

Unfertige Studien I : wer sind und was bedeutet al-mriqua?

Autor(en): **Ess, Josef van**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **70 (2016)**

Heft 4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-696874>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Josef van Ess*

Unfertige Studien I: Wer sind und was bedeutet *al-māriqa*?

DOI 10.1515/asia-2016-2001

Abstract: For centuries on end we find, in Islamic sources, the habit of calling the Khārijites *al-māriqa*. The expression seemed fit to convey the negative image with which they had been burdened. Our oldest testimony is a prophetic saying which, however, presents itself in several different contexts. Moreover, the meaning which is connected with this word there seems to be a secondary one. The epithet was originally applied to people who had joined Islam early on but then abandoned the new religion. This was not true for the Khārijites; they had rather become famous for their enduring, though somewhat idiosyncratic, piety. Consequently, we find, in second century Iraq, besides outright condemnation also a more positive attitude towards them, where they are understood as people who were simply led astray by their strange and pseudo-profound ideas (*al-ta'ammuq*). This less disparaging conception was, however, a phenomenon linked to their *convivencia* in towns like Kūfa or Baṣra and did not last beyond the exodus of the (Ibāḍī) Khārijites to Oman or the Maghrib.

Die frühen Ḥārīğiten werden in unseren Quellen unter verschiedenen Namen erfaßt. Sie waren die ersten „Dissenters“ im Islam, und man wußte anfangs noch nicht so recht, wie man mit dem Phänomen umgehen sollte. Die Rede von den 72 „Sekten“ war noch nicht im Umlauf; erst als man sich der Vielfalt religiöser Einstellungen im eigenen Hause bewußt wurde, sah man sich veranlaßt, bestimmte Erscheinungen nur unter einem einzigen Namen zu verbuchen. Daß dies bei den Ḥārīğiten noch anders war, notiert Aš'arī in seinen *Maqālāt al-islāmīyīn*.¹ Selber scheinen sie sich mit diesem Zustand abgefunden zu haben; sie waren, wie er hinzufügt, „zufrieden mit ihren Beinamen (*alqāb*)“.² Nur gegen

1 Aš'arī 1929–1933: 127, 12ff.

2 Aš'arī 1929–1933: 127, 14f.; Aš'arī erwähnt „al-Ḥawāriğ“, „al-Ḥarūrīya“, „aš-Šurāt“ und eine weitere, undeutbare Bezeichnung („al-Ḥ.rārīya“ oder „al-Ḥ.zāziya“ bzw. „al-Ḥ.rāziya“), die vielleicht nur eine Doublette zu „al-Ḥarūrīya“ ist.

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

einen davon sollen sie sich gewehrt haben: *al-māriqa*; das war eine Fremdbezeichnung. Allerdings hatte gerade diese ein besonderes Gewicht; denn sie wurde gestützt durch ein Prophetenwort. Aš‘arī weiß das, und er sagt es auch, wenn gleich nicht so explizit, wie wir uns das wünschen würden. Daß er von einem Ḥadīṭ redet, läßt er unerwähnt; einem damaligen Leser war dies vermutlich von vornherein klar. Ein heutiger Leser dagegen braucht ein wenig Nachhilfe.

Das Ḥadīṭ existiert in zahllosen Varianten. Der Kernsatz aber (also das, worauf Aš‘arī sich bezieht) lautet überall gleich; es geht darin um Leute, welche „durch die Religion ebenso glatt hindurchgehen (*yamruqūna min ad-dīn*), wie ein Pfeil die Jagdbeute durchbohrt (*kamā yamruqu s-sahm min ar-ramīya*)“. Man muß sich freilich erst einmal darüber klar werden, was der Vergleich überhaupt aussagen will. Daß ein gejagtes Wild³ von einem Pfeil glatt durchschlagen wurde, kam nicht alle Tage vor; normalerweise blieb der Pfeil im Leib des Beutetiers stecken. Es war vielleicht auch nicht unbedingt erwünscht; denn der Pfeil konnte dabei verloren gehen. Pfeile waren kostbar; man benutzte sie mehrfach.⁴ Wenn man den Pfeil allerdings aus der Beute herausziehen mußte, blieb Einiges an ihm hängen, Gedärm z. B.; bei einem glatten Durchschuß dagegen sah er aus wie vorher. So war das nun auch bei den Ḥārīḡiten. Sie hatten die Religion passiert, ohne daß etwas von ihr an ihnen hängen geblieben wäre. Zwar schienen sie hernach dieselben zu sein wie zuvor. Aber man sollte sich nicht täuschen; zuinnerst waren sie von ihr nie affiziert gewesen.

Das ist eine starke Aussage. Die Ḥārīḡiten waren wegen ihrer exzessiven Frömmigkeit bekannt; davon sollte man sich, so wird dem Hörer/Leser hier eingeschärft, nicht beeindrucken lassen. Die „Religion“ (*dīn*), an der sich ihr Fehlverhalten festmachen ließ, war darum auch nicht irgendein Glaubensbekenntnis (*īmān*, *‘aqīda*), sondern ihre religiöse Praxis, ihre Lebensart und „Religiosität“, aus der heraus sie eine falsche politische Entscheidung getroffen hatten.⁵ Dementsprechend geht dem genannten Kernsatz im allgemeinen eine Bemerkung voraus, in der dieses Verhalten gerügt wird: Zwar rezitieren sie fortwährend den Koran; aber das kommt nicht von Herzen, sondern nur aus ihrem Kehlkopf, der „zwischen den Schulterblättern“ sitzt und lediglich trügerische Laute produziert.⁶ Zwar meinen sie, den Islam in besonders vorbildlicher Weise zu verwirklichen; aber damit sondern sie sich von den übrigen

³ Das Wort *ramīya* gehört zu *ramā* „(einen Pfeil) abschießen“, *fa‘īl* im Sinne von *maf‘ūl*, also „das Erschossene“.

⁴ Vgl. Jacob 1897: 133; dazu auch schon Schwarzlose 1886.

⁵ Zu *dīn* im Diskurs des frühen Islams vgl. van Ess 2011: 1265ff.

⁶ Zum Einzelnen vgl. die Übersetzung weiter unten. Ich habe über den Kontext bereits im Zusammenhang mit dem *K. at-Taḥrīṣ* des Ḍirār b. ‘Amr gehandelt, das in die zweite Hälfte des 2. Jh. H. zu setzen ist (vgl. meine *Kleinen Schriften*, Bd. III, Text XII 4, dort § 73e mit der zugehörigen Anmerkung).

Muslimen nur ab. Sie wollen mit ihren Glaubensbrüdern nicht zusammenleben; denn sie halten diese für Ungläubige.⁷ In Wirklichkeit sind sie in ihrem Hochmut nur selber im Eilschritt durch den Islam hindurchgegangen; sie haben ihn längst wieder verlassen.

Daß sie wieder „draußen“ waren, mochte man natürlich schon aus der Bezeichnung *Ḥawāriğ* heraushören. Aber wenn man dies tat, legte man sich fest; man folgte einer sekundären und jedenfalls parteiischen Interpretation. Die Betroffenen selber verstanden das Wort, wenn sie es denn überhaupt auf sich bezogen, eher in dem Sinne, daß sie „ausgezogen“ waren – aus der Gemeinde oder aus der Stadt, in der sie sich niedergelassen hatten, nämlich Kūfa.⁸ Sie waren ja nicht verjagt worden, sondern hatten aus freien Stücken die Gemeinschaft (*ğamā'a*) mit den anderen Muslimen aufgekündigt. Sie hatten dabei auch ihre eigenen Motive gehabt; sie hatten gedacht, einen Exodus (*hiğra*) zu vollziehen, der sie von den Ungläubigen befreite, so wie der Prophet durch seinen Auszug aus Mekka die heidnischen Polytheisten hinter sich gelassen hatte. Ihre Kritiker fanden das natürlich überzogen; wie immer, so unterschieden sich auch hier Außensicht und Binnensicht. Aber der Auszug selber stand eigentlich nicht zur Debatte. Außerhalb dieses historischen Zusammenhangs blieb das Wort *ḥarağa* denn auch weitgehend unspezifisch, im Sinne von „auftreten, hervorgehen“. In der Tat scheint die Bezeichnung *Ḥawāriğ* lange Zeit nicht zum Problem geworden zu sein. Gegen sie haben auf die Dauer nur die Ibāditen sich gewehrt, also diejenigen, die als Letzte von der Protestbewegung übrig blieben – auch sie übrigens vermutlich erst spät und mit Nachdruck erst im Laufe der modernen *nahḍa*, als islamische Solidarität gegen den europäischen Imperialismus angesagt war.

Māriqa dagegen war von vornherein negativ besetzt. In dem genannten Ḥadīṭ stand die Warnung im Vordergrund, sich nicht von dem Puritanismus, den man als ostentativ empfand, hinters Licht führen zu lassen. Unsere vorläufig früheste Quelle ist das *Muwatṭa'* des Mālik b. Anas (gest. 179/796). Der Prophet sagt dort:

Unter euch werden Leute hervortreten (*yaḥruğū fikum*), im Vergleich zu deren Gebet ihr euer (eigenes) Gebet verachten werdet, wie ihr auch euer Fasten verachten werdet im Vergleich zu dem ihrigen und eure Werke im Vergleich zu den ihren. Sie rezitieren (zwar) den Koran, jedoch ohne daß er über ihre Kehle hinausginge. Sie gehen durch die Religion hindurch, wie ein Pfeil das Wild durchbohrt; du schaust auf (dessen) Spitze und siehst (daran) nichts, dann auf den Schaft – und wieder nichts, schließlich auf die Befiederung –

⁷ Der Vorwurf des *takfir*, der dann über Jahrhunderte hinweg erhoben wurde.

⁸ Hisham Djait übersetzt mit „les sortants“ (Djait 1989: 285; dort kurz darauf, S. 286, auch eine gute Erklärung des Pfeil-Ḥadītes). Allgemein dazu Madelung 1997: 247ff.

immer noch nichts. Dann glaubst du erst gar nicht, daß an der Kerbe etwas (haften geblieben) sein könnte.⁹

Die Hāriğiten sind hier nur indirekt präsent, in dem *yaḥruğū* des Einleitungssatzes. Persönlich werden sie nicht erwähnt – aus verständlichen Gründen; der Prophet hatte sie ja nicht erlebt. Er kann darum nur „prophezeien“. Für uns ist das eine *vaticinatio ex eventu* und damit ein Indiz für die Unechtheit. Die damaligen Menschen sahen das anders; Ibn Ḥanbal und später Buḥārī haben den Text in der vorliegenden Form akzeptiert und wörtlich aus dem *Muwattaʿa* übernommen.¹⁰ Aber man mochte doch einen Augenblick lang stutzen: Hatte der Prophet wirklich die Hāriğiten gemeint? Je weiter man von diesen entfernt war, ob geographisch oder chronologisch, umso leichter ließ sich das *yaḥruğū* auch anders beziehen. In der Tat läßt sich nachweisen, daß man abweichende Interpretationen erwog, mit Bezug auf frühe Aufstandsbewegungen im Libanon¹¹ oder mit Bezug auf eine Endzeit, die man immer wieder einmal erwartete.¹²

I

Die Polemik hatte also Aufsehen erregt. Die erhaltenen Versionen sind nicht nur reich an Zahl, sondern bieten auch manche Abwechslung; man hat sich die Sache zurechtgeredet. Diesem Befund ist mit den bisher üblichen Methoden kaum beizukommen. Bevor wir in unserer Untersuchung fortfahren, ist darum erst einmal festzuhalten, daß die Intention sich nicht immer gegen die Hāriğiten richtete, sondern bisweilen gegen die *qurrāʿ* allgemein; diese waren für die Koranrezitation ja generell zuständig. „Es werden Leute aus meiner Gemeinde

⁹ Mālik 1951: 1: 204f. = K. al-Qurʿān 10. Zu den Teilen des Pfeils vgl. EI²: 4: 799 s. v. *Ḳaws* (A. Boudot-Lamotte). Die Kerbe ist die Stelle, wo der Pfeil sich in die Sehne des Bogens einfügt; der Jäger untersucht den Pfeil also von der Spitze bis zum Ende. Der Vorgang selber ist so schnell abgelaufen, daß der Pfeil das Opfer schon wieder verlassen hatte, bevor die Blutung eintrat.

¹⁰ Ibn Ḥanbal 1895: 3: 60, 10ff., wo Mālik im Isnād erscheint; Buḥārī in seinem *Ṣaḥīḥ* am Schluß des K. at-Tafsīr, im *Bāb man rāyā bi-qirāʿat al-Qurʿān*, dort nr. 2.

¹¹ Also mit einer geographischen Verschiebung (vgl. Haitamī 1982: 6: 242, 9ff.). Welche Ereignisse genau gemeint sind, wird nicht gesagt.

¹² Also mit einer chronologischen Verschiebung. S. u. S. 1406; wo der chiliastische Bezug, anders als in dem bloßen *yaḥruğū* unseres Textes, deutlich ausgesprochen wird. – Der Bezug ist natürlich gar nicht gegeben, wenn Māliks Version wortgleich in einer frühen hāriğitischen Quelle auftaucht, nämlich im *Musnad* des Ibāditen Rabīʿ b. Ḥabīb (2. Jh. H.): Rabīʿ 1995: 34f. nr. 36. Rabīʿ fügt sogar eigene philologische Erläuterungen hinzu. Allerdings liegt das Werk (als *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*) nur in der neugeordneten Fassung (*tartīb*) des Yūsuf b. Ibrāhīm al-Wārglānī vor (gest. 570/1174; vgl. van Ess 1991–1997: 2: 200).

auftreten (*sa-yahruḡu*), welche den Koran in sich hineinschlabbern (*yašrabūna*) wie Milch“.¹³ Diese *qurrā'* sind, so heißt es dann, die „*munāfiqūn* meiner Gemeinde“.¹⁴ Damit wird ihre Heuchelei hervorgehoben – so wie es bei Mālik hieß, daß der Koraneifer der *māriqa* nicht von Herzen komme, sondern nur aus dem Kehlkopf.¹⁵ In die kanonischen Sammlungen haben diese Varianten keinen Eingang gefunden; daß man sie aber kannte, wird daran deutlich, daß Buḥārī das Pfeil-Ḥadīṭ aus Māliks *Muwatta'* in sein Kapitel über „diejenigen, die den Koran nur zum Augendienst rezitieren“ einordnete.¹⁶

Das negative Image der *qurrā'* ist dabei wie das der Ḥāriḡiten anfangs vielleicht nur Ergebnis einer spezifischen politischen Konstellation. Auf der Ḥarra bei Medina hatten, als die Bewohner der Stadt dem Sohne Mu'āwiyas, dem Kalifen Yazīd I., die Huldigung verweigerten und dessen syrische Truppen i. J. 63/683 den Widerstand zu brechen versuchten, zahlreiche „Koranleser“ den Tod gefunden.¹⁷ Das Pfeil-Ḥadīṭ aber kursierte tatsächlich in Medina; so konnte es dort ein Jahrhundert später auch in Māliks *Muwatta'* hineingeraten. Der Gewährsmann, an den man sich hielt, war ein Anṣārī: Abū Sa'īd al-Ḥudrī, dessen Vater Mālik b. Sinān al-Ḥudrī in der Schlacht am Berge Uḥud gefallen¹⁸ und der selber zu diesem Zeitpunkt 13 Jahre alt gewesen war;¹⁹ er soll i. J. 74/695 gestorben sein, nur wenige Monate nachdem 'Abdallāh b. az-Zubair, den man in Medina von Anfang an als Gegenkalifen favorisiert hatte, in Mekka im Kampf

13 Haitamī 1982: 6: 229, 4 ff. nach Ṭabarānī.

14 Haitamī 1982: 6: 229, apu. ff. mit Varianten.

15 Zur Verbindung von Koran und Milch vgl. Ibn Ḥanbal 1895: 4: 146, 16ff. und 156, 1ff.: Der Prophet fürchtet, daß beides sich für seine Gemeinde nicht so segensreich auswirken werde, wie man annehmen sollte. Denn auch *munāfiqūn* werden den Koran lernen und dann über ihn in Streit geraten, so wie andere gerne Milch trinken und dann die Zugehörigkeit zur Gemeinde (*ḡamā'a*) aufkündigen, weil sie in landwirtschaftlich höher entwickelte Gegenden (*ar-rīf*) ziehen, wo man nicht mehr so häufig betet. Also Zivilisation als Hort der Dekadenz! Darum ist auch in dem von uns zitierten Satz *yašrabūna* wohl herabsetzend gemeint. Sie „saufen“ den Koran im Übermaß, oder, in der Sprache heutiger Journalisten: sie „suhlen sich“ darin.

16 S. o. Anm. 10. Polemik gegen frömmelndes Koranlesen, wie sie in dem Pfeil-Ḥadīṭ zutage tritt, gab es auch sonst, und sie richtete sich dann auch nicht speziell gegen die Ḥāriḡiten. Man wollte sie in dieser allgemeinen Form z. B. von Abū Darr gehört haben; er soll dann bei Rāfi' b. 'Amr al-Ġifārī Unterstützung gefunden haben (Muslim 1955–1956: 750 nr. 158). Auch Goldziher zitiert bereits ein Ḥadīṭ dieser Art (vgl. Goldziher 1967–1973: 2: 378). Der „*munāfiq*, der den Koran liest“ hat ebenso im Ḥadīṭ einen festen Platz (vgl. *Conc.*: 6: 525a); wir stoßen da auf eine Art Fundamentalismuskritik *avant la lettre*. Allerdings hat man in diesem Fall später zur Abschwächung manchmal ein *lā* eingefügt, also: „der *munāfiq*, der den Koran *nicht* liest“.

17 Vgl. EI²: 3: 226 f. s. v. Ḥarra (L. Vecchia-Vaglieri); Lammens 1911: 235ff.; Kister 1977: 33ff.; Rotter 1992: 40ff.

18 Ḥalīfa 1967: 36, 9f.; Ibn 'Abdalbarr 1960–1969: 1352 nr. 2269.

19 Ibn 'Abdalbarr 1960–1969: 1672, 3f.

gefallen war und der Ḥiğāz wohl noch unter den Folgen der von den Syrern inszenierten Wirtschaftsblockade litt.²⁰ An dem Kampfeschehen auf der Ḥarra ein Jahrzehnt zuvor hatte Abū Saʿīd, obwohl damals schon Anfang 60, dem Vernehmen nach noch teilgenommen. Er habe sich in einer Höhle versteckt, so hieß es, und als ein Syrer auf ihn eindrang, habe er diesem die Worte Abels aus Sure 5:29 entgegengehalten. Der Mann sei dann so konsterniert gewesen, daß er sich respektvoll zurückzog und ihn am Leben ließ.²¹

Man mag also mit dem Gedanken spielen, daß die Invektive gegen die *qurrāʾ* ursprünglich aus syrischer Quelle kam. Die Truppen Yazīds I. werden ja gleichfalls geschulte Propagandakräfte, vermutlich *quṣṣās*, in ihren Reihen gehabt haben. Erst als die Syrer bei der Nachricht von dem überraschenden Tod des Kalifen die Belagerung abbrachen und sich wieder in ihre Heimat zurückzogen, mögen die Medinenser, die das angebliche Prophetenwort nicht ohne Weiteres aus der Welt schaffen konnten, den Text auf die Ḥārīğiten umgepolt und sich als Zeugen eben jenen Abū Saʿīd al-Ḥudrī ausgesucht haben, dem es gelungen war, einen syrischen Soldaten mit einem Koranzitat zur Umkehr zu veranlassen.²² Beweisen läßt sich diese Hypothese natürlich nicht.²³ Abū Saʿīd war in jedem Fall ein gesuchter Traditionarier, schon aufgrund seiner idealen „Altersstruktur“.²⁴ Aber wenn die

20 Also dem, was wir heute „Sanktionen“ nennen würden; dazu Qadi 2012: 274 und 276f. Es ist auffällig, daß für dasselbe Jahr auch der Tod weiterer medinensischer Traditionarier vermeldet wird: Rāfiʿ b. Ḥadiğ z. B. oder ʿAbdallāh b. ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (Ḥalīfa 1967: 346, 3 f.). Caskel/Strenziok erwägen in ihrer Bearbeitung von Ibn al-Kalbīs *Ġamharat an-nasab* allerdings für Abū Saʿīd noch ein früheres Todesdatum (64/685; Caskel 1966: 495b, ohne Beleg). Wenn man eine Geschichte bei Fasawī 1974: 2: 105, 6ff. ernst nimmt, wonach Abū Huraira auf den Tod Abū Saʿīds reagierte, müßte man das Datum noch weiter zurückverlegen; denn Abū Huraira starb wahrscheinlich bereits 59/680 (vgl. Hemgesberg 1965: 168). – Allgemein zu Abū Saʿīd al-Ḥudrī noch Ibn ʿAbdalbarr 1960–1969: 602 nr. 954 und 1671 nr. 2997; Ibn Ḥazm 1962: 362, 7 ff.; Sezgin 1971: 175 und 207; Weiteres s. u. S. 14f.

