

Ġulām Ḥalīl und das *Kitāb Šarḥ as-sunna*

Erste Ergebnisse einer Studie zum Konservatismus
ḥanbalitischer Färbung im Islam des 3./9. Jahrhunderts*

Von MAHER JARRAR und SEBASTIAN GÜNTHER

Die zweite Auflage der *Encyclopaedia of Islam* beruft sich im Stichwort „Sunna“ mehrfach auf einen mittelalterlichen arabischen Text mit dem Titel *K. Šarḥ as-sunna*. Dieses Werk ist, wie dort vermerkt wird, in längeren Zitaten in den *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* des bekannten Ḥanbaliten Ibn Abī Ya‘lā al-Farrā’ (gest. 526/1131)¹ erhalten. Ibn Abī Ya‘lā nennt einen gewissen al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Barbahārī (gest. 329/941), ebenfalls ein Ḥanbalit, als Verfasser des *Šarḥ as-sunna*. Der Enzyklopädieartikel hebt hervor, daß das *K. Šarḥ as-sunna* ein wichtiges Dokument zum Verständnis der Entwicklung des Sunna-Begriffs und der Orthodoxie im Islam ist und daß es als ein Credo der sunnitischen Glaubenslehre gelten dürfe. Darüber hinaus sei der Text ein Zeitzeugnis, das über eine Gruppierung unter den Muslimen Auskunft gibt, die als *Ahl as-sunna* bekannt wurde und die in ihrer politischen Ausformung, den *Ahl as-sunna wa-l-ğamā‘a*, beachtlichen Einfluß auf die Geschehnisse des Islams im Mittelalter nehmen sollte.²

Der vorliegenden Aufsatz stellt die ersten Ergebnisse einer eingehenden Analyse des *K. Šarḥ as-sunna* und damit zusammenhängender Fragen vor. Unsere Untersuchungen beruhen jedoch nicht auf den bei Ibn Abī Ya‘lā erhaltenen Zitaten des Werkes, sondern auf einer unikalen in Damaskus

* Die Autoren möchten Herrn Professor JOSEF VAN ESS für seinen Hinweis auf die Handschrift des *K. Šarḥ al-sunna* herzlich danken.

¹ Vgl. C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur*. Bd. I, S. 502; Suppl. I, S. 686; und Art. „Ibn al-Farrā’“ (H. LAOUST). In: *EI*² III (1979), S. 765–766.

² „[T]he adherents to the *sunna*, or *ahl al-sunna* as they were increasingly often called, were thought of during the heyday of theological disputes as living in concealment, as strangers in their own home, that is in any case how al-Ḥasan b. ‘Alī al-Barbahārī ..., the author of an early Islamic creed, expressed it, vgl. Art. „Sunna“ (G. JUYNBOLL). In: *EI*² IX (1997), S. 878a; mit Berufung auf Ibn Abī Ya‘lā: *K. Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, Ed. M. ḤĀMID AL-FIQĪ, Kairo 1952, Bd. II, S. 29, Zeilen 2–6.

erhaltenen Handschrift mit dem Titel *K. Šarḥ as-sunna*.³ Die Hauptergebnisse unserer Studie seien hier in Thesenform genannt:

- 1) Nicht der Hanbalit al-Ḥasan al-Barbahārī aus der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts ist Verfasser des *K. Šarḥ as-sunna*, sondern der Mitte des 3./9. wirkende Gelehrte Ġulām Ḥalīl.
- 2) Die in der Islamwissenschaft gelegentlich geäußerten Zweifel an der Authentizität der Person Ġulām Ḥalīl lassen sich durch die in den mittelalterlichen bio-bibliographischen Quellen sowie die im Damaszener Manuskript gebotenen Informationen ausräumen. Ġulām Ḥalīl ist eine historisch nachweisbare Person: Er war ein in Basra und Bagdad wirkender konservativer Gelehrter und Volksprediger, der in Glaubensfragen den Hanbaliten nahestand. Ġulām Ḥalīl starb im Jahr 275/888 in Bagdad.
- 3) Der Traktat *K. Šarḥ as-sunna* wendet sich *expressive verbis* an die *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*. Es sprechen Gründe dafür, im *K. Šarḥ as-sunna* eine Art Satzung oder Statut dieser sich im 9. und 10. Jahrhundert herausbildenden und dann besonders aktiven Gruppierung sunna-treuer Muslime zu sehen. Dies lassen Äußerungen des Autors erkennen, welche hervorheben, daß die Anerkennung des *K. Šarḥ as-sunna* und die buchstabengetreue Befolgung aller seiner Grundsätze heiße, zu den *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* zu gehören (vgl. z. B. fol. 19a, Zeilen 7–9).
- 4) Der in Damaskus erhaltene *Šarḥ*-Traktat zählt zu den frühesten selbständigen Abhandlungen zur sunnitischen Glaubenslehre und zeugt von den Anfängen der Orthodoxie im Islam. Der Text ist ein weiterer Beleg für die Existenz der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* in der Mitte des 3./9. Jahrhunderts und die Verwendung des Begriffes für diese Gruppierung besonders sunna-treuer Muslime.⁴
- 5) Auch ist das *K. Šarḥ as-sunna* – gemeinsam mit dem vergleichbaren Werk Ibn Ḥanbals⁵ – eines der frühesten Zeugnisse des sogenannten *‘aqīda*-Genres. Das Werk dürfte somit von zentralem Interesse für die weitere Erforschung des Konservatismus im Islam sein.

³ Die textkritische Edition dieser Handschrift ist bereits abgeschlossen. Ihre Publikation wird im Rahmen einer Monographie mit dem Titel *The „K. Šarḥ al-sunnah“ by Ġhulām Khalīl (d. 275/888). An early manual on Islamic orthodoxy. Edition, translation and commentary* erfolgen.

⁴ Zum Begriff der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, siehe Fn. 13.

⁵ Es ist hier zu berücksichtigen, daß Ibn Ḥanbals Buch eine Reihe von Glaubenslehren aufführt, die schon in den Werken des eine Generation älteren Gelehrten Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) nachweisbar sind bzw. die – in der Überlieferung der Schüler Abū Ḥanīfas – auf letzteren zurückgeführt werden.

1. Der Traktat *Šarḥ as-sunna*

Das *K. Šarḥ as-sunna*⁶ ist in Damaskus in einer 38 Seiten (20 folia) umfassenden Handschrift erhalten. Auf der Titelseite steht „*Kitāb Šarḥ as-sunna ‘an Abī ‘Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ġālib al-Bāhili Ġulām Ḥalīl* [...]“. Als Autor wird damit ein konservativer Gelehrter genannt, der in der Literatur unter seiner *Kunya* Ġulām Ḥalīl bekannt ist und von dem man weiß, daß er im Jahre 275/888 in Bagdad starb.

Die Überlieferung des Werkes ist auf dem Titelblatt (fol. 1) und erneut am Anfang des Textes in einer *riwāyat al-kitāb* (fol. 2a) dokumentiert. Diese Zeugenketten weisen eine ununterbrochene Reihe von fünf Bagdader Gelehrten auf, welche den *Šarḥ*-Text über einen Zeitraum von ca. 300 Jahren direkt vom Verfasser überlieferten.⁷

Die *riwāyat al-kitāb* wie auch ein Hörervermerk am Ende der Handschrift (fol. 20a) belegen, daß das gesamte Werk im Jahre 506/1112 in einer (wahrscheinlich Bagdader) Freitagsmoschee öffentlich gelesen wurde.⁸ Dies geschah in Anwesenheit des Imams Abū l-Ḥusain ‘Abd al-Ḥaqq (gest. 575/1179), des jüngsten und letzten im Manuskript genannten autorisierten Überlieferers des Werkes. Mit der Lesung beauftragt war ein gewisser Muḥammad ibn Nāṣir ibn Muḥammad, vielleicht ein Assistent des Imams ‘Abd al-Ḥaqq. An dem Studienzirkel nahmen weitere vierzehn Personen teil, unter ihnen eine Frau namens Hazar bt. al-Harawī. Der Name des Kopisten des Manuskripts ist nicht genannt.

2. Stil und Intention des Traktats

Das *K. Šarḥ as-sunna* trägt deutlich die Züge eines ‘*aqīda*-Textes.⁹ Wie für dieses Genre des dogmatischen Schrifttums üblich, so dient auch das

⁶ Der Traktat ist der erste einer insgesamt dreizehn Werke umfassenden Sammelhandschrift, welche in der *Zāhirīya*-Bibliothek (heute Bestandteil der Asad-Bibliothek) in Damaskus, erhalten ist. Die Sammelhandschrift ist als *Zāhirīyya, Mağāmi‘ 3750* verzeichnet. Das *Šarḥ*-Manuskript umfaßt die Folia 1a–19b; vgl. auch AS-SAWWÉS: *Fibris* 60–65. Die erhaltene Kopie des Textes ist offenbar eine Vorlesungsmit- oder Nachschrift. Der Hörervermerk am Ende des *Šarḥ*-Manuskripts (fol. 20a) scheint von der gleichen Hand zu stammen, die schon den Haupttext niederschrieb. Alle in dieser Sammelhandschrift vereinten Manuskripte stammen aus dem 6./12. und 7./13. Jahrhundert. Sie gehen auf verschiedene Kopisten zurück.

⁷ Zur Überlieferung des *Šarḥ* siehe unten Abschnitt 9.

⁸ Zu den Fragen, wo diese letzte dokumentierte Lesung des *Šarḥ* stattfand bzw. wie der Text von Bagdad nach Damaskus gelangte, siehe Fn. 81.

⁹ Vgl. Art. „*Akīda*“ (W. MONTGOMERY WATT). In: *EP* I (1960), S. 332–336 und die dort angegebene Literatur. Siehe auch LAOUST: *La profession*, S. VII–XXII.

Šarḥ-Buch der Formulierung von islamischen Glaubensgrundsätzen, die zum Credo erhoben werden. Sein Autor beabsichtigt weder eine intellektuelle Diskussion von Doktrinen noch deren Begründung im Sinne einer argumentativen Beweisführung. Das ist insofern bemerkenswert, als der Titel des Traktats, *Šarḥ as-sunna* (etwa: „Die Erläuterung der Sunna“), vermuten lassen könnte, daß der Text über die Nennung und Festschreibung von Glaubensgrundsätzen hinausgeht.

Spätere *‘aqīda*-Texte – ob nun von einem orthodoxen oder häretischen Standpunkt aus verfaßt – können die Lehrmeinung einer ganzen Schule oder theologischen Richtung ausdrücken. Auch dies trifft für den *Šarḥ* nicht zu. Er gibt die Lehrmeinung seines Verfassers zu den Fundamenten des islamischen Glaubens wieder. Daß der Verfasser seinen Text als essentiell in dieser Hinsicht erachtet, wird u. a. dadurch deutlich, daß er mehrfach enthusiastisch davor warnt, in irgendeiner Weise von den in „seinem“ Buch (*fī kitābinā, fī hāḍa l-kitāb*) genannten Prämissen abzuweichen; Neuerungen jedweder Art hervorzubringen – oder solchen auch nur zu folgen – könne nichts als ewige Höllenstrafen zur Folge haben.

