

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 62 (2008)

Heft: 4

Artikel: Die Ibdya in der islamischen Häresiographie

Autor: Ourghi, Abdel-Hakim

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

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

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

DIE IBĀDĪYA IN DER ISLAMISCHEN HÄRESIOGRAPHIE

Abdel-Hakim Ourghi, Freiburg im Breisgau

Abstract

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

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

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

- 1 Zu Literatur über die Entstehung dieser Konfession siehe LEWICKI, 1971b: 669–671; DERS, 1971c:51–69; WILKINSON, 1982:125–144; ḤULAYFĀT, 1978:64–115; NĀṢIR, (1418 [1997]): 79–125; A‘ŪṢT, (1420 [1999]):7–17; OURGHI, (im Druck):42ff.; MADLUNG, 2006:51–57.
- 2 BENDRISSOU, 2000, Bd. 2:2.

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

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

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

3 WILKINSON, 1985:232ff.

4 SALMĀN, (1415 [1995]), Bd. 2:295ff.

5 MADLUNG, 2006:57.

6 AL-ĠAʿBĪRĪ, 1987, Bd. 1:45f.

7 NĀṢIR, (1418 [1997]):24ff.; AS-SĀBĪʿĪ, (1420 [2000]):48.

at-Tamīmī (45/665–145/762) in Baṣra und während des Rustamidenreiches (161/778–296/909) in Tāhart⁸ kann man am Verhalten der Ibādīya von ihrer Entstehung bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts erkennen, dass sie eine geheime Glaubensgemeinschaft war, die jegliche Berührung mit den anderen Muslimen ablehnte. Den Gelehrten und Anhängern der Ibādīya blieb der Kontakt zur Außenwelt verwehrt. Ihre religiösen Gesetze verboten den ‘Azzābiten⁹ jeglichen Umgang mit Fremden. Selbst mit anderen Ibāditen der eigenen Gemeinde sollten sie so wenig wie möglich sprechen.¹⁰ Schon Ibn an-Nadīm (st. 385/995) versuchte vergebens, an die Werke der Ḥawārīğ bzw. Ibāditen zu gelangen. In seinem *Fihrist* bemerkt er, dass ihre Schriften streng geheim gehalten würden.¹¹ Häresiographien entstanden zwar schon vor dem 4./10. Jahrhundert, aber erst ab dieser Zeit sind Werke erhalten.

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

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

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

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

10 AL-MAZĀTĪ, 1904:90ff.

11 IBN AN-NADĪM, 1871:182.

12 ḤIĞĀZĪ (1420 [2000]):t.

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

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

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

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

14 AṬFAIYAŠ, (21328 [1910]):159f. Siehe auch die Übersetzung dieses Werks in CUPERLY, 1973:102.

15 LEWINSTEIN, 1991.

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

1 Merkmale der muslimischen Häresiographie

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

16 MUʿAMMAR, 1987:395ff.

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

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

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

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

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

18 GOLDZIHNER, 1911:349ff.

19 STROTHMANN, 1929–1931:205.

20 LEWINSTEIN, 1991:251.

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

1.a Die versprochene Objektivität

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

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

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

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

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

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

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

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

23 IBN ḤAZM, (1321 [1903]), Bd. 1:2

24 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī ist der einzige Gelehrte in der Geschichte der muslimischen Häresiographen, welcher zwei Werke zu diesem Thema schrieb. In seinem Werk *al-farq bayna al-fīraq* (S. 88f.) verweist er auf sein erstes Werk mit dem Titel *Kitāb al-milal wa n-niḥal*. Ein rascher Vergleich zwischen den beiden Werken lässt konstatieren, dass sein zweites Werk eine geprüfte und überarbeitete Version des ersten Werkes ist. Das zweite Werk beinhaltet neue Informationen, und einige Wiederholungen wurden vermieden. AL-BAĠDĀDĪ, 1970:42; DERS.,³1978:88f; TRITTON, 1954:936.