21 Ḥalīfa 1967: 292, 13ff.; leicht abweichend auch Ṭabarī 1879–1901: 2: 418, 8ff. / übs. Ṭabarī 1990b: 213f., nach Abū Miḥnaf (gest. 157/775).

22 Diese Geschichte ist freilich wohl selber bereits geschönt. Nach (Pseudo-)Ibn Qutaiba 1967: 1: 182, pu. ff. war Abū Saʿīd vielmehr zuhause geblieben; er wurde dort mißhandelt und sein Haus geplündert. Das Motiv der anderen Version, Abels Gewaltverzicht gegenüber Kain (Sure 5:29), hatte im pazifistischen Diskurs des 2. Jh. einen hohen Stellenwert (vgl. meine *Kleinen Schriften* III, Text XII 4, dort § 76–77 mit den zugehörigen Anmerkungen. Ausführlich dazu demnächst in „Unfertige Studien 6: Der Brudermord des Kain aus theologischer Sicht“).

23 Die Syrer richteten generell gegen ʿAbdallāh b. az-Zubair den Vorwurf des *ilhād*, der Gottlosigkeit (Rotter 1992: 145; van Ess 1991–1997: 1: 418; vor allem Madelung 1995. Dieser soll bei seinem letzten Kampf in Mekka auch einige Ḥārīğiten an seiner Seite gehabt haben (Ibn Saʿīd 1904–1917: 5: 109, 1).

24 Beim Tode seines Vaters war er schon mündig; man konnte ihn also über alles Mögliche aus der späteren Zeit des Propheten ausfragen.

Sache so abgelaufen wäre, so wäre das wichtig für die Chronologie und für den Bezug des Wortes *māriqa*. Die *qurrā'* hatten außerhalb Medinas vermutlich nicht überall im besten Licht gestanden; es fällt ja auf, daß ihr Gegner Yazīd b. Mu'āwiya, der wegen seines Konfliktes mit den Medinensern (und wegen der Katastrophe von Karbalā') in religiösen Kreisen so negativ gesehen wurde, in der lateinisch geschriebenen *Continuatio Byzantino-Arabica* positiv beurteilt wird.²⁵

Für die Generation des Mālik b. Anas wäre die Umpolung des Ḥadītes allerdings längst ein *fait accompli* gewesen. Im *Muwatta'* gibt Abū Sa'īd die Nachricht an Abū Salama b. 'Abdarrahmān weiter, einen Sohn des 'Abdarrahmān b. 'Auf, der im Kalifat Walīds I. gestorben war;²⁶ 48/668 hatte er unter Mu'āwiya in Medina für einige Zeit das *qāḍī*-Amt innegehabt.²⁷ Von ihm aus geriet der Text dann in die Hände des Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīt at-Taimī (gest. 121/739), wiederum eines Medinensers;²⁸ ihn mag Mālik (gest. 179/795) in seiner Jugend noch erlebt haben.²⁹

II

Mochte man also bei der nun gegebenen „kanonischen“ Form sich über den Bezug (auf die Ḥārīḡiten) einig sein, so blieb dieser doch im Text weiterhin bloß subintelligiert. So dürfte sich erklären, warum bei Muslim, der die Tradition ebenfalls kennt,³⁰ sie aber nicht wie Buḥārī auf Mālik zurückführt, diese einen Vorspann erhält, in dem die „Ḥarūrīya“ explizit genannt wird.³¹ Der Begriff

25 Mommsen 1894: § 27; schon Wellhausen hat darauf aufmerksam gemacht (Wellhausen 1902: 105). In der jüngeren englischsprachigen Sekundärliteratur heißt diese Quelle „Byzantine-Arab Chronicle“; vgl. Hoyland 1997: 424 und 620 (der Text ist dort S. 611ff. in extenso übersetzt), auch G. R. Hawting in EI2: 11: 310b. – Die *qurrā'* sind bekanntlich auch bei dem Aufstand des Ibn al-Aš'at i. J. 80/699 zur Zeit 'Abdalmaliks übel aufgefallen (vgl. die Dissertation Sayed: 277 ff., wo allerdings die Situation im Ḥiḡāz unberücksichtigt bleibt).

26 Nach Ḥalīfa 1967: 407, 5 i. J. 93/712; nach Ibn Sa'd 1904–1917: 5: 115–117 i. J. 94/713 (mit 72 Jahren).

27 Ḥalīfa 1967: 276, 4f.

28 Ḥalīfa 1966: 639 nr. 2238; Ḥalīfa 1967: 524, 8; Ibn Abī Ḥātim 1952–1953: 184 nr. 1042.

29 Vgl. aber die kritischen Bemerkungen bei Juynboll 2007: 281f.

30 Und zwar in mehreren Versionen (s. u.). Ich mache in meiner Untersuchung zwischen den „kanonischen“ Sammlungen und anderen Quellen keinen Unterschied.

31 Muslim sagt schon im Titel seines Kapitels, daß er von den Ḥārīḡiten handeln will. Er tut dies aber interessanterweise im Rahmen seines *K. az-Zakāt*, vermutlich weil die Ḥārīḡiten dazu neigten, die Armensteuer nicht an den „Staat“ zu entrichten, sondern für ihre eigene Gemeinde zu behalten.

Ḥarūrīya wird dabei als unbekannt bzw. neu vorausgesetzt; denn Abu Sa‘īd, der weiterhin als Quelle fungiert, wird von zwei Personen in ein Gespräch gezogen, die von ihm wissen wollen, ob schon der Prophet von diesen „Ḥarūrīten“ geredet habe. Er antwortet: „Ich habe keine Ahnung, wer die ‚Ḥarūrīten‘ sind. Aber ich habe gehört, wie der Prophet sagte: [...]“, und dann folgt der Text in genau der Form, die wir aus dem *Muwaṭṭa’* kennen.³² Ergänzend wird allerdings zu Anfang darauf aufmerksam gemacht, es heiße da *yaḥruḡu fī* und nicht *yaḥruḡu min*. Die beiden Präpositionen waren an sich graphisch leicht zu verwechseln; aber man legte Wert darauf, daß der Prophet seine Worte mit Bedacht gewählt hatte: Die Abweichler waren nicht etwa *aus* der Gemeinde hervorgegangen (und hätten damit ihr ursprünglich angehört), sondern sie waren nur *in* ihrer Umgebung aufgetreten.

Im übrigen aber wird der Überlieferungsmodus leicht umgestaltet. Zwar ist Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taimī weiterhin das *common link* im Isnād. Aber dessen Gewährsmann, der Sohn des ‘Abdarrahmān b. ‘Auf, ist nun in die Gesprächssituation eingebunden. Damit wurde präzisiert, unter welchen Umständen die zur Diskussion stehende Aussage gemacht worden war; Abū Salama hatte Abū Sa‘īd al-Ḥudrī durch eine Frage zum Reden gebracht. Allerdings tat er das nicht als einziger. Er wurde vielmehr begleitet von jemandem, der offensichtlich jünger war als er: von ‘Aṭā’ b. Yasār (al-Hilālī), einem Klienten der Maimūna bt. al-Ḥārīt,³³ der in Medina als *qāṣṣ* auftrat und i. J. 103/722 gestorben ist.³⁴ Warum diese zweite Person hier zusätzlich eingeführt wird, ist unklar. Vielleicht war ‘Aṭā’ b. Yasār derjenige, der nach dem Tode des Abū Salama (i. J. 93) den Kontakt zu Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taimī aufrechterhielt. Vielleicht lag das Problem aber auch wieder auf der narrativen Ebene. Es bedurfte zweier Frager, damit ihr Zeugnis (wie bei einem Gerichtsverfahren) Gewicht erhielt und Muḥammad b. Ibrāhīm salviert war, wenn er sich auf ihr Wort verließ. Die Erzählung setzte ja voraus, daß der Auszug der Ḥārīḡiten aus Kūfa (und ‘Alīs harte Reaktion) in Medina bisher nur in groben Zügen bekannt gewesen war. Für den Hörer wäre dies wiederum ein Fingerzeig auf die Chronologie – indirekt natürlich, wie überall im Ḥadīṭ. Der Auszug fiel in das Jahr 37/658; die beiden Frager hätten damals noch recht jung sein müssen.

Der Zusatz hatte also weitere Präzision gebracht. Aber er schuf auch Raum für neuen Zweifel. Denn konnte es wirklich sein, daß die Bezeichnung

³² Muslim 1955–1956: 743f. (= K. az-Zakāt nr. 147).

³³ Es handelt sich um eine Schwägerin des ‘Abbās, die Muḥammad als letzte Frau geheiratet hatte und die erst 61/681 starb. Sie stammte aus dem Clan der Banū Hilāl; daher die Nisbe ihres Klienten (zu ihr F. Buhl in EI¹: 3: 157 f. > EI²: 6: 918).

³⁴ Ḥalifa 1967: 476, 4. Er war einer von vier Brüdern, die alle nach 100 starben.

„Ḥarūrīya“ in Medina so früh schon den Leuten etwas sagte? Später wußte natürlich jeder, der an der Geschichte der Urgemeinde interessiert war, daß diejenigen, die mit dem Abkommen von Şiffin nicht einverstanden gewesen waren, sich nach Ḥarūrā' zurückgezogen hatten. Zum Zeitpunkt des Geschehens aber hätte für einen Medinenser nur wichtig sein können, daß die Abweichler Kūfa verlassen und sich dem Zugriff 'Alis entzogen hatten; der Name des Dorfes am Euphrat (oder an einem seiner Kanäle), wo sie sich gesammelt hatten,³⁵ sagte ihm vermutlich nichts. Bald wurde dann ohnehin Nahrawān wichtiger.³⁶ An unserer Stelle würde man eigentlich erwarten, daß die beiden Frager sich nach den „Ḥawārīğ“ erkundigen. Aber dann hätte man in den vorgegebenen Text eingreifen und *yahruğū* weglassen müssen. Stattdessen hatte man den neuen Begriff „Ḥarūrīya“ gewählt.³⁷

III

Es verwundert daher kaum, wenn Muslim (206/821–261/875), der die ganze Palette der Überlieferung vor sich hatte, kurz zuvor – und wieder unter Berufung auf Abū Sa'īd al-Ḥudrī – eine andere Rahmengeschichte anbietet, in der die Ḥarūrīya fehlt, stattdessen aber eine Person einbezogen wird, deren Auftreten man in einer Tradition über die Ḥārīğiten ohnehin erwartete: 'Alī. Dieser habe, so hieß es nun,³⁸ als er sich im Jemen aufhielt, dem Propheten von dort einen Goldklumpen (*dahaba*) geschickt, den Muḥammad unter vier (namentlich aufgeführte) Personen verteilt habe, deren „Herzen er gewinnen wollte“. Da habe jemand protestiert, ein wilder Typ mit struppigem Bart und kahlrasiertem Kopf, und als man sich in Muḥammads Entourage erbot, den Kerl aus dem Weg zu räumen, habe der Prophet gemeint, es werde noch mehr solcher Leute geben,

³⁵ Vgl. EI²: 3: 235 f. s. v. *Ḥarūrīyya*.

³⁶ Die Schlacht, in der 'Alī die Sezessionisten massakrierte, fand dort an einer Brücke im Kanalsystem des Tigris statt. Nahrawān war ein Stück weiter von Kūfa entfernt als Ḥarūrā' und lag im Norden (vgl. EI²: 7: 912f. s. v.).

³⁷ In einer Zusammenfassung, die Zamaḥṣarī in seinem (U) *Fā'iq fi ġarīb al-ḥadīṯ* s. v. *m-r-q* liefert (Zamaḥṣarī 1945–1948: 3: 17, 6ff.), heißt es in der Tat: *qīla li-Abī Sa'īd al-Ḥudrī: Hal sami'ta rasūl Allāh yadkuru l-Ḥawārīğ?* Andererseits stellte man sich vor, daß schon 'Alī gleich zu Anfang den Sezessionisten den Namen Ḥarūrīya gegeben habe (Mubarrad 1864–1892: 540, 10f. / Mubarrad 1936–1937: 912, 3f.).

³⁸ Muslim 1955–1956: 741f., *Zakāt* 143; weitgehend übereinstimmend auch Buḥārī 1862–1908: 2: 337, 4 ff., *Anbiyā'* 6 und Buḥārī 1862–1908: 4: 459, pu. ff., *Tauḥīd* 97 sowie Ibn Ḥanbal 1895: 3: 4, -10 ff.

welche „den Koran rezitieren, ohne daß er über ihre Kehle (*ḥanāğir*) hinausgeht, und welche den Bekennern des Islam (*ahl al-islām*) ans Leben wollen, während sie die Götzendiener (*ahl al-autān*) in Ruhe lassen“. Sie würden aber aus dem Islam ebenso schnell wieder draußen sein, wie sie in ihn eingedrungen seien – gleich jenem Pfeil, der nicht in der Beute stecken bleibt, sondern durch sie hindurchgeht und nur außerhalb ihrer wieder zur Ruhe kommt.

Das Schlüsselwort in dieser Überlieferung ist *li-ata'allafahum* „(ich tue dies,) um sie mir freundlich zu stimmen“. ³⁹ Damit wird auf die sog. *mu'allafatu qulūbuhum* verwiesen; ⁴⁰ Muḥammad will sich durch materielle Zuwendungen Freunde unter seinen bisherigen Feinden schaffen. Von den Ḥārīğiten kann natürlich zu diesem Zeitpunkt explizit keine Rede sein; nicht einmal der semantische „marker“ *yaḥruğū* wird benutzt. Daß aber auf sie angespielt wird, unterliegt keinem Zweifel. Der Störenfried gibt sich durch sein Aussehen als Revoluzzer zu erkennen, ⁴¹ und wenn „Leute seines Ursprungs“, ⁴² wie der Prophet zu ahnen meint, Muslime, die sich ihnen nicht anschließen, töten werden, während sie „Götzendiener“, also Nichtmuslime jeder Art, in Frieden lassen (obgleich Letztere doch eigentlich eher ein Objekt des *ğihād* hätten sein sollen), so ist auch dies etwas, das man sich von den ersten Ḥārīğiten erzählte. ⁴³ Zum Schluß macht dann der Prophet in der entsprechenden Weise seinem Ärger Luft, mit den Worten: „Wenn ich die noch erlebe, werde ich sie mit Stumpf und Stiel ausrotten“. ⁴⁴ Aufrufe zu einem unnachsichtigen Vorgehen bilden auch sonst häufig den Abspann von Ḥārīğiten-Ḥadīten. ⁴⁵

An unserer Stelle wirkt dies allerdings etwas aufgesetzt; es diene lediglich dazu, die Aufmerksamkeit des Zuhörers in die gewünschte Richtung zu lenken. Ursprünglich hatte die Geschichte wohl ein anderes Ziel verfolgt; es ging darum, Muḥammads politische Geschmeidigkeit gegenüber seinen alten mekkanischen

³⁹ Muslim 1955–1956: 741, 6.

⁴⁰ Vgl. EI²: 7: 254 s. v.; der Ausdruck kommt in Sure 9:60 vor.

⁴¹ Kahlgeschorenheit ist überall ein Kennzeichen der Ḥārīğiten; vgl. jetzt in größerem Zusammenhang Katz 2016: 199. Man muß allerdings auf weitere und differenziertere Merkmale achten (s. u. S. 1405).

⁴² Das *min ɗi'ɗi'i ḥādā*, womit dies ausgedrückt wurde, bedurfte lexikalischer Erklärung; vgl. Ibn al-Aṭīr 1963: 3: 69 > Lane 1863–1893: 1759. Auch schon bei Mubarrad 1864–1892: 545, 13 / Mubarrad 1936–1937: 920, -4f.

⁴³ Vgl. meine *Kleinen Schriften* III, Text XII 4, Kommentar zu §§ 43–47 mit Belegen (Anm. 658 im Manuskript); schon Wellhausen 1901: 17f.

⁴⁴ Wörtlich: „wie die 'Ād“, also wie eine jener Völkerschaften, von denen es im Koran heißt, daß sie spurlos untergegangen seien. In den Varianten nr. 144–146 bei Muslim 1955–1956: 742f. werden an ihrer Stelle die *Tamūd* genannt.

⁴⁵ S. u. S. 16f. und 23.

Widersachern zu rechtfertigen. Die Empörung kam damals vor allem von medinensischer Seite; sie war die Sache einiger enttäuschter Anṣār. Erst als man die Geschichte auf die Ḥārīğiten ausrichtete, nahm man auch ‘Alī ins Bild. Nur daß man ihn, da das Geschehen sich noch zu Lebzeiten des Propheten abspielte, zeitlich zurückversetzen mußte. Das wurde dann wieder unter medinensischem Vorzeichen vollzogen; so konnte auch Abū Sa‘īd weiterhin der Erzähler bleiben. Allerdings gibt er diesmal nicht mehr an einen Medinenser weiter, sondern an ‘Abdarrahmān b. Nu‘m (al-Bağālī), einen Asketen aus Kūfa, der sich in der Opposition gegen Ḥağğāğ hervorgetan hatte.⁴⁶ Das paßte sehr gut. Der Asket war fromm, aber nicht so extrem fromm wie die Ḥārīğiten, und er stammte aus der Stadt, wo sie hervorgetreten waren. Auch die Adressaten, die mit dieser Version erreicht werden sollten, lebten in Kūfa. Das medinensische Kolorit ließ sich dort kaum nachprüfen. Man nahm es hin, weil ein Kenner der dortigen Verhältnisse, eben Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, dafür einstand. So erklärt sich auf der erzähltechnischen Ebene die Genese der Geschichte.

IV

Über den Zeitpunkt ihrer Entstehung ist damit freilich noch nichts gesagt. ‘Alī war, wie man in Medina wußte, von Muḥammad vor der Eroberung Mekkas in den Jemen geschickt worden; er war damals noch recht jung. Allgemein bekannt war wohl auch, daß es im Süden der Arabischen Halbinsel Goldvorkommen gab.⁴⁷ Der Klumpen ist, wie im Text gesagt wird, von einer Dreckschicht (*turba*) umgeben;⁴⁸ er ist offensichtlich aus dem Boden geholt worden. Allzu groß stellte man ihn sich wohl nicht vor; denn in manchen Varianten wird das Diminutiv *duhaiba* gebraucht.⁴⁹ Wenn Muḥammad ihn „aufteilt“ (*qasama*), wird wohl ein Geldwechsler mit im Spiel gewesen sein; zerbrechen konnte man einen solchen Klumpen ja nicht.⁵⁰ Die Zuhörer interessierten sich aber ohnehin mehr dafür, wer die einzelnen Viertel erhalten hatte. Über drei Namen herrschte Einigkeit:

46 Zu ihm Ibn Ḥağar 1907–1909: 6: 286 nr. 560.

47 Zu den Goldvorkommen vgl. TAVO: Karte A II 2: „Mineralische Rohstoffe in vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit“; im einzelnen Heck 1999.

48 So auch in der Variante bei Muslim 1955–1956: *Zakāt* 144.

49 So in den beiden Parallelen bei Buḥārī; auch bei Ibn Ḥanbal 1895: 3: 68, 14 ff.; 72, -4 ff. und 73, 4 ff. Allgemein *Conc.*: 2: 193b; dazu Ibn al-Atīr 1963: 2: 173, 12 > Ibn Manzūr 1955: 1: 394a, -4f.

50 Oder sollte man in Kūfa so wenig Erfahrung mit dem Material gehabt haben, daß die Zuhörer glauben konnten, der Prophet habe den Klumpen einfach zerbrochen?