In Thematik und Intention ist das *K. Šarḥ as-sunna* des Ġulām Ḥalīl mit dem umfangreichen – allerdings erst von dessen Schüler fixierten – *K. as-Sunna* des Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241/855) vergleichbar. Dies läßt sich auch für die theologische Grundtendenz des *Šarḥ* feststellen, welche deutlich ḥanbalitische Züge trägt; Ibn Ḥanbal wird im *Šarḥ* auch gelegentlich zitiert. Doch der Text enthält, wie VAN ESS feststellt, auch Auffassungen, die an den alten medinensischen Juristen ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdallāh [Ibn] al-Māḡašūn (gest. 164/780–781) erinnern, der später in Bagdad wirkte und dort auch theologische Stellungnahmen abgab.¹⁰

Mit dem *Šarḥ* erschließt sich uns eine wichtige frühe Quelle, die über jene dynamischen Entwicklungsprozesse Auskunft gibt, welche Mitte des 3./9. und im 4./10. Jahrhundert zur textlichen Fixierung und zur verbindlichen Kodifizierung jener Präzedenzfälle führten, die durch die vorbildhaften Handlungsweisen des Propheten Muḡammad gesetzt waren und von denen die überlieferten Aussprüche des Propheten sowie die Berichte und Erzählungen der ersten Muslime über das Leben Muḡammads und seiner Gefährten künden. Mit dieser Kodifizierung des Sunna-Begriffs – und

¹⁰ VAN ESS: *Theologie* IV, S. 283; zu [Ibn] al-Māḡašūn, *idem.* II, S. 690–696, insbes. S. 693. VAN ESS liest den (Spitz-)Namen dieses Gelehrten „Maḡašūn“ (zu Deutsch: „Rosenfarb“). M. MURANYI liest Maḡišūn, vgl. seine Studie *Ein altes Fragment medinenensischer Juisprudenz aus Qairawān: aus dem Kitāb al-Ḥaḡḡ* des ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Abī Salama al-Maḡišūn (st. 164/780–1). Stuttgart 1985.

damit der sunnitischen Glaubenslehre – war eine entscheidende Voraussetzung für die Entwicklung der islamischen Orthodoxie gegeben.¹¹

Der *Šarḥ*-Traktat scheint ganz im Kontext dieses Formierungsprozesses zu stehen und reflektiert das politische und ideologische Umfeld, in dem er verfaßt wurde.

Insbesondere Bagdad, die Hauptstadt der ‘Abbāsiden-Dynastie, war Mitte des 3./9. Jahrhunderts von religiös-politischen Wirren und theologischen Streitigkeiten gezeichnet. Mit der *miḥna* (833–850/1),¹² der sogenannten islamischen Inquisition, hatte schließlich der Staat versucht, die von den Mu‘taziliten vertretene Auffassung von der Erschaffenheit des Koran gewaltsam durchzusetzen, allerdings nicht ohne dies auszunutzen, um sich auch einer Reihe unbequemer politischer Gegner zu entledigen.

Ein Begriff, welcher in diesen bewegten Jahren Bedeutsamkeit erlangte, ist der der *Ahl al-sunna wa-l-ġamā‘a*.¹³ Mitte des 3./9. Jahrhunderts scheint er noch einer unter vielen im Paradigma der doktrinären und politischen Auseinandersetzungen gewesen zu sein (das legt auch unser *Šarḥ*-Text nahe). In jener Zeit bezeichnete der Begriff vor allem Muslime, die als besonders fromm und rechtgläubig, eben sunna-treu galten. Doch bahnte sich hier schon eine bedeutungsträchtige Entwicklung an, die dadurch gekennzeichnet war, daß der Begriff *Ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a* zunehmend *per definitionem* eine Geisteshaltung einschloß, welche sich an der strikten Konservierung der althergebrachten Glaubensauffassungen und Glaubenspraktiken orientierte. Diejenigen, die sich als *Ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a* verstanden, ließen der verbalen Ablehnung jedweder Diskussion zu den Fundamenten des Islams dann auch bald Aktionen gegen ‚Andersdenkende‘ folgen. Die *Ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*

¹¹ Zum Begriff der Orthodoxie im Islam, siehe auch T. NAGEL: „Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam.“ In: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*. Bd. I. Bonn 1973 (Bonner orientalistische Studien 27/1), S. 7–44.

¹² Vgl. Art. „Miḥna“ (M. HINDS). In: *EP² VII* (1993), 2b–6b. – VAJDA: „Les zindiq“, S. 173–229. – VAN ESS: *Theologie III*, S. 446–508. – FAHMĪ ĠADĀN: *Al-Miḥna. Baḥṯ fi ġadalīyat ad-dīniya wa-l-siyāsīya fi l-Islām*. Amman 1989. Siehe auch Fn. 53.

¹³ Zum Begriff *Ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*, siehe LAOUST: *La profession*, S. LXIII–LXX; NAGEL: *Das Problem I*, S. 7–44; und WATT: *Islamic Thought*, S. 267–270, 279–280. WATT schreibt: „A common name for the Sunnites in later times was *Ahl as-Sunna wa-l-Jamā‘a*. It is found in *Sharḥ al-fiqh al-akbar* probably by Abū-l-Layth as-Samarqandī (d. 983 or later); and Aḥmad ibn-Hanbal used it in the form *Ahl as-Sunna wa-l-Jamā‘a wa-l-éthār*. There is at least one occurrence of *Ahl as-Sunna* in Ibn-Qutayba (d. 889) [...]“ (*ibid.* 268). „[...] however, al-Pazdawī (d. 1099) spoke of the *madhhab* of the *Ahl as-Sunna wa-l-Jamā‘a* as that of the ‚the jurists, the textual scholars, the Šūfiyya and the Aṣ’ḥāb al-Ḥadīth‘ [...]“ Weiter heißt es „[...] the strong feeling for the unity of the community ... is probably indicated by the use of the word *jamā‘a* in the name ‚*Ahl as-Sunna wa-l-Jamā‘a*““ (*ibid.* 267). Die Analyse des *Šarḥ* läßt hier Erkenntnisgewinn erhoffen.

entwickelten sich so zum aktiven ideologischen Kern der ‚Fundamentalisten‘ im frühen Islam, wenn man einen heute strapazierten Begriff verwenden will. Die Anfänge dieser streng konservativen Richtung im Islam des Mittelalters sind allerdings noch immer nicht ausreichend erforscht.

3. Autor und Traktat in der Islamwissenschaft

Die in Damaskus erhaltene *Šarḥ*-Handschrift nennt, wie gesagt, Abū ‘Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad al-Bāhili Ġulām Ḥalīl als Verfasser des Werkes.

Ġulām Ḥalīl ist in der Islamwissenschaft bekannt. Er hat hier bislang aber eher wenig Beachtung gefunden. Das mag darauf zurückzuführen sein, daß sowohl die Identität Ġulām Ḥalīls als auch seine Autorenschaft im Falle des *Šarḥ* nicht vollends geklärt sind.

Es war zunächst L. MASSIGNON, der auf Ġulām Ḥalīl und den *Šarḥ* aufmerksam machte. Er edierte einen Passus aus diesem Werk, der von J. SCHACHT übersetzt wurde.¹⁴ F. SEZGIN schließlich widmete Ġulām Ḥalīl einen Eintrag in der *GAS*, und J. VAN ESS beschäftigte sich in einem Exkurs in seiner *Theologie und Gesellschaft* mit Ġulām Ḥalīl.¹⁵

An-Nağāšī (gest. 450/1058) nennt in seinem *K. ar-Riğāl* eine Person gleichen Namens. Diese Person weist jedoch nicht die Kunya *Ġulām Ḥalīl*, sondern den Zusatz *al-émulī* auf und scheint ein Schiit gewesen zu sein.¹⁶ Al-Ardabilī (gest. 1101/1689) wiederholt diese Angaben mit Berufung auf an-Nağāšī. Bei al-Ardabilī findet sich jedoch auch die Kunya *Gulām Ḥalīl*.¹⁷

J. VAN ESS merkt an,¹⁸ daß auch MUḤSIN AL-AMĪN (gest. 1952) in seinen *A‘yān aš-Šī‘a* einen Schiiten namens Ġulām Ḥalīl mit unserem konservativen

¹⁴ MASSIGNON: *Recueil*, S. 212–214. – J. SCHACHT: *Der Islām: mit Ausschluss des Qor‘āns*. (2., erw. Aufl.) Tübingen 1931 [= *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. In Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. von ALFRED BERTHOLET, Heft 16], S. 40. Siehe auch VAJDA: „Les zindiq“, S. 173–229. – Die *EP* I (1960), S. 286, hat ein Stichwort „Aḥmad Ghulām Khalīl“ mit dem Hinweis „see Ghulām Khalīl.“ An entsprechender Stelle in Bd. III (1965), S. 1093, ist jedoch kein Artikel zur Person aufgenommen.

¹⁵ *GAS* I, S. 511 (auf der Grundlage von al-Ḥaṭīb al-Bağdādī: *Ta’rīḥ Bağdād*. 14 Bde., Ed. Kairo 1349/1931, V, S. 78–80, sowie Ibn al-Ğauzī: *Al-Muntazam fī ta’rīḥ al-mulūk wa-l-umam*. Ed. Haidarabad: Dā’irāt al-Ma‘ārif, 1357–1362 H, Bd. V, S. 95–96). – VAN ESS: *Theologie* I, S. 416–426; III, S. 20ff.; IV, S. 282–286.

¹⁶ Abū l-Abbās Aḥmad ibn ‘Alī an-Nağāšī: *K. ar-Riğāl*. Ed. M. ĞAWĀD AN-NA‘ĪNĪ, Beirut 1988, Bd. I, S. 243 (Nr. 236).

¹⁷ Muḥammad ibn ‘Alī al-Ardabilī al-Ġarawī al-Ha’irī: *Ġāmi‘ ar-ruwāt wa-izābat al-ištibāhāt ‘an aṭ-ṭuruq wa-l-isnād*. 2 Bde., Qom: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ašī an-Nağafī, 1403 H [1982–1983], Bd. I, S. 58, Nr. 379.

¹⁸ VAN ESS: *Theologie* IV, S. 285.

und sunna-treuen Ġulām Ḥalīl gleichsetzt;¹⁹ E. KOHLBERG gibt diese Angaben in seiner Studie zu Ibn Ṭāwūs (gest. 664/1266 in Bagdad) für einen vielleicht aus Ṭabaristān stammenden Schiiten namens Abū ‘Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad at-Ṭabarī al-Ḥalīlī wieder, von welchem Ibn Ṭāwūs einen längeren Passus zu den Vorzügen ‘Alī ibn Abī Ṭālibs und zur Ġadīr Ḥumm Episode zitiert.²⁰

Ausgeschlossen werden kann, daß der Name Ġulām Ḥalīl auf einen Schreibfehler zurückgeht und daß ‘Abd al-‘Azīz ibn Ġa‘far al-Baġawī Ġulām al-Ḥallāl gemeint sein könnte.²¹ Ġulām al-Ḥallāl (gest. 363/974 in Bagdad) ist ein berühmter Ḥanbalit, der eine Generation jünger als Ġulām Ḥalīl war. Eine Verwechslung der beiden Personen liegt aber im Bereich des Möglichen, weil auch Ġulām al-Ḥallāl ein „*K. as-Sunna*“ verfaßte.²² Der Vergleich des *K. Šarḥ as-sunna* des Ġulām Ḥalīl mit dem *K. as-Sunna* des Ġulām al-Ḥallāl macht jedoch zweifelsfrei deutlich, daß beide Bücher in Inhalt und Form verschieden sind. Demzufolge sind auch diese beiden Personen zu trennen.

