Deutlicher kommt bei al-Baġdādī jedoch seine Polemik gegen alle *firaq* zum Ausdruck. Drei Unterschiede zu al-Aš'arī in der Behandlung der Ibāḍiten sind in beiden dennoch zu verzeichnen: Erstens sei 'Abdallāh b. Ibāḍ der Begründer der Ibāḍīya, weshalb sich die Ibāḍiten über sein Imāmat einig seien. Zweitens zitiert er den vollen Namen des Begründers der dritten Untergruppe der Ibāḍīya, nämlich Ḥāriṯ b. Mazyad al-Ibāḍī. Drittens fügt er hinzu, dass die Ḥāriṯīya Ibn Ibāḍ als ihren ersten Imam und Ḥāriṯ b. Mazyad als ihren zweiten Imam anerkannt habe.[57] Warum al-Baġdādī den Namen von Ḥāriṯ b. Mazyad al-Ibāḍī vollständig und richtig schreibt, ist auch nicht zu erklären. Auch aš-Šahrastānī lässt uns nichts Neues über die Ibāḍīya erfahren.[58] Er begnügte sich damit, sowohl von al-Aš'arī als auch von al-Baġdādī abzuschreiben. Sein Versprechen, auch die Werke der *firaq* zu verwenden, hat er zumindest bei den Ibāḍiten nicht eingelöst. Im Vergleich zu al-Baġdādī behandelte er die *firaq* aber weniger polemisch.

Ibn Ḥazm al-Andalusī nennt sein Kapitel "Abscheulichkeit der Ḫāriǧiten" (*šina' al-ḫawāriǧ*). Seines Erachtens haben nur die Ṣufrīya und die Ibāḍīya überdauert. Der Rest der anderen *firaq* sei untergegangen. Er fragte einige Gelehrte der Ibāḍīya, die damals eine kleine Schar von Anhängern in Andalusien hatte, nach 'Abdallāh b. Ibāḍ. Anscheinend hatte aber keiner von ihnen je von ihm gehört. Keiner schien zu wissen, wer überhaupt ihr Imām und der Begründer ihrer Glaubensgemeinschaft war. Eine Untergruppe der Ṣufrīya, nämlich die Ṯa'āliba, meinte, dass sich Ibn Ibāḍ von den Ibāḍiten entfernt habe, weshalb sie sich von ihm losgesagt hatten. Ibn Ḥazm weist darauf hin, dass einige Häresiographen von drei Untergruppen der Ibāḍīya sprachen. Die erste war die des Imām Zayd b. Abī Abīsa. Die zweite waren die Anhänger von al-Ḥāriṯ al-Ibāḍī, und bei der dritten handelte es sich um die Ḥafṣīya, deren Imām Ḥafṣ b. Abī 'l-Miqdām war.

Bei der Darlegung der Glaubenslehren dieser Untergruppen übernimmt Ibn Ḥazm einfach die Sichtweise früherer Häresiographen. Interessant scheinen seine zwei Bemerkungen über die Ibāḍiten seiner Zeit: Erstens waren die meisten Ibāḍiten in Andalusien Nukkāriten. Zweitens berichtet er über einige religiöse Bräuche und Essgewohnheiten der Ibāḍiten. Er meint, die Ibāḍiten in Andalusien

auch von al-Maqrīzī (st. 845/1442) vertreten. AL-MALAṬĪ, (1413 [1992]):42; AL-MAQRĪZĪ, (1270 [1853]), Bd. 2:355.

57 AL-BAĠDĀDĪ, 1970:78f; DERS., [3]1978:54ff.; MADELUNG, 2006:56.

58 AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, ([2]1413 [1992]), Bd. 1:156ff.

hätten die Speisen der Leute der Schrift verboten. Ebenso hätten sie den Verzehr des männlichen Glieds des Ziegenbocks, des Stiers und des Schafbocks verboten. Ferner hätten sie den Verzehr von Fisch untersagt, es sei denn, er werde rituell geschlachtet. Er berichtet von einem gewissen ḫāriǧitischen Gelehrten namens Abū Ismāʿīl al-Baṭīḥī. Dieser Gelehrte meint, dass beim Beten nur eine einzige *rakʿa* in der Morgenfrühe und eine andere am Abend vorgeschrieben sei. Die Pilgerfahrt sei in allen Monaten des Jahres erlaubt. Die Ibāḍiten erklärten denjenigen für ungläubig, der die Predigt beim Fest des Fastenbrechens im Ramaḍān und beim Opferfest hält.[59]