Aqra‘ b. Hābis von den Tamīm,⁵¹ Zaid al-Ḥail (b. Muḥalhil) von den Ṭaiyi⁵² und ‘Uyaina b. Ḥiṣn von den Fazāra.⁵³ Sie waren angesehene Stammeshäupter, deren Hilfe der Prophet sich versichern mußte. Der vierte Name wird verschieden überliefert: ‘Alqama b. ‘Ulāta (al-Kilābī) oder ‘Āmir b. aṭ-Ṭufail, der bekannte Dichter; beide vertraten die Stammesgruppe der ‘Āmir b. Ṣa‘sa‘a.⁵⁴

Mit diesem Personenkreis entfernte man sich allerdings von der üblichen Überlieferung. In der *Sīra* sind die Begünstigten angesehene Quraišiten, und sie erhalten auch kein Gold, sondern Kamele, manchmal 50, manchmal auch 100.⁵⁵ Der Schauplatz ist Ġi‘irrāna, wo i. J. 630 nach der erfolglosen Belagerung von Ṭā‘if die gewaltige Beute aus der Schlacht bei Ḥunain verteilt wurde.⁵⁶ In unserem Bericht dagegen bleibt die Szene unbestimmt; zudem kommt Zaid al-Ḥail nur hier vor. Aqra‘ b. Hābis und ‘Uyaina b. Ḥiṣn erscheinen zwar an beiden Stellen, aber eben mit verschiedenen Zuwendungen.⁵⁷ W. M. Watt hat die

51 Zu ihm EI²: 1: 343; auch Caskel 1966: 2: 191.

52 Er besaß offenbar ein Gestüt (vgl. Abū l-Faraġ 1927–1974: 17: 246, 2ff.). Als er dem Islam beitrug, wurde er von dem Propheten in Zaid al-Ḥair umbenannt (Ibn Iṣḥāq 1858–1860: 947, 3). Nach Caskel 1966: 2: 601b ist er schon i. J. 9 gestorben. Sein Sohn Muknaf unterstützte während der Ridda Ḥalid b. al-Walid (vgl. das Ridda-Kapitel aus dem *Iktifā’* des Balansī 1970: 31, 6; 33, -4; 71, 1; 84, ult. f.).

53 Zu ihm EI²: 10: 959f.; auch Kister 1986: 40f. Es ist keineswegs gesagt, daß er aufgrund der Zuwendungen auch Muslim wurde; sein Stamm, die Fazāra, die nordöstlich von Medina weideten, mußten nach dem Tode Muḥammads wieder von neuem gewonnen werden (vgl. Shoufani 1973: 32f.). Er taucht darum auch in den Berichten über die Ridda gelegentlich auf, obgleich er damals bereits an Einfluß verloren hatte (so bei Balansī 1970: 4, 6ff.: zusammen mit Aqra‘ b. Hābis). – In Buḥārī 1862–1908: 2: 337, 6 hat Krehl statt *al-Fazārī* falsch *al-Qarārī* gelesen. Außerdem steht in allen Fassungen, die das Diminutiv *duhaiba* haben, „‘Uyaina b. Badr“ statt „‘Uyaina b. Ḥiṣn“. Aber das ist kein Fehler oder eine andere Person; der Name lautete vollständig ‘Uyaina b. Ḥiṣn b. Hudāifa b. Badr. Vielleicht hat man „‘Uyaina b. Badr“ als mißverständlich empfunden; dann wären die Fassungen mit dem Diminutiv älter. Wer ist für die Verbesserung (und die Vergrößerung des Goldklumpens) verantwortlich?

54 ‘Āmir b. aṭ-Ṭufail hat die Eroberung Mekkas vielleicht gar nicht mehr erlebt; vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960–1969: 1088 nr. 1848 und 792 nr. 1331, dazu EI²: 1: 441f. Auch die übrigen Genannten standen schon in höherem Alter; darauf beruhte ihr Einfluß.

55 Ibn Iṣḥāq 1858–1860: 880ff. > Ṭabarī 1879–1901: 1: 1679, 13ff. / übers. Ṭabarī 1990a: 31f. Vgl. auch Wāqidī 1966: 945, ult. ff. / übers. Wāqidī 2011: 463f.; Ibn Sa‘d 1904–1917: 2: 1: 110, 10ff.; Abū l-Faraġ 1927–1974: 14: 310, 1ff. (nach dem Lexikographen Abū ‘Amr aṣ-Ṣaibānī, gest. 213/828).

56 Vgl. F. Buhl 1930: 314; auch EI² 6: 266a und 7: 373a. Ġi‘irrāna wird als Schauplatz auch in einer Version des Pfeil-Ḥadītes erwähnt, die Muslim erwähnt und sogar an den Beginn seines Ḥārīġitenkapitels stellt (Muslim 1955–1956: 740 nr. 142); dort ist der Überlieferer aber Ġābir b. ‘Abdallāh al-Anṣārī.

57 Der Protest gegen sie hat sogar poetische Form angenommen (Ṭabarī 1879–1901: 1: 1681, 3ff. / übers. Ṭabarī 1990a: 33; Wāqidī 1966: 947, 2ff.; Abū l-Faraġ 1927–1974: 14: 307f.).

Diskrepanz notiert; er meint, daß wir es an unserer Stelle mit einem früheren Fall zu tun hätten und hier das Verb *ta'allafa* zum erstenmal in der spezifischen Bedeutung benutzt werde.⁵⁸ Aber man sollte nicht vergessen, daß wir uns in einer Welt der erzählerischen Fiktion bewegen. Schon Ṭabarī hielt sich mit seinem Urteil zurück; er kennt beide Berichte, übernimmt aber den des Ibn Ishāq in seiner vollen Länge, während er der Überlieferung des Abū Sa'īd al-Ḥudrī nur einen kurzen Seitenblick widmet.⁵⁹

Bald machte man sich auch Gedanken darüber, wer es denn gewesen sei, der die Ehre des Propheten hatte verteidigen wollen. Man kam auf Ḥālid b. al-Walīd;⁶⁰ er hatte immerhin den Beinamen *saif al-Islām* erhalten.⁶¹ Allerdings besaß er später nicht gerade den besten Ruf; nach dem Tode Abū Bakrs war er als Chef der Heeresgruppe Irak von 'Umar abgesetzt worden. Es lag dann nahe, ihn auch in der vorliegenden Erzählung auszutauschen, und zwar pikanterweise eben gegen 'Umar.⁶² Wenig befriedigend war schließlich, daß der Störenfried namenlos geblieben war; ihn identifizierte man dann mit *Dū l-Ḥuwaiṣira at-Tamīmī*, einer jener dunklen Existenzen, die bei Nahrawān als Drahtzieher der Empörung entdeckt und von 'Alī für das böse Ende verantwortlich gemacht wurden. Ein entsprechender Bericht findet sich bereits in der *Sīra*;⁶³ Ṭabarī hat ihn von daher übernommen.⁶⁴ Allerdings ist dem Text anzumerken, daß man

58 Also auch früher als im Koran? Vgl. Watt 1956: 73–75 und 348–353; zur Liste des Ibn Ishāq dort S. 73f., zu Aqra' und 'Uyaina S. 74 und 349ff. Richard Bell hat mit gewissem Recht angenommen, daß es auch vor Ġi'irrāna schon *mu'allafatu qulūbuhum* gegeben habe (Bell 1991: 1: 306).

59 Ṭabarī 1879–1901: 1: 1682, 18ff. / übers. Ṭabarī 1990a: 35, wo zwar Zaid al-Ḥail genannt ist, aber dann nur drei Personen hervorgehoben werden. Statt des Goldklumpens ist nur allgemein von *māl* „Geldmittel“ die Rede. Dazu Watt 1956: 353.

60 So in den Varianten nr. 144–145 bei Muslim 1955–1956: 742f., auch in den Parallelen bei Buḥārī.

61 Vgl. EI²: 4: 928 s. n. (P. Crone).

62 Das ist in der Variante nr. 148 (= Muslim 1955–1956: 744f.) geschehen. In der Kurzfassung nr. 145 sind es beide, die zur Tat drängen, zuerst 'Umar, dann Ḥālid, und der Prophet hält beide zurück. – Zu nr. 148 ist auch die Parallele bei Mubarrad 1864–1892: 545, 1ff. / Mubarrad 1936–1937: 920, 1ff. zu vergleichen (schon genannt bei Caetani 1905–1926: 10: 133f. § 153 b). Mubarrad (210/826–286/900) war ein Zeitgenosse Muslims. Er hatte die im *Kāmil* erhaltene Version von einem Ibrāhīm b. Muḥammad at-Taimī, der i. J. 239/853–4 *qāḍī* von Baṣra wurde und 250/864 starb (zu ihm Wakī' 1947–1950: 2: 179; eine Beziehung zu dem oben Anm. 28 genannten Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taimī besteht nicht). Sie schließt im übrigen schon mit dem Pfeil-Ḥadīt; zu *maraqa* vgl. dort Mubarrad 1864–1892: 546, 3f. / Mubarrad 1936–1937: 921, 4f.

63 Ibn Ishāq 1858–1860: 884, 2ff.

64 Ṭabarī 1879–1901: 1: 1682, 2ff.; vgl. auch Wāqidī 1966: 948, 9ff. Weiteres Material in *Conc.*: 8: 75a. In einer Version bei Ibn Ḥanbal 1895: 33, 7ff.), die ebenfalls auf Abū Sa'īd al-Ḥudrī zurückgeführt wird, ist *Dū l-Ḥuwaiṣira* durch *Dū t-Tudaiya* ersetzt, der von den Erzählern vermutlich meistens mit diesem gleichgesetzt wurde (zu ihm van Ess 1972: 83ff.). Der Name

der Sache damals noch nicht recht traute; man ließ sich die Anwesenheit des Dū l-Ḥuwaṣira von ‘Abdallāh, dem Sohn des ‘Amr b. al-‘Āṣ, bestätigen. Das Gerücht war offenbar küfischen Ursprungs. Der Berichterstatter Miqsam Abū l-Qāsim starb i. J. 101/719-20; er hatte Ibn ‘Abbās nahegestanden.⁶⁵

V

Vermutlich gab es auch immer schon Überlieferer (*quṣṣāṣ?*), die entdeckten, daß sich auf den rätselhaften Goldklumpen gut verzichten ließ. Erzähltechnisch war er ein Umweg; der Zuhörer wurde nur abgelenkt. In einer weiteren Version sind die Präliminarien darum reduziert. Immer noch ist Abū Sa‘īd al-Ḥudrī der Berichterstatter (wobei der Isnād über Abū Salama weiterführt, wie im *Muwaṭṭa’*); aber die *mu’allafatu qulūbuhum* sind verschwunden. Es geht jetzt bloß um eine nicht weiter spezifizierte „Verteilung“. Dū l-Ḥuwaṣira ist bereits in den Text eingedrungen; er beherrscht die Szene.⁶⁶ Man brauchte sein Aussehen auch nicht mehr zu beschreiben. Aber man stieß auf Zweifel, ob er, der hier als Zeitgenosse des Propheten erscheint, wirklich derselbe war, der später unter den Ḥārīḡiten auftauchte. Darum behauptet Abū Sa‘īd nun, der Prophet habe vorhergesagt, später werde ein „schwarzer Mann“ auftreten, dessen Arm wie die Brust einer Frau (*tady al-mar’a*) aussehe. Das ist eine Anspielung auf den Dū t-Tudaiya;⁶⁷ Abū Sa‘īd differenziert also zwischen den beiden Personen. Er muß allerdings etwas nachhelfen: „Ich bezeuge, daß ich das von dem Gesandten Gottes (selber) gehört habe. (Ebenso) bezeuge ich, daß ‘Alī b. Abī Ṭālib sie bekämpft hat; ich war dabei. Er ließ diesen Mann suchen, und man fand ihn auch. Da brachte man ihn (d. h. seinen Leichnam) herbei, so daß ich einen Blick auf ihn werfen konnte – genauso, wie ihn der Gesandte Gottes beschrieben hatte“.⁶⁸ Über dem Versuch, die Erzählung zu straffen, ist man also in neue

lautet manchmal auch Dū l-Ḥunaiṣira „der mit dem (verstümmelten?) Mittelfinger“ statt Dū l-Ḥuwaṣira „der mit der (ausgerenkten?) Hüfte“. Um aus der Legende wieder auf die Ebene der Geschichtsschreibung zu gelangen, setzte man Dū l-Ḥuwaṣira mit Ḥurqūṣ b. Zuhair gleich, einem Prophetengenossen, der sich den Ḥārīḡiten angeschlossen hatte (dazu jetzt *Dānišnāma-yi Ğahān-i Islām* 18: 840–842; auch schon EI²: 3: 583b).

⁶⁵ Ḥalīfa 1967: 469, 17; Ibn Sa‘d 1904–1917: 5: 217, 19ff. und noch einmal 346, 24ff.; Ibn Ḥaḡar 1907–1909: 5: 180f.

⁶⁶ *Zakāt* 148 (Muslim 1955–1956: 744f.).

⁶⁷ Zu ihm o. Anm. 63. Gemeint ist mit der „kleinen Frauenbrust“ (*tudaiya*) eine Verwachsung an der Achselhöhle (Baḡdādī 1948: 81, 2).

⁶⁸ Muslim 1955–1956: 745, 1ff. In dieser Fassung ist auch bereits Ḥālid b. al-Walīd durch ‘Umar ersetzt; sie ist zum Teil übersetzt bei Wensinck 1932: 38. Verkürzt ebenfalls bei Wāqīdī 1966:

Weiterungen hineingeraten.⁶⁹ Die Kernaussage blieb allerdings erhalten; darum blieb man auch beim gleichen Tradenten. Das Pfeil-Ḥadīṭ behielt seine Stelle. Die Rahmengeschichte dagegen glaubte man ohne Bedenken adjustieren zu können. Die Biographie Abū Saʿīds wird bedenkenlos um einen Irakaufenthalt erweitert.⁷⁰ Als man dies tat, war Abū Saʿīd längst tot.

Man versteht diese Vorgänge nur, wenn man von der narrativen Ebene aus an sie herangeht. Vor allem die Rezeption muß man im Auge behalten.⁷¹ Die Erzähltechnik arbeitete mit Modulen, die immer wieder ausgewechselt und anders zusammengesetzt wurden. Das Szenario selber hat noch lange weiter gewuchert, und man kombinierte es mit anderen Elementen, z. B. der Geschichte von einem unbekanntem eifrigen Beter, den der Prophet zu töten befiehlt,⁷² oder dem Wort von den 72 Sekten.⁷³ H. T. Tillschneider hat kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Rahmengeschichten von Ḥadīṭen in der islamischen Welt Jahrhunderte später zum Gegenstand einer eigenen Disziplin wurden; man hat sie gesammelt.⁷⁴ Jedoch betrachtete man die Texte dort, ähnlich den *asbāb an-nuzūl* beim Koran, als Berichte über tatsächliche Ereignisse; die narrativen Beweggründe wurden nicht in Betracht gezogen. Man übersah darum, daß die Struktur der Texte häufig mit Rücksicht auf ihre Rezeption geändert werden mußte. Dabei konnte der erste Tradent, wie oben

948, ult. ff.; verwandt, aber noch stärker verkürzt ist Muslim nr. 142 (Muslim 1955–1956: 740). Im letzteren Fall liegt der Ton eher darauf, daß der Prophet ʿUmar verbietet, jetzt schon einzugreifen: „Gott behüte, daß die Leute von mir erzählen, ich (ließe) meine Genossen umbringen. Der wird mit seinen Genossen den Koran rezitieren, (aber so), daß dies nicht über ihre Kehle hinausgeht“ (ähnlich auch u. S. 1412). Muḥammads Zurückhaltung war natürlich eine Frage wert; man wußte, daß er in anderen Situationen sich nicht gescheut hatte, Gegner aus dem Wege räumen zu lassen. Hier aber war seine Langmut als Erzählelement unverzichtbar; man hätte sonst die Prophezeiung nicht mehr verständlich machen können.

69 Der „schwarze Mann“ trägt in einer Parallele bei Mubarrad (Mubarrad 1864–1892: 545, 1 / Mubarrad 1936–1937: 919, 4ff.) hellweiße Gewänder; vielleicht soll damit auf seine Zwieltigkeit hingewiesen werden.

70 Daß Abū Saʿīd das Schlachtfeld von Nahrawān betreten habe, verliert sehr an Glaubwürdigkeit, wenn man bedenkt, daß er (in Medina) ʿAlī die Huldigung verweigert haben soll (Ṭabarī 1879–1901: 1: 3070, 2f. / übers. Ṭabarī 1997: 6). Ist die Szene nach dem Vorbilde des Schlachtfeldes von Aqrabāʾ während der Ridda (s. u. Anm. 166) gestaltet worden?

71 Das ist im Grunde ein „alter Hut“; man denke an die Rezeptionsästhetik von Hans Robert Jauß. Vgl. etwa Jauß 1982 oder die Konstanzer Abschiedsvorlesung Jauß 1987.

72 Haitamī 1982: 6: 225, 12ff., wieder nach Abū Saʿīd al-Ḥudrī; vgl. Caetani 1905–1926: 10: 133 § 153 a und van Ess 2011: 97f. Ohne Isnād auch Mubarrad 1864–1892: 564, 18ff. / Mubarrad 1936–1937: 955, 6ff.

73 Haitamī 1982: 6: 226, 1ff.: unter Einschluß des vorherigen Elementes, aber diesmal nach Anas b. Mālik.

74 Tillschneider 2015.

geschehen, der gleiche bleiben; manchmal empfahl es sich aber auch, einen anderen an seine Stelle zu setzen.⁷⁵ Aber das ist nicht unser Thema; wir bleiben bei dem lexikalischen Problem.

VI

Muslim, der die oben behandelten Varianten nacheinander aufführt, ohne sich für eine von ihnen zu entscheiden, bringt zum Schluß eine Fassung, in der alles Beiwerk beiseite gelassen ist und in der nun selbst der Vergleich mit dem Pfeil, von dem wir ausgingen, nicht mehr vorkommt: „Der Prophet sagte: In meiner Gemeinde werden zwei Gruppen (*firqatāni*) entstehen, zwischen denen dann eine *māriqa* auftreten wird. Letztere zu töten, wird diejenige (der beiden Gruppen) übernehmen, die der Wahrheit am nächsten steht“.⁷⁶ Die Intention dieses Textes ist die gleiche wie vorher: Die Ḥārīğiten müssen bekämpft und getötet werden. Aber man erfährt nun gar nicht mehr, warum sie den Tod verdient haben; sie heißen bloß noch *al-māriqa*. Dieses Wort ist grammatisch gesehen ein Kollektiv,⁷⁷ und es hat die gleiche Wurzel wie vorher das Verb in dem Pfeilvergleich. Aber wir wissen nicht, ob es hier die gleiche Bedeutung hat. Diese *māriqa* können auch nicht beanspruchen, eine Abspaltung eigenen Rechts zu sein. Zwar hat es ein Schisma gegeben; aber es ist bereits vorher entstanden, offensichtlich zwischen den Anhängern ‘Utmāns (bzw. Mu‘āwiyas) und denen ‘Alis.⁷⁸ Wer von den beiden recht hat, bleibt in der Schwebe. Aber der Prophet, der auch hier wieder „prophezeit“, weiß es natürlich: Es ist derjenige, dem es gelingen wird, die *māriqa* aus der Welt zu schaffen. Man konnte dabei an ‘Alī denken; aus späterer Sicht wäre dann allerdings der Medinenser Abū Sa‘id al-Ḥudrī, dem auch diese Überlieferung zugeschrieben wird, zu einem Befürworter der Ši‘iten

75 So, mit Bezug auf das Pfeil-Ḥadīṭ, Anas b. Mālik neben Abū Sa‘id al-Ḥudrī (s. o. Anm. 73), auch Ibn ‘Abbās (Haitamī 1982: 6: 232, 7f.; Ibn Ḥanbal 1946–1975: 4: 87 nr. 2312, dort aber ohne die Ḥārīğiten), Abū Darr al-Ġifārī (bei Lālakā‘ī 1985–1988: 1231 nr. 2309), Sahl b. Ḥunaif (Muslim 1955–1956: 750 nr. 159) oder ‘Ā’iṣa (Haitamī 1982: 6: 239, 15ff.; vgl. auch u. S. 1409). Um das *tawātur* brauchte man sich also keine Sorgen zu machen.

76 *Zakāt* 151; ähnlich auch nr. 150 und 152–153 (Muslim 1955–1956: 745f.). Weiterhin Ibn Ḥanbal 1895: 3: 32, 9ff.; 48, 15f. und 64, 11f. (im Kapitel über Abū Sa‘id al-Ḥudrī). In der Variante Ibn Ḥanbal 1895: 3: 25, 8 steht statt *yaḥruḡu* (*bainahumā*) die zu *māriqa* passende Verbform *yatamarraqu* (*bainahumā*); vgl. *Conc.*: 6: 204a. Muslim bringt allerdings zu Anfang eine Version (nr. 149), in der das Verb *marāqa* gar nicht vorkommt; stattdessen enthält sie das Pfeil-Ḥadīṭ (auch dies ohne *marāqa*).