25 AL-BAĠDĀDĪ,³1978:6f.

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

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

1.b Die religiöse Begründung für die muslimische Gemeindespaltung

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

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

26 AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, (21413 [1992]), Bd. 1:20.

27 Ebd., Bd. 1:20ff.

28 AR-RĀZĪ, (1356 [1938]):2.

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

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

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

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

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

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

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

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

30 AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, (21413 [1992]), Bd. 1:19f.

31 LAOUST, 1971.

32 AL-ĠAWZĪ, 21928:7f.

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

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

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

Der zweite Teil der algerischen Handschrift wurde im Jahre 1984 in Tunis herausgegeben. Auch bei diesem Herausgeber erfahren wir leider nicht viel über die Lebensdaten des Gelehrten. Genau wie Schacht beruft er sich auf BROCKELMANN (²1943–1949, Bd. 2:568) und meint, dass das Werk vor 1070/1659 verfasst wurde. Interessanterweise verwendet der Autor die zwei Exemplare der Handschrift des British Museum sowie des *maʿhad al-Qutb*. SCHACHT, 1956:292; COOK, 1981:234; WILKINSON, 1982:242; LEWINSTEIN, 1991:264f.; AL-QALHĀTĪ, 1984.

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

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

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

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

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

35 AL-QALHĀTĪ, 1984:99f.

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

2 Die Ibādīya in der muslimischen Häresiographie

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

Saʿd b. ʿAbdallāh al-Qummī (st. verm. 310/922), ein Zeitgenosse an-Naubahṭīs, übernimmt an-Naubahṭīs Aussagen ziemlich wortgetreu und fügt hinzu, dass auch die Nağdīya³⁷ zu den Ḥawāriğ zähle. Sie sei der Meinung, dass die Gemeinde keinen Imām brauche. Die Menschen müssten sich lediglich an den Koran halten.³⁸

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

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

37 RUBINACCI, 1993.

38 AL-QUMMĪ, 1963:5, 8.

39 MADELUNG, 1967:37ff.

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

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

Al-Ašʿarī's häresiographisches Werk ist, wie bereits erwähnt wurde, nicht nur für die späteren Häresiographen eine maßgebende Quelle, sondern auch für die anderen muslimischen Historiker. Er ist mit Sicherheit der erste Häresiograph, der ausführlicher über die Gruppen der Ḥawāriğ berichtet. Besonders den Ibādīten schenkt er mehr Aufmerksamkeit. Daher möchte ich seine Darstellungen ausführlicher behandeln. Bei seinem Bericht über die Ṣufrīya⁴² taucht der Name ʿAbdallāh b. Ibād auf. Mit anderen Ḥawāriğ soll er in Baṣra ein Sendschreiben von Nağda b. ʿĀmir erhalten haben. Mehr erfahren wir über diese wichtige Figur in der Geschichte der Ibādīya aber nicht. Ich möchte al-Ašʿarī in diesem Zusammenhang selbst zu Wort kommen lassen, da seine Darlegungen mitunter widersprüchlich sind. Zuerst schreibt er folgendes:

Wa-aṣl qawl al-ḥawāriğ (der Ursprung der Lehre der Ḥārīğiten) ist in Wahrheit nur die Lehre der Azāriqa, Ibādīya, Ṣufrīya und Nağdīya. Und alle Untergruppen außer der Azāriqa, Ibādīya und Nağdīya zweigten sich von der Ṣufrīya ab.

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

40 VAN ESS, 1971:68ff.

41 Ebd.:28.

42 MADELUNG/LEWINSTEIN, 1997.

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

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

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

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

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

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

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

43 AL-AŠ‘ARĪ, (21382 [1963]):101.

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

Al-Aš'arī meint, alle Ibāditen seien der Auffassung, dass alles, was Gott den Menschen vorschreibt, Glaube (*īmān*) ist. Jede schwere Sünde (*kabīra*) ist Undankbarkeit (*kufr ni'ma*) und nicht Ungläubigkeit (*kufr širk*). Der schwere Sünder werde ewig in der Hölle bleiben.⁴⁵ Wie alle Ḥārīgiten verträten die Ibāditen die Theorie von der Erschaffung des Korans. Sie seien unter ihnen jedoch die einzigen, die gegen das politische Töten der Widersacher sind. Nur die Despoten (*a'immat al-ğūr*) müssten durch das Schwert oder andere Mittel beseitigt werden. Die Mehrheit der Ibāditen betrachte die früheren Ḥawāriğ vor ihrer Abspaltung als ihre Vorfahren. Sie seien aber gegen diejenigen, die den politischen Mord an anderen Muslimen unterstützen.⁴⁶ Schließlich erwähnt al-Aš'arī drei ihrer Gelehrten, die Bücher verfasst haben. Diese hießen 'Abdallāh b. Yazīd, Muḥammad b. Ḥarb und Yaḥyā b. Kāmil. Die drei Namen stehen in Ibn an-Nadīm's *fihrist* bei den Theologen. Allerdings wird dort nur Muḥammad b. Ḥarb als Ḥārīgīt bezeichnet.⁴⁷ Bei der zweiten Gruppe der Yazīdiya nennt al-Aš'arī einen gewissen ḥārīgītischen Theologen namens al-Yamān b. Rabāb als seine Quelle, der kein Ibādīt gewesen sei. Er soll zu einer weiteren ḥārīgītischen Gruppe namens Baihāsīya⁴⁸ gehört haben. Laut dem *fihrist* soll dieser Gelehrte ein Buch über die *maqālāt al-firaq* geschrieben haben.⁴⁹