In einem anderen seiner Werke mit dem Titel *Ǧamharat ansāb al-ʿarab* geht Ibn Ḥazm aber davon aus, dass Ibn Ibāḍ der Begründer dieser Schule war.[60] Möglicherweise handelt es sich hier um ein späteres Werk. Obwohl Ibn Ḥazm über die drei Untergruppen der Ibāḍīya im Orient berichtet, ist bei ihm kaum die Rede von den nichtnukkāritischen Ibāḍiten. Er übernimmt keine Informationen über die Ibāḍīya aus den Werken der Ibāḍiten. Er erwähnt keinen einzigen Gelehrten oder eines ihrer Werke. Seine Berichte stammen aus mündlichen Überlieferungen irgendeiner Untergruppe der Ṣufrīya. Eine seiner mündlichen Quellen waren Nukkāriten. Er kümmerte sich allerdings nicht darum, wer sie waren. Obwohl diese wie er in Andalusien lebten, hat es ihn offenbar nicht interessiert, wie sie aus den maġribinischen Ibāḍiten entstanden waren. Manchmal kann man an seiner Beschreibung nicht erkennen, ob es um Ibāḍiten, Ḫāriǧiten oder Nukkāriten geht. Er macht keinen Unterschied zwischen ihnen. Abgesehen von den Essgewohnheiten der ḫāriǧitischen Ibāḍiten erfahren wir eigentlich nichts Neues bei Ibn Ḥazm. Er übernimmt einfach die Information anderer Häresiographen, ohne sie zu überprüfen. Daher schreibt er z. B. auch den Namen des Imām Yazīd b. Unaysa falsch, des Gründers der al-Yazīdīya. Die vierte Untergruppe der Ibāḍiten – die Anhänger des Dogmas *aṭ-ṭāʿa lā yurādu bihā ʾllāh* – lässt er außer Acht. Hierbei scheint es, dass er kein Vertrauen zu den anderen Häresiographen hat, weil sie für diese Gruppe keinen Namen fanden.

59 IBN ḤAZM, 1903, Bd. 1:188ff. Muʿammar kritisiert scharf die Sichtweise von Ibn Ḥazm über die Ibāḍiten. Solche Behauptungen könne kein vernünftiger Mensch glauben, da diese in den Werken der Ibāḍiten nicht zu finden seien. Er zöge sogar Vergleiche zwischen dem, was er über sie berichtet und ihren religiösen Grundsätzen. Ibn Ḥazm gäbe sich überhaupt keine Mühe, die wahren Rechtsbestimmungen der Ibāḍiten kennen zu lernen, obwohl in seiner Zeit Ibāḍiten lebten. Der Grund für diese Vernachlässigung bestünde darin, dass er seine Sichtweisen von vorherigen Häresiographen abschrieb. Er habe also keine ibāḍitischen Quellen verwendet. MUʿAMMAR, 1987:55ff.

60 IBN ḤAZM, (1382 [1962]):218.

Abschließend interessiert uns die Sichtweise des ibāḍitischen Häresiographen al-Qalhātī zu den *firaq*. Interessanterweise betrachtet er die vier sunnitischen *maḏāhib* als *firaq* und versucht sie zu widerlegen.[61] Er teilt die Ḫawāriǧ in achtzehn Untergruppen ein, darunter die Ibāḍiten. Abgesehen von den Ibāḍiten betrachteten alle Untergruppen der Ḫawāriǧ die anderen Muslime als Ungläubige. Daher begingen sie religiös-politische Morde an anderen Muslimen. Sie versklavten deren Kinder und Frauen und nähmen ihnen ihr Hab und Gut. Sie erklärten die Eheschließungen sowie die Speisen ihrer Widersacher für nicht erlaubt. Der Gelehrte erwähnt auch die Untergruppe der Ḥafṣīya.[62] Erstaunlicherweise schildert er sie genau so, wie es die sunnitischen Häresiographen tun. Dies gilt auch für andere Untergruppen der Ḫāriǧiten.

