Entstehung und Bedeutung der *Šuʿūbiyya* in frühislamischer Zeit

Dissertation
im Promotionsfach Islamwissenschaft

Zur Erlangung der Würde der Doktorin der Philosophie an der
Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Zohreh Khosravi-Ali

aus Sari

Hamburg 2016

Gutachter: PD Dr. habil. Benjamin Jokisch

Weiterer Gutachter: Prof. François de Blois

Datum der Disputation: 19. Januar.2016

Danksagung

Großer Dank gebührt zu allererst meinen Eltern, die mir während der Anfertigung meiner Dissertation immer unterstützend und liebevoll zur Seite standen. Ein besonderer Dank geht auch an sie, weil sie mir und meinen Geschwistern eine akademische Ausbildung ermöglicht und in allen Lebensumständen stets das Beste für uns gewollt und getan haben.

Ich möchte mich zudem ganz besonders bei meinem Doktorvater Herrn PD Dr. habil. Benjamin Jokisch bedanken, der mich während der gesamten Dissertation mit konstruktiver Kritik und professioneller Betreuung unterstützte. Jede Phase der vorliegenden Arbeit wurde von ihm intensiv und geduldig begleitet und betreut. Für die Freiheit, die er mir während der Arbeit gewährte, möchte ich mich ebenfalls bei ihm bedanken. Ein ganz besonderer Dank geht weiterhin an meinen zweiten Gutachter Herrn Prof. François de Blois für seine wertvollen und konstruktiven Ideen und seine sehr gute fachliche Betreuung, die mir das Gelingen dieser Arbeit ermöglichten.

Bei Herrn Dr. Djalal Khaleghi-Motlagh bedanke ich mich für seine fachliche Unterstützung insbesondere im Zusammenhang mit dem Kapitel „*Šuʿūbiyya* innerhalb Persiens“. Ich möchte an dieser Stelle auch Herrn Āḏartāš Āḏarnūš für seine telefonische Betreuung aus Iran danken.

Frau Bärbel Launer (Abteilung Internationales der Universität Hamburg) danke ich dafür, dass sie immer an mich und meinen Fähigkeiten geglaubt und mich während meines Magisterstudiums und der Promotion moralisch unterstützt hat.

Ich danke meinem Bruder Morteza Khosravi, der mich bei der Formatierung meiner Dissertation unterstützt hat.

Allen meinen lieben Freunden danke ich für ihre Geduld, Ruhe und moralische Unterstützung, die sie mir während des Schreibprozesses zuteil werden ließen.

Für die Bereitstellung eines Teils der Literatur, die ich in dieser Dissertation verwendet habe, bedanke ich mich bei den Mitarbeitern von Saal Eins der al-Asad-Bibliothek in Damaskus, insbesondere bei Frau Reem al-Ḫayyāt. In diesem Zusammenhang gebührt mein Dank auch dem Team von „*Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*“ in Teheran.

Abschließend bedanke ich mich bei den Vertretern der Rosa-Luxemburg-Stiftung und Universität Hamburg (Abteilung Internationales) für die finanzielle Unterstützung, ohne die ich diese Arbeit nicht hätte schreiben können.

Meinen Eltern
und meinem verstorbenen Freund
Carsten Bettermann
in Dankbarkeit gewidmet