4. Zur Biographie des Ġulām Ḥalīl

Die Informationen in den mittelalterlichen bio-bibliographischen Werken zu Ġulām Ḥalīl sind nicht üppig. Sie sind aber ausreichend, um einen Einblick in das Leben und Schaffen dieses Gelehrten zu vermitteln:

Ġulām Ḥalīl stammte aus Basra. Er war dort als Klient (*maulā*) dem arabischen Stamm der Bāhila affiliert, der im Zuge der islamischen Expansion von Arabien über Syrien bis in den Irak gelangt war und dort u. a. in der Umgebung Basras siedelte.²³ Über die Jugendjahre Ġulām Ḥalīls in Basra scheint nichts bekannt zu sein. Auch der Beiname Ġulām Ḥalīl, der ihm bereits als Junglicher zugeeignet worden sein mag, läßt sich nicht schlüssig

¹⁹ AL-AMĪN: *A‘yān* III, S. 118–119; „Aḥmad ibn M. Abū ‘Abdallāh at-Ṭabarī al-‘Amulī al-Ḥalīlī alladī yuqālu laḥū Ġulām Ḥalīl, wa-z-zāhir annahū huwa ... Aḥmad ibn M. ibn Ġālib ibn Ḥalīd Ibn Mirdās [im Druck: Binmirdās] Abū ‘Abdallāh az-Zāhid al-Bāhilī al-Bašrī al-ma‘rūf bi- Ġulām Ḥalīl;“ vgl. a. a. O., S. 118.

²⁰ E. KOHLBERG: *A Medieval Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*. Leiden 1992, S. 155.

²¹ GAS I, 514, und *EP* II (1965), S. 1093 (H. LAOUST). – Herrn Prof. H. PREISSLER (Leipzig) möchten wir in diesem Zusammenhang für seine anregenden Hinweise danken (Brief vom Juni 2000).

²² Ed. ‘AṬṬĪYA IBN ‘ĀṬĪQ AZ-ZAHARĀNĪ. Riad 1994.

²³ Ibn ‘Adī, *al-Kāmil* I, S. 198. – Zu den Bāhila vgl. ‘Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm (gest. 456/1053): *Ġamharat ansāb al-‘arab*. Ed. ‘ABD AS-SALĀM M. HĀRŪN, Kairo 1971, II, S. 245–247; sowie Art. „Bāhila“ (W. CASSEL). In: *EP* I (1960), S. 920–921.

deuten. Eine Möglichkeit der Deutung besteht darin, in *ġulām* den „Burschen“, „Schüler“ oder „Anhänger“ eines (allerdings nicht nachweisbaren) Gelehrten namens Ḥalīl zu sehen.²⁴

Besser informiert sind wir über die späteren Jahre Ġulām Ḥalīls. So heißt es, daß er den größten Teil seines aktiven Lebens in Bagdad verbrachte habe. Dort starb er am 22. Raġab des Jahres 275 (1. Dezember 888). Augenzeugenberichte seines Begräbnisses bekräftigen andere Angaben in den *riġal*-Werken, die den Eindruck vermitteln, daß Ġulām Ḥalīl am Ende seines Lebens eine gewissen Berühmtheit erlangt hatte.

Aḥmad ibn Kāmil (gest. 350/961), nachweislich ein Schüler Ġulām Ḥalīls, berichtet unter anderem,²⁵ daß bei der Kunde von Ġulām Ḥalīls Tod in Bagdad die Märkte (*aswāq*) schlossen und die Leute – Männer und Frauen – ausgingen, um für den Toten zu beten. Der Leichnam sei danach [hergerichtet und] in einem [nach muslimischer Tradition offenen] Sarg (*tābūt*) nach Basra gebracht worden, wo er bestattet wurde. Über Ġulām Ḥalīls Grab sei eine Art Mausoleum (*qubba*) errichtet worden.

Ibn al-Munādī (gest. 346/957),²⁶ ein Ḥanbalit, der zum Zeitpunkt des Ablebens von Ġulām Ḥalīl achtzehn Jahren alt war, ist ein weiterer Augenzeuge des Begräbnisses. Er schildert zunächst, wie im Haus des Verstorbenen in Bagdad das Totengebet für den Dahingeschiedenen verrichtet wurde. Danach, so heißt es, hätten zahlreiche Menschen den Sarg bis zum Flußufer begleitet. Auf ein Boot verladen, sei der Sarg nach Basra, die Heimatstadt Ġulām Ḥalīls, gebracht worden. Viele Leute seien am Flußufer neben dem in Richtung Basra aufbrechenden Boot einhergelaufen, um es bis nach Kalawadā, einer über zwei Kilometer südlich von Bagdad gelegenen Ortschaft zu begleiten.²⁷ Wenn immer das Boot an einer Gruppe der am Flußufer stehenden Trauernden vorüberfuhr, hätten diese Leute für den Toten gebetet und in Ehrerbietung ihre Häupter geneigt (*īmāʿ*).²⁸

²⁴ Es war durchaus üblich, daß sich ein Student in dieser Weise zu seinem Meister bekannte. Allein schon die Namensliste mit „*ġulām* von so-und-so“, welche die *ET*² anführt, macht dies deutlich. VAN ESS denkt auch über die Bedeutung „Diener Abrahams“ nach; vgl. seine *Theologie* IV, S. 285.

²⁵ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Taʿrīḥ Baġdād* V, S. 80; hier in der Überlieferung des Ibn al-Munādī.

²⁶ D.h. Aḥmad ibn Ġaʿfar al-Baġdādī; vgl. aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XV, S. 361; al-ʿUlaimī: *al-Manḥaġ* II, S. 245–247.

²⁷ Yāqūt: *Muġam al-buldān* IV, S. 477.

²⁸ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Taʿrīḥ Baġdād* V, S. 80.

5. Das akademische Schaffen Ġulām Ĥalīls

Ġulām Ĥalīl gehörte der Generation der Schüler Ibn Ḥanbals an. Unter jenen sind vor allem die Söhne Ibn Ḥanbals, ‘Abdallāh und Šāliḥ, sowie im weiteren Abū Bakr al-Marwazī und Ibn Abī ‘Āšim aš-Šaibānī zu nennen. Auch Ġulām Ĥalīl lebte und wirkte – wie schon Ibn Ḥanbal und seine Schüler – vorwiegend in Bagdad. Die Quellen machen keine Aussage darüber, wie Ġulām Ĥalīl zu Aḥmad ibn Ḥanbal und seinen Anhängern stand. Es läßt sich ebenfalls nicht feststellen, ob Ġulām Ĥalīl je bei dem etwas älteren Ibn Ḥanbal studierte, obgleich er Aḥmad ibn Ḥanbal (welcher zu jener Zeit allerdings noch kein Schuloberhaupt im eigentlichen Sinne war) gelegentlich im *Šarḥ* zitiert.

Andererseits war Ġulām Ĥalīl eine Generation älter als die großen Theologen und Dogmatiker al-Ḥallāl, Ibn Ḥuzaima, al-Aš‘arī und al-‘Ukbarī, deren Traktate zur Glaubenslehre später großen Einfluß gewannen.

Ġulām Ĥalīls Schaffen fällt in die Kernzeit der Entwicklung und graduellen textlichen Fixierung der konservativen Glaubenslehre im Islam; sie liegt zwischen Ibn Ḥanbal in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts und den großen Dogmatikern an der Wende zum 4./10. Jahrhundert. Die Frage jedoch, ob man Ġulām Ĥalīl als Ḥanbaliten bezeichnen kann, wie das seit L. MASSIGNON oft getan wird, läßt sich bislang nicht schlüssig beantworten.²⁹ Sicher ist lediglich, daß Ġulām Ĥalīl ein Vertreter des streng auf die Sunna fixierten Islams war.

Als Lehrer Ġulām Ĥalīls nennen seine Biographen die folgenden Personen:

1. Dīnār ibn ‘Abdallāh,³⁰ bei dem Ġulām Ĥalīl um das Jahr 240/854 Vorlesungen hörte; zu Dīnār ibn ‘Abdallāhs Rechtschaffenheit vermerken die Quellen, daß er die Unverfälschtheit besessen habe zu behaupten, noch ein direkter Schüler des viel älteren Prophetengenossen Anas ibn Mālīk (gest. ca. 91–93/709–711) gewesen zu sein. Dīnār ibn ‘Abdallāh habe von Anas einige schwache Traditionen (*mauḍū‘āt*) überliefert;

²⁹ Der detaillierte Vergleich von Ġulām Ĥalīls *Šarḥ* mit den Büchern der ḥanbalitischen *‘aqīda* eröffnet die Möglichkeit, hier weitere Klärung zu erreichen. Siehe dazu auch VAN ESS: *Theologie* IV, S. 284–286.

³⁰ Sein Todesdatum ist nicht bekannt. Vgl. Ibn Haġar al-‘Asqalānī: *Lisān* III, S. 49–51 (Nr. 3328); sowie Muḥammad ibn Aḥmad ad-Ḍahabī: *Mizān al-i‘tidāl fī naqd ar-riġāl*. 4 Bde., Ed. ‘ALĪ MUḤAMMAD AL-BAĠAWĪ, [Kairo:] ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1963, II, S. 30 (Nr. 2692). – Es heißt aber auch, Dīnār habe von Anas eine schriftliche Sammlung einwandfreier *ḥadīṭe* überliefert (*rawā‘ an Anas nuṣbat manākīr kullahu lā šai‘*), vgl. *Musnad mustabraġ ‘alā Šaḥīḥ al-Imām Muslim*. Ed. M. ḤASAN M. ḤASAN ISMĀ‘ĪL AŠ-ŠĀFI‘Ī, 4 Teile, Beirut ¹1996; II, S. 65 (Nr. 67).

2. Qurra ibn Ḥabīb al-Baṣrī (gest. 224/838),³¹ ein Lehrer al-Buḥārīs;
3. Šaibān ibn Farrūḥ (gest. 236/850),³² ein Lehrer des Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ und des Abū Dāwūd as-Siǧistānī;
4. Sulaimān ibn Dāwūd aš-Šāḍakūnī (gest. 234/848),³³ ein Schüler Aḥmad ibn Ḥanbals;
5. Muḥammad ibn Maslama al-Madanī,³⁴ und schließlich
6. Sahl ibn ‘Uṭmān al-‘Askarī (gest. 235/849).³⁵

Die bio-bibliographischen Quellen erwähnen nur drei Schüler Ġulām Ḥalīls namentlich:

1. Muḥammad ibn Maḥlad (gest. 331/942),³⁶
2. Abū ‘Amr ‘Uṭmān ibn Aḥmad as-Sammāk (gest. 344/955),³⁷ sowie
3. Aḥmad ibn Kāmil (gest. 350/961),³⁸ der auch Vorlesungen bei aṭ-Ṭabarī hörte; Aḥmad ibn Kāmil ist der älteste Überlieferer des in Damaskus erhaltenen Šarḥ-Textes Ġulām Ḥalīls.

Ibn an-Nadīm (gest. um 380/990) nennt Ġulām Ḥalīl im fünften Abschnitt der fünften *maqāla* seines *Fihrist*.³⁹ Er ordnet ihn dort den „Verfassern unter den Mystikern und Šūfis“ zu und zählt ihn zusammen mit Sahl at-Tustarī, Faṭḥ al-Mauṣilī, Abū Ḥamza aš-Šūfī, Muḥammad ibn Yaḥyā al-Azdī und al-Ġunaid zu einer *ṭā’ifa*. Ibn an-Nadīm kennt vier Werke von Ġulām Ḥalīl, die allerdings sämtlich verloren scheinen⁴⁰:

1. *K. ad-Du‘ā’* – „Das Bittgebet“,
2. *K. al-Inqīṭā’ ilā Allāh ‘azza wa-ġalla* [bzw. *ġalla ismuhū*] – „Die abschließliche Hinwendung zu Gott, dem Erhabenen“,
3. *K. aṣ-Šalāt* – „Das rituelle Gebet“,
4. *K. al-Marwā’iz* – „Die Ermahnungen“.