Die erste Gruppe sei die Wahbīya.[63] Diese *nisba* gehe auf ʿAbdallāh b. Wahb ar-Rāsibī (st. 38/658) zurück.[64] Er sei der erste gewählte Fürst der Gläubigen von den Ḫawāriǧ nach ihrer Trennung vom vierten Kalifen gewesen. Diese Gruppe sei auch unter der Bezeichnung Ibāḍīya bekannt. Ihr Imām sei Ibn Ibāḍ gewesen.[65] Über die Geschichte seiner *firqa* erfahren wir nicht mehr.

Ein anderes Merkmal des ibāḍitischen Werkes ist der sich immer wiederholende Vergleich zwischen den anderen *firaq* und der Ibāḍīya bezüglich der religiösen Grundsätze. Für den Autor ist es selbstverständlich, dass die Ibāḍiten hierbei diejenigen sind, die sich auf dem Weg Gottes befinden und im Geiste der Tradition des Propheten handeln. Das letzte Kapitel widmet er den religiösen Grundsätzen seiner ausgewählten Glaubensgemeinschaft, die den Koran, die Sunna und den *iǧmāʿ* befolgt. Wir erfahren nicht, woher er seine Informationen hatte. Allerdings lässt sich sagen, dass sie den Angaben der sunnitischen Häresiographen über die Ḫawāriǧ ähneln. Sicherlich dienten ihm dabei die ibāḍitschen Quellen als Referenz.

61 AL-QALHĀTĪ, 1984:159ff.

62 Ebd.:229ff.

63 Zu dieser *nisba* siehe ausführlich OURGHI, (im Druck):106.

64 Seine Person ist von besonderem Interesse, da die meisten Gruppen der Ḫawāriǧ, allen voran die Ibāḍiten, ihn als ihren rechtmäßigen Imam betrachten. Die nichtibāḍitische Geschichtsschreibung ist sich darin einig, dass die Ḫāriǧiten ihm als ihrem ersten Imam huldigten, nachdem sie das Imamat einigen ihrer Führer angeboten hatten. al-Mubarrad berichtet, dass die *ahl an-Nahrawān* zunächst einen gewissen Miʿdān al-Iyādī zum Kalifen ernannt, sich danach aber aus unbekannten Gründen für ʿAbdallāh b. Wahb entschieden hätten. Diese Person taucht in ibāḍitischen Werken unter dem Namen Muʿād b. Mālik al-Iyādī auf. GIBB, 1954; GIBB 1978; AL-MUBARRAD, (o. J.):5; AṬFAIYAŠ, (1403 [1983]):77.

65 AL-QALHĀTĪ, 1984:229.

Die Originalität in der Berücksichtigung eines essentiellen Phänomens kann den Häresiographen zugesprochen werden, nämlich der Hinweis auf die Existenz islamischer Glaubensgemeinschaften und auf deren religiöse Grundsätze. Letztere werden bei weitem ausführlicher dargelegt als die Biographien der Begründer jener Glaubensgemeinschaften. Die Hauptquelle für alle Häresiographen war in erster Linie die Schrift von al-Aš'arī. Er selbst berief sich auf frühere Häresiographen, deren Werke bei ihm aber meist unerwähnt bleiben. In der Tat schreiben die meisten von ihnen pejorativ den *firaq* eine gewisse Sektenmentalität zu. Dies hat sicherlich damit zu tun, dass die Vorstellungen von der Glaubenslehre und den politischen Grundsätzen der *firaq* nicht ihren eigenen entsprachen. Nur die eigene *firqa* ist die auserwählte. Alle anderen befinden sich auf dem Weg des Irrtums. Und somit war al-Aš'arīs Ansichten auch eine gewisse Polemik zueigen.