77 Beispiele jetzt bei Ullmann 2013: 24f.

78 Bei Muslim ist in nr. 152 denn auch statt der *firqatān* direkt von einem Schisma (*furqa*) die Rede: *tamruqu māriqatun fī furqatin min an-nās*.

geworden.⁷⁹ Aber die Ḥārīğiten waren ja nach Nahrawān nicht ausgestorben. Wenn man wollte, konnte man also auch den Umayyaden die Ehre zuschreiben, die Gefahr abgewehrt zu haben. Der Isnād weist jedenfalls nicht nach Kūfa, sondern nach Baṣra; er läuft über Abū Naḍra (al-Mundir b. Mālik), einen Baṣrier,⁸⁰ zu Qatāda b. Di‘āma (gest. 118/736),⁸¹ dem Schüler des Ḥasan al-Baṣrī. Da wäre ein wenig Distanz zu ‘Alī nicht erstaunlich.

Diese Tendenz wird weiter verdeutlicht, wenn dieses Ḥadīṭ, was nicht selten geschieht, auf ‘Ā’iṣa zurückgeführt wird; sie hatte, wie man wußte, für ‘Alī wenig Sympathie übrig gehabt. Angeblich war sie von einem medinensischen Kampfgenossen ‘Alīs, Abū Qatāda al-Anṣārī,⁸² über die Ereignisse von Nahrawān in Kenntnis gesetzt worden und hatte mit dem genannten Ḥadīṭ reagiert. Für sie war die Sache also vorherbestimmt, und der Prophet hatte die Katastrophe kommen sehen.⁸³ Statt des nominalen *māriqa* steht in der von ihr überlieferten Variante die Verbform *tamruqu*.⁸⁴ Aber welche Bedeutung hat man aus diesem Wort herausgehört? „Durchbohren“ paßt überhaupt nicht. Die Mittelgruppe findet weiterhin keine Gnade. Sie tritt auf „mit geschorenen Köpfen und gestutzten Schnurrbärten“;⁸⁵ ihr Schurz „reicht nur bis auf halbe Beinlänge.“ Diese Leute „rezitieren (eifrig) den Koran, ohne daß dies über das Schlüsselbein hinausginge“, und „Wer sie tötet, ist mir und Gott der Liebste“.⁸⁶ So will ‘Ā’iṣa es vom Propheten gehört haben, und wenn sie es weitergibt, „hindert sie daran nicht, was zwischen ihr und ‘Alī steht“.⁸⁷ Sie hält von ‘Alī nichts; aber die Ḥārīğiten stehen ihr auch nicht näher. Ohnehin hatten diese sich ja anfangs mit ‘Alī eingelassen.

79 In der Tat begegnet in einem längeren Bericht über Ṣiffin und die Geschehnisse nachher (bei Haitamī 1982: 6: 237, 8ff.) die Behauptung, daß es ‘Alī gewesen sei, der in einer Predigt darauf hingewiesen habe, daß nach einem Worte des Propheten diejenige von den beiden Parteien (*ṭā’ifatain*) die Ḥārīğiten töten werde, welche „der Wahrheit näher komme“ (Haitamī 1982: 6: 238, 7ff.).

80 Gest. 108/726 oder 109/727, jedenfalls kurz vor Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728); vgl. Ḥalīfa 1967: 495, 8 und Ibn Ḥaḡar 1907–1909: 10: 302f. nr. 527.

81 Vgl. Ess 1991–1997: 2: 135ff.

82 Zu ihm Ibn ‘Abdalbarr 1960–1969: 1731f. nr. 3130. Er starb 40/661, war also damals schon in vorgerücktem Alter.

83 Ḥāṭib 1931: 1: 159, ult. ff.; verkürzt auch schon bei Ibn Abī Šaiba 1979–1985: 15: 304ff. nr. 19728f. und 19736.

84 Ḥāṭib 1931: 1: 160, 18.

85 Auf ihre Kahlgeschorenheit (*taḥāluq*) wird auch in einer Version bei Muslim (nr. 149; s. o. Anm. 41) hingewiesen.

86 Ḥāṭib 1931: 1: 169, 19f.; vgl. die Übersetzung in van Ess 2011: 1: 95f.

87 Ḥāṭib 1931: 1: 160, 17.

VII

Die dauernden Akzentverschiebungen sind chronologisch schwer zu fassen. Die Ḥārīğiten sind zwar ein frühes Phänomen; aber es gab auch später, zumindest bis zum Ende der Umayyadenzeit, immer wieder Situationen, in denen sie dem Publikum als warnendes Beispiel vor Augen gehalten werden konnten. *Quṣṣās*, die der umayyadischen Regierung verpflichtet waren, werden auf diese Weise Mäßigung und Einigkeit gepredigt haben; es kam dann nur darauf an, die Erzählstrategien zu verfeinern und den historischen Rahmen der Geschichten überzeugend zu gestalten. Wer den Umayyaden nicht soviel zutraute oder ihnen feindlich gesonnen war, mochte geneigt sein, aus den Warnungen endzeitliche Befürchtungen zu machen. Muslim bietet auch dafür Beispiele:

Am Ende der Zeiten (*fi āḥir az-zamān*) werden Leute auftreten, jung an Jahren und gering an Verstand, die gleichwohl die besten Worte im Munde führen⁸⁸; sie rezitieren den Koran, ohne daß dies über ihre Kehle hinausreicht, und sie gehen durch die Religion hindurch, wie ein Pfeil die Beute glatt durchbohrt. Wenn ihr auf sie trifft, so tötet sie! Wer sie tötet, wird am Jüngsten Tag bei Gott einen Lohn dafür erhalten.⁸⁹

Jetzt ist es ‘Ali, der spricht, und der Isnād ist irakisch.⁹⁰ Die Ḥārīğiten standen im historischen Gedächtnis immer noch an vorderster Stelle; darum kann einer der späteren Sammler in einer abschließenden Bemerkung zu eben diesem Diktum direkt auf sie verweisen.⁹¹ Aber zu seiner Zeit ließ sich dies eigentlich kaum noch rechtfertigen. Es war ja nicht zu übersehen, daß mit den Ḥārīğiten die „Endzeit“ keineswegs angebrochen war. Wie die Zuhörer die Endzeit ansetzten, blieb ihnen überlassen.

Man könnte nach *common links* suchen. Juynboll hat für die im *Muwaṭṭaʿ* erhaltene Fassung auf Yaḥyā b. Saʿīd b. Qais al-Anṣārī (gest. 143/760 oder 144/761) verwiesen, der in Medina als Richter wirkte und am Ende seines Lebens von Manṣūr nach Hāšimīya im Irak versetzt wurde; Mālik b. Anas hat ihn noch

⁸⁸ *Yaḳūlūna min ḥairi qaul al-barīya*; vgl. damit *yatakallamūna bi-kalimat al-ḥaqq* in einer Variante bei Ibn Ḥanbal 1946–1975: 2: 308, 2 nr. 1254.

⁸⁹ Muslim, *Zakāt* 154 (Muslim 1955–1956: 746f.); vgl. auch Ibn Ḥanbal 1946–1975: 5: 319 nr. 3831 und Tirmidī, *Fitan* 24 = *Bāb šifat al-māriqa* (Tirmidī 2000: 2: 564 nr. 2347).

⁹⁰ Alle Isnāde laufen bei Muslim über Aʿmaš, einen Küfier; in Kūfa war man vermutlich nicht sehr daran interessiert, bei dem Ḥadīṭ die Erinnerung an die Ḥawāriğ wachzuhalten. Vgl. auch Balāduri 1977: 2: 375 nr. 444 und Ibn Abī l-Ḥadīd 1965–1967: 2: 267, -4ff. nach dem *K. Šiffin* des Wāqidī.

⁹¹ Tirmidī an der genannten Stelle: *innamā hum al-Ḥawāriğ wal-Ḥarūrīya wa-ğairuhum min al-Ḥawāriğ*.

gekannt.⁹² Er könnte die Nachricht aus dem Ḥiğāz in den Irak transportiert haben. Der Kalif hat ja dann i. J. 148, als Yaḥyā b. Saʿīd schon tot war, an der Wallfahrt teilgenommen und dabei auch Mālik aufgesucht.⁹³ In den irakischen Isnāden spielt der Kūfier Aʿmaš (gest. 147 oder 148 / 764–5) eine ähnliche Rolle.⁹⁴ Aber Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen, und es ist an dieser Stelle auch nicht unser Anliegen. Wir bleiben bei den *māriqa*, die in der zuletzt genannten Abū Saʿīd-Tradition als zwischen zwei Parteien stehend erschienen, und fragen weiterhin, ob sie mit den Leuten, die in ihrem Rigorismus sich selber aus dem Islam ausschließen, nicht nur personell identisch sind, sondern ihnen auch, auf dem Wege über den Pfeilvergleich, ihren Namen verdanken.

VIII

Daß *māriqa* in dem Pfeilvergleich „durchbohren“ heißt, wird von den Kommentatoren unserer Texte und den einheimischen Lexikographen einhellig bestätigt;⁹⁵ Juynboll hat kürzlich noch einmal darauf hingewiesen.⁹⁶ Moderne Wörterbücher dagegen bieten daneben auch anderes an: „se détourner“ z. B. (bei Dozy) oder (bei Wehr) „abirren (vom Pfeil)“ bzw. „abfallen (vom Glauben)“. Gimaret gibt dementsprechend die *māriqa* mit „les Renégats“ wieder (also etwa „die Abtrünnigen“), wenn sie ihm bei Šahrastānī im Zusammenhang mit Nahrawān begegnen.⁹⁷ Ich selber habe mich vor jetzt mehr als 40 Jahren ebenso entschieden, als mir ein angeblicher Ausspruch ʿAlīs vor die Augen kam, den Nazzām in seinem *K. an-Nakt* zur Sprache brachte: „Mir wurde befohlen (*umirtu*), die Wortbrüchigen, die Frevler und die Abtrünnigen zu bekämpfen“.⁹⁸ In den „Wortbrüchigen (*nākitūn*)“ meinte man die Gegner ʿAlīs bei der Kamelschlacht zu erkennen,⁹⁹ in den „Frevlern (*qāsiṭūn*)“ die bei Šifḫin und in den „Abtrünnigen (*māriqūn*)“ die bei Nahrawān,

92 Juynboll 2007: 668 und 671. In den von uns herangezogenen Varianten bei Muslim taucht Yaḥyā b. Saʿīd allerdings nur im Isnād von nr. 147 auf, daneben auch in nr. 142, wo aber nicht Abū Saʿīd al-Ḥudrī der erste Tradent ist, sondern Ġābir b. ʿAbdallah al-Anšārī. Man vergleiche auch Juynbolls Ausführungen auf S. 281f., wo er der Frage nachgeht, wie alt Mālik (der immerhin erst 179 starb) gewesen sein könnte, als er Yaḥyā b. Saʿīd traf.

93 Dazu jetzt El Shamsy 2013: 33f.

94 S. o. Anm. 90; auch Juynboll 2007: 671b. Juynboll behandelt Aʿmaš ausführlich S. 78ff.

95 Ibn Fāris 1947–1952: 5: 313; Ibn al-Aṭir 1963: 5: 320, -6f.; Ibn Manẓūr 1955: 10: 341a, 12ff.; Firūzābādī 1902: 3: 282, 15f. > Murtaḍā az-Zabidī 1888–1889: 7: 67f.

96 Juynboll 2007: 671, Anm. 4.

97 Šahrastānī 1986–1993: 338 und 366; vgl. auch S. 124, Anm. 4 („renier“), wo aber der Vergleich mit dem Pfeil richtig erfaßt ist.

98 Vgl. meine Behandlung des Textes in: van Ess 1972: 82; auch Ġāḥiẓ 1955: 243, 8f.

99 Vgl. van Ess 1972: 11; Nazzāms Buch hatte von daher wahrscheinlich seinen Namen.

also die Ḥārīḡiten.¹⁰⁰ Das ist nicht unbedingt die einzige Möglichkeit, den Satz zu verstehen; vielleicht haben wir es statt mit einer historischen Reihung nur mit einer undifferenzierten Häufung von Epitheta zu tun. Aber auch dann wären wir nicht der Notwendigkeit enthoben, uns über die Bedeutung von *maraqā* an dieser Stelle klarzuwerden. In den Pfeilvergleich würde eine Übersetzung mit „abtrünnig werden, abfallen“ nur bedingt hineinpassen. Der erste Satz würde dann lauten: „Sie irren ab von der Religion (oder: verfehlen die Religion), wie ein Pfeil von der Beute abirren (bzw. sie verfehlen) kann“. Aber wenn dann im Folgenden der Pfeil beschrieben wird, stellt sich heraus, daß er keineswegs „abgeirrt“ war.

Wichtiger ist für uns jedoch vorläufig etwas anderes, nämlich daß wir es an dieser Stelle nicht mit einem Prophetenḥadīṭ zu tun haben. Wir befinden uns vielmehr noch in jener frühen Phase, in der man annehmen konnte, ‘Alī habe einen direkten Kontakt zu Gott gehabt. Denn von Gott erhält er seinen „Befehl“; der Prophet hätte ihm für die Zukunft nichts befehlen, sondern sie ihm nur vorhersagen können.¹⁰¹ Eine Abhängigkeit von einem Ḥadīṭ – und damit auch dem Pfeilvergleich – liegt also nicht vor. Naẓẓām denkt auch gar nicht an diese Möglichkeit. Er bezieht sich vielmehr auf ‘Amr b. ‘Ubaid und dessen frühmu‘tazilitischen Kommilitonen Ḥāšim al-Auqaṣ;¹⁰² diese hätten sich von dem rauen *umirtu* nicht beeindrucken lassen und in dem Satz vielmehr eine Art Durchhalteparole gesehen, mit der ‘Alī seinen Anhängern erklärte, warum er hart bleiben müsse. Ebenso wenig wie Naẓẓām hatten also auch sie nicht daran gedacht, daß der Bericht als solcher hätte gefälscht sein können; die narrative Ebene wurde nicht in den Blick genommen. Die Schlacht von Nahrawān war ja ein aufwühlendes Ereignis gewesen; ‘Alī war gegen seine eigenen Leute eingeschritten, die zudem nur nach ihrem Gewissen gehandelt hatten. Hierin liegt der Grund für die legendäre Ausgestaltung der Berichte. Die Sezessionisten haben sich von dunklen Hintermännern verführen lassen, die durch Mißbildungen stigmatisiert sind. So sind Unheil und Verderben in die Welt gekommen, gewissermaßen im Gegenbild zu der Schlacht von Badr, als Engel den Gläubigen geholfen und die Sache zum Heil gewendet hatten.

Nun verwandelte sich allerdings der angebliche Ausspruch ‘Alīs auf die Dauer seinerseits in ein Ḥadīṭ. Der Schritt war nicht groß. Man ersetzte dazu den „Befehl“ einfach durch eine Vorhersage; statt *umirtu an uqātila* hieß es nun *innaka tuqātilu*, „Du wirst gegen die Wortbrüchigen, die Frevler und die *māriqūn*

¹⁰⁰ van Ess 1972: 84.

¹⁰¹ Vgl. Ḡāḥiẓ 1955: 243, 8f.: „Sie behaupten, Gott habe ihn (d. h. ‘Alī) insgeheim alle Unruhen (*fitan*) und alle Zwietracht, zu denen es in dieser Gemeinde kommen werde, wissen lassen“. Allerdings ist die Handschrift bei dem Worte „Gott“ verderbt bzw. manipuliert.

¹⁰² Zu ihm van Ess 1991–1997: 2: 106f.

kämpfen (müssen)“.¹⁰³ Die Bedeutung von *māriqūn* blieb dabei weiterhin offen. Denn zwar kamen zwei von den drei in dem Satz hervorgehobenen Wörtern schon im Koran vor;¹⁰⁴ aber für *māriqa* galt das nicht. So stellte sich der Eindruck ein, man habe den Propheten selber fragen müssen: „Was heißt *māriqa*, o Gesandter Gottes?“, und dieser soll darauf mit dem Pfeil-Vergleich geantwortet haben. Der Syrer al-Malaṭī (gest. 377/987), bei dem dies steht, erläutert dies lexikalisch damit, daß *māriqūn* Leute seien, die „aus der Religion aussteigen“ (*yaḥruḡūna min ad-dīn*).¹⁰⁵ Damit legt er sich auf die Ḥārīḡiten fest. Andererseits behauptete man, daß einige Anhänger ‘Alī, die aus seinem Munde das Ḥadīṭ gehört hatten, sich vor dem Auftreten der Ḥārīḡiten bei dem Prophetengenossen Abū Aiyūb al-Anṣārī erkundigt hätten, wer denn nun die *māriqūn* seien. Die *nākitūn* und die *qāsiṭūn* habe man bereits hinter sich; aber den *māriqūn* sei man noch nicht begegnet.¹⁰⁶ Hier wird also vorausgesetzt, daß ‘Alī das Ḥadīṭ verkündete, als man von den Ḥārīḡiten noch gar nichts wußte. Er selber sieht die Zukunft voraus, seine Zuhörer dagegen nicht, und man versuchte, sich deren Reaktion vorzustellen. Eine lexikalische Erklärung war nicht nötig; die Antwort war ja von der Geschichte gegeben worden.

Allerdings mußte man sich auf die Dauer mit der Tatsache auseinandersetzen, daß dasselbe Ḥadīṭ von ‘Ā’iṣa überliefert wurde. Man versuchte diese Überschneidung dann dadurch zu erklären, daß ‘Alī die Vorhersage von dem Propheten gewissermaßen *en famille* gehört habe, als ‘Ā’iṣa, damals mit

103 Der Beleg, den ich dafür habe, ist allerdings verhältnismäßig spät, im *K. az-Zīna* des Ismā’īliten Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 322/933), u. z. in der bei Sezgin 1967: 573 noch nicht erfaßten Leipziger Handschrift des Werkes (Universitätsbibliothek, ms. or. 377, fol. 101r). Ich danke Herrn C. Berthold dafür, daß er mir den Text zugänglich gemacht hat; er bereitet eine Edition der Handschrift vor. – Bezeichnenderweise hat jedoch auch Naẓẓām bereits mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Erzähler hier statt einer göttlichen Weisung (*waḥy*, an ‘Alī) eine prophetische Weissagung (eine *waṣīya* Muḥammads) ins Feld führen würden (vgl. Ess 1972: 81). Vor allem šī’itisch gesinnte Traditionarier scheinen sich schon früh des Textes bemächtigt und ihn in ihrem Sinne zurechtgestutzt zu haben (vgl. Dahabī 1963–1965: 1: 271, 11ff. nr. 1014; dazu Ess 1991–1997: 1: 291).

104 Zu den *nākitūn* vgl. Sure 9:12 und 48:10; zu den *qāsiṭūn* Sure 72:15. Im letzteren Fall ist im übrigen die Bedeutung nicht ganz klar; Paret übersetzt zweifelnd mit „die vom rechten Weg abweichen“, während die einheimische Tradition mit *al-ḡā’irūn* interpretiert (so etwa Abū ‘Ubaida 1970: 1: 167, 1f.).

105 Malaṭī 1936: 41, 2f. / Malaṭī 1968: 51, 2ff.; auf dieselbe Weise wird *māriqa* auch im *Tāḡ al-‘arūs* erklärt (Murtaḍā az-Zabīdī 1888–1889: 7: 68, 3f.: *li-ḥurūḡihim min ad-dīn*). Zu Malaṭī im einzelnen van Ess 2011: 636ff.

106 Vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd 1965–1967: 3: 207, 10ff., nach dem verschollenen *K. Ṣiffīn* des Ibn Dīzil, d. i. Ibrāhīm b. al-Ḥusain b. ‘Alī al-Kisā’ī al-Hamadānī, gest. Ende Ša’bān 281 / Anfang November 894 (zu ihm Ibn Ḥaḡar 1912: 1: 48f.; Weiteres s. Sezgin 1971: 103, Anm. 15).