³¹ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* X, S. 426.

³² Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XI, S. 101–103.

³³ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* X, S. 679–684. – al-‘Ulaimī: *al-Manḥaǧ* II, S. 102–103.

³⁴ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XI, S. 454.

³⁵ Nicht nachweisbar.

³⁶ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XV, S. 256–257.

³⁷ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XV, S. 444–445.

³⁸ Siehe Fn. 70.

³⁹ Ibn an-Nadīm: *al-Fihrist*. Ed. Kairo, S. 263; Ed. TAĠADDUD, S. 237; Engl. Übers. DODGE I, S. 460. In allen diesen Ausgaben steht Gallāb (für Ġalīb) als Name für Ġulām Ḥalīls Großvater.

⁴⁰ In der Damaszener Sammelhandschrift, welche das *K. Šarḥ as-sunna* enthält (*Maǧāmi‘* 3750), findet sich auf fol. 12 eine Tradition, die als Gewährsleute Ġulām Ḥalīl, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ġabbār al-‘Uṭaridī sowie al-Būṣrā’ī nennt; vgl. AS-SAWWÉS: *Fihrist*, S. 385.

6. Ġulām Ḥalīl im Spiegel der mittelalterlichen Traditionskritik

Wohlmeinende Worte über Ġulām Ḥalīl findet aḏ-Ḍahabī (gest. 748/1348).⁴¹ Er bezeichnet Ġulām Ḥalīl als kenntnisreichen Gelehrten (*‘ālim*), Asketen und Prediger sowie als „Meister (*šaiḥ*) von Bagdad.“ Weiterhin sagt er, Ġulām Ḥalīl sei ein Mann von bewunderungswürdiger Erhabenheit (*ḡalāla ‘aḡība*) und ehrfurchtgebietender Strenge (*šaula muḥība*) gewesen. Er habe die Rechtschaffenheit des Glaubens (*šihḥat mu‘taqad*) und das im Islam als allgemein Anerkannte und gesetzlich Erlaubte (*amr bi-l-ma‘rūf*) vertreten. Wie es heißt, habe Ġulām Ḥalīl zahlreiche Anhänger und Gefolgsleute gehabt.⁴²

Auch Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938), ein bekannter *riḡāl*-Kenner, bezeichnet (mit Berufung auf seinen Vater) unseren Ġulām Ḥalīl als vertrauenswürdigen Traditionarier.⁴³ Es ist ihm erwähneswert festzustellen, daß Ġulām Ḥalīl keine *ḥadīte* „erfunden“ habe.

Dieser Zusatz wird verständlich, wenn man die kritischen Äußerungen anderer prominenter Gelehrter in dieser Hinsicht berücksichtigt. Denn insbesondere bei den Traditionariern scheint Ġulām Ḥalīl in keinem gutem Ruf gestanden zu haben:

So bezeichnete Abū Dāwūd as-Siḡistānī (gest. 273/886) – ein Schüler Aḥmad ibn Ḥanbals, Zeitgenosse Ġulām Ḥalīls und der Kompilator der von den Sunniten heute als dritt wichtigste erachteten Ḥadīṭ-Sammlung – den Ġulām Ḥalīl als einen gefährlichen Lügner und Verführer (*daḡḡāl*),⁴⁴ der ebenso gefährlich sei wie der Führer des Zang-Aufstandes.⁴⁵ Ibn Ḥibbān

⁴¹ Aḏ-Ḍahabī: *Siyar* XV, S. 361; al-‘Ulaimī: *al-Manḥaḡ* II, S. 245–247.

⁴² Aḏ-Ḍahabī: *Siyar* XIII, S. 282–283.

⁴³ Ibn Abī Ḥātim: *al-Ġarḥ* II, S. 73.

⁴⁴ Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī: *Ta’rīḥ Baḡdād* V, S. 79. – Die Bedeutung des dem Namen Ġulām Ḥalīls in Apposition beigefügten Wortes *daḡḡāl* scheint über die gemeinhin bekannte Bedeutung „gefährlicher Lügner, Fälscher und Verführer“ hinauszugehen. Sie scheint eher in dem Verständnis zu stehen, das der Terminus in der islamischen Eschatologie besitzt: dort bezeichnet *daḡḡāl* den Antichristen schlechthin, dessen Erscheinen und dessen Verführungen die Letzten Tage der irdischen Welt und das Jüngste Gericht ankündigen (vgl. ‘Abdallāh Nu‘aim ibn Ḥammād al-Ḥuzā‘ī al-Marwazī (228/843): *K. al-Fitan*. Ed. Suhayl Zakkār, Mekka: al-Maktaba at-Tiḡārīya, [1991], S. 359ff.). Doch die Verwendung eines Begriffes wie *daḡḡāl* wird relativiert, wenn man bedenkt, daß schon Mālik ibn Anas (gest. 179/795) den Verfasser der ältesten Prophetenbiographie, Muḥammad ibn Iṣḥāq, in dieser Weise beschimpft haben soll – ohne allerdings verhindern zu können, daß dessen Werk in der Bearbeitung Ibn Hišāms die Bedeutung eines *consensus doctorum* erlangte; vgl. dazu MAHER JARRAR: *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*. Frankfurt am Main [u. a.] 1989 (Europäische Hochschulschriften 3/404), S. 32–37, 255.

⁴⁵ Siehe dazu auch HEINZ HALM: *Die Traditionen über den Aufstand ‘Alī ibn Muḥammads, des „Herrn der Zang“*. Eine quellenkritische Untersuchung. Bonn 1967 (Diss.).

al-Bustī (gest. 354/965) wiederum berichtet, daß der bekannte mālikitische Richter von Bagdad, Ismā‘īl ibn Iṣḥāq (gest. 282/895), Ġulām Ḥalīl ebenfalls einen Lügner nannte.⁴⁶ Und Ibn ‘Adī (gest. 365/975) betrachtet die Überlieferungen Ġulām Ḥalīls schlicht als „sehr schwach“.⁴⁷

Bei derlei nachteiligen Äußerungen ist jedoch zu berücksichtigen, daß sich hier ‚Fachkollegen‘ Ġulām Ḥalīls – im Konzert rivalisierender Schulen und Lehrmeinungen – äußerten. Ġulām Ḥalīls ‚niedere‘ Herkunft – er war, wie oben erwähnt, ein *mawlā* – mag auch eine Rolle gespielt haben. Die ‚Ver-teufelung‘ Ġulām Ḥalīls als *dağğāl* könnte allerdings auch ein Indiz dafür sein, daß einige Traditionarier befürchteten, daß die von Ġulām Ḥalīl über-lieferten Traditionen zur Anzweiflung oder gar Umgestaltung des traditio-nellen religiösen Wissens und zu Aufruhr (*fitna*) führen könnten.

Wie dem auch sei, die gemäßigten Gelehrten jener Zeit scheinen zumin-dest das propagandistische Wirken Ġulām Ḥalīls eher kritisch beurteilt zu haben. Denn Ġulām Ḥalīl war mitnichten ein zurückgezogener Gelehrter. Im Gegenteil: er war ein engagierter und populärer Volksprediger. Wie in seinen Reden, so auch in seinen Ermahnungsbüchern (*raqā’iq*) predigte er dem einfachen Volk Mäßigung sowie Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den Vertretern der Obrigkeit (*ṣultān*). Daß sich Ġulām Ḥalīl dieser Aufgabe voll und ganz verschrieben hatte, geht aus einem bei Ibn ‘Adī überlieferten Gespräch hervor.⁴⁸ Dort heißt es, daß im Kolleg des bekannten Traditions-kritikers Abū ‘Arūba (gest. zwischen 313 und 318/925–930)⁴⁹ in Ḥarrān ein gewisser al-Nahawandī davon berichtete, daß er einmal mit Ġulām Ḥalīl zu-sammengetroffen sei. Bei diesem Treffen habe er Ġulām Ḥalīl mißbilligend auf die mindere Qualität der in seinen Büchern enthaltenen *ḥadīṭe* angespro-chen. Ġulām Ḥalīl habe dem nur prosaisch entgegnet, daß sein Auditorium das Volk sei. Und beim Volke kamen Ġulām Ḥalīls Bücher offenbar gut an.

⁴⁶ M. Ibn Ḥibbān al-Bustī: *K. al-Mağrūḥīn min al-muḥaddiṭīn wa-d-ḍu‘afā’ wa-l-matrūkīn*. 3 Bde. Ed. MAḤMŪD IBRĀHĪM ZĀ’ID, Aleppo 1397/1977, I, S. 151; sowie al-Ḥaṭīb al-Bağdādī: *Ta’rīḥ Bağdād* V, 78–79.

⁴⁷ Ibn ‘Adī: *al-Kāmil* I, S. 199.

⁴⁸ Ibn ‘Adī: *al-Kāmil* I, S. 198–199. Siehe auch al-Ḥaṭīb al-Bağdādī: *Ta’rīḥ Bağdād* V, S. 79.

⁴⁹ Das heißt al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Ḥarrānī; vgl. aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XIV, S. 510–512.

7. Ġulām Ḥalīls Verhältnis zur Obrigkeit und seine *miḥna* gegen die Šūfīs

Ungeachtet dieser Volksnähe unterhielt Ġulām Ḥalīl enge Beziehungen zur Obrigkeit. Diese zwei Ebenen seines Wirkens stehen jedoch nicht im Widerspruch zueinander, sondern scheinen geradezu ein Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit Ġulām Ḥalīls zu sein.

So heißt es unter anderem, daß Ġulām Ḥalīl bei der Mutter des al-Muwaffaq⁵⁰ sehr beliebt war.⁵¹ Auch sonst habe er enge Kontakte zu den ‘Abbāsiden unterhalten und scheint fast so etwas wie ein ‚intellektueller Hofpropagandist‘ gewesen zu sein, der geschickt im Volk für die Bagdader Staatspolitik warb. Es mag für ihn dabei durchaus von Vorteil gewesen sein, daß er als Volksprediger einen Berufsstand vertrat, der im 3./9. und 4./10. Jahrhundert weit verbreitet war und der nahezu einer Institution gleichkam. Doch hatten offenbar nur wenige dieser Volksprediger so viel Charisma wie Ġulām Ḥalīl.

Einige Biographen werfen Ġulām Ḥalīl vor, Verrat (*wiṣāya*) an den Šūfīs begangen zu haben. Hierbei mögen zwei Dinge eine Rolle gespielt haben:

1) Ġulām Ḥalīls Nähe zur Obrigkeit verlieh einer Haltung Ausdruck, die als solche weder von den Šūfīs noch von vielen gelehrten Vertretern des traditionellen Islams gutgeheißen wurde. Auch Religionsgelehrte (*‘ulamā’*) hatten schon früher verschiedentlich zu Zurückhaltung in den Kontakten mit den Vertretern der Obrigkeit gemahnt, da zu viel Staatsnähe weder einem frommen Leben noch dem wissenschaftlichen Arbeiten zuträglich sein könne. Bekanntermaßen wurde diese Problematik immer dann brisant, wenn einem Gelehrten ein Staatsamt (zum Beispiel das des Richters) angetragen wurde und dieser es ablehnte. Dies läßt sich auch aus der häufigen Thematisierung dieser Problematik in den Quellen schließen.⁵²

Diese zentrale Fragestellung nach der Unabhängigkeit von Gelehrsamkeit und intellektueller Freiheit auf der einen Seite sowie Dogmatik und Staatsräson auf der anderen wurde im Islam des Mittelalters mit der *miḥna* (bzw. deren Scheitern) zugunsten letzterer entschieden; die enge Verknüpfung von Religion und Staat, die sich schon vor dem Interregnum der *miḥna* angebahnt hatte, wurde nach ihrem Ende durch die enge Verflechtung von

⁵⁰ Abū Aḥmad al-Muwaffaq (gest. 278/891): Sohn des Kalifen al-Mutawakkil (reg. 847–861) und der Sklavin Umm Ishāq; bis 261/875 Gouverneur des Irak und der arabischen Halbinsel; Regent und *de facto* Herrscher zur Zeit seines Halbbruders und Kalifen al-Mu‘tamid ibn al-Mutawakkil (reg. 879–892); vgl. *EP* VII, S. 801a.