Resümierend darf festgehalten werden, dass fast alle Häresiographen versprachen, einerseits objektiv bei der Darstellung jeder *firqa* zu sein, und andererseits die Quellen der *firaq* zu verwenden. Die in dem vorliegenden Artikel behandelten Häresiographen haben sich jedoch keineswegs daran gehalten. Die Objektivität bleibt bei ihnen ein bloßer Schein. Ihre gegenseitige Kritik wirft Licht auf ihre methodische Vorgehensweise und inhaltlichen Informationen, die mit höchster Vorsicht zu genießen sind. Im Falle der Ibāḍiten verwendeten sie nicht ein einziges ihrer Werke. Unerklärlich bleibt der Fall von Ibn Ḥazm. Obwohl ihm der Zugriff auf ibāḍitische Quellen in Andalusien möglich gewesen wäre, machte er sie sich nicht zunutze. Er selbst räumt ein, dass Ibāḍiten seine Nachbarn waren. Entweder begnügt er sich mit den häresiographischen Schriften der Sunniten, darunter al-Aš'arīs, oder mit der Mundpropaganda der Widersacher der Ibāḍiten, wie etwa der Nukkāriten.

Die genannten Häresiographen haben von ihren Vorgängern blind abgeschrieben, ohne sich die Mühe zu machen, die übernommenen Informationen zu prüfen. Was sie schrieben, hing davon ab, was ihnen schon fertig formuliert vorlag. Die Häresiographen betrieben Sektengeschichte auf "literarische Weise", d. h. nicht auf der Grundlage von Feldforschung und einer intensiven und kritischen Beschäftigung mit dem damals vorliegenden Quellenmaterial. Die Schriften über die Ibāḍīya sind sehr flüchtig verfasst. Zu vielen der zitierten Gewährsmänner liegt uns derzeit keine weitere Literatur vor. Daher ist die Zuverlässigkeit der häresiographischen Schriften als niedrig einzuschätzen. Auch al-Qalhātī war als ibāḍitischer Häresiograph nicht origineller als die anderen.

Wie also sollte man häresiographische Schriften als Quellen bewerten? Sicherlich sehr kritisch. Wie steht es dann mit der Glaubwürdigkeit der danach

entstandenen muslimischen Geschichtsschreibung hinsichtlich der *firaq*, soweit diese sich auf die Häresiographen stützt? Wenn wir den ibāḍitischen Historikern, insbesondere den modernen, Glauben schenken, dann ist die Geschichte der *firaq* eine reine Erfindung, die nur aus mündlichen Erzählungen und aus den Werken ihrer jeweiligen Widersacher abgeleitet wird. Danach hätten wir es hier mit einer gezielten Fälschung der Geschichte der *firaq* zu tun, die aus subjektiven religiösen und politischen Gründen betrieben wurde. Die Häresiographen werfen mehr Fragen auf, als sie Antworten geben. Ihre zahlreichen Ungereimtheiten ließen sich möglicherweise – jedenfalls zum Teil – korrigieren, wenn man ihnen die Informationen aus den Werken der *firaq* gegenüberstellen würde.

Skepsis ruft auch eine quellenkritische Auseinandersetzung mit der ibāḍitischen Entstehungsgeschichte hervor. Ihre Informationen können sich als irreführend erweisen und dadurch rückt das Ziel, ein objektives Bild der Verhältnisse zu gewinnen, in weite Ferne. Hierbei können möglicherweise andere frühe Ibāḍiten, die aus Überzeugungsgründen abtrünnig wurden und sich zu einer anderen muslimischen Glaubensrichtung bekannten, einen bedeutenden Beitrag zu einem neuen Verständnis der Entstehungsgeschichte leisten. Das beste Beispiel dafür ist die kürzlich von van Ess entdeckte literarische Quelle, die von Madelung ausgewertet worden ist. Abū ʿUbayd Allāh al-Marzubānī (st. 384/994) schrieb eine Biographie über den schiitischen Dichter as-Sayyid al-Ḥimyārī. Seine Eltern waren Ibāḍiten, doch er konvertierte zur Šiʿa, worauf seine Eltern ihn umbringen wollten.[66]

Diese Quelle stellt das bisherige Bild von der Entstehungsgeschichte der Ibāḍīya in Frage. Vieles muss sowohl bei den Häresiographen als auch bei den ibāḍitischen Geschichtsschreibern revidiert und letztendlich relativiert werden. Neben den unterschiedlichen und meist widersprüchlichen Informationen über die Biographie ʿAbdallāh b. Ibāḍs und dessen religiöse und politische Rolle wird er im Licht dieser Quelle vollends zu einer mythischen Gestalt.