Muḥammad schon verheiratet, zugegen war.¹⁰⁷ In diesem Stadium konnte man dann auch das Pfeil-Ḥadīṭ ‘Alī in den Mund legen.¹⁰⁸ Die falsche Frömmigkeit wurde nun an dem Muḥdağ festgemacht, einem Schwarzen, auf dessen Hand schwarze Haare wuchsen; als man ihn nach dem Massaker von Nahrawān tot fand, soll ‘Alī ein Dankgebet verrichtet haben.¹⁰⁹ Unsere Frage, ob das Pfeil-Ḥadīṭ den Anfang der lexikalischen Entwicklung markiert, wird damit freilich nicht beantwortet. Allerdings verstärkt sich der Eindruck, daß es erst nachträglich in den semantischen Prozeß hineingeraten ist.¹¹⁰

IX

Die semantische Unschärfe zeigt sich auch an anderen Stellen. Buḥārī bewahrt das Prophetenwort: „Wenn ein Muslim bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer dem Gott und daß ich der Gesandte Gottes bin (d. h. wenn er die *šahāda* ausspricht), so ist es nicht mehr erlaubt, dessen Blut (zu vergießen) – außer in drei Fällen: Leben um Leben (*an-nafs bin-nafs*, also bei Mord), bei Ehebruch (*at-taiyib az-zānī*, d. h. wenn jemand gesteinigt wird, weil er [oder sie] ein außereheliches Verhältnis eingegangen ist) und wenn jemand sich aus der Religion entfernt (?) und die Gesamtgemeinde verläßt (*al-māriq min ad-dīn at-tārik al-ḡamā‘a*)“.¹¹¹ Die Gleichsetzung von *al-māriq min ad-dīn* mit jemandem, der die Gemeinschaft aufkündigt (*taraka l-ḡamā‘a*), scheint darauf hinzudeuten, daß

107 Allerdings auch nur sie! Vgl. Ibn Ḥanbal, 1946–1975: 2: 356f. nr. 1378–9.

108 So bei Muslim, *Zakāt* nr. 156.

109 Ibn Ḥanbal, 1946–1975: 2: 307f. nr. 1254; verkürzt auch Ibn Ḥanbal, 1946–1975: 2: 325 nr. 1302 und 343 nr. 1345. Weiteres zu dem Muḥdağ s. u. Anm. 137 und 139 Er ist auch in die Überlieferungen bei Muslim eingedrungen (Muslim 1955–1956: 747ff. nr. 155–157). Allerdings ist dort eine gewisse Vorsicht zu spüren; in nr. 157 wird das Wort vermieden, während in nr. 155 neben *muḥdağ al-yad* auch *matdūn al-yad* begegnet, womit auf den *Dū t-Tudaiya* angespielt zu sein scheint (wenngleich der Wortstamm nun ein anderer ist). Zu einem Schwarzen, dessen Arm wie eine Frauenbrust aussah, vgl. ib. 744, ult. nr. 148, wiederum mit einer Variante. Überall ist ‘Alī der Sprecher.

110 Der Vergleich selber wird im übrigen manchmal gar nicht dem Propheten, sondern nur ‘Alī in den Mund gelegt; so bei Ṭabarī (Ṭabarī 1879–1901: 1: 3388, 12f.), nach einem gewissen Abū Maryam (= Abū Maryam at-Taqaḡi, Ṭabarī 1879–1901: 1: 3154, 2f.?), der dies mehrfach von ‘Alī gehört haben will (engl. Übs. Ṭabarī 1996: 139). Der *musnad ‘Alī* bei Ibn Ḥanbal enthält zahlreiche weitere Varianten des Pfeil-Ḥadīṭes; vgl. Ibn Hanbal 1946–1975: nr. 672, 706, 1086 usw.

111 *Ṣaḥīḥ*, K. ad-Diyāt 6 (Buḥārī 1862–1908: 4: 317, 13ff.); vgl. *Conc.*: 6: 204a. Zahlreiche weitere Belege bei Juynboll 2007: 106, wo das Wort von A‘maš über Ibn Mas‘ūd als ersten Tradenten zurückgeführt wird, die drei Fälle jedoch in anderer Reihenfolge auftreten. Juynboll übersetzt den Schluß mit „abandons his religion and secedes from his community“.

māriq hier als jemand zu verstehen ist, der vom Glauben abfällt.¹¹² Der Begriff *ḡamā'a* ist charakteristisch für die Umayyadenzeit; 'Abdalmalik hatte, als mit dem Tode 'Abdallāh b. az-Zubairs der Zweite Bürgerkrieg zu Ende gegangen war, ein „Jahr der Einigkeit“ (*'ām al-ḡamā'a*) ausgerufen, in dem dann die ersten Gold- und Silbermünzen mit einer islamischen Legende in Umlauf gebracht wurden.¹¹³ Sobald es das Pfeil-Ḥadīṭ gab, konnte man allerdings ebenso heraus hören: „jemand, der durch die Religion hindurchgegangen ist und sich in ihr nicht mehr zuhause fühlt“. Da er durch seinen Rigorismus zum Ungläubigen geworden ist, darf man ihn wie einen gemeinen Mörder oder wie jemanden, der Unzucht begangen hat, töten.

Als Zwischenbilanz läßt sich Folgendes festhalten: Das Pfeil-Ḥadīṭ ist zwar gewiß kein echtes Prophetenwort, aber vermutlich auch nicht so spät, wie man unechte Dicta meist anzusetzen pflegt. Seine Anfänge gehören ins erste Jahrhundert H.; vermutlich ist es in den sechziger Jahren in Medina konzipiert worden. Bald wurde es dann, zusammen mit der darin enthaltenen Vokabel *maraqa*, auf die Ḥārīḡiten bezogen. In diesem Kontext hat es weitere Motive an sich gezogen: Stereotypen, in denen körperliche Mißbildungen als Stigma verstanden wurden, oder endzeitliche Ängste, die bei jeder gesellschaftlichen oder politischen Krise von neuem aufbrachen, dazu in beiden Fällen auch die Aufforderung, die Ḥārīḡiten oder „Abweichler“ zu töten. Allerdings geschah dies erst, als die lokalen Traditionen sich vermischten. Die Entwicklung vollzog sich dann nicht mehr in Medina, sondern im Irak; dort war man dem Geschehen näher und emotional stärker engagiert. Im Irak war es jedoch anfangs nicht der Prophet gewesen, den man als Autorität heranzog, sondern 'Alī; er hatte ja mit seinem Entschluß, an der „Brücke von Nahrawān“ den Kampf aufzunehmen, den Konflikt in das Zentrum der Gemeinde hineingetragen, wo man zu wissen meinte, worin ein angemessenes religiöses Verhalten (*dīn*) bestehe. Ein Hinweis auf die ostentative Frömmigkeit der Gegner (ihr Gebet, ihr Fasten) hätte zu 'Alī allerdings nicht gepaßt. Auszugehen ist vielmehr von jenem Dreierspruch, in dem die *māriqūn* noch unerklärt für sich stehen.

In dem Pfeil-Ḥadīṭ wurde das Verb *maraqa* im Sinne von „durchbohren“ benutzt. Wichtig war dabei, daß der Pfeil aus dem getroffenen Objekt, also dem Beutetier, wieder herauskam; darum die Verbindung von *maraqa* mit der Präposition *min*. Für „herauskommen“ bzw. „heraustreten“ aber hatte man

¹¹² Die Verurteilung eines Sonderweges ist natürlich ein Topos. Man vergleiche den Ausspruch des Hillel in den *Pirke Avot* 2.4: „Trenne dich nicht von der Gemeinde!“, dazu Tropper 2003: 112.

¹¹³ Ein *'ām al-ḡamā'a* hatte es allerdings auch mehr als 30 Jahre vorher schon einmal gegeben, als Mu'āwiya nach der Abdankung Ḥasans i. J. 41/661–2 in Kūfa einzog (van Ess 1991–1997: 4: 684).

normalerweise das Wort *ħaraġa*; aufgrund dieser Assoziation ließ sich in dem Pfeil-Vergleich bei *maraqa min ad-dīn* (bzw. *dīnihim*) der Bezug zu den Ḥārīġiten herstellen.¹¹⁴ Das war eine geschickte Pointe; aber das Wortspiel vollzog sich auf einer Ebene, in der man sich von den Grundbedeutungen schon entfernt hatte. Die „Ḥārīġiten“ hießen anfangs nicht so, weil sie „herausgekommen“, sondern weil sie „ausgezogen“ waren, von Kūfa nämlich nach Ḥarūrā'. Man wird darum weiterhin prüfen müssen, ob auch *maraqa* ursprünglich nicht „durchbohren (und am andern Ende wieder herauskommen)“ hieß, sondern einen andern Sinn hatte.

X

Zuvor aber ist darauf hinzuweisen, daß man, nachdem das Ḥadīṭ längst im Umlauf war, noch einmal in einem neuen Anlauf das religiöse Verhalten der Ḥārīġiten zu deuten versucht hat, ohne gleich radikale Konsequenzen zu ziehen und von Tötung oder Unglauben zu reden, und diesmal nicht mit einem Vergleich, sondern mit einer Metapher. Das Wort, mit dem man ihr Fehlverhalten zu erklären versuchte, war *ta'ammuq*. Gemeint war: sich unnötig in eine Idee verrennen oder sich in ihr verlieren, indem man „tiefgründelt“ oder „zu weit geht“. Als im 2. Jh. H. eine selbständige Form des theologischen Argumentierens, der sog. *kalām*, aufkam, fand die Warnung vor dem „Tiefgründeln“ in konservativen Kreisen Anklang. Der medinensische Jurist 'Abdal'azīz Ibn al-Māġašūn (gest. 164/781) wandte sich mit diesem Wort gegen diejenigen, die sich zu seiner Zeit über die *qadar*-Frage verbreiteten: Man sollte besser beim Koran bleiben und nicht soviel herumspekulieren.¹¹⁵ Aber er hat den Ausdruck wahrscheinlich nicht erfunden. Denn auch bereits in der *Dū l-Ḥuwaišira*-Geschichte bei Ibn Ishāq bzw. Ibn Hišām¹¹⁶ wird 'Umar, als er den Kritiker zur Raison bringen will, von dem Propheten mit den Worten zurückgehalten: „Laß ihn in Ruhe! Er wird (demnächst) eine Partei (*šī'a*) um sich haben, die der Religion so sehr auf den Grund gehen will, daß sie aus ihr heraustreten (*ħattā yaħruġū minhu*), wie ein Pfeil aus einer Jagdbeute wieder austritt. Man schaut auf die Spitze; aber

¹¹⁴ S. o. Anm. 105 zum *Tāġ al-'arūs*. (U) Deutlicher noch Ğauharī 1979: 4: 1554a, 6ff.: „(Der Pfeil) kommt an der andern Seite wieder heraus; deswegen nannte man die Ḥārīġiten *māriqa*“. Vgl. den Vers des Ru'ba b. al-'Aġġāġ, in dem er das Versteck eines Jägers beschreibt, das einen verborgenen Ausgang hat (*ħafiy al-mumtaraq*); hier könnte statt *mumtaraq* auch *maħraġ* stehen (das nur nicht ins Versmaß paßt; vgl. Ru'ba 1903: 107 = nr. 40, v. 135).

¹¹⁵ van Ess 1991–1997: 2: 694; vgl. auch 4: 729.

¹¹⁶ S. o. S. 1401, Anm. 63.

dort findet sich nichts [...]“.¹¹⁷ Hier ist also auch die Verbindung mit dem Pfeil-Ḥadīṭ bereits vollzogen, nur daß statt *maraqa* nun *haraḡa* gebraucht wird. Der Bezug auf die Ḥārīḡiten wird damit noch deutlicher;¹¹⁸ aber der Ton liegt nicht mehr auf ihrem Verhalten, ihrem „Terrorismus“ oder ihrer im Übermaß geübten Frömmigkeit, sondern auf ihren wirren Gedanken.

Damit werden sie politisch verharmlost; wirres Denken findet sich auch bei anderen Menschen. Der Saiyid al-Ḥimyarī, gest. in den siebziger Jahren des 2. Jh. (zwischen 789 und 795), also ein Zeitgenosse des Ibn al-Māḡašūn, warnt denn auch in demselben Sinne seine eigenen Leute, die Šī‘iten:

Ihr seid wenige unter vielen. Haltet euch also zurück (*fa-qšidū*)!* Laßt das Tiefschürfen (*ta‘ammūq*) und hütet euch, abzufallen (? *an tamruqū*)!

Die sich in Nahrawān aufhielten,* sind vom Islam abgefallen (? *maraqū min al-Islām*), als sie zu tief schürften.“¹¹⁹

Das „Tiefgründeln“ und Sich-Verrennen ist aus dieser Sicht die Eigenart von Minderheiten; sie stehen in Gefahr, sich durch ihre Eigenbrödelei alle Sympathien zu verscherzen. Aber der Saiyid weiß durchaus, in welchem Milieu sich das zuerst und am stärksten gezeigt hatte; er erwähnt das Massaker von Nahrawān. Seine Eltern waren Ibāḡiten gewesen.¹²⁰ Nur daß die Ḥārīḡiten mit ihrem Denken die große Masse nicht für sich gewonnen hatten; auch er selber hatte sich ja von ihnen gelöst. Der Geisteswandel im Laufe eines Jahrhunderts ist interessant.¹²¹ Aber auch hier bleiben wir im Zweifel, was mit *maraqa* lexikalisch genau gemeint ist.¹²²

117 Das Pfeil-Ḥadīṭ wird dann in derselben Form zu Ende geführt wie oben. Die gesamte Nachricht wird in dieser Form übernommen nicht nur bei Ṭabarī (s. o. Anm. 64), sondern auch bei Ibn Ḥanbal 1946–1975: 12: 3f. nr. 7038, im *musnad* des ‘Abdallāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ (> Haitamī 1982: 6: 227, pu. ff.).

118 Vgl. damit die Version bei Ibn Ḥanbal 1895: 3: 159, 3ff. (im Kapitel über Anas b. Mālik), wo diese Verbindung ebenfalls vollzogen ist, die Ḥārīḡiten aber unerwähnt bleiben, weil man der Botschaft des Ḥadīṭes einen weiteren Hintergrund geben wollte. Allgemein dazu *Conc.*: 4: 369a.

119 Die beiden Verse (Kāmil, *-uqū*) finden sich zusammen mit einem dritten wiederum im *K. az-Zīna* des Abū Ḥātim ar-Rāzī (s. o. Anm. 103). Allerdings auch nur dort; in der Fragmentensammlung Saiyid al-Ḥimyarī 1999 sind sie nicht verzeichnet. Sie sind auch nicht gerade große Kunst.

120 Abū l-Faraḡ 1927–1974: 7: 230, 10; vgl. Sezgin 1975: 458 und EI²: 9: 116f. s. n. (W. Kadi).

121 Vgl. meinen Aufsatz in: *Kleine Schriften* III.

122 Zwar könnte *maraqū min al-Islām* auch heißen: „sie haben den Islam hinter sich gelassen, sind über ihn hinausgeschossen“. Aber was ist dann *tamruqū* im ersten Vers? „Über das Ziel hinausschießen, zu weit gehen“?

XI

Darum ein letztes Beispiel, wiederum Verse, aber nun wesentlich frühere, verfaßt von ‘Adī, einem Nachfahren des ob seiner Freigebigkeit und Gastfreundschaft berühmten Ḥātim aṭ-Ṭā’ī,¹²³ der, ursprünglich ein Christ,¹²⁴ sich noch zu Lebzeiten des Propheten zum Islam bekannt hatte und später sich auf die Seite ‘Alīs schlug.¹²⁵ Er soll, als ‘Alī in Nahrawān seine Truppen sammelte, der – vermutlich noch etwas gedämpften – Kampfmoral aufgeholfen haben, indem er sagte (Ṭawīl, -iqī):

Wenn (manche) Leute auch (noch) ängstlich sind oder schlapp,¹²⁶ wir ziehen aus* mit den Fahnen einer gerechten Sache,¹²⁷ wie flügel-schlagende Adler

gegen schlimme Leute, die, (ihr Leben) verkaufend, sich zusammengerottet haben^{128*} und dem Gott der Menschen (*ilāh an-nās*), dem Herrn des Erdkreises (*rabb al-mašāriq*),¹²⁹ feindlich gesonnen sind,

123 Daß er dessen Sohn gewesen sei, wie A. Schaade in EI¹: 1: 144 > EI²: 1: 195 s. n. behauptet, läßt sich aus chronologischen Gründen kaum halten. Allerdings hatte Ḥātim aṭ-Ṭā’ī tatsächlich einen Sohn namens ‘Adī; das geht aus seiner *kunya* Abū ‘Adī hervor (Sezgin 1975: 208, Anm. 1 und Abū l-Farağ 1927–1974: 17: 363, 10f.). Der Name kam in der Familie vermutlich häufig vor.

124 Bzw. ein „Rakūsīt“, wie es bei Ṭabarī 1879–1901: 1: 1707, 5ff. heißt, wo ‘Adī die Geschichte seiner Konversion erzählt; Poonawala übersetzt mit „Sabaeen“ (womit er „Šābier“ meint; übers. Ṭabarī 1990a: 64ff.).

125 Ibn Ḥağar 1905–1907: 2: 468f. nr. 5475 und Ibn al-Aṭīr 1868–1871: 3: 392–94 (wo Ṭabarī aufgenommen ist); EI²: 1: 195 s. n. (kurz auch EI²: 3: 241a und EI²: 5: 499b). Zusammenfassend Taïeb El-Achèche 2003: 188ff. Wie Zaid al-Ḥail (s. o. Anm. 52) war er ein herausragender Repräsentant der Ṭaiyi’ und spielte als solcher auch in der Ridda eine gewisse Rolle (vgl. Ṭabarī 1879–1901: 1: 1886, 4ff. / übers. Ṭabarī 1993: 60ff. sowie den *Ta’riḥ ar-Ridda* aus dem *Iktifā’* des Balansī, [1970: 33, –4], wo er zusammen mit einem Sohn des Zaid al-Ḥail auftritt; auch Shoufani 1973: 118f.). Später gehörte er zur Entourage ‘Alīs (Ṭabarī 1879–1901: 1: 3274, 10 / übers. Ṭabarī 1996 21) und begegnet noch in der Umgebung Muḥtārs (Ṭabarī 1879–1901: 2: 676, 9f. / übers. Ṭabarī 1990c: 41). Er soll erst 68/688 gestorben sein, weshalb man sich gezwungen sah, ihm angesichts der Tatsache, daß er i. J. 9 oder 10 den Islam annahm, ein hohes Alter beizumessen. Als Tradent von Prophetenworten ist er nicht ganz ohne Bedeutung (vgl. *Conc.* VIII 187f.); auch auf diesem Gebiet wurde er wegen seiner Langlebigkeit geschätzt (vgl. Juynboll 1991: 156ff., auch EI²: 9: 163).

126 Gemeint sind offenbar nicht die Gegner, also die Ḥārīğiten, sondern „Leute“ auf der eigenen Seite. Zu *kā’a* vgl. WKAS: 1: 495b; statt „ängstlich sein“ ließe sich vielleicht auch sagen „Bedenken tragen“.

127 *Bi-rāyāti šidqin*, wörtlich: „mit Fahnen der Wahrheit“.

128 *Ilā šarri qaumin min šurātin taḥazzabū*; zur Bedeutung von *šurāt* vgl. zuletzt meine *Kleinen Schriften* III, Text XII 2, Anm. 171 (des Manuskripts), auch XII 4 § und Kommentar hinter § 88.

129 Ich folge einer Interpretation M. Ullmanns; *mašāriq* steht a potiori für *al-mašāriq wal-mağārib*. Vgl. Lane 1863–1893: 1541a: *al-mašriqāni* = the place of sunrise and the place of

blind(wütig)e Gewalttäter, die sich von der Rechtleitung abkehren (*māriqīna ‘ani l-hudā*)* und allesamt, wie man sieht, in ihrer Rede unaufrichtig sind.

Mit uns ist ‘Alī, der Erlauchte, der uns anführt* ihnen entgegen in aller Öffentlichkeit, mit blitzenden Schwertern.

Wieder haben wir es mit einer verhältnismäßig späten Quelle zu tun;¹³⁰ wir wissen nicht, woher die Verse dort entnommen sind.¹³¹ Für die Echtheit kann man sich also nicht verbürgen. Aber wenn die Verse echt sind, sind sie älter als das Pfeil-Ḥadīṭ und vermutlich auch älter als der angebliche Ausspruch ‘Alīs. Und was wichtiger ist: *māriqa* verbindet sich hier mit ‘*an* und nicht mit *min*. Auch „se détourner“ bei Dozy hat diesen Pronominalbezug. Daß etwas wie „sich abwenden von“ gemeint ist, wird zudem durch das Objekt nahegelegt, das auf dieses ‘*an* folgt: die „Rechtleitung“, nicht die „Religion“. Durch die Rechtleitung geht man nicht „hindurch“; man „verfehlt“ sie oder „kehrt sich von ihr ab“. Man müßte einmal nach *māriqa ‘an* suchen und sehen, wie weit man dabei zurückkommt und wie man später mit dem Wort in dieser Verbindung verfuhr. Aber wir besitzen bisher kein Belegwörterbuch, zumindest nicht für diesen Buchstaben des Alphabets. Ich selber kann für *māriqa ‘an* nur eine einzige Stelle beisteuern, in einem Gedicht des Šarīf al-Murtaḍā, der 436/1044 starb: *murūqan ‘an ‘iyānī*.¹³² Dozy hatte sich auf zwei Belege bei Ibn Ḥaiyān gestützt, aus dessen *Muqtabis*; dieser starb 469/1076, also eine Generation nach dem Šarīf, aber in Spanien.