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

44 Ebd.:102ff.

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

46 AL-AŠ'ARĪ, (21382 [1963]):105ff.

47 Ebd.:120; IBN AN-NADĪM, 1871:182.

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

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

50 VAN ESS, 1991–1997, Bd. 2:189.

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

Ein ibādītischer Autor des 20. Jahrhunderts namens ʿAlī Yaḥyā Muʿammar kritisiert al-Ašʿarī scharf und stellt seine Darstellungen der Ibādīya gänzlich in Frage. Seines Erachtens berichtet al-Ašʿarī zwar ausführlich über die Ibādīya, habe aber keine fundierten Kenntnisse über sie gehabt. Die Darstellung der ibādītischen Geschichte und Glaubenslehre sei vollkommen unzureichend. Die vier erwähnten ibādītischen *firqa* seien weder in den damaligen noch in den späteren ibādītischen Quellen zu finden, wie etwa in den Werken der Gattung *as-siyar wa-t-tarāḡim*, ganz zu schweigen von ihren Begründern und Lehren. Deshalb sei es wahrscheinlich, dass er keine ibādītischen Quellen verwendet hat. Besonders hinsichtlich der vierten *firqa* verweist Muʿammar darauf, dass al-Ašʿarī nicht einmal in der Lage war, ihr eine Bezeichnung zu geben oder ihren Begründer zu benennen. Derartige Behauptungen von Widersachern der Ibāditen dienen Muʿammars Meinung nach lediglich dazu, die Geschichte dieser Konfession zu verfälschen.⁵¹ Muʿammar mag hinsichtlich der beiden ersten und der vierten *firqa* Recht haben, da tatsächlich nichts über sie in den ibādītischen Quellen zu finden ist. Die Angaben über die von al-Ašʿarī genannte dritte Gruppe treffen hingegen zu, auch wenn sie bei ihm nicht detailliert sind. Informationen über diese dritte Gruppe mit der Bezeichnung al-Ḥārītīya sind im *Kitāb as-siyar* des ibādītischen Gelehrten aš-Šammāḥī (st. 928/1522) zu finden. Der Begründer dieser Gruppe war ein gewisser Ḥamza al-Kūfī, ein Zeitgenosse von Abū ʿUbayda Muslim b. Abī Karīm, der in der ersten Hälfte des 2./8. Jhs in Baṣra als Gelehrter tätig war. Seine qadaritische Überzeugung führte zu einem Konflikt mit Abū ʿUbayda. Einer der Anhänger von Ḥamza al-Kūfī war Ḥarīt al-Ibādī, dessen richtiger Name Ḥarīt b. Mazyad lautete.⁵² Rätselhaft bleibt, warum diese Gruppe als al-Ḥārītīya und nicht als al-Ḥamzīya bezeichnet wird. Auch Ḥarīt b. Mazyads Rolle als Gelehrter dieser *firqa* bleibt uns vorläufig unbekannt. Al-Maqdisī (st. ca. 355/966) und as-Samʿānī (st. 562/1167) sind der Meinung, dass die Bezeichnung “Ibādīya” auf al-Ḥarīt b. Ibād zurückzuführen ist. Sie änderten sogar seinen Namen Ḥarīt b. Mazyad Ḥarīt al-Ibādī in Ḥarīt b. Ibād, um einen Begründer für die Ibādīya zu finden.⁵³

51 MUʿAMMAR, 1987:23ff.

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

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

Zu bemerken ist, dass sich Mu‘ammar mit al-Aš‘arīs Beschreibung der Lehren der Ibādīya nicht auseinandersetzt. Er begnügt sich mit dem Satz, dass er nur das Allerwichtigste über sie anführe. Tatsächlich sind die Grundsätze wie die Erschaffung des Korans, das Verbot des religiös-politischen Mordes und der *kufr ni‘ma* bis heute Bestandteil der Werke der Ibāditen. Schließlich weist Mu‘ammar darauf hin, dass die beiden Namen Muḥammad b. Ḥarb und Yaḥyā b. Kāmil nirgendwo in den ibādītischen Werken zu finden seien. Allerdings stimmt er al-Aš‘arī zu, dass zumindest ‘Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī ein ibādītischer Gelehrter gewesen sei.