66 AL-MARZUBĀNĪ, 1965:22ff., 51ff.; VAN ESS, 1991–1997, Bd. 2:188, Fn. 8; MADELUNG, 2006:52ff.

Abkürzungen

BSOAS: Bulletin of the School for Oriental and African Studies.
CHM: Cahiers d'Histoire Mondiale.
EI[2]: Encyclopédie de l'Islam.
EI[2] (engl.): The Encyclopaedia of Islam.
RA: Revue Africaine.
SI: Studia Islamica.
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

AL-AŠʿARĪ, Abū al-Ḥasan
([2]1382 [1963]) *Kitāb maqālāt al-islāmīyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn*. Hrsg. v. Helmut Ritter, Wiesbaden.
AṬFAIYAŠ, Muḥammad b. Yūsuf
([2]1328 [1910]) *ar-Risāla aš-šāfiya fī baʿḍ tawārīḫ ahl Wādī Mīzāb*. Kairo.
(1403 [1983]) *Šarḥ ʿaqīdat at-tawḥīd*. Hrsg. von der Wizārat at-turāṯ al-qawmī. Oman.
AʿŪŠT, Bakīr b. Saʿīd
(1420 [1999]) *Aḍwāʾ islāmīya ʿalā l-maʿālim al-ibāḍīya*. Ġardāya.
AL-BAĠDĀDĪ, Abū Manṣūr ʿAbd al-Qāhir
1970 *Kitāb al-milal wa n-niḥal*. Hrsg. von Albert N. Nader. Beirut.
[3]1978 *al-Farq bayna al-firaq wa bayān al-firqa n-nāǧiya minhum*. Beirut.
BAḤḤĀZ, Ibrāhīm Bakīr
1993 *ad-Dawla ar-rustumīya. Dirāsa fī l-awḍāʿ al-iqtiṣādīya wa-l-ḥayāt al-fikrīya*. al-Qarāra.
BENDRISSOU, Salah
2000 *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres*. Paris (unveröffentlichte Dissertation).
BROCKELMANN, Carl
[2]1943–1949 *Geschichte der arabischen Litteratur*. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage. 2 Bd. Leiden.
COOK, Michael
1981 *Early Muslim dogma. A source-critical study*. Cambridge u.a.

CUPERLY, P.
1973 *Aperçus sur l'Histoire de l'Ibāḍisme au Mzāb*. Paris.
DANGEL, Gérard
1977 *L'imamat ibadite de Tahert 761–909: contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le haut Moyen Âge*. Strasbourg (unveröffentlichte Dissertation).
FEKHAR, Brahim ben Moussa
1971 *Les communautés ibāḍites en Afrique du Nord (Lybie, Tunisie et Algérie) depuis les Fatimides*. Paris (unveröffentlichte Dissertation).
AL-ĞAʿBĪRĪ, Farḥāt
1987 *al-Buʿd al-ḥaḍārī li-l-ʿaqīda ʿinda l-ibāḍīya*. 2 Bd. al-Qarāra.
ĞAMʿĪYAT AT-TURĀṮ (Hrsg.)
(1420 [1999]) *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍīya min al-qarn al-awwal ilā l-ḫāmis ʿašar, qism al-maġrib*. 4 Bd. al-Qarāra/Ġardāya/al-Ǧazāʾir.
AL-ĞAWZĪ, Abū l-Faraǧ ʿAbd ar-Raḥmān b.
[2]1928 *Talbīs Iblīs*. Hrsg. von Muḥammad Munīr ʿAbduh Āġā. Kairo.
GIBB, H. A. R.
1954 "ʿAbd Allāh b. Wahb ar-Rāsibī". In: *EI*[2]. Bd. 1:56.
1978 "al-Aʿlām". *EI*[2]. Bd. 4:143.
GOLDZIHER, Ignaz
1911 *Kitāb al-farḳ bejna l-firaḳ al-nāǧija minhum von Abū Manṣūr ʿAbdalḳāhir al-Baġdādī, herausgegeben von Muḥammad Badr, (Kairo, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1328/1910)*. In: ZDMG 65:349–363.
ḤIǦĀZĪ, ʿAbd ar-Raḥmān ʿUṯmān
(1420 [2000]) *Taṭawwur al-fikr at-tarbawī l-ibāḍī fī š-šimāl al-ifrīqī*. Beirut.
HOUTSMA, M. Th.
1954 "Abū Bayhas". In: *EI*[2]. Bd. 1:116.
ḪULAYFĀT, ʿAwaḍ M.
1978 *Našʾat al-ḥaraka al-ibāḍīya*. Amman.
IBN AN-NADĪM, M. b. Isḥāq
1871 *Kitāb al-fihrist*. Hrsg. von Gustav Flügel. Leipzig.
IBN ḤAZM al-Andalusī
(1321 [1903]) *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*. 2 Bd., in 5 Teilen. O. O. [Nachdruck Bagdad o. J.]
(1382 [1962]) *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*. Hrsg. von ʿAbd as-Salām Muḥammad Hārūn. Kairo.
LAOUST, H.
1971 "Ibn al-Djawzī". In: *EI*[2]. Bd. 3:774–775.