XII

Es ist an der Zeit, die Suche noch einmal auszuweiten. Vor allem wird man den absoluten Gebrauch des Wortes, ohne Präposition, genauer ins Auge fassen

sunset“. Der Koran benutzt mehrfach die Formulierung *rabb al-mašriq wal-mağrib* (Sure 73:9; Parallelen bei Paret 1971 zur Stelle), einmal sogar im Dual (Sure 55:17).

130 Bağdādī 1910: 58, 2ff. / Bağdādī 1948: 77, pu. ff.

131 Auch ‘Aššāš 1997: 296f. nr. 177.7 hat sie nur bei Bağdādī gefunden. Aber er benutzt offensichtlich eine andere Edition. Im zweiten Vers liest er *taḥarrabū* (?) statt *taḥazzabū*, im ersten *kan-nuṣūr al-ğawābiq*, „wie Adler, die ihnen den Abendtrunk reichen“ (?) statt *kan-nuṣūr al-ḥawāfiq*. Das Verb *ḥafaqa* paßt an sich besser zu den Fahnen als zu den Adlern; es heißt „flattern“. Aber zu den *rāyāt* am Anfang des Halbverses kann es nicht gehören; sie sind indeterminiert. Wir haben das Attribut deswegen auf die „Adler“ bezogen, bei denen es auch steht. Die Doppeldeutigkeit ist vermutlich beabsichtigt. Vgl. Lane 1863–1893: 774 s. v.

132 Mit Bezug auf einen Blitz, der „meiner Sicht enteilt“, wie Wagner 2015: 86 übersetzt (dort Vers 7).

müssen; man benutzte es da häufig im appellativen Sinn. Allerdings erlauben die Belege, die mir vorläufig zur Verfügung stehen,¹³³ kein eindeutiges Urteil. Interessant ist, daß sich bis jetzt kein Material aus vorislamischer Zeit gefunden hat; auch im Koran kommt *marāqa* ja nicht vor. Dagegen erwähnt schon Ibn Qais ar-Ruqaiyāt, der in seiner Jugend das Aufkommen der Ḥārīğiten erlebte,¹³⁴ in einem Vers eine *katība Ḥarūrīya amsat min ad-dīni māriqa*.¹³⁵ Ein halbes Jahrhundert später redet auch Farazdaq von einem *Ḥarūrī min dīnihī māriq*.¹³⁶ Der Saiyid al-Ḥimyarī setzt an einer Stelle den *māriq min dīnihī* mit dem Muḥdağ gleich, dem „Mann mit der ausgerenkten Hand“,¹³⁷ der gleich dem Dū l-Ḥunaiṣira, dem „Mann mit dem verstümmelten Mittelfinger“¹³⁸ oder Dū l-Ḥuwaiṣira durch die Nahrawān-Geschichten geistert und hier als „ein Schwarzer und ein Sklave, ein Strolch (*luka*)“ verunglimpft wird.¹³⁹ Wenn der Rağzidichter Ḥumaid al-Arqaṭ in der zweiten Hälfte des 1. Jh.¹⁴⁰ von *murrāq ahl al-miṣrain* „abtrünnigen Leuten aus den beiden Garnisonsstädten (Baṣra und Kūfa)“ spricht, sind wiederum Ḥārīğiten gemeint; denn er identifiziert sie mit dem „Abschaum von ‘Umān“ und mit den „Räubern der Bakr und Tamīm“.¹⁴¹

133 Von hier ab arbeite ich in verstärktem Maße mit Belegmaterial, das ich M. Ullmann und den Zettelkästen zum WKAS verdanke.

134 Er scheint nach dem Jahre 10/631 in Mekka geboren zu sein; vgl. Sezgin 1975: 418.

135 (U): Rhodokanakis übersetzt mit „eine ḥarūrītische Schar, die vom rechten Glauben abgewichen ist“ (Rhodokanakis 1902: 269 nr. 66 v. 3). *Katība* ist zu *katība* verdrückt.

136 (U): Farazdaq 1902: xix = nr. 317 v. 2; von Hell übersetzt in: Hell 1906: 29: „ein Ḥarūrīt, der vom Glauben abweicht“.

137 Vgl. van Ess 1972: 83 und 85; dazu oben Anm. 109.

138 S. o. Anm. 64.

139 (U): Saiyid al-Ḥimyarī 1960: 265 nr. 108, v. 45; vgl. WKAS: 2: 1254a, 20 ff. Die Übersetzung „mit der ausgerenkten Hand“ richtet sich nach Goldziher 1901: 334 (= Goldziher 1967–1973: 4: 308). Goldziher sieht darin einen Hinweis auf den Sklavenstatus (weil der Mann, ein Schwarzer, einmal an der Hand gefesselt war?). Auch die beiden anderen sind wegen ihrer Namen wohl als (entlaufene?) Sklaven anzusehen. – In der stark abweichenden und vereinfachten Fassung Abū l-Farağ 1927–1974: 7: 252, 5 steht *muḥrağ* statt *muḥdağ*; dann wäre *min dīnihī* zu *aḥrağa* zu ziehen, „der *māriq*, der aus seiner Religion hinausbefördert ist“. Aber so wäre die Pointe verpaßt; ein *māriq* verläßt den Islam auf eigene Initiative.

140 Vgl. Sezgin 1975: 333.

141 Der Vers ist übersetzt in WKAS: 2: 647a, 2 ff. Bei dem „Abschaum von ‘Umān“ wird man an Ibāditen denken dürfen. Zu den Tamīm gehörte u. a. Dū l-Ḥuwaiṣira (s. o. S. 1401), und ein Mann von den Bakr b. Wā’il soll bei Šiffin der erste gewesen sein, der das *lā ḥukma illā lillāh* aussprach (Mubarrad 1864–1892: 544, 4ff. / Mubarrad 1936–1937: 917, ult.). Er sei damit, so meint die Quelle, noch während der Schlacht, „zwischen den Kampfreiher“ (*baina ṣ-ṣaffain*), vom Glauben bzw. der Glaubensgemeinschaft abgefallen (*marāqa*; Mubarrad 1864–1892: 544, 5 / Mubarrad 1936–1937: 918, 1f.). Er hatte also gemeutert.

Die Ḥārīğiten beherrschten also auch außerhalb des Ḥadīt die Vorstellungswelt, wenn das Wort *maraqa* evoziert wird. Daß dabei aber überall an das Pfeil-Ḥadīt gedacht worden sei, wird man kaum behaupten wollen. Für das letzte Beispiel (wo *maraqa* absolut gebraucht wird) gilt es gewiß nicht.¹⁴² Das schließt nicht aus, daß das Wort schon früh, und vielleicht bereits in vorislamischer Zeit, mit Bezug auf Pfeilschüsse im Umlauf war. Ein gutes, wenngleich etwas spätes Beispiel findet sich bei Ru'ba b. al-ʿAğğāğ (gest. 145/762); er beschreibt, wie jemandem ein „Brandpfeil hastig mitten durch den weiten Wanst fährt“ (*yamruqu min al-ğauf*).¹⁴³ Dū r-Rumma (gest. 117/735?) benutzt das Wort in diesem Sinne metaphorisch für den tiefdringenden Stich der Schmeißfliegen.¹⁴⁴

Die Ḥārīğiten verschwinden jedoch schon aus dem Blick in einem historischen Text, den Ṭabarī aus Abū Miḥnaf (gest. 157/774) übernommen hat. ʿAmr b. al-Ḥağğāğ az-Zubaidī, der im Auftrage des ʿUbaidallāh b. Ziyād bei Karbalāʾ Ḥusain und seinen Gefährten den Zugang zum Wasser des Euphrat versperrte,¹⁴⁵ soll vor dem Angriff zu den Kūfiern gesagt haben: „Haltet euch an den Gehorsam, den ihr (geschworen habt), und an die Eintracht in eurem (Gemeinwesen, *ğamāʿatakum*). Habt keine Bedenken, die da, die von der Religion abgefallen sind (*man maraqa min ad-dīn*) und dem Führer (der Gemeinde, *al-imām*) zuwiderhandeln, zu töten!“¹⁴⁶ Ḥusain hat mit den Ḥārīğiten nur gemeint, daß er in dem Glauben, einen eigenen Anspruch zu haben, sich gegen die Obrigkeit, den *imām*, auflehnt. Er und seine Anhänger sind für ʿAmr b. al-Ḥağğāğ einfach Aufständische, und *māriqa* nennt er sie, weil sie sich, im Sinne des oben in Abschnitt IX (S. 1410f.) behandelten Prophetenwortes, von der Gesamtgemeinde, der *ğamāʿa*, abkehren. Extremisten, die durch die Religion „hindurchgegangen“ waren, sind sie eigentlich nicht. Mit dem *dīn*, von dem sie „abgefallen“ sind, ist jener religiös-politische Konsens gemeint, den das theokratische Denken der Zeit

142 Absolut gebraucht wird das Wort ʿAlī auch schon in den Mund gelegt, als er sich in einer Predigt gegen die Verdächtigung zur Wehr setzte, er sei an der Ermordung ʿUtmāns beteiligt gewesen: *ana hağğ al-māriqīn* „ich werde (beim Jüngsten Gericht) mich gegenüber den Abtrünnigen mit Argumenten zu verteidigen wissen“. Diese Predigt wäre zeitlich vor Šifīn und dem Auftreten der Ḥārīğiten anzusetzen. Aber sie ist viel zu unsicher überliefert; der Text findet sich in dem *Nahğ al-balāğa* (vgl. Ibn Abī l-Ḥadīd 1965–1967: 6: 6).

143 (U) Ru'ba 1903: 60 / übs. Ru'ba 1904: 88 = Gedicht nr. 22, v. 102. Einen Meisterschuß, diesmal des Bahrām Gūr, beschreibt auch (U) Dīnawarī 1888: 102, 3f.

144 Vgl. die Übersetzung in WKAS: 2: 449b, 23ff.; dazu Ess 2011: 507, Anm. 7. Metaphorisch auch in der Verbindung „die Finsternis durchdringen“ bei Ullmann 1998: 209 nr. 312, v. 1 (nach Abū Hilāl al-ʿAskarī, *al-Maʿānī*).

145 Vgl. EI²: 3: 609b und 610b.

146 (U) Ṭabarī 1879–1901: 2: 342, 15f.

als selbstverständlich voraussetzte. Wir würden unter ähnlichen Umständen heute von „Staatsfeinden“ reden.¹⁴⁷

In diesem nüchtern abqualifizierenden Sinne hat man das Wort dann auch auf Ḥārīğiten angewandt. Als Mustaurid b. ‘Ullafa in den Jahren 42–43 / 662–664 in der Mesene seinen Aufstand machte¹⁴⁸ und der Statthalter Muğīra b. Šu‘ba gegen ihn einschritt,¹⁴⁹ beschimpfte dieser Mustaurids Leute als *māriqa*,¹⁵⁰ und Anhänger des Šabīb b. Yazīd aš-Šaibānī, der i. J. 76/696 auftrat, müssen es sich gefallen lassen, als *surrāq murrāq* bezeichnet zu werden: „Diebe und Abtrünnige“, natürlich wegen des eindrucklichen Gleichklangs.¹⁵¹ Die Frömmigkeit ist da aus dem Bild völlig verschwunden. Auch von den Truppen des Ḍaḥḥāk b. Qais aš-Šaibānī, der sich in das Parteiengewirr des untergehenden Umayyadenreiches mischte und i. J. 128/746 fiel,¹⁵² wird gesagt, daß sie *murrāq* seien; wieder ist nichts anderes gemeint, als daß sie Aufständische waren, die den gemeinsamen Glauben aufgekündigt hatten.¹⁵³ Die revolutionären Gefolgsleute der Abbasiden werden dann in der gleichen Weise apostrophiert, in einem apokryphen Ḥadīṭ des Ḥuḍaifa b. al-Yamān, das im *K. al-Fitan* des Nu‘aim b. Ḥammād (gest. 228/843)¹⁵⁴ zitiert wird. Anfangs werden diese

147 Denkbar ist natürlich, daß Ṭabarī den Text des Abū Miḥnaf im Sinne des Pfeil-Ḥadīṭes oder des oben genannten Prophetenwortes redigiert hat. Aber wahrscheinlich ist dies eigentlich nicht. Abū Miḥnaf ist als Verfasser eines *K. Maqatal al-Ḥusain* bekannt; schon Wüstenfeld hat sich damit beschäftigt (vgl. Sezgin 1971: 107f. und 116 ff.). – Aparenterweise soll Ḥusains Tochter Sukaina, die beim Tode ihres Vaters noch ein Kind war (sie starb erst 117/736; vgl. EI²: 9: 802f.), in einem späteren Trauergedicht auch die gegnerischen Truppen bei Karbalā’ als *murraq* (und *fasaqa*) bezeichnet haben; (U) Zağğāğī 1962: 169, 1. – Irrelevant für unsere Überlegungen ist der kürzlich von J. Howard-Johnston unternommene Versuch, im Gefolge des Theophilus von Edessa Ḥusains Unternehmen um zwanzig Jahre in das Jahr 40 oder 41 / 660–661 zurückzulegen (Howard-Johnston 2010: 386). Zur Sache: Borrut 2015: 261f.

148 EI²: 3: 1265b s. v. *‘Irāk* und EI²: 6: 920a s. v. *Maysān*.

149 EI²: 7: 347 s. n.

150 Ṭabarī 1879–1901: 2: 37, 16f. / übs. Ṭabarī 1987a: 43: („renegades“), ebenfalls nach Abū Miḥnaf, wohl dessen *K. al-Mustaurid b. ‘Ullafa*, das Ṭabarī in der Überlieferung durch Ibn al-Kalbī vorlag; vgl. Sezgin 1971: 99 nr. 2, auch Sezgin 1971: 115.

151 Ṭabarī 1879–1901: 2: 923, 15 / übs. Ṭabarī 1989a: 75: „bandits and renegades“; vgl. auch schon Ṭabarī 1879–1901: 2: 899, 8 / übs. Ṭabarī 1989a: 50: „heretics“. Zugrunde liegt Abū Miḥnafs *K. Šabīb al-Ḥarūrī wa-Šāliḥ b. Musarriḥ*, das Ṭabarī über Ibn al-Kalbī zugänglich wurde (Sezgin 1971: 109f. nr. 26).

152 Zu ihm EI²: 2: 90.

153 Ṭabarī 1879–1901: 2: 1904, 11 / übs. Ṭabarī 1985: 15 („heretics“); de Goeje bietet in seinem Glossar für diese Stelle die Übersetzung „schismaticus“ (Ṭabarī 1879–1901: 14: 484). Auch hierzu gab es wieder eine Monographie des Abū Miḥnaf: *K. aḍ-Ḍaḥḥāk al-Ḥārīğī* (Sezgin 1971: 101 nr. 10).

154 Zum Autor vgl. van Ess 1991–1997: 2: 723ff.

murrāq zwar unter deren schwarzen Fahnen noch siegen; aber schließlich enden sie doch im Unglauben. Potentiell, so wird insinuiert, ist dies schon jetzt der Fall. Das Diktum gehört in die Endphase der Umayyadenherrschaft, die späten zwanziger Jahre des 2. Jh. Diese *murrāq* werden dabei herabsetzend als Provinzler bezeichnet; sie treten auf zusammen mit entlaufenen Sklaven und gesellschaftlich deklassierten *mawālī*. Sie waren wohl längst Muslime geworden. Aber aus der Sicht des Sprechers sind sie wieder „abgefallen“; „ihre Religion (*dīn*) ist der Polytheismus (*širk*)“.¹⁵⁵

In dieselbe Zeit kommen wir, wenn der Mu‘tazilit Wāṣil b. ‘Aṭā’ in einem Schmähgedicht als *māriq* apostrophiert wird. Zwar hat W. M. Watt sich einmal gefragt, ob Wāṣil ein Ḥārīḡit gewesen sei;¹⁵⁶ aber das Wort hat an der angegebenen Stelle doch wohl allgemeinere Bedeutung.¹⁵⁷ Wāṣils Mitstreiter ‘Amr b. ‘Ubaid ist dann von dem Traditionarier Aiyūb as-Saḥṭiyānī sogar mit dem Pfeil-Ḥadīṭ traktiert worden – wiederum ohne daß er damit als Ḥārīḡit gebrandmarkt werden sollte, sondern unter Betonung des Faktums, daß der Pfeil nie wieder zurückkehren werde.¹⁵⁸ Später wurden die Zanġ als *murrāq* eingestuft, weil sie sich gegen ihre Herren erhoben. Auch sie waren Muslime und werden in unserer Quelle nun als *māriqa* behandelt.¹⁵⁹ Ein Jahrhundert zuvor hatte der Barmakide Ğā‘far b. Yaḥyā dem noch jungen Hārūn ar-Rašīd seinen Glückwunsch dafür ausgesprochen, daß Gott ihm die *murrāq* vom Halse geschafft habe; der Anlaß war, daß es damals im Osten der Provinz Unruhen zwischen unbotmäßigen Stämmen (*aṣabīya*) gegeben hatte.¹⁶⁰ Und für den Spanier Ibn Ğubair (gest. 614/1217) sind die Ismā‘īliten eine *firqa maraqaṭ min al-Islām*, eine „Sekte, die vom Islam abgefallen ist“; sie erheben nämlich den „Anspruch, daß ein Mensch Göttlichkeit besitzen“ könne.¹⁶¹

Das hinderte natürlich niemanden daran, nach altem Brauch auch Ḥārīḡiten weiter als *māriqa* zu bezeichnen. Ğāḥiḡ tut dies mit Bezug auf die ḥārīḡitischen

155 Nu‘aim 1991: 1: 212 § 580; übs. bei Aguadé 1979: 105. Zur Verbindung von *m-r-q* und *širk* vgl. auch das Lobgedicht auf den spanischen Umayyaden ‘Abdarraḥmān III. (reg. 300/912–350/961) bei (U) Ibn ‘Abdrabbih 1940–1953: 4: 499, 11: „Du hast (gewisse) *māriqa*, die du aus dem Gelände des *širk* herausgeführt (vertrieben?) hast, (wieder?) in das Zelt des Islams hineingebracht“. Hat ‘Abdarraḥmān ibāḍitische Nukkār, die an der Grenze seines Machtbereiches wohnen, umgesiedelt?

156 Watt 1974: 306ff.

157 Ich habe in van Ess 1991–1997: 2: 238 mit „unorthodox“ übersetzt.

158 Ḥaṭīb 1931: 12: 174, 7ff.; vgl. van Ess 1991–1997: 2: 350.

159 Wieder Ṭabarī, s. a. 270 (Ṭabarī 1879–1901: 3: 2099, 12 und 2100, 13 / übs. Ṭabarī 1987b: 141–143); letztere Stelle zitiert WKAS: 2: 444a, 9ff.

160 Ṭabarī 1879–1901: 3: 643, 5 s. a. 180 / übs. Ṭabarī 1989b: 160; vgl. dazu EI²: 3: 233a. Auch diese Stelle ist für de Goeje ein Beleg für *māriq* = „schismaticus“.

161 (U) Ibn Ğubair 1907: 255, 2f.

Umtriebe in der Ġazīra.¹⁶² Um die Mitte des 4./10. Jh. verfährt Ibn Ḥauqal so mit Bezug auf andalusische Nukkār.¹⁶³ Selbst in dem ibāḍitischen Milieu, auf das er zielte, gewöhnte man sich an den Wortgebrauch. Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. Ḥalīfa as-Sūfī (zweite Hälfte 5./11. Jh.) bezeichnet damit in seiner *Risāla fī bayān firaq al-Ibāḍīya* Murġī’iten, Qadariten und Ġabriten,¹⁶⁴ und Abū Ya‘qūb al-Warġlānī wendet *māriqa* in seinem *K. ad-Dalīl* sogar auf die Ḥārīġiten an, nur daß er damit die Ḥārīġiten der alten Tage meint und nicht seine eigenen Leute.¹⁶⁵ Das Pfeil-Ḥadīṭ werden diese Autoren dabei kaum im Sinn gehabt haben; die Welt der Traditionarier stand ihnen verhältnismäßig fern. Ġāḥiḏ war Mu‘tazilit, Ibn Ḥauqal ein Propagandist der Fāṭimiden, und die beiden maġribinischen Ibāḍiten konnten mit Ḥadīten, die eher in den östlichen Raum des Islams gehörten, bei ihren Lesern kaum Eindruck machen. Wer das Verb *maraqa* benutzte, meinte ganz allgemein, daß jemand, der den Islam an sich schon angenommen hatte, aus ihm wieder austrat.