Bei der Anerkennung des zweiten Rustamidenkalifen ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Rustam (171–208/788–824) kam es unter den maghrebini-schen Ibāditen zu einer Spaltung, da einige seine Herrschaft ablehnten. Letztere sind unter der Bezeichnung Nukkāriten bekannt. ‘Abdallāh b. Yazīd al-Fazārī war einer ihrer bedeutendsten Theologen. Daher ist diese nordafrikanische Untergruppe auch unter dem Namen al-Yazīdiyya bekannt.⁵⁴ Unerklärlich bleibt, wie al-Aš‘arī, der in Bagdad lebte, mit dem Namen eines Gelehrten von einer der Untergruppen der maghrebini-schen Ibādīya in Berührung gekommen ist, während er keinen einzigen Namen der orientalischen Ibāditen erwähnt.

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

Al-Aš‘arīs Werk wird von fast allen Häresiographen als Hauptquelle herangezogen. Manche geben seine Informationen wörtlich wieder.⁵⁶ Die beiden

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

55 STROTHMANN, 1929–1931:210f.

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

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

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

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

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

57 AL-BAĠDĀDĪ, 1970:78f; DERS., ³1978:54ff.; MADELUNG, 2006:56.

58 AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, (²1413 [1992]), Bd. 1:156ff.

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

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

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

60 IBN ḤAZM, (1382 [1962]):218.

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

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

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

61 AL-QALHĀTĪ, 1984:159ff.

62 Ebd.:229ff.

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

64 Seine Person ist von besonderem Interesse, da die meisten Gruppen der Ḥawāriğ, allen voran die Ibādīten, ihn als ihren rechtmäßigen Imām betrachten. Die nichtibādītische Geschichtsschreibung ist sich darin einig, dass die Ḥārīğiten ihm als ihrem ersten Imām huldigten, nachdem sie das Imamamt einigen ihrer Führer angeboten hatten. al-Mubarrad berichtet, dass die *ahl an-Nahrawān* zunächst einen gewissen Mi’dān al-Iyādī zum Kalifen ernannt, sich danach aber aus unbekanntem Gründen für ‘Abdallāh b. Wahb entschieden hätten. Diese Person taucht in ibādītischen Werken unter dem Namen Mu’ād b. Mālik al-Iyādī auf. GIBB, 1954; GIBB 1978; AL-MUBARRAD, (o. J.):5; AṬFAIYAŠ, (1403 [1983]):77.

65 AL-QALHĀTĪ, 1984:229.

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

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

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

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

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

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

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

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

Abkürzungen

BSOAS: Bulletin of the School for Oriental and African Studies.

CHM: Cahiers d'Histoire Mondiale.

EI²: Encyclopédie de l'Islam.

EI² (engl.): The Encyclopaedia of Islam.

RA: Revue Africaine.

SI: Studia Islamica.

ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

AL-AŠ'ARĪ, Abū al-Ḥasan

(²1382 [1963]) *Kitāb maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*. Hrsg. v. Helmut Ritter, Wiesbaden.

AṬFAIYAŠ, Muḥammad b. Yūsuf

(²1328 [1910]) *ar-Risāla aš-šāfiya fī ba'd tawārīḥ ahl Wādī Mīzāb*. Kairo.

(1403 [1983]) *Šarḥ 'aqīdat at-tawḥīd*. Hrsg. von der Wizārat at-turāt al-qawmī. Oman.

A'ŪŠT, Bakīr b. Sa'īd

(1420 [1999]) *Aḍwā' islāmīya 'alā l-ma'ālim al-ibādīya*. Ġardāya.

AL-BAGDĀDĪ, Abū Manšūr 'Abd al-Qāhir

1970 *Kitāb al-mīlal wa n-niḥal*. Hrsg. von Albert N. Nader. Beirut.

³1978 *al-Farq bayna al-firaq wa bayān al-firqa n-nāḡiya minhūm*. Beirut.

BAḤḤĀZ, Ibrāhīm Bakīr

1993 *ad-Dawla ar-rustumīya. Dirāsa fī l-awḍā' al-iqtišādīya wa-l-ḥayāt al-fikrīya*. al-Qarāra.