LEWICKI, Tadeusz
1934 "Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique Ibāḍite anonyme". In: *REI* 8:275–296.
1957–1958 "Les subdivisions de l'Ibāḍiyya". In: *SI* 7–9:71–82.
1971a "Ḥalḳa". In: *EI²*. Bd. 3:97–101
1971b "al-Ibāḍiyya". In: *EI²*. Bd. 3:669–682.
1971c "The Ibāḍites in Arabia and Africa". In: *CHM* 13:51–130.
LEWICKI, Tadeusz
1995 "al-Nukkār". In: *EI²*. Bd. 8:115–116.
LEWINSTEIN, Keith
1991 "The Azāriqa in Islamic Heresiography". In: *BSOAS* 54:251–268.
MADELUNG, Wilferd / LEWINSTEIN, Keith
1997 "Ṣufriyya". In: *EI²*. Bd. 9:799–802.
MADELUNG, Wilferd
1967 "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur". In: *Der Islam* 43:37–52.
1979 "The Shīʿite and Khārijite contribution to pre-Ashʿarite Kalām". In: P. Morewedge (Hrsg.): *Islamic philosophical theology*. Albany, N.Y.: 120–139.
1980 "Frühe muʿtazilitische Häresiographie: das *Kitāb al-Uṣūl* des Ǧaʿfar b. Ḥarb?" In: *Der Islam* 57:220–236.
2006 "'Abd Allāh Ibn Ibāḍ an the Origins of the Ibāḍiyya". In: Michalak-Pikulska, B. / Pikulski, A. (Hrsg.): *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*:51–57.
AL-MALAṬĪ, Ibn ʿAbd ar-Raḥmān
(1413 [1992]) *at-Tanbīh wa-r-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wa-l-bidaʿ*. Hrsg. von Muḥammad Zaynuhum Muḥammad ʿAzb. Kairo.
AL-MAQDISĪ, Muṭahhar b. Ṭāhir
1916 *al-Badʿ wa-t-tārīḫ*. Hrsg. von Ernest Leroux, 3 Bd. in 6 Teilen. Paris.
AL-MAQRĪZĪ, Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ʿAlī
(1270 [1853]) *al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*. 2 Bd. Kairo [Nachdruck Beirut ca. 1970].
AL-MARZUBĀNĪ, Abū ʿUbayd Allāh Muḥammad
1965 *Aḫbār as-Sayyid al-Ḥimyārī*. Hrsg. von Muḥammad Hādī al-Amīn, Naǧaf.
AL-MAZĀTĪ, Abū r-Rabīʿ Sulaymān
1904 *Kitāb siyar al-ʿazzāba*. Tunis.

MUʿAMMAR, ʿAlī Yaḥyā
1987 *al-Ibāḍīya bayna l-firaq al-islāmīya*. Ġardāya.
AL-MUBARRAD, Abū l-ʿAbbās
(o. J.) *Aḫbār al-ḫawāriǧ min kitāb al-kāmil*. Beirut.
NĀṢIR, Muḥammad Ṣāliḥ
(1418 [1997]) *Manhaǧ ad-daʿwa ʿinda l-ibāḍīya*. Oman.
AN-NAUBAḪTĪ, al-Hasan b. Mūsā
1931 *Die Sekten der Schiʿa*. Hrsg. von Hellmut Ritter. Istanbul.
OURGHI, Abdel-Hakim
(im Druck) *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibāḍīya: Leben, Werk und Wirken von Muḥammad b. Yūsuf Aṭfaiyaš 1236–1332 h.q. (1821–1914)*.
AL-QALHĀTĪ, Abū Saʿīd Muḥammad b. Saʿīd
1984 *al-Firaq al-islāmīya min ḫilāl al-kašf wa -l-bayān*. Hrsg. von Muḥammad b. ʿAbd al-Ǧalīl. Tunis.
AL-QUMMĪ, Saʿd b. ʿAbdallāh
1963 *Kitāb al-Maqālāt wa-ʾl-firaq*. Hrsg. von Muḥammad Ǧawād Maškūr. Teheran.
AR-RĀZĪ, Faḫr ad-Dīn
(1356 [1918]) *Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*. Hrsg. von ʿAlī Sāmī n-Naššār. Kairo.
REBSTOCK, Ulrich
1983 *Die Ibāḍiten im Maġrib (2./8.–4./10. Jh.)*. Berlin.
RITTER, Hellmut
1929 *Philologika III. Muḥammedanische Häresiographen*. In: *Der Islam* 18:34–54.
RUBINACCI, R.
1993 "Naḏjadāt". In: *EI*[2]. Bd. 7:860–861.
AS-SĀBIʿĪ, Nāṣir b. Sulaymān b. Saʿīd
(1420 [2000]) *al-Ḫawāriǧ wa-l-ḥaqīqa al-ġāʾiba*. Beirut.
AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, Abū l-Fatḥ Muḥammad b. Abī Bakr Aḥmad
([2]1413 [1992]) *al-Milal wa-n-niḥal*. Hrsg. v. Amīr ʿAlī Muhannā und ʿAlī Ḥasan Fāʿūd. 2 Bd. Beirut.
SALMĀN, Ibn Ḥasan Āl
(1415 [1995]) *Kutub ḥaḏḏara minhā l-ʿulamāʾ*. Hrsg. von Bakr ʿAbdallāh Abū Zayd. 2 Bd. Beirut.
AS-SAMʿĀNĪ, Abū Saʿīd ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad
(1382 [1962]) *al-Ansāb*. 13 Bd. Ḥaydarābād.

AŠ-ŠAMMĀḪĪ, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Saʿīd
(1301 [1883]) *Kitāb as-siyar*. Kairo.
SCHACHT, Joseph
1956 "Bibliothèques et manuscripts abadites". In: *RA* 100:375–389.
SCHWARTZ, Werner
1983 *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika*, Wiesbaden.
STROTHMANN, R.
1929–1931 "Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Ašʿarī". In: *Der Islam* 18–19:193–242.
TRITTON, A. S.
1954 "al-Baghdādī ʿAbd al-Qāhir". In: *EI*² (engl.). Bd. 1:936.
VAN ESS, Josef (Hrsg.)
1971 *Frühe muʿtazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293 H.)*. Beirut.
VAN ESS, Josef
1991–1997 *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra*. 6 Bd. Berlin/New York.
WENSINCK, A. J. u. a.
1936–1988 *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 8 Bd. Leiden.
WILKINSON, John C.
1982 "The early development of the Ibāḍi movement in Baṣra". In: Juynboll, G. H. A. (Hrsg.): *Studies on the first century of Islamic society*. Carbondale:125–144.
1985 "Ibāḍī Ḥadīth: an Essay on Normalisation". In: *Der Islam* 62:231–259.