Dieses Phänomen dürfte den Muslimen zu Anfang recht vertraut gewesen sein. Nur daß sich für die früheste Phase, in der dies geschah, in der historischen Erinnerung ein anderer Begriff festsetzte: *rida* oder *irtidād*, „Apostasie“. Damals freilich hatte die Zukunft des Islams noch ganz im Dunkeln gelegen, und die Stämme, die sich zu diesem Zeitpunkt von der jungen religiösen Bewegung wieder abwandten, hatten sich gar nicht primär zum Islam bekannt, sondern ihre Huldigung als Akt persönlicher Solidarität gegenüber Muḥammad verstanden.¹⁶⁶ Als aber etwa gleichzeitig mit den kūfischen Ḥārīġiten sich Ḥirrīt b. Rāšid an-Nāġī in Ḥūzistān gegen ‘Alī erhob, weil er mit dem Schiedsspruch von Šifīn nicht einverstanden war,¹⁶⁷ und sich dabei auf Stämme stützte, die ehemals christlich gewesen waren und nun wieder zum Christentum zurückkehrten,

162 *Manāqib at-Turk*, in: Ġāḥiḏ 1964–1979: 3: 175, 6.

163 Ibn Ḥauqal 1873: 48, 12 / Ibn Ḥauqal 1938–1939: 71, pu.; danach auch im Glossar Goeje 1879: 353 s. v., das bei Dozy 1888: 2: 592 zitiert wird.

164 Vgl. Amara 2015: 96a.

165 van Ess 1991–1997: 2: 226, Anm. 22.

166 Vgl. etwa Balansī 1970: 7, 2f. über die Banū Taqīf: *auwal al-‘Arab irtidādan wa-āḥiruhum islāman*. Zum Einzelnen vgl. EI²: 12: 692–695 s. v. (M. Lecker). – Daß manche der von uns genannten Figuren in der einen oder andern Weise schon während der Ridda hervortraten, wurde oben bereits gesagt (vgl. Anm. 52f. und 125). Auch Abū Sa‘īd al-Ḥudrī taucht dort auf (Balansī 1970: 89, 1ff.); er soll Ḥalīd b. al-Walīd bei der Inspektion des Schlachtfeldes im „Garten des Todes“ begleitet haben (Balansī 1970: 103, 3ff.).

167 Zu ihm EI²: 5: 19f. s. n. (Ch. Pellat). Nach späterer Vorstellung war Ḥirrīt ein Prophetengenosse; er hatte Muḥammad im Rahmen einer Gesandtschaft seines Stammes aufgesucht (vgl. Ibn ‘Abdalbarr 1960–1969: 458f. nr. 692). Als er i. J. 38/658 im Kampfe fiel, war er darum wohl schon im reifen Alter.

bezeichnete man ihn mit seinen Anhängern als *māriqa*. Für die Historiker sind sie reine Aufständische geblieben; von Frömmigkeit ist nicht die Rede.¹⁶⁸

Die Grundbedeutung war bei alledem „aus einer Sache austreten“ oder „(wieder) von ihr abfallen“. Sie blieb, wenngleich manchmal in abgeschwächter Form, immer erhalten.¹⁶⁹ Schon im Ḥadīṭ wird bei der Beschreibung der Hölle gesagt, daß das heiße Wasser (*ḥamīm*), das den Verdammten nach Aussage des Korans dort auf den Kopf gegossen wird,¹⁷⁰ durch sie hindurchlaufe und erst an den Füßen wieder austrete (*yamruqu min qadamaihi*).¹⁷¹ Auch aus einem Haus kann man „heraustreten“, wie die Lexikographen später sagen.¹⁷² Nur ist zu berücksichtigen, daß dies, wenn man es mit dem Verb *maraqa* ausdrückt,

168 Ma'qil b. Qais ar-Riyāḥī, der im Auftrage 'Alis gegen sie kämpfte, soll zu seinen Leuten gesagt haben: „Ihr kämpft gegen *māriqa maraqat min ad-dīn* (Ṭabarī 1879–1901: 1: 3432, 5). Später, nach dem Sieg, habe er an 'Alī berichtet: „Wir sind auf die *māriqūn* gestoßen“ (Ṭabarī 1879–1901: 1: 3432, ult. / übs. Ṭabarī 1996: 185f.). Ṭabarī referiert hier wiederum Abū Miḥnaf, u. z. dessen *K. al-Ḥirrit b. Rāšid wa-Banī Nāḡiya* (vgl. Sezgin 1971: 99 nr. 1; näher dazu Sezgin 1971: 145ff.). Nach dem *K. al-Ġārāt* des Ibrāhīm b. Hilāl at-Taqaḥī (gest. 283/896; dazu Sezgin 1967: 321), der sich gleichfalls auf Abū Miḥnaf bezieht (allerdings über Madā'inī), soll auch 'Alī selber in einem offenen Brief eben diesen Begriff mit Bezug auf die Rebellen benutzt haben (zitiert bei Ibn Abī l-Ḥadīd 1965–1967: 3: 141, –7). Interessant ist allerdings, daß auch die Verben *nakata* und *qasaṭa* mit Bezug auf Ḥirrit benutzt werden (Ṭabarī 1879–1901: 1: 3419, 2 und 3433, 12 / übs. Ṭabarī 1996: 173 und 186); damit verliert die Behauptung, daß die drei Wörter von 'Alī auf drei verschiedene historische Ereignisse bezogen worden seien (s. o. S. 1407), weiter an Wahrscheinlichkeit. – Ma'qil b. Qais ist auch von Muḡīra b. Šu'ba (s. o. S. 1418) gegen die Ḥāriḡiten eingesetzt worden (vgl. den Text o. Anm. 150; dazu Sezgin 1971: 72).

169 Mit Bezug auf einen Pfeil (und das Pfeil-Ḥadīṭ) z. B. im *Šiḥāḥ* des Ġauharī: *ḥaraḡa min al-ḡānib al-āḥar* (s. o. Anm. 114). Oder auch mit direktem Bezug auf die Ḥāriḡiten: in einer ḥanbalitischen *'aqīda*, die nach dem Tode Ibn Ḥanbals in Baḡdād kursierte (Ibn Abī Ya'lā 1952: 1: 33, apu.), wo *maraqū min ad-dīn* wohl nicht auf das Pfeil-Ḥadīṭ verweist, sondern nur „vom Glauben abgefallen sein“ meint. *Māriqa* in häresiographischem Zusammenhang dann bei Abū Ḥātim ar-Rāzī (vgl. van Ess 2011: 1: 507 und 509) und, etwas isoliert, in der Form *Māriqiya* bei Diyā'addīn al-Makkī, dem Vater des Faḥraddīn ar-Rāzī (*Nihāyat al-marām fī dirāyat al-kalām*, im Facsimile ediert von A. Shihadeh: Makkī 2013: fol. 133b, 12). Völlig stereotyp schließlich in einem normannischen Dokument, das i. J. 595/1198 auf Sizilien abgefaßt wurde (also in jenem Jahr, in dem der junge Friedrich II. von Hohenstaufen, der noch unter der Vormundschaft seiner Mutter Konstanze stand, zum König von Sizilien gekrönt wurde), in der Verbindung *al-kafara al-māriqīn* und parallel zu *munāfiqīn* (vgl. Jamil/Johns 2016: 146 § 19). – Die Intensivform *marrāq* ist im *Dīwān* des Abū Nuwās belegt (Abū ās 1958–2006: 2: 108, 14; vgl. van Ess 2011: 1: 507, Anm. 7).

170 Sure 22:19f. und 44:48.

171 (U) Ibn Ḥanbal 1895: 2: 374, 9f.; vgl. *Conc.*: 1: 507a.

172 Ibn Manẓūr 1955: 10: 341a, 22: *maraqa min baitihī* (so auch Murtaḡā az-Zabidī 1888–1889: 7: 68, 6 s. v.). Dazu *mumtaraq* = *maḥrag* bei Ru'ba (oben Anm. 114).

schnell geschehen müsse;¹⁷³ so läßt es sich dann auch von Pferden aussagen, wenn sie in der Schlacht plötzlich hervorpreschen.¹⁷⁴ Der VIII. Stamm (*imtaraqa*) kann auf diese Weise eine „Sturzgeburt“ bezeichnen.¹⁷⁵ Ebenso wird in dem Pfeil-Ḥadīṭ primär das *schnelle* Wieder-Hervorkommen betont; daraus ergibt sich dann, daß die Beute „durchbohrt“ worden ist.¹⁷⁶ Die Ḥārīḡiten hatten sich Hals über Kopf aus dem Islam verabschiedet, ohne daß man das ihnen ansah. Sie hatten sich „davongemacht“ und die Gemeinschaft mit ihren Glaubensgenossen aufgekündigt, ohne ihren äußeren Habitus zu ändern.

Man könnte versuchen, die Verbreitung des Wortes stärker zu fokussieren. Literarisch ist *maraqa* in dem genannten Sinne vor allem in den Monographien des Abū Miḥnaf faßbar; er war Kūfier.¹⁷⁷ Aber man wird sich nicht zu sehr auf diesen (oder einen andern) Autor festlegen dürfen. Abū Miḥnaf schrieb (bzw. sammelte sein Material) in den ersten beiden Jahrzehnten nach der abbasidischen Revolution; das ist zu spät. Von *māriqa* hatte man schon zu einer Zeit gesprochen, als man noch zweifeln konnte, daß dem Islam ein langes Leben beschieden sein werde, und als Araber, die sich, aus welchen Gründen auch immer und offenbar vor allem im Irak, der jungen und dynamischen religiösen Bewegung angeschlossen hatten, ihr wieder den Rücken kehrten. Das Wort, für das wir in der von uns vorausgesetzten Bedeutung bisher noch keine Belege aus vorislamischer Zeit besitzen, griff anscheinend schnell um sich; es wurde zu einem politischen Kampfbegriff. Nur daß die „Aussteiger“ aus späterer Sicht zu

173 Ibn Manzūr 1955: 10: 341a, 22: *sur'at al-ḥurūḡ*; vgl. Dozy 1888: 2: 591b: „sortir rapidement“ oder „s'esquiver“ („verduften, abhauen, auskneifen“). Auch schon bei Ibn al-A'rābī: *bil-'aḡala*; vgl. (U) Ṣaḡānī 1970–1979: 5: 152a, apu. f.

174 (U) Vgl. Ibn Ishāq 1858–1860: 1: 2: 621, -6: *karādīsu ḥailin fī l-azīqqati tamruqu* / übs. Ibn Ishāq 1955: „squadrons of horse coming forth to the battle“, bei der Schlacht am Uḥud. Später auch mit Bezug auf menschliche Kampfgruppen (bei Ibn Bassām, vgl. Ullmann 1994: 31 nr. 134).

175 Ibn Manzūr 1955: 10: 341a, 23f.; (U) ähnlich im VII. Stamm, aber ohne die Nuance des Überstürzten, in dem häufig zitierten Sprichwort *Ruwaida l-ḡazwa yanmariq* „Vertagt den Raubzug, so kann das Kind erst einmal geboren werden!“ (Freytag 1838–1843: *cap. X*, nr. 9 = 1: 522; dazu die Paraphrase bei Zamaḡṣarī 1977: 2: 106, 3). Zum VIII. Stamm noch Zamaḡṣarī 1953: 427b, 7: *imtaraqa min al-bait = asra'a l-ḥurūḡ*.

176 (U) Man sagte sprichwörtlich *amraqu min as-sahm* (Freytag 1838–1843: 2: 712 nr. 420: „magis transfodiens quam sagitta“). Für den Jäger ist wichtig, daß er den Pfeil wieder findet; vgl. den Vers aus dem Hudailitendiwān (Sukkarī 1965: 3: 1193, v. 18), den sowohl J. Hell (Hell 1926: 2: 51 = Abū Ḥirāš, Gedicht 1, v. 18) als auch Th. Bauer (Bauer 1992: 2: 284) übersetzt haben. Dort ist der Pfeil blutverschmiert; in dem Pfeil-Ḥadīṭ dagegen wird die Schnelligkeit dadurch hervorgehoben, daß sich an dem Pfeil keine Blutspuren finden. – Mit Bezug auf ein Schwert vgl. Abū l-Faraḡ 1927–1974: 19: 17, 15f.

177 Er kam dort aus einem šī'itischen Milieu, ist jedoch in seiner Sichtweise davon wenig affiziert.

Rebellen und „Abtrünnigen“ wurden; so begegnen sie uns dann bei den Historikern. Als man allerdings auch die Ḥārīğiten so bezeichnete, die in der Tat bald die Rebellen κατ' ἐξοχήν waren, merkte man, daß das Phänomen ein anderes Gesicht bekommen hatte. Denn zwar hatten die Ḥārīğiten sich aus der Großgemeinde „davongemacht“ (oder waren von ihr ausgeschlossen worden); aber den Islam hatten sie deswegen nicht hinter sich gelassen. Im Gegenteil: Sie waren auf geradezu unanständige Weise fromm und koranfixiert; deswegen, so schien es, waren aus ihnen Fanatiker und Terroristen geworden. Da half nur, anzunehmen, daß sie gar nicht gemerkt hatten, was der Islam eigentlich war. Sie waren durch ihn hindurchgegangen, ohne von ihm in ihrem Herzen berührt zu werden. Ihre Religiosität blieb an der Oberfläche; sie ähnelten darin den *munāfiqūn*, mit denen schon der Prophet seine Not gehabt hatte. Das Wort *maraqa* und die Bezeichnung *māriqa* waren mit dem Pfeil-Ḥadīṭ nicht in die Welt gekommen; der Prophetentext sollte vielmehr besagen, daß die Ḥārīğiten ebenfalls auf ihre Weise *māriqa* waren. Das führte zu einer Bedeutungsverschiebung, und man mußte sich einen erzählerischen Zusammenhang ausdenken. Letzteres ist nie ganz gelungen. Aber die Wirkung war ungeheuer.

Zudem mochte man sich natürlich fragen, ob die Ḥārīğiten sich nicht bloß verrannt hatten. Das geschah, als diese – zumindest in den irakischen Städten – aufgehört hatten, eine politische Gefahr zu sein, und nur noch als Puritaner wahrgenommen wurden. In der frühen Abbasidenzeit überlegte man sich in gemäßigten Kreisen, ob die ehemaligen Rebellen sich nicht doch vielleicht nur in ihrer Spintisiererei verfangen hatten.¹⁷⁸ Daß es in der Anfangsphase in Nahrāwān zu einem Massaker gekommen war, lag manchen offenbar schwer auf der Seele. Dieses Ereignis wirkte unter dem neuen Ansatz eher wie ein tragisches Mißverständnis. Man hatte ja schon früh versucht, die Schuld auf einige zwielichtige Elemente abzuschieben. Allerdings ließ sich über deren Identität keine Einigkeit erzielen; man dachte vor allem an Sklaven oder *mawālī*. Als man dann in gelehrtem Eifer sich auf Ḥurqūṣ b. Zuhair as-Sa'dī festlegte,¹⁷⁹ geriet man unversehens an einen echten Araber; er war ein „Koranleser“ gewesen und hatte dem Propheten schon i. J. 6/628 bei Ḥudaibiya gehuldigt.¹⁸⁰ Aber die Panikstimmung des Anfangs ließ sich nicht mehr aus der Erinnerung tilgen. Die Folgen der ḥārīğitischen „Sezession“ hatten, ähnlich wie schon die Ermordung 'Utmāns, die islamische Urgemeinde zutiefst aufgewühlt. Das Trauma griff letzten Endes weniger im Ḥiğāz um sich als im Irak. Darin spiegelt sich auch die

¹⁷⁸ S. o. S. 1412ff., Abschnitt X

¹⁷⁹ S. o. Anm. 64.

¹⁸⁰ Zu ihm El²: 3: 582f. (L. Veccia-Vaglieri); auch Madelung 1997: 251. Zu seiner (späteren?) Zugehörigkeit zu den *qurrā'* vgl. Sayed 1977: 294.

politische Machtverschiebung unter den Abbasiden. Die Katastrophe von Nahrawān war, gleich der von Karbalā' mehr als zwanzig Jahre später, für die Iraker ein Unerlebnis, das nur mythologisch zu bewältigen schien. Das Bild der Hāriġiten leidet darunter bis heute.

Acknowledgements: Ich habe zur Wurzel *m-r-q* Material heranziehen können, das M. Ullmann bei seiner langjährigen Arbeit am *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* gesammelt hat; es ist in den Anmerkungen jeweils durch „(U)“ gekennzeichnet. Ihm sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt.

Bibliographie

- Abū Nuwās, al-Ḥasan b. Hāni' al-Ḥakamī (1958–2006): *Dīwān*. Hrsg. von Ewald Wagner und Gregor Schoeler. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Abū 'Ubaida, Ma'mar b. al-Muṭannā at-Taimī (1970): *Mağāz al-Qur'ān*. Hrsg. von Fuat Sezgin. Mişr: al-Ḥānġī.
- Abū l-Faraġ al-Işfahānī, 'Alī b. al-Ḥusain (1927–1974): *Kitāb al-Aġānī*. Al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Mişrīya.
- Aguadé, Jorge (1979): *Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden: das Kitāb al-Fitan des Nu'aim Ibn Ḥammād*. Diss. Tübingen.
- Amara, Allaoua (2015): L'évolution de la théologie ibāḍite maghrébine d'après une épître hérésiographique de la fin du Ve/Xe siècle. In: *Ibadi Theology*. Hrsg. von Ersilia Francesca. Hildesheim: Olms, 93–102.
- Aş'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al- (1929–1933): *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muşal-līn = Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*. (Bibliotheca Islamica; 1). Hrsg. von Hellmut Ritter. Leipzig: Brockhaus.
- 'Aşşāş, aṭ-Ṭaiyib al- (1997): *Dīwān aş'ār at-taşaiyu' ilā l-qarn at-ṭālīt / at-tāsi'*. Bairūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- Baġdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir al- (1910): *Al-Farq baina l-firaq*. Hrsg. von Muḥammad Badr. Mişr: Maṭba'at al-Ma'ārif.
- Baġdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir al- (1948): *Al-Farq baina l-firaq*. Hrsg. von Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṭarī. Mişr: Maktab Naşr at-Ṭaqāfa al-Islāmīya.
- Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā al- (1977): *Ansāb al-aşraf*. Hrsg. von Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī. Bairūt: Dār at-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt.
- Balansī, Sulaimān b. Mūsā al-Kalā'ī al- (1970): *Al-Iktifā' bimā taḍammanū min mağāzī rasūl Allāh wa-ṭ-ṭalāṭa al-ḥulafā': Ta'rīḥ ar-Ridda*. Hrsg. von Khurshid Ahmad Fariq. New Delhi: Indian Institute of Islamic Studies.
- Bauer, Thomas (1992): *Altarabische Dichtkunst: eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bell, Richard (1991): *A Commentary on the Qur'an*. Hrsg. von C. Edmund Bosworth und M.E.J. Richardson. Manchester: University of Manchester (Journal of Semitic Studies. Monograph; 14).