⁵¹ Ad-Dahabī: *Siyar* XIII, S. 284.

⁵² JARRAR, M.: „Biṣr al-Ḥafī und die Barfüßigkeit.“ In: *Der Islam* 71 (1994), S. 216, Anm. 163.

‘*ulamā*’ und Staat erhärtet.⁵³ Aus den politisch-religiösen Wirren der *miḥna* gingen vor allem die Ḥanbaliten als Sieger hervor. Ibn Ḥanbals Grundsatz, „dem Sultan Gehorsam leisten, hinter ihm beten und mit ihm den *ḡibād* führen“,⁵⁴ wurde zum Dogma erhoben. Und dies wiederum trug auch zur Konsolidierung des Verhältnisses zwischen der konservativen religiös-politischen Gruppierung der *Ahl as-sunna wa-l-ḡamā’a* und der Staatsmacht bei.⁵⁵

2) Andererseits war die scharfe Kritik an Ġulām Ḥalīl ein Ausdruck für die in jenen Jahren offen ausgebrochene Rivalität zwischen den sunnitischen Volkspredigern und den Šūfīs. Denn beide Gruppierungen konkurrierten um die Gunst der frommen Volksseele. Daß diese Rivalität nicht nur propagandistischer Natur war, sondern auf theologischen Diskrepanzen basierte, macht der bašrische Mystiker und Ġunaid-Schüler Abū Sa‘īd Aḥmad ibn M. Ibn al-A‘rābī (gest. 340/951–952)⁵⁶ deutlich, den aḏ-Ḍahabī zitiert.⁵⁷ Abū Sa‘īd Ibn al-A‘rābī sagt dort sinngemäß:

Als Ġulām Ḥalīl aus Wāsiṭ kommend in Bagdad eintraf, erzählte man ihm die „widerwärtigsten Dinge“ (*šana‘āt*) über die Šūfīs in Bagdad. Unter anderem wurde Ġulām Ḥalīl zugetragen, daß die Bagdader Šūfīs nicht nur von der Pflicht der Menschen redeten, Gott zu lieben, sondern daß sie die Gottesliebe zweiseitig verstünden. Die Šūfīs sprachen, wie es heißt, von „der Liebe [Gottes] gegenüber dem Menschen“, wenn sie meinten: „Wir lieben unseren Gott (*rabbānā*) und Er liebt uns. Deshalb hat er uns durch Seine Liebe von unserer Furcht ihm gegenüber entlassen.“

Ibn al-A‘rābī kommentiert dies mit den Worten: „In seinem Bemühung, diesen Fehler zu korrigieren, hat Ġulām Ḥalīl [jedoch] einen noch größeren

⁵³ Die Diskussion um die Legitimität der Zusammenarbeit von Gelehrten und Staatsmacht wurde aber auch in diesen Zeiten nicht weniger heftig diskutiert. Erst al-Ġazālī erreichte hier einen Kompromiß. Vgl. dazu AS-SAYYID: *al-Umma*, S. 245–249; AŞ-ŞAĠĪR: *al-Fikr*, S. 105–147. Zur spannenden Diskussion um ein neues Verständnis von der *miḥna* und den Entwicklungen, die nach ihrem Scheitern die Kultur- und Geistesgeschichte des Islams nachhaltig bestimmen sollten, siehe MUHAMMAD QASIM ZAMAN: *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden (Islamic History and Civilization 16), sowie DERS.: „A Response to Saleh Said Agha’s Review [...]“. In: *IJMES* 32 (2000) 4, S. 591–592.

⁵⁴ Vgl. Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241/855): *Aqīda. Bi-Riwāyat Abī Bakr al-Ḥallāl*. Ed. ‘ABD AL-‘AZĪZ ‘IZZ AD-DĪN AS-SĪRAWĀN, Damaskus 1988, S. 76, 123–124. – Ibn ‘Abd al-Barr: *al-Tamīd*. Ed. Muṣṭafā ibn Aḥmad al-‘Alawī; M. ‘Abd al-Kabīr al-Bakrī, [Marokko], 1967, I, S. 234. – Sawī, Ḥair ad-Dīn Yūḡā: *Taṭawwur al-fikr al-siyāsī ‘inda Ahl as-sunna. Fatrat at-takwīn min bidāyatihī ḥattā at-tulū al-awwal min al-qarn al-rābi‘ al-ḥiṡrī*. Amman 1993, S. 167–170.

⁵⁵ Vgl. hierzu I. LAPIDUS: „The Separation of State and Religion.“ In: *IJMES* 6 (1975), S. 363–385; DIES.: [HIER FEHLT ETWAS!!! C.N.] In: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Hrsg. von WOLFGANG SCHLUCHTER. Frankfurt a.M. 1987 (Suhrkamp Taschenbücher 638), S. 125–141.

⁵⁶ Aḏ-Ḍahabī: *Siyar* XV, S. 407–411; siehe auch *EF* III, S. 712a.

Fehler begangen, indem er die Liebe Gottes [gegenüber den Menschen] als verwerfliche Neuerung (*bid'ā*) erklärte.“ Dies bezieht Ibn al-A'rabī auf Ġulām Ḥalīls Äußerung, der gesagt habe: „die Furcht ist uns [strenggläubigen Menschen] am angemessensten [, ... ungeachtet der Tatsache, daß] beide, die Liebe wie die Furcht, feste Wurzeln [in den Herzen der Menschen] haben.“⁵⁸

Ġulām Ḥalīl scheint also, wie Ibn al-A'rabī meinte, jene ‚Verfehlungen‘ unter den Šūfīs nicht nur in seinen Predigten angeprangert, sondern das Volk regelrecht gegen die Šūfīs aufgewiegelt zu haben. Doch auch die Obrigkeit rief er an, gegen die Šūfīs vorzugehen, die er der Ketzerei (*zandaqa*) bezichtigte.⁵⁹ Schließlich gelang es ihm, die Mutter des al-Muwaffaq für seinen ‚Feldzug‘ gegen die Šūfīs zu gewinnen. Der Hof ordnet an, gegen ca. siebzig Šūfīs, die besonders in die Kritik geraten waren, vorzugehen. Zwar konnten die meisten von ihnen noch rechtzeitig aus Bagdad fliehen oder sich in der Stadt versteckt halten, andere jedoch wurden ergriffen und eingekerkert.⁶⁰

Doch waren derartige Feindseligkeiten zwischen Konservativen und Šūfīs, die dann zwischen 870 und 880 auch zur *miḥna* Ġulām Ḥalīls gegen die Bagdader Šūfīs führten,⁶¹ nicht neu. Schon al-Muḥāsibī (gest. 243/857) war dem Druck der Konservativen ausgesetzt gewesen und hatte sich schließlich gezwungen gesehen, Bagdad zu verlassen.⁶² Die Auseinandersetzungen jener Jahre erreichten allerdings insofern eine neue Dimension, als sich zur gleichen Zeit auch die *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* fester formierten.⁶³ Diese politischen und dogmatischen Auseinandersetzungen in Bagdad in

⁵⁷ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XIII, S. 284.

⁵⁸ Zur Frage der Liebe bei den Mystikern siehe JOSEPH VAN ESS: *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*. Bonn 1961 (Bonner orientalistische Studien, N. S. 12.), 221–224. – ANNEMARIE SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln ¹1985, S. 191–193, insbes. S. 191 (Anm. 14).

⁵⁹ Den Vorwurf der Ketzerei hörte man im Bagdad der frühen Jahre des Islams häufig. Ihm fielen schon der Literat Ibn al-Muqaffa' (gest. 139/756) und knapp zwei Jahrhunderte später der Mystiker und Theologe al-Ḥallāğ (gest. 309/922) zum Opfer. Vgl. auch VAN ESS: *Theologie* II, S. 27–29, sowie MASSIGNON: *The Passion* I, S. 457.

⁶⁰ Zu der von Ġulām Ḥalīl initiierten Inquisition, siehe MELCHERT, CHRISTOPHER: *The formation of the Sunni schools of law, 9th–10th centuries C.E.*, Leiden et al 1997 (Studies in Islamic law and society 4), S. 85 und 172 (hier auch die in Fn. 96 angeführte Literatur); sowie NURIT TSAFRIRS Berichtigungen zu MELCHERTS Darstellung der Ereignisse in: JSAI 23 (1999), S. 347.

⁶¹ L. MASSIGNON datiert die *miḥna* Ġulām Ḥalīls auf 266/879 oder 262/875 (vgl. sein *The Passion of al-Hallaj* I, S. 75, 80, 81 sowie I, S. 567). A. SCHIMMEL plädiert für das Jahre 264/877 (vgl. Art. „al-Nūrī.“ In: *EP* VIII [1995], S. 139b).

⁶² Vgl. JOSEF VAN ESS: *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī*, 29.

⁶³ Im 4./10. Jahrhundert sollte sich diese Situation dann noch einmal verschärfen. Vgl. dazu MUGHNI: *Hanbalī movements*, S. 149–200. – SIMHA SABARI: *Mouvements populaires à Bagdad*. Paris 1981, S. 101–112.

der zweiten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts scheint Ġulām Ĥalīlīs *Šarḥ*-Text nachhaltig zu reflektieren.

8. Inhalt des *K. Šarḥ as-sunna*

Die hier folgende Synopse der wichtigsten Themen möge geeignet sein, einen ersten unmittelbaren Eindruck von Inhalt und Tenor des *Šarḥ*-Textes zu vermitteln. Die Hauptthemen sind hier in der Reihenfolge wie im Manuskript genannt:

Das grundlegende Verhältnis von Sunna und Islam – Lernen und Ratschläge zur Wissensaneignung –

Erneuerung führt zu (häretischer) Neuerung – Über Abweichungen vom rechten Pfad – Islam heißt, sich vollkommen in den Willen Gottes ergeben – Die Sunna ist einzigartig – Credo des islamischen Glaubens – Die Besten unter den ersten Muslimen – Führung der Gemeinde und Fragen der Nachfolge des Herrschers – Gehorsam – Gebet – Heuchler vs. Gemeinschaft der Muslime – Was ausschließt, ein Muslim zu sein – Abdriften und Abfall vom Islam – Die Pflicht, die Prophetentradition als Ganzes zu akzeptieren – Gott kann man weder begreifen noch erfassen – Eheschließung und ihre Regeln – Blutvergießen – Was nie vergeht – Auferstehung – Strafen am Tage der Auferstehung – Über das Wesen Gottes – Schicksal – Der Leichnam – Regen und Engel – Die Schlacht von Badr – Dereinst wird für Krankheit und Märtyrertum entschädigt werden – Zum Leiden von Kindern – Sünden und deren Bestrafung – Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit – Schöpfung und Gebote sind allein Gottes – Sunna und Qurʾān – Prädestination – Muḥammads Aufsteigen zum Himmel und die Nachtreise – Märtyrer – Das Grab und was darin geschieht – Eheschließung – Moses – Der Verstand – Einige Gläubige werden von Gott bevorzugt – Rat und Beistand ist allen Muslimen zu gewähren – Tod und die drei Omen, die ihn ankündigen – Die Schau Gottes im Paradiese – Disputieren führt zu Unglauben – Höllenstrafen – Die fünf rituellen Gebete – Almosen – Der erste Schritt hin zum Islam – Das Erlaubte (ḥalāl) – Sektenbildung und ihre negativen Auswirkungen auf die Sunna; die Ġamāʿa vs. Korruption – Zeitebe – Die höhere Stellung der Banū Hāšim – Ġabmīya vs. ehrfürchtige Übernahme der autoritativen Tradition (taqlīd) – Zur Frage der Erschaffenheit des Qurʾān – Die Ġabmīya: Doktrin und Entwicklung – Ursachen für (häretische) Neuerung – Die eifrigsten Muslime und ihre Wichtigkeit – Wissen und Gelehrte – Einzelmeinung vs. Tradition und Konsens – Errettung vor (häretischen) Neuerern – Die „alte Religion“ – Neuerung und

deren Vertreter vs. Sunna – Wie Neuerungen sich verbreiten – Solides Wissen schützt vor Neuerung –

Warum es „Deine“ Pflicht ist, sich genau an all das zu halten, was in „diesem Buch“ beschrieben ist – Warnungen und religiöse Ermahnungen –

Der Imām – Abū Bakr und ‘Umar – Gutes und Böses – Die Pflicht, am Freitagsgebet teilzunehmen – Bewaffnete Konflikte zwischen Muslimen sind zu vermeiden – Spirituelle Wissenschaft (‘ilm al-bātin) vs. Qur‘ān und Sunna – Ehebruch – Wie man sich verhält, wenn der Prophet und seine Gefährten verunglimpft werden – Herrscher sind verantwortlich für Gerechtigkeit und für Ungerechtigkeit – Die „Mütter der Gläubigen“ – Zur Ausübung religiöser Pflichten soll man sich der Ġamā‘a anschließen – Erlaubtes und Verbotenes – Vorwürfe gegen Anthropomorphisten, Rāfiditen, Mu‘taziliten, Qadariten sowie Vertreter bestimmter regionaler Traditionen und Schulrichtungen – Ratschläge und Verhaltensregeln für sunna-treue Muslime im Umgang mit anderen: Die Sunna zu leben, ist eine Herausforderung für Muslime, die größer ist selbst als die miḥna – Atheisten – Heuchler und schlechte Beispiele unter den Muslimen – Verlockungen und Gefahren für sunna-treue Gläubige – Von der Weisheit, nicht zu argumentieren und zu diskutieren, vor allem nicht in Fragen der Religion – Die vier Hauptverursacher des Schismas: Qadariten, Murġī‘iten, Schiiten und Hārīġiten – Neuerungen zu verbreiten ist Unglaube – Alle vier Rechtgeleiteten Kalifen sind anzuerkennen.

Die Grundsätze, die die Sunna ausmachen – Die Anerkennung des K. Šarḥ as-sunna und seiner Grundsätze heißt, zu den Ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a zu gehören –

Äußerungen einiger weiterer Autoritäten zum Sunna-Begriff.

9. Die Überlieferung des in Damaskus erhaltenen K. Šarḥ as-sunna

Die Überlieferung des Šarḥ-Textes ist in der *riwāyat al-kitāb* dokumentiert. Hier heißt es:

[fol. 2b]

5. أخبر الشيخ الإمام الثقة أبو الحسين عبد الحق بن عبد الخالق قراءةً:
4. أخبركم أبو طالب عبد القادر بن محمد بن عبد القادر بن يوسف بالمسجد الجامع ونحن نسمع، قيل له:
3. أخبركم الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن أحمد البرمكي فيما أذن لكم في روايته عنه، وأجازه لكم ما عرف بذلك، وقال: «نعم»، قال:

2. أنبا أبو الحسن محمد بن العباس بن أحمد بن الفرات – رحمه الله – في كتابه، ومن كتابه قُرى، قال:
1. أخبرنا أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة القاضي قراءة عليه، قال:
- Autor دفع إلي أبو عبد الله أحمد بن محمد بن غالب الباهلي هذا الكتاب، وقال لي: ارو عني هذا الكتاب من أوله إلى آخره؛ قال أبو عبد الله: [...]

Von den jüngeren zu den älteren Überlieferern aus betrachtet, sieht die Weitergabe des Textes folgendermaßen aus.

5. Abū l-Ḥusain ‘Abd al-Ḥaqq ibn ‘Abd al-Ḥālīq (geb. 494/1100; gest. 575/1179)
4. Abū Ṭālib ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad ibn Yūsuf (geb. 430/1038; gest. 516/1122)
3. Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Aḥmad al-Barmakī (geb. 361/971; gest. 445/1053)
2. Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn al-‘Abbās ibn Aḥmad Ibn al-Furāt (geb. 319/931; gest. 384/994)
1. Abū Bakr Aḥmad ibn Kāmil ibn Ḥalaf ibn Ṣağara al-Qādī (geb. 260/873; gest. 350/961)

Autor [Ḡulām Ḥalīl] Abū ‘Abdallāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḡālib al-Bāhilī (gest. 275/888)

(1) Der erste und älteste Überlieferer des *Šarḥ*-Textes ist Aḥmad Ibn Kāmil. Er erhält von Ḡulām Ḥalīl ausdrücklich die Lizenz zur Überlieferung des Textes. Ihm wurde vom Verfassers ein Manuskript, welches den *Šarḥ*-Text erhält, überreicht mit den Worten: „Überliefere dieses Buch von mir, von Anfang bis Ende.“ Die Formel läßt offen, ob es sich bei diesem Manuskript, um eine von Ibn Kāmil angefertigte Abschrift oder um einen Autographen des Verfassers handelte.⁶⁴

Ibn Kāmil ist ein Bagdader, der im Jahre 260/873 geboren wurde.⁶⁵ Er studierte bei einer Reihe berühmter Traditionarier und hörte auch, wie oben schon vermerkt, bei dem großen Historiker und Qur’ānkommentator aṭ-Ṭabarī (gest. 310/922). Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī (gest. 463/1070) erwähnt ausdrücklich, daß Ibn Kāmil auch bei Ḡulām Ḥalīl studierte.⁶⁶

⁶⁴ Der *Šarḥ*-Text im Damaszener Manuskript hat einen Zusatz, den Ibn Kāmil nicht von Ḡulām Ḥalīl, sondern von seinem anderen Lehrer aṭ-Ṭabarī überliefert; vgl. auch Fn. 86.

⁶⁵ Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī: *Ta’rīḥ Bağdād* V, S. 78, 80.

⁶⁶ Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī: *Ta’rīḥ Bağdād* IV, S. 357–359. Siehe auch Yāqūt: *Muğam al-udabā’* I, S. 420. – aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XV, S. 544–546. – Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī* VII, S. 298–299.

Ibn al-Nadīm bezeichnet Ibn Kāmil als einen bekannten Qurʾānkommentator, der mehrere Bücher verfaßte. Seine Bücher seien dem Studium des Qurʾān, der Jurisprudenz und Geschichte gewidmet gewesen;⁶⁷ u. a. habe er ein Buch zur Jurisprudenz nach der Schullehre seines Lehrers aṭ-Ṭabarī verfaßt.⁶⁸

Unter Ibn Kāmils Schülern war auch ein später so bekannt gewordener Traditionarier wie ad-Dāraquṭnī (gest. 385/995). Letzterer hatte jedoch keine hohe Meinung von Ibn Kāmil; er sagt über ihn:

„Er war ungenau [in seiner Überlieferung]. Manchmal tradierte er Dinge, die nicht wortwörtlich so in seinem Buch stehen; Eitelkeit hat ihn verdorben. Was seine juristische Lehre anbetrifft, so hat er Meinungen aus verschiedenen Schulen und Quellen ausgewählt und ist keiner bestimmten Schule gefolgt.“⁶⁹

Neben seiner Lehrtätigkeit hatte Ibn Kāmil für einige Zeit das Amt des Richters in Kufa inne. Er starb im Jahre 350/961.⁷⁰ Wenn dieses Todesdatum stimmt, muß Ibn Kāmil erst 15 Jahre alt gewesen sein, als Ġulām Ḥalīl starb. Er müßte somit bereits als Kind bei ihm gehört haben.

Im Hinblick auf die diffizilen Fragen zur Autorenschaft und Überlieferung des *Šarḥ*-Textes, denen sich Abschnitt 10 dieses Artikels zuwendet, sei hier erwähnt, daß Ibn Kāmil, wie schon sein berühmter Lehrer aṭ-Ṭabarī, heftig von den Ḥanbaliten angefeindet wurde.⁷¹

Die Ḥanbaliten zählten zu den Aktivisten der politischen, ideologischen und konfessionellen Wirren, welche die Hauptstadt Bagdad in der zweiten Hälfte des 3./9. und im 4./10. Jahrhundert erschütterte. In jenen unsicheren Zeiten versuchten die Ḥanbaliten mit allen Mitteln, ihren Einfluß auf die Politik in Bagdad zu vergrößern. Dabei war ihnen der Mob ein gefügiges Werkzeug. Und je intensiver diese Auseinandersetzungen wurden, um so offener nahmen die Ḥanbaliten eine feindliche Position gegenüber all jenen ein, die ihre streng konservativen Auffassungen nicht teilten. Davon blieben auch angesehene Gelehrte nicht verschont, ungeachtet ob sie Geschichtsschreiber, Traditionarier, Qurʾānexegeten oder Rechtsgelehrte waren. Selbst der schon zu seinen Lebzeiten prominente aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) wurde angefeindet. Er sah sich deshalb für einige Zeit gezwungen, das Haus zu hüten, wenn er seine Sicherheit nicht aufs Spiel setzen wollte. Doch sogar dort fand sich ḥanbalitischer Pöbel ein, um es mit Steinen zu bewerfen.⁷² Unter denen, die

⁶⁷ Ibn an-Nadīm: *al-Fibrīst* (Ed. TAĠADDUD), S. 35. – GAS I, S. 523–524.

⁶⁸ Ibn an-Nadīm: *al-Fibrīst* (Ed. TAĠADDUD), S. 292.

⁶⁹ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Taʾrīḥ Baġdād* IV, S. 358.

⁷⁰ Ibn an-Nadīm: *al-Fibrīst* (Ed. TAĠADDUD). S. 35. – GAS I, S. 523–524.

⁷¹ Vgl. MUGHNI: *Hanbalī movements*, S. 253.

⁷² Vgl. MUGHNI: *Hanbalī movements*, S. 154–156.

den Mob aufhetzten, soll übrigens auch ein gewisser Abū Muḥammad al-Barbahārī (gest. 329/941) gewesen sein, der uns noch beschäftigen wird. Es ist insofern nicht verwunderlich, daß die Ḥanbaliten in ihren Feindseligkeiten gegen aṭ-Ṭabarī auch dessen Schüler Ibn Kāmil mit einschlossen.

(2) Als zweiter Überlieferer ist Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn al-ʿAbbās ibn Aḥmad Ibn al-Furāt in der *riwāya* genannt.⁷³ Von ihm sagt al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, daß er ein „vertrauenswürdiger“ Überlieferer war. Er habe „viele Bücher mit seiner Hand abgeschrieben“ und „Bücher [zu Themen] gesammelt wie niemand sonst in seiner Zeit.“ Seine Bücher waren so zahlreich, daß sie achtzehn Truhen füllten. Diese große Zahl an Büchern sei – so Ibn al-Azharī (gest. 435/1043)⁷⁴ – ein „Beweis für die Genauigkeit und Präzision“ Ibn al-Furāts, welcher „tag und nacht“ nur mit seinen Studien befaßt gewesen sei.

(3) Von Ibn al-Furāt erhält Abū Ishāq al-Barmakī das Recht zur Überlieferung des *Šarḥ*.⁷⁵ Abū Ishāq al-Barmakī, ein Schüler des Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī, war ein Ḥanbalit und Asket. Er wirkte – wie schon sein Vater ʿUmar⁷⁶ – als *muftī*, d. h. als ein Rechtsgelehrter, der auch juristische Gutachten erteilt.

(4) Von ihm erhält Scheich Abū Ṭālib ʿAbd al-Qādir ibn Muḥammad ibn Yūsuf das Recht zur Überlieferung des *Šarḥ*.⁷⁷ Scheich Abū Ṭālib entstammte einer bekannten Bagdader Gelehrtenfamilie. Er studierte bei den berühmten Gelehrten seiner Zeit und unterrichtete später auch selbst. Unter seinen Studenten findet sich auch der später prominent gewordene Traditionarier Abū Ṭāhir as-Silafī (gest. 576/1180).⁷⁸ Letzterer bezeichnet seinen Lehrer als „vertrauenswürdiger“ in der Überlieferung und meint: „ich kenne niemanden, der so penibel in seiner Überlieferung war wie er.“ Seine Überlieferungen seien regional weit verbreitet gewesen, wie as-Samʿānī (gest. 562/1166) feststellt.⁷⁹

(5) Es war ein Neffe des Scheichs Abū Ṭālib mit Namen Abū l-Ḥusain ʿAbd al-Ḥaqq ibn ʿAbd al-Ḥālīq ibn [Aḥmad ibn] ʿAbd al-Qādir ibn

⁷³ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Taʾrīḥ Baġdād* III, S. 122. – aḏ-Ḍahabī: *Siyar* XVI, S. 495–496; Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī* III, S. 196.

⁷⁴ Vgl. aḏ-Ḍahabī: *Siyar* XVII, S. 578–579.

⁷⁵ Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Taʾrīḥ Baġdād* IV, S. 295. – Ibn Abī Yaʿlā: *Ṭabaqāt* II, S. 190. – al-ʿUlaimī: *al-Manḥaġ* II, S. 349.

⁷⁶ ʿUmar ibn Aḥmad al-Barmakī (gest. 387/997 oder 389); vgl. zu ihm Ibn Abī Yaʿlā: *Ṭabaqāt* II, S. 163–266, und al-ʿUlaimī: *al-Manḥaġ* II, S. 298–300.

⁷⁷ Aḏ-Ḍahabī: *Siyar* IXX, S. 386–387.

⁷⁸ Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* I, S. 105–107.

⁷⁹ Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* III, S. 209–210.

Muḥammad,⁸⁰ der als jüngstes und letztes Glied in der *riwāyat al-kitāb* genannt ist. ‘Abd al-Ḥaqq wird in der Zeugenkette als Imām bezeichnet. Er nimmt an einer öffentlichen Sitzung in einer Freitagsmoschee teil, in der – in Gegenwart des letzten autorisierten Überlieferers des *Šarḥ*, d.h. seines Onkels Scheich Abū Ṭālib – das Buch Ġulām Ĥalīl von einer dritten Person verlesen wird.⁸¹

Von Imām ‘Abd al-Ḥaqq ist bekannt, daß er – wie schon sein Großvater – Traditionarier war. Er galt als vertrauenswürdig und sehr genau in seinen Überlieferungen. Auch scheint er ein aktiver Lehrer gewesen zu sein. Einem – ebenfalls in Damaskus verwahrten – Hörerzertifikat zufolge,⁸² habe er im Dū ‘l-Qa‘da des Jahre 572 (Mai 1176) in einer öffentlichen Sitzung das „*K. al-Fitan*“ des Ḥanbal ibn Iṣḥāq ibn Ḥanbal (gest. 273/886)⁸³ gelesen. Im *-Manḥağ* des Ḥanbaliten al-‘Ulaimī (gest. 928/1521) ist vermerkt, daß Imām ‘Abd al-Ḥaqq (hier mit der Nisbe al-Yūsufī) eine Überlieferungslizenz von dem berühmten ḥanbalitischen Rechtsgelehrten und Theologen Ibn ‘Aqīl (gest. 513/1119)⁸⁴ besaß.⁸⁵

10. Argumente für die Autorenschaft Ġulām Ĥalīl

Aus diesen Informationen zur Überlieferung des „*K. Šarḥ as-sunna*“ sowie den relevanten Angaben in den mittelalterlichen bio-bibliographischen Lexika lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Der (in Damaskus erhaltene) Text wurde über einen Zeitraum von ca. 300 Jahren als selbständiges Werk sowie in autorisierter Überlieferung vom Verfasser tradiert. Diese Überlieferung führt bis in das Jahr 568/1172, wie das Hörerzertifikat am Ende der Handschrift zeigt.
2. Alle in der Zeugenkette genannten Tradenten sind angesehene Bagdader Gelehrte, die für ihre Vertrauenswürdigkeit, Genauigkeit und Strenge in der Art und Weise der Überlieferung bekannt waren.

⁸⁰ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* XX, S. 552–553.

⁸¹ Ob diese Sitzung in Bagdad oder Damaskus stattfand, läßt sich bislang nicht klären. Weder die *Šarḥ*-Handschrift noch die biographischen Informationen in den Quellen zu den in der Zeugenkette genannten Überlieferern (allesamt angesehene Bagdader) sagen etwas darüber aus, ob vielleicht einer der beiden zuletzt genannten Gelehrten Bagdad verlassen hat und in Damaskus unterrichtete. Offen ist damit ist auch die Frage, wie der Text des *Šarḥ* von Bagdad nach Damaskus gelangte.

⁸² STEFAN LEDER [et al.]: *Muğam as-Samā‘āt ad-Dimašqīya al-muntaḥaba*, 550–750 H (1155–1349). Damaskus 1997, S. 103 (Nr. 3775:4; Hörerzertifikat 9).

⁸³ Aḍ-Ḍahabī: *Siyar* VIII, S. 51.

⁸⁴ Zur Person vgl. MAKDISI: *Ibn ‘Aqīl*, S. 385–503.

⁸⁵ Al-‘Ulaimī: *al-Manḥağ* III, S. 90. – MAKDISI: *Ibn ‘Aqīl*, S. 443.

3. Erst mit Abū Ishāq al-Barmakī, d. h. der dritten Überlieferergeneration, führt die Tradierung des *Šarḥ*-Textes in ḥanbalitisches Milieu. Sie wird hier aber konsequent und ohne Einschränkung weitergeführt.

Mit anderen Worten: über fünf Gelehrten generationen hinweg hat keiner der in der *riwāyat al-kitāb* genannten Bagdader Gelehrten die Autorenschaft Ġulām Ḥalīl für das „*K. Šarḥ as-sunna*“ bezweifelt.

11. Zweifel an der Autorenschaft des *K. Šarḥ as-sunna*

Und dennoch ist festzustellen, daß keine der uns zugänglichen Quellen aus dem frühen Mittelalter ein „*K. Šarḥ as-sunna*“ von Ġulām Ḥalīl erwähnt. Selbst Ibn al-Nadīm, der ein Zeitgenosse Ġulām Ḥalīl war, kennt von ihm nur Bücher zur Askese und religiösen Ermahnung.

Doch auch von dem eingangs schon erwähnten Ḥanbaliten Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Barbahārī (gest. 329/941), der uns hier noch kurz beschäftigen soll, wissen die älteren arabischen Quellen nicht zu berichten, daß er ein solches Buch verfaßt hätte. Erst der Ḥanbalit Ibn Abī Ya‘lā al-Farrā’ (gest. 526/1131), der etwa 250 Jahre nach Ġulām Ḥalīl und etwa 200 Jahre nach al-Barbahārī lebte, schreibt al-Barbahārī das *K. Šarḥ as-Sunna* zu, aus dem er dann in seinen *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* umfangreich zitiert. Ein erster Vergleich dieser Zitate in den *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* mit dem *Šarḥ*-Text in der Damaszener Handschrift zeigt im weiteren, daß beide Texte nahezu identisch sind.

Sicherlich würde Ibn Abī Ya‘lās Zuschreibung des *K. Šarḥ as-sunna* an al-Barbahārī heutzutage außer jedem Zweifel stehen, wäre da nicht das Damaszener Manuskript, das ausdrücklich Ġulām Ḥalīl als Autoren nennt und in dessen *riwāyat al-kitāb* auch anerkannte Ḥanbaliten die Überlieferung (selbst für die Lebzeiten des besagten al-Barbahārī und für die Zeit danach) bezeugen.⁸⁶

⁸⁶ Zu berücksichtigen ist hierbei, daß Ibn Abī Ya‘lās Zitat des *Šarḥ* zwei kurze, aber wichtige Textstücke nicht hat, welche das Damaszener Manuskript aufweist. Das erste Textstück betrifft einen Zusatz (*Šarḥ* fol. 16a), der von Ibn Kāmil, dem ersten Überlieferer des *Šarḥ*-Textes, stammt. Ibn Kāmil beruft sich dabei auf seinen – anderen – Lehrer aṭ-Ṭabarī. Das zweite Textstück (*Šarḥ* fol. 20a) gibt eine Traumerscheinung Ġulām Ḥalīl wieder, für die nur jener als Autorität genannt ist.

Traumerscheinungen (z. B. von verstorbenen Autoritäten) können in polemischen und dogmatischen Schriften effektiv zur Bekräftigung autoritativer Aussagen oder Lehrmeinungen dienen. Im Disput mit rivalisierenden theologischen Richtungen oder Sekten werden sie nicht selten dazu eingesetzt, um eigene Argumente zu stützen oder jene von Opponenten zu entkräften. Vgl. dazu F. MALTI-DOUGLAS: „Dreams, the Blind, and the Semiotics of Biographical Notice.“ In: *SI* 5 (1980), S. 137–162. – L. KINBERG: „Interac-

Es war bislang nicht möglich zu klären, wie Ibn Abī Ya‘lā von dem *Šarḥ*-Text Kenntnis erhielt und warum er diesen Text al-Barbahārī zuschreibt. Die Tatsachen allerdings, daß Ibn Abī Ya‘lā den *Šarḥ*-Text a) ohne Zeugenketten, aber b) mit leichten Textvarianten und c) einem längeren Zusatz wiedergibt, bieten Anhaltspunkte für die Vermutung, daß der *Šarḥ*-Text neben der im Damaszener Manuskript erhaltenen Version noch anderweitig – d. h. in Rezensionen – in Umlauf war.

Nur kurz soll hier abschließend auf die Fragen eingegangen werden, die eine 1993 in Medina erschienene Edition mit dem Titel *Šarḥ as-sunna* aufwirft.⁸⁷ Der Herausgeber und Editor, YĀSİR AR-RADĀDĪ, gibt in seinem Vorwort an, daß er die in Damaskus aufbewahrten *Šarḥ*-Handschrift weitgehend für seine Edition verwendete. Unter diesen Umständen ist es allerdings befremdlich, feststellen zu müssen, daß im Titel von AR-RADĀDĪS Publikation der Ḥanbalit Abū Muḥammad al-Barbahārī als Autor genannt wird.⁸⁸

Ein erster Vergleich des Damaszener *Šarḥ*-Textes mit dem von AR-RADĀDĪ publizierten Text ergibt folgendes: 1. AR-RADĀDĪ und der im Damaszener Manuskript erhaltene *Šarḥ*-Text sind – von einigen Ausnahmen abgesehen – nahezu wortgleich. 2. AR-RADĀDĪ läßt die auf dem Titel der Damaszener Handschrift gegebenen Zeugenkette wissentlich unberücksichtigt. Dies wird u. a. dadurch deutlich, daß er die im Damaszener Manuskript gegebene Einleitung zum *Šarḥ* (welche die *riwāyat al-kitāb* beinhaltet) für seine Edition gestrichen hat. 3. Damit folgt AR-RADĀDĪ kritiklos Ibn Abī Ya‘lās Zuschreibung des *Šarḥ*-Textes an al-Barbahārī. Das führt im weiteren u. a. dazu, daß in dem von AR-RADĀDĪ publizierten Text die Formel „*qāla Aḥmad ibn Hanbal*“ an einer Stelle steht, an welcher die in Damaskus erhaltenen Handschrift „*qāla Gulām Ḥalīl*“ hat. In einer Fußnote weist AR-RADĀDĪ zwar auf diesen Unterschied hin, erläutert aber mitnichten, warum er sich für die eine und gegen die andere Variante entschieden hat. 4. AR-RADĀDĪS Text hat etwa drei Druckseiten mehr Text als

tion between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition.“ In: *Oriens* 29–30 (1986), S. 285–308. – M. JARRAR: „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a Sacred Wedding.“ In: A. NEUWIRTH [et al.]: *Myths, Historical Archetypes, and Symbolic Figures in Arabic Literature, Towards a New Hermeneutic Approach*. Beirut/Wiesbaden 1999, S. 87–107, insbes. S. 96–97.

⁸⁷ *Šarḥ as-sunna, ta‘līf Abū [sic.] Muḥammad al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Ḥalaf al-Barbahārī. Dirāsāt wa-tabqīq [sic.] Abī Yāsir Ḥālīd ibn Qāsīm ar-Radādī*. Medina 1993. – Diese Publikation war den Vf.n erst kurz vor Drucklegung dieses Aufsatzes zugänglich.

⁸⁸ Nach Angabe bei Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī*, XII, S. 146, war al-Barbahārī ein Ḥanbalit und strenger Gegner jeglicher Neuerungen. H. LAOUST hat sich 1958 ausführlich mit al-Barbahārī und dem ihm in den *Ṭabaqāt al-Hanābila* zugeschriebenen Text auseinandergesetzt (ders.: *La profession*, S. XXVIII–XLI). Auch S. MUGHNI hat al-Barbahārī ein Kapitel in seiner Dissertation zu den *Hanbalī movements* gewidmet, in dem er dessen Rolle in den Bagdader Sektenuunruhen untersucht (a. a. O., S. 102–109, 157–165, 205, 217, 222).

der in Damaskus aufbewahrte *Šarḥ*. Hier finden sich Axiome, die auf den Asketen al-Fuḍail ibn 'Iyāḍ (gest. 187/802)⁸⁹ zurückgehen und die AR-RADĀDĪ offenbar den *Tabaqāt al-Ḥanābila* des Ibn Abī Ya'īlā entnommen hat.

Man muß zu dem Schluß kommen, daß in AR-RADĀDĪS Edition ein im Sinne der späteren ḥanbalitischen Texttradition ‚korrigierter‘ und ‚vervollständigter‘ *Šarḥ*-Text vorliegt. Generelle Vorbehalte müssen auch gegenüber AR-RADĀDĪS Textanalyse geäußert werden, wie sie die Einleitung seines Buches enthält.⁹⁰

Die von den Autoren des vorliegenden Aufsatzes in Vorbereitung befindliche Monographie zum *K. Šarḥ as-sunna* basiert auf dem in Damaskus erhaltenen Manuskript. Man darf hoffen, daß die dort zu publizierende textkritische Edition dieses bemerkenswerten Dokumentes zur islamischen Geistesgeschichte auch zur weiteren Klärung der komplexen Fragestellungen um die Anfänge der islamischen Orthodoxie beiträgt.

Häufig zitierte Literatur

- AL-AMĪN: *A'yān* = Muḥsin al-Amīn al-Ḥusainī al-Āmulī (1865–1952): *A'yān aš-Šī'a*. Ed. ḤASAN AL-AMĪN. 9 Bde. Beirut 1983–1993.
- aḍ-Ḍahabī: *Siyar* = Šams ad-Dīn M. ibn Aḥmad aḍ-Ḍahabī (gest. 748/1347): *Siyar al-lām an-nubalā'*. 25 Bde. Ed. ŠU'ĀIB AL-ARNA'ŪṬ et al. Beirut 1981–1988.
- ET = *Enzyklopädie des Islam*. Bde. I–IV u. Ergänzungsband. Leiden/Leipzig 1913–1938.
- ET = *The Encyclopædia of Islam. New Edition*. Leiden/London 1960–.
- VAN ESS: *Theologie* = JOSEPH VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin/New York 1992–.

⁸⁹ Vgl dazu aḍ-Ḍahabī: *Siyar* VIII, S. 372–390.

⁹⁰ Zum Beispiel weist AR-RADĀDĪS Studie den Abū Bakr Aḥmad ibn Kāmil ibn Ḥalaf ibn Šağara als einen Schüler des Ḥanabliten al-Barbahārī aus (Ed. AR-RADĀDĪ, S. 18). AR-RADĀDĪ beruft sich in dieser Hinsicht ausschließlich auf das Damaszener Manuskript. Dort heißt es jedoch: „Ibn Kāmil überlieferte dieses Buch vom Verfasser“ (*rawā hāda l-kitāb an al-mu'allif*). Und als Verfasser nennt die Damaszener Handschrift zweifelsfrei Gulām Ḥalīl. Recherchen in den Quellen haben darüber hinaus keinerlei Angaben zutage fördern können, die daraufhin deuten könnten, daß Ibn Kāmil je bei al-Barbahārī hörte. Weiterhin wissen wir, daß al-Barbahārī aktiv an den ḥanbalitischen Aktionen gegen aṭ-Ṭabarī teilnahm. Dieser Umstand macht es zusätzlich unwahrscheinlich, daß Ibn Kāmil (ein langjähriger Schüler aṭ-Ṭabarīs) dem Unterricht eines erklärten Gegners seines Meisters aṭ-Ṭabarī beigewohnt haben sollte. Zu überdenken sind im weiteren die Äußerungen J. BELLS, der die Position des Ḥanbaliten al-Barbahārīs zur Gottesliebe auf der Grundlage von AR-RADĀDĪS Edition des *Šarḥ* herleitet, cf. JOSEPH BELL: *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany 1979, S. 48–49.

- GAS = FUAT SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. I: *Qurʾānwissenschaft, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik*. Leiden 1967.
- al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Taʾrīḥ Baġdād* = Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (gest. 463/1070): *Taʾrīḥ Baġdād au Madīnat as-salām*. Bde. I–XIV. Kairo 1349/1931.
- Ibn Abī Ḥātim: *al-Ġarḥ* = ʿAbd ar-Raḥmān ibn M. Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (gest. 327/938): *Al-Ġarḥ wa-t-taʿdīl*. 9 Bde. Haiderabad 1952–1953.
- Ibn Abī Yaʿlā: *Ṭabaqāt* = M. Ibn Abī Yaʿlā (gest. 526/1131): *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Ed. M. ḤĀMID AL-FIQĪ. 2 Bde. Kairo 1952.
- Ibn ʿAdī: *al-Kāmil* = ʿAbdallāh ibn ʿAdī (gest. 365/975): *al-Kāmil fī d-ḍuʿafāʾ*. Beirut 1984.
- Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī* = Ḥalīl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī (gest. 764/1362): *al-Wāfī bi-l-wafayāt*. 20 Bde. Beirut/Wiebaden 1962–1993.
- Ibn an-Nadīm: *al-Fibrīst* = M. ibn Ishāq Ibn an-Nadīm (gest. wahrsch. 380/990): *al-Fibrīst*. Ed. Kairo 1348/1929–1930. – Ed. RIḌĀ TAĠADDUD. Teheran 1391/1971. – Engl. Übers. DODGE = *The Fibrīst of al-Nadīm: a tenth century survey of Muslim culture*. Ed. and transl. by BAYARD DODGE. New York [u.a.] 1070 (Records of civilization: sources and studies. 83.)
- Ibn Ḥaġar: *Lisān* = Šihāb ad-Dīn Aḥmad ibn ʿAlī Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1448): *Lisān al-Mizān*. Ed. M. ʿABD AR-RAḤMĀN AL-MARAŠLĪ. Beirut 1995–1996.
- LAOUST: *Profession* = HENRI LAOUST: *La profession de foi dʾIbn Baṭṭa, traditionniste et jurisconsulte musulman dʾécole ḥanbalite, mort en Irak à ʿUkbara en 387/997*. Damaskus 1958.
- MAKDISI: *History* = GEORGE MAKDISI: *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*. Hampshire, UK/Vermont, USA 1990 (Collected Studies).
- MAKDISI: *Ibn ʿAqīl* = GEORGE MAKDISI: *Ibn ʿAqīl et la résurgence de lʾIslam traditionaliste au XI^e siècle*. Damaskus 1963, S. 385–503.
- MASSIGNON: *Recueil* = LUIS MASSIGNON: *Recueil des textes inédits concernant lʾhistoire de la mystique en Pays dʾIslam, réunis, classés, annotés et publiés*. Paris 1861–1877, S. 212–213.
- MASSIGNON: *The Passion* = LUIS MASSIGNON: *The passion of al-Hallaj: mystic and martyr of Islam*. Tr. from the French with a biographical foreword by HERBERT MASON. Princeton, N.J. 1982.
- MUGHNI: *Hanbali Movements* = SYAFIQ A. MUGHNI: *Hanbali Movements in Baghdad from Abu Muhammad al-Barbahari (d. 329/941) to Abu Jaʿfar al-Hashimi (d. 470/1077)*. Los Angeles 1990 (Ph.D. Diss.).
- NAGEL: *Das Problem* = TILMAN NAGEL: „Das Problem der Orthodoxie im Islam.“ In: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*. 2 Bde. Bonn 1973.
- AṢ-ŠAĠĪR: *al-Fikr* = ʿABDALMĀĠID AṢ-ŠAĠĪR: *al-Fikr al-uṣūlī wa-iṣkālīyāt aṣ-ṣulṭa al-ʿilmīya fī l-Islām*. Beirut 1994, S. 105–147.
- AS-SAWWĀS: *Fibris* = YĀSĪN MUḤAMMAD AS-SAWWĀS: *Fibris Maġāmiʿ al-Madrasa al-ʿUmarīya fī Dār al-Kutub az-Zāhirīya bi-Dimašq*. Kuwait 1987.

- AS-SAYYID: *al-Umma* = Riḍwān as-Sayyid: *al-Umma wa-l-ğamā'a wa-s-sulṭa*. Beirut 1984, S. 245–249.
- al-ʿUlaimī: *al-Manḥağ* = ʿAbd ar-Raḥmān ibn M. al-ʿUlaimī (gest. 928/1521): *al-Manḥağ al-aḥmad fī tarāğim aṣḥāb al-Imām Aḥmad*. 6 Bde. Beirut 1997.
- VAJDA, G.: „Les zindiq en pays d’Islam.“ In: RSO 17 (1938), S. 173–229.
- WATT, *Islamic thought* = WATT, W. MONTGOMERY: *The formative period of Islamic thought*. Oxford 1998 (1973).
- WENSINCK, A. J.: *The Muslim Creed*. Cambridge 1932.
- Yāqūt: *Muğam al-Buldān* = Yāqūt ibn ʿAbdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī (gest. 626/1228): *Muğam al-Buldān*. 15 Bde. Beirut 1957.