BENDRISSOU, Salah

2000 *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres*. Paris (unveröffentlichte Dissertation).

BROCKELMANN, Carl

²1943–1949 *Geschichte der arabischen Litteratur*. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage. 2 Bd. Leiden.

COOK, Michael

1981 *Early Muslim dogma. A source-critical study*. Cambridge u.a.

CUPERLY, P.

1973 *Aperçus sur l'Histoire de l'Ibādisme au Mzāb*. Paris.

DANGEL, Gérard

1977 *L'imamat ibadite de Tahert 761–909: contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le haut Moyen Âge*. Strasbourg (unveröffentlichte Dissertation).

FEKHAR, Brahim ben Moussa

1971 *Les communautés ibādites en Afrique du Nord (Lybie, Tunisie et Algérie) depuis les Fatimides*. Paris (unveröffentlichte Dissertation).

AL-ĞAʿBĪRĪ, Farḥāt

1987 *al-Buʿd al-ḥadārī li-l-ʿaqīda ʿinda l-ibādīya*. 2 Bd. al-Qarāra.

ĞAMʿĪYAT AT-TURĀṬ (Hrsg.)

(1420 [1999]) *Muğam aʿlām al-ibādīya min al-qarn al-awwal ilā l-ḥāmis ʿašar, qism al-mağrib*. 4 Bd. al-Qarāra/Ğardāya/al-Ğazāʿir.

AL-ĞAWZĪ, Abū l-Farağ ʿAbd ar-Raḥmān b.

²1928 *Talbīs Iblīs*. Hrsg. von Muḥammad Munīr ʿAbduh Āğā. Kairo.

GIBB, H. A. R.

1954 “Abd Allāh b. Wahb ar-Rāsibī”. In: *EF*². Bd. 1:56.

1978 “al-Aʿlām”. *EF*². Bd. 4:143.

GOLDZIHNER, Ignaz

1911 *Kitāb al-farq bejna l-firaq al-nāğija minhum von Abū Manşūr ʿAbd al-kāhir al-Bağdādī, herausgegeben von Muḥammad Badr, (Kairo, Maṭbaʿat al-maʿārif, 1328/1910)*. In: *ZDMG* 65:349–363.

ḤIĞĀZĪ, ʿAbd ar-Raḥmān ʿUṭmān

(1420 [2000]) *Taṭawwur al-fikr at-tarbawī l-ibādī fī š-šimāl al-ifriqī*. Beirut.

HOUTSMA, M. Th.

1954 “Abū Bayhas”. In: *EF*². Bd. 1:116.

ḤULAYFĀT, ʿAwaḍ M.

1978 *Našʿat al-ḥaraka al-ibādīya*. Amman.

IBN AN-NADĪM, M. b. Ishāq

1871 *Kitāb al-fihrist*. Hrsg. von Gustav Flügel. Leipzig.

IBN ḤAZM al-Andalusī

(1321 [1903]) *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*. 2 Bd., in 5 Teilen.
O. O. [Nachdruck Bagdad o. J.]

(1382 [1962]) *Ğamharat ansāb al-ʿarab*. Hrsg. von ʿAbd as-Salām Muḥammad Hārūn. Kairo.

LAOUST, H.

1971 “Ibn al-Djawzī”. In: *EF*². Bd. 3:774–775.

LEWICKI, Tadeusz

1934 “Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d’une chronique Ibādite anonyme”. In: *REI* 8:275–296.

1957–1958 “Les subdivisions de l’Ibādiyya”. In: *SI* 7–9:71–82.

1971a “Ḥalka”. In: *EF*². Bd. 3:97–101

1971b “al-Ibādiyya”. In: *EF*². Bd. 3:669–682.

1971c “The Ibādites in Arabia and Africa”. In: *CHM* 13:51–130.

LEWICKI, Tadeusz

1995 “al-Nukkār”. In: *EF*². Bd. 8:115–116.

LEWINSTEIN, Keith

1991 “The Azāriqa in Islamic Heresiography”. In: *BSOAS* 54:251–268.

MADLUNG, Wilferd / LEWINSTEIN, Keith

1997 “Ṣufriyya”. In: *EF*². Bd. 9:799–802.

MADLUNG, Wilferd

1967 “Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur”. In: *Der Islam* 43:37–52.

1979 “The Shī‘ite and Khārijite contribution to pre-Ash‘arite Kalām”. In: P. Morewedge (Hrsg.): *Islamic philosophical theology*. Albany, N.Y.: 120–139.

1980 “Frühe mu‘tazilitische Häresiographie: das *Kitāb al-Uṣūl* des Ġa‘far b. Ḥarb?” In: *Der Islam* 57:220–236.

2006 “‘Abd Allāh Ibn Ibād an the Origins of the Ibādiyya”. In: Michalak-Pikulska, B. / Pikulski, A. (Hrsg.): *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L’Union Européenne des Arabisants et Islamisants*:51–57.

AL-MALATĪ, Ibn ‘Abd ar-Raḥmān

(1413 [1992]) *at-Tanbīh wa-r-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wa-l-bida’*. Hrsg. von Muḥammad Zaynuhum Muḥammad ‘Azib. Kairo.

AL-MAQDISĪ, Muṭahhar b. Ṭāhir

1916 *al-Bad‘ wa-t-tāriḥ*. Hrsg. von Ernest Leroux, 3 Bd. in 6 Teilen. Paris.

AL-MAQRĪZĪ, Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Alī

(1270 [1853]) *al-Mawā‘iz wa-l-‘itibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-ātār*. 2 Bd. Kairo [Nachdruck Beirut ca. 1970].

AL-MARZUBĀNĪ, Abū ‘Ubayd Allāh Muḥammad

1965 *Aḥbār as-Sayyid al-Ḥimyārī*. Hrsg. von Muḥammad Hādī al-Amīn, Nağaf.

AL-MAZĀTĪ, Abū r-Rabī‘ Sulaymān

1904 *Kitāb siyar al-‘azzāba*. Tunis.

- MU‘AMMAR, ‘Alī Yahyā
1987 *al-Ibādīya bayna l-fīraq al-islāmīya*. Ġardāya.
- AL-MUBARRAD, Abū l-‘Abbās
(o. J.) *Aḥbār al-ḥawāriğ min kitāb al-kāmil*. Beirut.
- NĀŞIR, Muḥammad Şāliḥ
(1418 [1997]) *Manḥağ ad-da‘wa ‘inda l-ibādīya*. Oman.
- AN-NAUBAḤTĪ, al-Hasan b. Mūsā
1931 *Die Sekten der Shi‘a*. Hrsg. von Hellmut Ritter. Istanbul.
- OURGHI, Abdel-Hakim
(im Druck) *Die Reformbewegung in der neuzeitlichen Ibādīya: Leben, Werk und Wirken von Muḥammad b. Yūsuf Atfaiyaş 1236–1332 h.q. (1821–1914)*.
- AL-QALHĀTĪ, Abū Sa‘īd Muḥammad b. Sa‘īd
1984 *al-Fīraq al-islāmīya min ḥilāl al-kaşf wa -l-bayān*. Hrsg. von Muḥammad b. ‘Abd al-Ġalīl. Tunis.
- AL-QUMMĪ, Sa‘d b. ‘Abdallāh
1963 *Kitāb al-Maqālāt wa-l-fīraq*. Hrsg. von Muḥammad Ġawād Maşkūr. Teheran.
- AR-RĀZĪ, Faḥr ad-Dīn
(1356 [1918]) *I’tiqādāt fīraq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*. Hrsg. von ‘Alī Sāmī n-Naşşār. Kairo.
- REBSTOCK, Ulrich
1983 *Die Ibāditen im Mağrib (2./8.–4./10. Jh.)*. Berlin.
- RITTER, Hellmut
1929 *Philologika III. Muḥammedanische Häresiographien*. In: *Der Islam* 18:34–54.
- RUBINACCI, R.
1993 “Nadījadāt”. In: *EF*. Bd. 7:860–861.
- AS-SĀBĪ‘Ī, Nāşir b. Sulaymān b. Sa‘īd
(1420 [2000]) *al-Ḥawāriğ wa-l-ḥaqīqa al-ğā‘iba*. Beirut.
- AŞ-ŞAHRĀSTĀNĪ, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. Abī Bakr Aḥmad
(²1413 [1992]) *al-Milal wa-n-niḥal*. Hrsg. v. Amīr ‘Alī Muhannā und ‘Alī Ḥasan Fā‘ūd. 2 Bd. Beirut.
- SALMĀN, Ibn Ḥasan Āl
(1415 [1995]) *Kutub ḥaddara minhā l-‘ulamā’*. Hrsg. von Bakr ‘Abdallāh Abū Zayd. 2 Bd. Beirut.
- AS-SAM‘ĀNĪ, Abū Sa‘īd ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad
(1382 [1962]) *al-Ansāb*. 13 Bd. Ḥaydarābād.

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