- Borrut, Antoine (2015): "Remembering Karbalā': The Construction of an Early Islamic Site of Memory". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 42: 249–282.
- Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl al- (1862–1908): *Le Recueil des Traditions Mahometanes par Mohammed ibn Ismaïl al-Bokhārī = aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von M. L. Krehl. Leyde: Brill.
- Buhl, Frants (1930) *Das Leben Muhammeds*. Übersetzt von Hans Heinrich Schaefer. Leipzig: Quelle und Meyer.
- Caetani, Leone (1905–1926): *Annali dell'Islam*. Milano: Hoepli.
- Caskel, Werner (1966): *Ġamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī*. Leiden: Brill.
- Conc. = Wensinck, Arent Jan (1936–1988): *Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal*. Leiden: Brill.
- Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad aḍ- (1963–1965): *Mīzān al-i'tidāl fī naqd ar-riḡāl*. Hrsg. von 'Alī Muḥammad al-Biḡāwī. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Dānišnāma-yi Ġahān-i Islām (1996–): Hrsg. von Mīr Salīm. Tīhrān: Bunyād-i Dā'irat ul-ma'ārif-i islāmī.
- Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd ad- (1888): *Kitāb al-Aḥbār aṭ-ṭiwāl*. Hrsg. von Vladimir F. Girgass. Leiden: Brill.
- Dozy, Reinhart A. (1888): *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leyde: Brill.
- Dja'īt, Hichem (1989): *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris: Gallimard.
- El¹ = Houtsma, Martin Theodor (Hrsg.) (1913–1938): *Enzyklopaedie des Islām: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. Leiden: Brill.
- El² = Bosworth, Clifford Edmund (Hrsg.) (1960–2009): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- El-Achèche, Taïeb (2003): *La poésie šī'ite des origines au IIIe siècle de l'Hégire*. Damas: Institut français du Proche-Orient.
- El Shamsy, Ahmed (2013): *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farazdaq, Hammām b. Ġālib al- (1900–1902): *Dīwān*. Hrsg. von Joseph Hell. München: Selbstverlag des Herausgebers.
- Fasawī, Ya'qūb b. Sufyān al- (1974): *al-Ma'rifa wa-t-ta'rīḥ*. Hrsg. von Akram Ḍiyā' al-'Umarī. Baḡdād: Maṭba'at Iršād.
- Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb al- (1902): *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Miṣr: al-Maṭba'a al-Maimanīya.
- Freytag, Georg Wilhelm (1838–1843): *Amṭāl al-'Arab = Arabum proverbialia sententiaeque proverbialia*. Bonnae ad Rhenum: Marcus.
- Ġāḥiḏ, 'Amr b. Baḥr al- (1955): *Al-'Uṭmānīya*. Hrsg. von 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. Miṣr: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ġāḥiḏ, 'Amr b. Baḥr al- (1964–1979): *Rasā'il*. Hrsg. von 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānḡī.
- Ġāḥiḏ, 'Amr b. Baḥr al- (1979): „Manāqib at-Turk“. In: *Rasā'il*. Hrsg. von 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira: Maktabat al-Ḥānḡī.
- Ġauharī, Abū Naṣr Ismā'īl al- (1979): *Aṣ-Ṣiḥāḥ = Tāḡ al-luḡa wa-ṣiḥāḥ al-'arabīya*. Hrsg. von Aḥmad 'Abdalḡafūr 'Aṭṭār. al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Goeje, Michael Jan de (1879): *Indices, glossarium et addenda et emendanda ad part. I-III*. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; pars 4). Lugduni Batavorum: E.J. Brill.

- Goldziher, Ignaz (1901): „Über den Brauch der Mahjâ-Versammlungen im Islam“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 15: 33–50.
- Goldziher, Ignaz (1967–1973): *Gesammelte Schriften*. (Collectanea; 2). Hrsg. von Joseph Desomogyi. Hildesheim: Olms.
- Haitamī, Nūraddīn ‘Alī b. Abī Bakr al- (1982): *Mağma‘ az-zawā'id wa-manba‘ al-fawā'id*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī.
- Ḥalīfa, b. Ḥaiyāt al-‘Uṣfurī (1966): *Ṭabaqāt*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Dimašq: Wizārat aṭ-Ṭaqāfa wa-s-Siyāḥa wa-l-Iršād al-Qaumī.
- Ḥalīfa, b. Ḥaiyāt al-‘Uṣfurī (1967): *Ta’rīḥ*. Hrsg. von Suhail Zakkār. Dimašq: Wizārat aṭ-Ṭaqāfa wa-s-Siyāḥa wa-l-Iršād al-Qaumī.
- Ḥaṭīb al-Bağdādī, Aḥmad b. ‘Alī al- (1931): *Ta’rīḥ Bağdād*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥanğī.
- Heck, Gene (1999): “Goldmining and the Rise of the Islamic State”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42: 364–395.
- Hell, Joseph (1906): „Al-Farazdaq’s Lieder auf die Muhallabiten“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60: 1–48.
- Hell, Joseph (1926–1933): *Neue Hudailiten-Diwane*. Leipzig: Harrassowitz.
- Hemgesberg, Helga (1965): *Abu Huraira, der Gefährte des Propheten: ein Beitrag zur Geschichte des frühen Islam*. Diss. Phil. Frankfurt am Main.
- Howard-Johnston, J. (2010): *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoyland, Robert G. (1997): *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, NJ: Darwin Press. (Studies in late antiquity and early Islam; 13).
- Ibn ‘Abdalbarr, Yūsuf b. ‘Abdallāh an-Namarī (1960–1969): *Istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*. Hrsg. von ‘Alī Muḥammad al-Biğāwī. al-Qāhira: Maṭba‘at Nahḍat Miṣr.
- Ibn ‘Abdrabbih, Aḥmad b. ‘Abdallāh (1940–1953): *Al-‘Iqd al-farīd*. Hrsg. von Aḥmad Amīn. al-Qāhira: Lağnat at-ta’līf wa-t-tarğama wa-n-našr.
- Ibn Abī l-Ḥadīd, ‘Abdalḥamīd b. Hibatallāh (1965–1967): *Šarḥ Nahğ al-balāğa*. Hrsg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Al-Qāhira : Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiya.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abdarraḥmān ar-Rāzī (1952–1953): *Al-Ğarḥ wa-t-ta’dīl*. Ḥaidarābād: Mağlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniya.
- Ibn Abī Šaiba, Abū Bakr ‘Abdallāh b. Muḥammad (1979–1985): *Al-Muṣannaf fī l-aḥādīṭ wa-l-āṭār*. Hrsg. von ‘Abdal-Ḥālīq al-Afgānī. Bumbā’i: ad-Dār as-Salafiya.
- Ibn Abī Ya‘lā, Abū l-Ḥusain Muḥammad (1952): *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Hrsg. von Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī. Al-Qāhira: Maṭba‘at as-Sunna al-Muḥammadīya.
- Ibn al-Aṭīr, al-Mubārak b. Muḥammad (1963): *An-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭār*. Hrsg. von Ṭāhīr Aḥmad az-Zāwī. al-Qāhira: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn al-Aṭīr, al-Mubārak b. Muḥammad (1868–1871): *Usd al-ğāba*. Al-Qāhira: [o. V.].
- Ibn Fāris, Aḥmad (1947–1952): *Mu’ğam maqāyīs al-luğa*. Hrsg. von ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. Al-Qāhira: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Ğubair, Muḥammad b. Aḥmad (1907): *Riḥla*. (Gibb Memorial Series; 5). Hrsg. von Michael Jan de Goeje. Leiden: Brill.
- Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1907–1909): *Taḥdīb at-Taḥdīb*. Ḥaidarābād: Maṭba‘at Mağlis Dā’irat al-Ma‘ārif an-Nizāmiya.
- Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1912): *Lisān al-Mizān*. Ḥaidarābād: Maṭba‘at Mağlis Dā’irat al-Ma‘ārif an-Nizāmiya.

- Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1905–1907): *Al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*. Mişr: Maṭba‘at as-Sa‘āda.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1895): *Al-Musnad*. al-Qāhira: al-Maktab al-islāmī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1946–1975): *Al-Musnad*. Hrsg. von Aḥmad Muḥammad Šākir. Mişr: Dār al-Ma‘ārif. [unvollständig]
- Ibn Ḥauqal, Muḥammad (1873): *Viae et regna: descriptio ditionis moslemicae = Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; 2). Hrsg. von Michael Jan de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill.
- Ibn Ḥauqal, Muḥammad (1938–1939): *Liber imaginis terrae = Šūrat al-arḍ*. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; 2). Hrsg. von Johannes Hendrik Kramers. Lugduni Batavorum: Brill.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad (1962): *Ğamharat ansāb al-‘Arab*. Hrsg. von ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- Ibn Iṣḥāq, Muḥammad (1858–1860): *Kitāb sīrat rasūl Allāh = Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk*. Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Diederich.
- Ibn Iṣḥāq, Muḥammad (1955): *The Life of Muhammad*. Übersetzt von Alfred Guillaume. London: Oxford University Press.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram (1955): *Lisān al-‘Arab*. Bairūt: Dār Šādir.
- Ibn Qutaiba, ‘Abdallāh b. Muslim (Pseudo-) (1967): *Al-Imāma wa-s-siyāsa*. Hrsg. von Tāhā Muḥammad az-Zainī. al-Qāhira: Mu‘assasat al-Ḥalabī.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad (1904–1917): *Aṭ-Ṭabaqāt al-kabīra*. Hrsg. von Eduard Sachau. Leiden: Brill.
- Jacob, Georg (1897): *Altarabisches Beduinenleben: nach den Quellen geschildert*. Berlin: Mayer & Müller.
- Jamil, Nadia / Johns, Jeremy (2016): “A New Arabic Document from Norman Sicily (November 595 H/1198 CE)”. In: *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*. (Islamic History and Civilization; vol. 122). Hrsg. von Maurice A. Pomerantz und Aram A. Shahin. Leiden: Brill, 111–166.
- Jauß, Hans Robert (1982): *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jauß, Hans Robert (1987): *Die Theorie der Rezeption: Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte*. Konstanz : Universitätsverlag. (Konstanzer Universitätsreden, Nr. 166).
- Juynboll, Gautier H.A.J. (1991): “The Role of *Mu‘ammarūn* in Early Development of the *Isnād*”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81: 155–175.
- Juynboll, Gautier H.A.J. (2007): *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill.
- Katz, M. Holmes (2016): “The ‘Shearing of Forelocks’ as a Penitential Rite”. In: *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*. Hrsg. von Maurice A. Pomerantz und Aram A. Shahin. Leiden: Brill, 191–206.
- Kister, Meir J. (1977): “The Battle of the Ḥarra: Some Socio-Economic Aspects”. In: *Studies in the Memory of Gaston Wiet*. Hrsg. von Miryam Rosen Ayalon. Jerusalem: Institute of Asian and African Studies, 33–49.
- Kister, Meir J. (1986): “Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on Their Relations”. In: *Studies in Honour of David Ayalon*. Hrsg. von M. Sharon. Leiden: Brill, 33–57.
- Lammens, Henri (1911): „Le califat de Yazīd 1er (Suite)“. *Mélanges de la Faculté Orientale* 5: 79–267.
- Lālakā‘ī, Hibatallāh b. al-Ḥasan al- (1985–1988): *Šarḥ uṣūl i’tiqād ahl as-sunna wa-l-ğamā‘a*. Hrsg. von Aḥmad Sa‘d Ḥamdān. Riyād: Dār Ṭaiyiba.

- Lane, Edward William (1863–1893): *An Arabic-English Lexicon: Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources: Comprising a Very Large Collection of Words and Significations Omitted in the Kámoos*. London: Williams and Norgate.
- Madelung, Wilferd (1995): „Abd Allāh b. al-Zubayr“. In: *Actas XVI Congreso UEAI*. Hrsg. von C.Vázquez de Benito und M. A. Manzano Rodríguez. Salamanca: Agencia Española de Cooperación Internacional, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 301–308.
- Madelung, Wilferd (1997): *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makkī, Ḍiyā'addīn al- (2013): *Nihāyat al-marām fī dirāyat al-kalām*. Hrsg. von Aiman Šiḥāda. Tīhrān: Markaz-i Pažūhišī-i Mīrāt-i Maktūb.
- Malaṭī, Abū Ḥusain Muḥammad b. Aḥmad al- (1936): *At-Tanbīh wa-r-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bid'*. Hrsg. von Sven Dederling (Bibliotheca Islamica; 9). Istanbul: Brockhaus.
- Malaṭī, Abū Ḥusain Muḥammad b. Aḥmad al- (1968): *At-Tanbīh wa-r-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bid'*. Hrsg. von Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kauṭarī. Baḡdād: Maktabat al-Muṭannā.
- Mālik b. Anas (1951): *Muwaṭṭa'*. Hrsg. von Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī. al-Qāhira: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Mommsen, Theodor (Hrsg.) (1894): *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (II)*. (Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi; 11). Berlin: Weidmann.
- Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd al- (1864–1892): *The Kāmil of El-Mubarrad*. Hrsg. von William Wright. Leipzig: Brockhaus.
- Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd al- (1936–1937): *Al-Kāmil fī al-luḡa wa-al-adab wa-an-naḥw wa-at-taṣrīf*. Hrsg. von Zakī Mubārak. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Murtaḍā az-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad (1888–1889): *Šarḥ al-Qāmūs al-musammā Tāḡ al-'arūs min ḡawāhir al-qāmūs*. Miṣr: al-Maṭba'a al-ḥayrīya.
- Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ (1955–1956): *Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Hrsg. von Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī. Al-Qāhira: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Nu'aim b. Ḥammād (1991): *Al-Fitan*. Hrsg. von Samīr b. Amīn Zuhairī. al-Qāhira: Maktabat at-Tauḥīd.
- Paret, Rudi (1971): *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Qadī, Wadād al- (2012): "Security Positions under the Umayyads: The Story of 'Ma'bad al-Ṭuruq". In: *Differenz und Dynamik im Islam: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag = Difference and dynamism in Islam: Festschrift for Heinz Halm on his 70th birthday*. Hrsg. von Hinrich Biesterfeldt und Verena Klemm. Würzburg: Ergon, 253–284.
- Rabī' b. Ḥabīb ar- (1995): *Al- Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*. Hrsg. von Muḥammad Idrīs. Dimašq: Dār al-Ḥikma.
- Rhodokanakis, Nicolaus (1902): *Der Dīwān des 'Uбайд-Allāh Ibn Ḳais ar-Ruḳajjāt*. (Sitzungsberichte der Akademie Wien; philosophisch-historische Classe; Bd. 144, Abh. 10). Wien: Braumüller.
- Rotter, Gernot (1992): *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; Bd. 45, Nr. 3). Wiesbaden: Kommissionsverlag F. Steiner.
- Ru'ba, b. al-'Aḡḡāḡ (1903): *Der Dīwān des Reḡezdichters Rūba ben Elāḡḡāḡ*. (Sammlungen alter arabischer Dichter; 3). Hrsg. von Wilhelm Ahlwardt. Berlin: Reuther & Reichard.
- Ru'ba, b. al-'Aḡḡāḡ (1904): *Dīwān des Reḡezdichters Rūba Ben El-'Aḡḡāḡ: aus dem Arabischen metrisch übersetzt*. Hrsg. von Wilhelm Ahlwardt. Berlin: Reuther & Reichard.

- Şaġānī, al-Ḥasan b. Muḥammad aš- (1970–1979): *At-Takmila wa-d-dail wa-ş-şila: li-kitāb Tāġ al-luġa wa-ş-iḥāḥ al-‘arabiya*. Hrsg. von ‘Abdal‘alīm aṭ-Ṭahāwī et al. al-Qāhira: Maṭba‘at Dār al-Kutub.
- Šahrastānī, Muḥammad b. ‘Abdalkarīm aš- (1986–1993): *Livre des Religions et des Sectes* (Collection Unesco d’oeuvres représentatives. Série arabe). Übersetzt von Daniel Gimaret und Guy Monnot. Louvain: Peeters.
- Sayed, Redwan (1977): *Die Revolte des Ibn al-Aš‘at und die Koranleser: ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*. (Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 45). Freiburg/Br.: Klaus Schwarz.
- Saiyid al-Ḥimyarī, Ismā‘īl b. Muḥammad as- (1960): *Dīwān*. Hrsg. von Šākir Hādī Šukr. Bairūt: Dār Maktabat al-Ḥayāh.
- Saiyid al-Ḥimyarī, Ismā‘īl b. Muḥammad as- (1999). *Dīwān*. Hrsg. von: Diyā‘ al-Ḥusain al-A‘lamī. Bairūt: Mu‘assasat al-A‘lamī.
- Schwarzlose, Friedrich Wilhelm (1886): *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt: ein Beitrag zur arabischen Alterthumskunde*. Leipzig: Hinrichs.
- Sezgin, Fuat (1967): *Qur’anwissenschaften – Hadit – Geschichte – Fiqh – Dogmatik – Mystik*. (Geschichte des arabischen Schrifttums; Bd. 1). Leiden: Brill.
- Sezgin, Fuat (1975): *Poesie bis ca. 430 H.* (Geschichte des arabischen Schrifttums; Bd. 2). Leiden: Brill.
- Sezgin, Ursula (1971): *Abū Miḥnaf: ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*. Leiden: Brill.
- Shoufani, Elias (1973): *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sukkarī, al-Ḥasan b. al-Ḥusain as- (1965): *Kitāb šarḥ aš‘ār al-Ḥuḍalīyīn*. Hrsg. von ‘Abdassattār Aḥmad Farrāġ. al-Qāhira: Maktabat Dār al-‘urūba.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1879–1901): *Annales = Ta‘rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Hrsg. von Michael Jan de Goeje. Brill: Leiden.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1985): *The Marwānid Restoration*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 27). Übers. von John Alden Williams. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1987a): *Between Civil Wars: The Caliphate of Mu‘āwiyah*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 18). Übers. von Michael G. Morony. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1987b): *The ‘Abbāsīd Recovery*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 37). Übers. von Jacob Lassner. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1989a): *The Marwānid Restoration*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 22). Übers. von Everett K. Rowson. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1989b): *The ‘Abbāsīd Caliphate in Equilibrium*. (The history of al-Ṭabarī; Bd. 30). Übers. von C. E. Bosworth. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1990a): *The Last Years of the Prophet*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 9). Übers. von Ismail K. Poonawala. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1990b): *The Caliphate of Yazīd b. Mu‘āwiyah*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 19). Übers. von I. K. A. Howard. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr aṭ- (1990c): *The Victory of the Marwānids*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 21). Übers. von Michael Fishbein. Albany, NY: State University of New York Press.

- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr aṭ- (1993): *The Conquest of Arabia*. (The history of al-Ṭabarī; Bd. 10). Übers. von Fred M. Donner. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr aṭ- (1996): *The First Civil War*. (The History of al-Ṭabarī; Bd. 17). Übers. von G. R. Hawting. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr aṭ- (1997): *The Community Divided*. (The history of al-Ṭabarī; Bd. 16). Übers. von Adrian Brockett. Albany, NY: State University of New York Press.
- TAVO (1977–1994): *Tübinger Atlas des Vorderen Orients = Tübingen Atlas of the Middle East*. Wiesbaden: Reichert.
- Tillschneider, Hans Thomas (2015): „*Asbāb wurūd al-ḥadīṭ* – eine wenig beachtete Gattung der islamischen Traditionsliteratur“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165: 63–91.
- Tirmidī, Muḥammad b. ‘Īsā aṭ- (2000): *Sunan at-Tirmidī*. Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Tropper, Amram (2003): *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*. Oxford: Oxford University Press.
- Ullmann, Manfred (1994): *Launuhū ilā l-ḥumrati mā huwa*. (Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jg. 1994, H. 4) (Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch; Nr. 11). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Ullmann, Manfred (1998): *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ullmann, Manfred (2013): *Beiträge zur arabischen Grammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- van Ess, Josef (1972): *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūḥ des Ġāḥiẓ: eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Folge 3; Nr. 79). Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- van Ess, Josef (1991–1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: de Gruyter.
- van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin: de Gruyter.
- van Ess, Josef (Im Druck): *Kleine Schriften*. Hrsg. von Hans Hinrich Biesterfeldt. Leiden: Brill.
- Wagner, Ewald (2015): „Es blitzt schon wieder – dieses Mal bei aš-Šarīf al-Murtaḍā“. *Oriens* 43: 76–100.
- Wakī‘, Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥaiyān (1947–1950): *Aḥbār al-quḍāt*. Hrsg. von ‘Abdal‘azīz Muṣṭafā al-Maraġī. Al-Qāhira: Maṭba‘at al-Istiqāma.
- Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar al- (1966): *Kitāb al-Maġāzī*. Hrsg. von Marsden Jones. London: Oxford University Press.
- Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar al- (2011): *The Life of Muḥammad: al-Wāqidī’s Kitāb al-Maġhāzī*. Übers. von Rizwi Faizer. London: Routledge.
- Watt, William Montgomery (1956): *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Watt, William Montgomery (1974): “Was Wāṣil a Khārijite?”. In: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner, 306–311.
- Wellhausen, Julius (1901): *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin: Weidmann.
- Wellhausen, Julius (1902): *Das Arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: Georg Reimer.
- Wensinck, Arent Jan (1932): *The Muslim Creed*. Cambridge: University Press.

WKAS = Ullmann, Manfred (1970–2009): *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Zağğāğī, ‘Abdarrahmān b. Ishāq az- (1962): *Al-Amālī*. Hrsg. von ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. al-Qāhira: al-Mu’assasa al-‘Arabīya al-Ḥadīṭa.

Zamaḥṣarī, Maḥmūd b. ‘Umar az- (1945–1948): *Al-Fā’iq fī ḡarīb al-ḥadīṭ*. Hrsg. von ‘Alī Muḥammad al-Biḡāwī und Abū l-Faḍl Ibrāhīm. al-Qāhira: Dār lḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīya

Zamaḥṣarī, Maḥmūd b. ‘Umar az- (1953): *Asās al-balāḡa: mu’ḡam fī l-luḡa wa-l-balāḡa*. Hrsg. von ‘Abdarrahīm Maḥmūd. al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.

Zamaḥṣarī, Maḥmūd b. ‘Umar az- (1977): *al-Mustaḡṣā fī amṭāl al-‘Arab*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘ilmīya.