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung ... 1

I.1. Fragestellung ... 3

I.2. Forschungsstand ... 4

I.3. Literaturkategorien ... 5

I.3.a. Schriften der Vertreter der *Šuʿūbiyya* ... 6

I.3.b. Schriften der Gegner der *Šuʿūbiyya* ... 6

I.3.c. Prosopographische Werke (*tarāǧim*) und ihre Problematik ... 7

I.3.d. Geschichtsbücher/Chroniken ... 9

I.4. Methodische Vorbemerkungen ... 9

I.5. Inhalt und Formalia ... 11

II. Historische Hintergründe zur Entstehung der *Šuʿūbiyya* ... 13

II.1. *ʿAṣabiyya* und der Aufbruch des Islam ... 13

II.2. Die Umayyaden und die arabische Vorherrschaft ... 17

II.2.a. Das *walāʾ*-System ... 19

II.2.b. Die soziale Stellung der *Mawālī* ... 20

II.2.b.1. Zivilberufe der *Mawālī* ... 21

II.2.b.2. Die Funktion der *Mawālī* im Militär ... 23

II.2.b.3. Abstammung ... 24

II.2.b.4. Eheschließung ... 26

II.2.b.5. Erbschaft und Blutgeld ... 28

II.3. Die abbassidische Herrschaft und die Zunahme von fremden Elementen ... 30

II.3.a. Der Einfluss von fremden Elementen ... 31

II.3.b. Das Wesirat und der Einfluss persischstämmiger Wesire ... 34

II.3.b.1. Die Familie der Barmakiden ... 35

II.3.b.1.a. Politisches Engagement der Barmakiden ... 37

II.3.b.1.b. Kulturelle Leistungen der Barmakiden ... 43

II.3.b.2. Sahl ibn Hārūns Familie ... 46

II.3.c. Abbasidische Behörden und persischstämmige Sekretäre ... 48

II.3.d. Die kulturellen Einflüsse der Sassaniden auf die Abbasiden ... 52

II.3.e. Die Übersetzungsbewegung 54
II.3.e.1. Der Übersetzungsprozess unter den Umayyaden 54
II.3.e.2. Der Übersetzungsprozess unter den Abbasiden 56
II.3.e.3. Die Übersetzungsbewegung und die *Šuʿūbiyya* 61
III. Die *Šuʿūbiyya* innerhalb Persiens 64
III.1. Persische Dynastien und die Frage der Unabhängigkeit 64
III.2. *Šuʿūbiyya* auf der Sprachebene 68
III.3. Der Aufstieg der persischen Sprache (*darī*) 74
III.3.a. Das Volk 74
III.3.b. Die Rolle der Herrscher 81
III.4. Ein starker Widerstand gegen *darī* 92
III.4.a. Abū Ḥātim ar-Rāzī 93
III.4.b. Abū ʾl-Ḥasan al-ʿĀmirī 94
III.4.c. Al-Bīrūnī 95
III.4.d. Aṯ- Ṯaʿālibī 97
IV. Die Problematik des Begriffes „*Šuʿūbiyya*“ 100
IV.1. *Ahl at-taswiyya* als Vorläufer der *Šuʿūbiyya*? 103
IV.2. Die diversen Bezeichnungen der *Šuʿūbiyya* 107
V. Analyse und Bewertung der prosopographischen Werke 111
V.1. Personen mit der Bezeichnung „*šuʿūbī*“ 111
V.1.a. Ismāʿīl ibn Yasār an-Nisāʾī 112
V.1.b. Sahl ibn Hārūn ad-Dastamiysānī 117
V.1.c. ʿAllān oder Ġīlān al-Warrāq aš-Šuʿūbī 120
V.1.d. Abū ʿUbaida Maʿmar ibn al-Muṯannā at-Taimī al-Baṣrī 124
V.1.e. Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ibn Dāwūd al-Kātib al-ʿAbartāʾī 132
V.1.f. Aḥmad (Muḥammad) ibn al-Ḥusain, bekannt als Dindān 134
V.1.g. Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī 136
V.2. Die acht Kategorien aus den Prosopographien: Annäherung an den Begriff „*šuʿūbī*“ 142

V.2.a. Nicht-arabische Herkunf ... 142

V.2.b. Intellektualität und Bekleidung gehobener beruflicher Positionen ... 144

V.2.c. Notwendigerweise Muslim? Tendenz zum Schiismus ... 145

V.2.d. *Maulā*-Status ... 146

V.2.e. Frühere Zugehörigkeit zum Zoroastrismus ... 147

V.2.f. Beschuldigung der *zandiqa* ... 147

V.2.g. Enge Verbindung mit den Barmakiden und der Sahls ... 149

V.2.h. Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) für die *ʿAǧam* und gegen die Araber ... 150

V.2.h.1. Prophetentum ... 153
V.2.h.2. Königtum und Herrschaft ... 155
V.2.h.3. Kultur und Wissenschaft ... 157
V.2.h.4. Dichtung und Rhetorik ... 159
V.2.h.5. Kriegswesen und Tapferkeit ... 165
V.2.h.6. Großzügigkeit, Gastfreundschaft und Esskultur ... 169
V.2.h.7. Vorislamische pagane Sitten und Genealogie ... 174
V.2.h.8. Sprache ... 177

VI. Weitere Vertreter der *Šuʿūbiyya* ... 182

VI.1. Dichter ... 182

VI.1.a. Baššār ibn Burd al-ʿUqailī al-Baṣrī ... 182

VI.1.b. Al-Ḥasan ibn Hānī al-Ḥakamī, berühmt als Abū Nuwās ... 190

VI.1.c. Ismāʿīl ibn al-Qāsim al-ʿAnzī al-Kūfī, berühmt als Abū ’l-ʿAtāhiyya ... 194

VI.1.d. ʿAlī ibn al-Ḫalīl aš-Šaibānī al-Kūfī ... 198

VI.1.e. Isḥāq ibn Ḥassān al-Murrī, berühmt als al-Ḫuraimī ... 200

VI.1.f. ʿAbd as-Salām ibn Raġbān, berühmt als Dīk al-Ǧin al-Kalbī al-Ḥimṣī ... 203

VI.1.g. Yaḥyā ibn ʿAlī, berühmt als (Ibn) al-Munaǧǧim an-Nadīm ... 206

VI.1.h. Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan, berühmt als Abū Saʿīd ar-Rustamī 209

VI.2. Übersetzer ... 210

VI.2.a. ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, berühmt als Ibn al-Muqaffaʿ ... 211

VI.2.b. Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiqī ar-Raqqāšī ... 220

VI.2.c. Die Familie an-Naubaḫtī ... 222

VI.2.d. Die Familie Buḫtīšūʿ 225
VI.2.e. Salm, Leiter des Bait al-ḥikma 230
VI.2.f. Aḥmad ibn ʿAlī berühmt als Ibn Waḥšiyya 231
VI.3. Die Sekretäre 235
VI.3.a. Yūnus ibn Muḥammad, berühmt als Ibn Abī Farwa 235
VI.3.b. Muḥammad ibn al-Laiṯ al-Ḫaṭīb al-Kātib, berühmt als al-Faqīh 236
VI.3.c. Saʿīd ibn Ḥumaid (al-Buḫtakān) al-Kātib 237
VI.3.d. Ibrāhīm ibn Mamšāḏ, berühmt als al-Mutawakkilī al-Iṣbahānī 239
VI.3.e. Isḥāq ibn Salama 241
VI.3.f. Muḥammad ibn ʿAbdallāh al-Iṣbahānī al-Kātib, berühmt als Bāḥ 242
VI.3.g. Mahyār ibn Marzawaih ad-Dailamī al-Kātib 242
VI.4. Literaten 246
VI.4.a. Muḥammad ibn ʿAlī al-Iṣfahānī ad-Daimartī 246
VI.4.b. ʿAlī ibn Ḥamza al-Iṣfahānī 246
VI.5. Grammatiker 247
VI.5.a. Yūnus ibn Ḥabīb an-Naḥwī al-Baṣrī 247
VI.6. Genealogen 248
VI.6.a. Al-Haiṯam ibn ʿAdī aṭ-Ṭāʾī al-Kūfī 248
VI.7. Philosophen 251
VI.7.a. Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī 251
VII. Die erweiterte Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“ 254
VII.1. Nicht-arabische Herkunft 254
VII.2. Intellektualität und Bekleidung gehobener beruflicher Positionen 255
VII.3. Nichtnotwendigerweise Muslim/ Tendenz zum Schiismus 257
VII.4. *Maulā*-Status 259
VII.5. Frühere Zugehörigkeit zum Zoroastrismus 259
VII.6. Beschuldigung der *zandiqa* 260
VII.7. Enge Verbindung mit den Barmakiden und Sahls 261

VII.8. Fanatismus (*taʿaṣṣub li-l-ʿağam ʿalā ʾl-ʿarab*) 262

VII.9. War die *Šuʿūbiyya* eine soziale Bewegung? 263

VIII. Fazit 274

A. Anhänge 277

A.1. 39 Vertreter der *Šuʿūbiyya* 278

A.2. Diagramm IX 283

B. Abkürzungen 284

C. Literaturverzeichnis 285

C.1. Primärliteratur 285

C.2. Sekundärliteratur 290

I. Einleitung

Mit den islamischen Eroberungen (*futūḥ*) kam die neu entstandene islamische Gemeinschaft, deren Einflussgebiet sich vorher ausschließlich auf die Arabische Halbinsel beschränkte, mit anderen Ethnien in Berührung, die völlig unterschiedliche kulturelle und religiöse Hintergründe hatten.

Die politische und soziale Ordnung der Araber in der *ǧāhiliyya*, der „Epoche der Unwissenheit", war auf Stammesstrukturen gegründet. Solidarisch verpflichtet fühlte sich der einzelne Araber dem eigenen Stamm (*ʿaṣabiyya*) und nicht einem übergeordneten Staatswesen. So war die Geschichte der *ǧāhiliyya* geprägt von ständigen Ausein–andersetzungen zwischen den arabischen Stämmen. Dem Propheten Muḥammad (gest. 10) gelang es durch seine Mission (Monotheismus und Gleichberechtigung aller Gläubigen unabhängig von ihrer Stammeszugehörigkeit, Volksgruppierung und Hautfarbe), die arabischen Stämme zu vereinigen und aus ihnen eine religiöse Gemeinschaft (*umma*) zu bilden. Im Verlaufe seiner 23 Jahre andauernden Missionszeit brachte der Prophet Muḥammad die herrschende Feindschaft und das Mißtrauen unter den Stämmen vorübergehend zur Stagnation und stellte den Bund des Islam über die *ʿaṣabiyya*.

Die geographische Ausdehnung der islamischen Botschaft begann zum Lebensende des Propheten, doch die eigentlichen militärischen Operationen fanden erst unter dem ersten rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr (reg. 11-13) statt. Hier begannen die Araber, angetrieben von der Idee des Monotheismus und dem Glaubenssatz der Gleichberechtigung aller Gläubigen, die Nachbargebiete zu erobern. Die damaligen großen Imperien Perserreich und Oströmisches Reich waren durch zahlreiche vorangegangene gegenseitige Auseinander–setzungen geschwächt. Dies war ein wesentlicher Grund für die arabischen Expansions–erfolge. Doch ist auch nicht zu unterschätzen, dass ein derart egalitäres Menschenbild die neue Religion „ansprechend" erscheinen ließ.

Kurz nach dem Tode des Propheten Muḥammad, unter dem zweiten rechtgeleiteten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (reg. 13-23), kehrten Ansätze der ǧāhilītischen Strukturen zurück: Aus den arabischen Eroberern wurden Herrscher und aus den Ethnien der eroberten Gebiete Untertanen. Die Kriegsgefangenen, die nach Arabien gebracht wurden und zum Islam konvertierten, mussten in das Stammessystem der arabischen Gesellschaft integriert werden. Diese Integration wurde durch Klientschaftsverhältnisse (*walāʾ*) mit arabischen Stämmen oder einzelnen Arabern möglich. Diese Neumuslime wurden *Mawālī* genannt. Die *walāʾ* schuf in der Praxis aber nicht die im Koran gelehrte Gleichberechtigung, sondern die Neumuslime waren vielen sozialen Benachteiligungen ausgesetzt. Insbesondere machte sich dieses Verhältnis der Ungleichheit unter der Herrschaft der Umayyaden (reg. 41-132)

bemerkbar. Die Umayyaden, unter denen sich die islamische Gemeinschaft vom Wahlkalifat abwandte und in eine Erbmonarchie verwandelte, ließen sich von den Regeln der arabischen Aristokratie und von ihrem Ideal des „rein arabischen Blutes“ leiten. Dies führte einerseits zur Auseinandersetzung unter den arabischen Stämmen und anderseits zur Benachteiligung der Neubekehrten. Unter den Umayyaden kam es zu mehreren sozialen und religiösen Aufständen, an denen auch Neumuslime beteiligt waren. Schließlich gelang es den Abbasiden (reg. 132-656), Nachkommen des Prophetenonkels ʿAbbās, mit Hilfe der Perser in Ḫurāsān und unter der Führung Abū Muslims im Jahre 132, die Macht an sich zu reißen.

Die abbasidische Revolution war kein bloßer Übergang von einer Dynastie zur anderen, sondern sie bedeutete eine tiefgreifende Veränderung in allen Bereichen von Politik, Gesellschaft und Tradition der islamischen Gemeinschaft. In der abbasidischen Epoche dominierten Nicht-Araber die politische Bühne, zunächst die Perser und später ab der Herrschaft von al-Muʿtaṣim (reg. 218-227) die Türken. Somit wurde der Islam erst unter den Abbasiden zu einer Universalreligion. In der ersten Phase der abbasidischen Herrschaft standen insbesondere Perser an der Spitze des abbasidischen Verwaltungsapparates, der nach sassanidischem Muster aufgebaut war. Prominente Vertreter waren Angehörige der vornehmen persischen Familien der Barmakiden und Sahls. Unter den abbasidischen Kalifen ar-Rašīd (reg. 170-193) und al-Maʾmūn (reg. 198-218) bekleideten diese über zwei Dekaden das Amt des Wesirs und prägten stark die Bereiche Politik und Kultur. Gleiches galt auch für das Personal niederer Ämter. So rekrutierten sich die Sekretäre (*kuttāb*) aus Persern, die sowohl den arabischen als auch den persischen Kulturkreis betreffend über hohe Bildung in Sprache, Kultur und Literatur verfügten. Hinzu kommt das große Interesse der frühabbasidischen Herrscher für die Tradition der Sassaniden und deren Regierungsmethoden. Die Übersetzungbewegung, die ihren Anfang in der ersten Phase der abbasidischen Herrschaft nahm und sich über zwei Jahrhunderte erstreckte, öffnete die islamische Gemeinschaft für Anregungen und Einflüsse aus anderen Kulturen wie denen der Perser, Griechen, Inder und Nabatäer. Unter derartigen politischen und kulturellen Voraussetzungen entstand die *Šuʿūbiyya*, die aus Intellektuellen nicht-arabischer Herkunft, vor allem Persern, bestand. Sie stützte sich einerseits auf den im Koran proklamierten Glaubenssatz der Gleichberechtigung, anderseits auf die „glorreiche Vergangenheit“ der Nicht-Araber, vornehmlich die der Sassaniden. Sie entstand aus dem Bedürfnis und der Notwendigkeit heraus, innerhalb der islamischen Gesellschaft eine eigene Identität zu bilden, in Abgrenzung zu den arabischen Eroberern, die nicht nur Gebiete, sondern auch bestehende funktionierende Wertesysteme vereinnahmten. Es kam zu einem teilweise polemischen geistigen Ringen zwischen Nicht-Arabern, vor allem Persern, einerseits, und Arabern bzw. deren Sympathisanten andererseits.

Die *Šuʿūbiyya* entstand im Irak und war vorwiegend im abbasidischen Zentrum Bagdad verbreitet. Zunächst trat sie als eine emanzipatorische literarische Bewegung in Erscheinung, die ihren Zenit im zweiten und dritten Jahrhundert erreichte. Später zeigte sie sich auf der Sprachebene innerhalb Persiens, wo man auch ihre letzten Spuren im sechsten Jahrhundert findet.

Eine tiefergehende Forschungsarbeit über die *Šuʿūbiyya* ist zum einen deshalb sinnvoll, weil letztere als eine emanzipatorische antiarabische literarische Bewegung von Nicht-Arabern im Kalifat der frühen Abbasiden durch Experten als eines der bedeutenden Phänomene der frühislamischen Gesellschaftsentwicklung bewertet wird.[1] Zum anderen liegt eine monographische Darstellung, die dieses komplexe Thema umfassend behandelt, in einer europäischen Sprache noch nicht vor. Die moderne Forschung in europäischen Sprachen beschränkt sich auf vereinzelte Artikel. Andererseits ist festzustellen, dass Studien über die *Šuʿūbiyya* in persischer und arabischer Sprache häufig Partei ergreifen, dass es ihnen also an Objektivität mangelt.

Im klassischen historischen Kontext taucht der Begriff „*Šuʿūbiyya*" in zwei Epochen auf: Zunächst in frühabbasidischer Zeit für die emanzipatorische literarische Widerstands–bewegung im Osten des Islamischen Reiches, im Irak und in Persien (zweites bis sechstes Jahrhundert). Im fünften Jahrhundert dann wird er gebraucht für eine ähnlich ausgerichtete Polemik in Andalusien, die haupsächlich von der Person Ibn Garcías ausging. In der zeitgenössischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts entstand innerhalb Irans die Neu-*Šuʿūbiyya*. Die vorliegende Arbeit befasst sich ausschließlich mit der *Šuʿūbiyya* in der frühabbasidischen Zeit im Osten, ihrer Entwicklung und Bedeutung.

I.1. Fragestellung

In der vorliegenden Dissertation steht folgende Fragestellung im Vordergrund:

1. Was ist die präzise Definition des Begriffes „*šuʿūbī*", basierend auf seiner Verwendung als Attribut von sieben bestimmten Personen in den arabischen prosopographischen Werken?

Daraus erwachsen folgende Fragen:

2. Welche weiteren Personen können anhand der Kriterien, die aus dieser präzisen Definition heraus entwickelt werden, aufgrund einer Übereinstimmung im Profil mit den sieben zuvor behandelten Personen ebenfalls als „*šuʿūbī*" angesehen werden?
3. Wo lag der geographische und zeitliche Ausgangspunkt der *Šuʿūbiyya*?
4. Welcher Gestalt waren die formellen bzw. informellen Interaktionen zwischen den einzelnen Vertretern der *Šuʿūbiyya*? Bis zu welchem Grade lässt sich die *Šuʿūbiyya* unter

[1] Dies wird unter „I.2. Forschungsstand" belegt.

soziologischen Aspekten (Netzwerk- und Quellenanalyse) als eine soziale Bewegung definieren?

I.2. Forschungsstand

Der erste Wissenschaftler, welcher im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Frage der Spannung zwischen Arabern und Nicht-Arabern (*ʿAǧam*) spezifisch der *Šuʿūbiyya* Aufmerksamkeit schenkte, war der ungarische Forscher Ignaz Goldziher. Er forschte sowohl über die Entstehung der *Šuʿūbiyya* im Osten[2] als auch über die später im fünften Jahrhundert in Andalusien entstandene ähnliche Bewegung, die vor allem auf die Figur Ibn Garcías fokussiert ist.[3] Unter den vereinzelten Artikeln zum Thema *Šuʿūbiyya* ist trotz ihres Alters immer noch Goldzihers Studie maßgeblich, die den Anfang der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dieser markiert. Goldziher hält die *Šuʿūbiyya* für eine Partei, die einen persischen Nationalismus förderte, der aus der „ruhmreichen persischen Vergangenheit" (vor allem der Sassanidenzeit) die „Unterlegenheit" der Araber herleitete.[4] Ihm zufolge stand sie in Zusammenhang mit der Wiederentstehung des persischen Nationalbewusstseins, welche auch die Gründung autonomer Staaten in Zentralasien förderte.[5] Spuler[6], Mac Donald[7], Mumtaḥin[8] und Ṣafā[9] vertreten eine ähnliche Ansicht. Diese Auffassungen werden jedoch von anderen Forschern bestritten: Larsson ist im Gegensatz zu Goldziher der Ansicht, dass die *Šuʿūbiyya* keine einheitlich strukturierte und klar definierte „Partei" war, die präzise festgelegte Ziele verfolgte. Er hält sie vielmehr für eine Zusammenstellung von unterschiedlichen und oft sogar einander widersprechenden Wertvorstellungen und Meinungen.[10] Eine ähnliche Auffassung vertreten Mottahede[11] und Qaddūra[12], die innerhalb der *Šuʿūbiyya* unterschiedliche Ansichten und Aktivitäten erkennen. Gibb meint, dass die *Šuʿūbiyya* keine separatistische Bewegung war, die den Niedergang der abbasidischen Herrschaft beabsichtigte, wie Goldziher es behauptete, sondern dass sie auf eine

---

[2] Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Bd. I, Hildesheim 1961, S. 147 ff.
[3] Goldziher, I., „Die Šuʿūbijja unter den Muhammedanern in Spanien", in: *ZDMG,* Bd. LIII, 1899, S. 601-620.
[4] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 147 ff.
[5] Ebd., Bd. I, S. 155.
[6] Spuler, B., *Iran in frühislamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633-1055*, Wiesbaden 1952, S. 64.
[7] Mac Donald, D. B., „Shuʿūbīya", in: *EI*[1], Bd. IV, S. 425.
[8] Mumtaḥin, Ḥ. ʿA., *Nihḍat-i šuʿūbiyya*; *ǧunbiš-i millī-yi īrāniyān dar barābar-i ḫilāfat-i umawī wa ʿabbāsī*, Teheran 1385, S. 7.
[9] Ṣafā, D., *Tārīḫ-i adabiyāt dar Īrān wa dar qalamruw-i zabān-i pārsī*, Bd. I, Teheran 1371, S. 23.
[10] Larsson, G., „Ignaz Goldziher on the shuʿūbiyya", in: *ZDMG*, Bd. CLV, 2005, S. 365-372 (hier S. 370 f).
[11] Mottahedeh, R., „The Shuʿūbīyah controversy and the social history of early Islamic Iran", in: *IJMES*, Bd. VII, 1976, S. 161-182 (hier S. 163).
[12] Qaddūra, Z., *aš-Šuʿūbiyya wa aṯaruhā 'l-iǧtimāʿiyya wa 's-siyāsiyya fī ḥayāt al-islāmiyya fī 'l-ʿaṣr al-ʿabbāsī 'l-awwal*, Beirut 1972, S. 9.

Umgestaltung des Geistes und der politischen sowie sozialen Institutionen der islamischen Kultur nach dem Muster der sassanidischen Institutionen und Werte abzielte.[13] Die Ansichten Gibbs über die Anfänge und Entwicklung der *Šuʿūbiyya* als literarischer Widerstand hat Agius anhand von Belegen aus der arabischen Primärliteratur illustriert und weitergeführt.[14] Norris vertritt die Meinung, dass die *Šuʿūbiyya* der erfolgreiche Versuch der unterworfenen Völker war, ihre eigene „Identität" zu bewahren und sich von den Arabern abzugrenzen.[15] Bowen Savant sieht die *Šuʿūbiyya* als eine Erfindung konservativer muslimischer Denker.[16] In seinem ausführlichen Essay geht Arazi auf die šuʿūbītischen Tendenzen des Abū Nuwās (gest. 198-200) ein, der ein berühmter Dichter der frühabbasidischen Zeit war.[17] Barthold beschäftigt sich in seinem Essay mit der persischen *Šuʿūbiyya* und der modernen Forschung. In seinem Artikel geht es hauptsächtlich um die *Šuʿūbiyya* innerhalb Persien und die Erinnerung des persischen Volkes an seine „große und prachtvolle" Vergangeheit.[18] Crone konzentriert sich in ihrem Artikel „Post–Colonialism in tenth century Islam" auf die Person Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzīs (gest. 313), seine Philosophie und angebliche Neigung zur *Šuʿūbiyya*.[19]

I.3. Literaturkategorien

Die bisherige Wissenschaft stützte sich zum Thema *Šuʿūbiyya* einerseits auf wenige šuʿūbītische Fragmente in arabischen Quellen, andererseits auf die Werke ihrer Gegner. Überdies dienten allgemeine Geschichtswerke und Chroniken zur Rekonstruktion ihrer Entwicklung. Keiner der bisherigen Forscher hat sich zur Erhellung der Entwicklung und sozialen Lage der *Šuʿūbiyya* gezielt und systematisch mit der prosopographischen Dimension dieser Frage befasst und die Biographien ihrer Vertreter untersucht, verglichen und bewertet. Als Goldziher dem Thema *Šuʿūbiyya* am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zum ersten Mal Aufmerksamkeit schenkte, existierte diese Literaturkategorie im Gegensatz zu heute außerdem noch nicht in nennenswertem Umfang in edierter Form. Grundlegend für die vorliegende Dissertation sind außer den oben genannten Quellen, die schon von früheren

---

[13] Gibb, H. A. R., „The social significance of the Shuʿūbīya", in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, Hrsg. Flemming, H., Hauniae 1953, S. 105-114 (hier S. 108). Ähnlich ist die Meinung von Enderwitz und Agius. Enderwitz, S., „al-Shuʿūbiyya", in: *EI²*, Bd. IX, S. 514. Vgl. Agius, D. A., „The Shuʿubiyya movement and its literary manifestation", in: *IQ*, Bd. XXIV, 1980, S. 76-88 (hier S. 514).
[14] Agius, „The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XXIV, 1980, S. 80 ff.
[15] Norris, H. T., „Shuʿūbiyyah in Arabic Literature", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, ed. Ashtiany, J., Cambridge 1990, S. 31-47 (hier S. 32).
[16] Savant, S. B., „Naming Shuʿubīs", in: *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, ed. Korangy, A. (u. a.), Berlin und Boston 2016, S. 166-184.
[17] Arazi, A., „Abū Nuwās fut-il šuʿūbite?", in: *Arabica*, Bd. XXVI, 1979, S. 1-61.
[18] Barthold, W., „die persische *Šuʿūbiyya*", in: *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. XXVI, 1912, S. 249- 266.
[19] Crone, P., „Post-Colonialism in tenth century Islam", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, 2006, S. 2-38.

Forschern verwendet wurden, vor allem prosopographische Werke. Sie liefern Informationen über die Lebensumstände und Netzwerke der Vertreter der *Šuʿūbiyya*. Im Folgenden wird auf jede einzelne Literaturkategorie näher eingegangen:

I.3.a. Schriften der Vertreter der *Šuʿūbiyya*

Zum näheren Verständnis der *Šuʿūbiyya* und ihrer Entwicklung ist vor allem die Untersuchung der Schriften ihrer Vertreter von zentraler Bedeutung. Unglücklicherweise sind sämtliche šuʿūbītischen Werke, die zur präzisen Rekonstruktion der *Šuʿūbiyya* hilfreich sein könnten, verloren gegangen. Es sind jedoch Fragmente von ihnen in arabischen Quellen erhalten geblieben, die in der vorliegenden Dissertation verwendet wurden. Eine typische šuʿūbītische Literaturgattung, die zu jener Periode im Widerstand gegen die Araber entstand, bildeten die Schmähschriften (*maṯālib)*, in denen arabische Stämme geschmäht und deren „Defizite" hervorgehoben wurden. Zu den bedeutendsten *maṯālib*-Werken, die in anderen Schriften fragmentarisch enthalten sind, zählen:

- „*Al-Maṯālib*" von Maʿmar ibn al-Muṯannā, berühmt als Abū ʿUbaida (gest. 207-213)
- „*Al-Maṯālib*" bzw. „*al-Miydān*" von ʿAllān aš-Šuʿūbī (gest. 3. Jhd.)
- „*Al-Maṯālib*" von al-Haiṯam ibn ʿAdī (gest. 206-209)

Eine weitere šuʿūbītische Schriftgattung bildeten die Lobpreisungen: *Mafāḫir*, *faḍāʾil, maʾāṯir und manāqib*. Sie verherrlichten die „glorreiche" Vergangenheit der Perser insbesondere die sassanidische Herrschaftszeit. Zu den bedeutendsten Werken dieser Art gehören:

- „*Kitāb faḍl al-furs*" von Abū ʿUbaida
- „*Faḍl al-ʿağam ʿalā ʾl-ʿarab wa iftiḫāruhā*" und „*Kitāb intiṣāf al-ʿağam min al-ʿarab*" von Saʿīd ibn Ḥumaid (gest. nach 257)
- „*Kitāb faḍl al-ʿağam ʿalā ʾl-ʿarab*" von Isḥāq ibn Salama (gest. ?)

Weitere Literaturwerke, die zur näheren Rekonstruktion der *Šuʿūbiyya* verwendet wurden, sind ferner die Gedichtsammlungen der šuʿūbītisch gesinnten Dichter. In dieser Arbeit wurden aus jeder Gedichtsammlung šuʿūbītische Züge herausgesucht und dargestellt.

I.3.b. Schriften der Gegner der *Šuʿūbiyya*

Unsere Kenntnisse über die *Šuʿūbiyya* basieren überwiegend auf Informationen der erhalten gebliebenen Werke ihrer Gegner. Berücksichtigt werden muss dabei, dass die gegnerischen

Aussagen wahrscheinlich von sehr subjektivem Inhalt sind. Folgende Werke zählen zu dieser Kategorie:

- „*Kitāb al-ʿarab au ar-radd ʿalā 'š-šuʿūbiyya*“ von Ibn Qutaiba (gest. 276)
- Das Kapitel „*Kitāb al-ʿaṣā*“ aus dem Buch „*al-Bayān wa 't-tabyīn*“ von al-Ǧāḥiẓ (gest. 255)
- Das Kapitel „*aš-Šuʿūbiyya wa hum ahl at-taswiyya*“ aus „*Kitāb ʿiqd al-farīd*“ von Ibn Abdarrabah al-Andalusī (gest. 328)
- Ein Kapitel aus „*Kitāb al-imtāʿ wa 'l-muʾānisa*“ von at-Tauḥīdī (gest. 414)

I.3.c. Prosopographische Werke (*tarāǧim*) und ihre Problematik

Biographische Daten zu berühmten Persönlichkeiten der frühislamischen und späteren Zeit aus Wissenschaft, Literatur, Politik usw. finden sich in den *tarāǧim*-Werken[20], die eine breite Gattung innerhalb der klassischen arabischen Literatur bilden. Da sämtliche Vertreter der *Šuʿūbiyya* prominente Intellektuelle waren, sind ihre Biographien problemlos in dieser Gattung zu finden. In erster Linie werden frühere *tarāǧim*-Werke herangezogen. Für eine Gegenprüfung ihrer Informationen dienen dann spätere biographische Quellen. Die wichtigsten verwendeten *tarāǧim*-Werke sind:

- „*Kitāb al-aġānī*“ von Abū 'l-Faraǧ al-Iṣfahānī (gest. 356)
- „*Kitāb al-fihrist*“ von Ibn an-Nadīm (gest. 438)
- „*Tārīḫ Baġdād*“ von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 463)
- „*Muʿǧam al-udabāʾ*“ von Yāqūt al-Ḥamawī (gest. 626)
- „*Wafayāt al-aʿyān*“ von Ibn Ḫallikān (gest. 681)
- „*Al-Wāfī bi 'l-wafayāt*“ von aṣ-Ṣafadī (gest. 764)

Aus der Vielfalt prosopographischer Literatur wurde ferner eine Auswahl von themenspezifischen Werken getroffen. In diese gehen außer den oben genannten allgemeinen *tarāǧim* auch spezielle biographische Werke ein, die sich ausschließlich mit Personen bestimmter Gruppen befassen. Meist gehören sie zu speziellen Wissenschafts- oder Berufszweigen, zum Teil auch zu bestimmten Orten. Unter anderem wurden folgende Werke untersucht:

- „*Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ*“ von Ibn al-Muʿtazz (gest. 255)
- „*Ṭabaqāt an-naḥwiyīn wa 'l-luġawiyīn*“ von az-Zubaidī (gest. 379)
- „*Tārīḫ al-ḥukamāʾ 'l-islām*“ von al-Baihaqī (gest. 458)

---

[20] Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jhd., Hidschra*, Bd. I, Berlin 1991, S. 10.

- „*Iʿtāb al-kuttāb*“ von Ibn al-Abbār (gest. 658)
- „*Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*“ von Ibn Abī Uṣaibiʿa (gest. 668)
- „*Ṭabaqāt al-mufassirīn*“ von ad-Dāwūdī (gest. 945)

Jede Biographie enthält Informationen zu einer Person wie Name, Geburts- und Todesdatum, Wohnort, Abstammung, Ausbildung, Beruf, Reisen, religiöse Zugehörigkeit, Schriften und Kontaktpersonen.[21] Ein wesentliches Merkmal in den Biographien ist der Bericht über Ereignisse, an denen die einzelne Person jeweils beteiligt war.[22]

Obwohl im letzten Jahrhundert zahlreiche Biographiewerke herausgegeben wurden, schenkte man ihnen in der modernen Wissenschaft wenig Aufmerksamkeit.[23] Trotzdem gibt es wissenschaftliche Werke, die auf eben dieser Literaturkategorie basierten. Ein Blick auf diese Werke belegt, dass die Analyse der Biographien wesentliche Erkenntnisse liefert. Zuletzt stützte sich der berühmte Islamwissenschaftler Josef van Ess in seinem Buch über islamische Theologie auf diese Literaturgattung.[24] Auch Christopher Melchert äußert sich trotz der Problematik der Biographiewerke, die er offen erwähnt, positiv über deren Verwendung als Informationsquelle. In seinem Buch „*The formation of the sunni school of law: 9th -10th centuries*“ bezieht er sich zum großen Teil auf Biographiebücher und vertritt die Ansicht, dass Biographieschreiber ein besonders umfassendes Bild von der geistigen Verfassung der Muslime liefern.[25] Derselben Meinung ist auch M. J. L. Young in seinem Artikel „Arabic biographical writing“ im Sammelbuch „*Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*“. Young weist darauf hin, dass die Registrierung von Informationen wie Beruf, Wohnort, Geburts- und Todesdatum, individuellen Kontakten usw. zur Rekonstruktion von Familien, anderen Gruppen und sozialen Bewegungen gut verwendet werden kann.[26] Auch Harald Motzki gehört zu den modernen Wissenschaftlern, die den prosopographischen Werken Aufmerksamkeit schenkten. Er äußert sich in seinem Sammelbuch „*The biography of Muḥammad*“ positiv über deren Verwendung.[27]

Der Gebrauch der prosoprographischen Werke als verlässliches wissenschaftliches Hilfs–mittel ist aber auch umstritten, Norman Calder beispielsweise zweifelt an der Echtheit der Informationen innerhalb dieser Literaturgattung. Seiner Meinung nach ist es sehr wahr–scheinlich, dass sich deren Autoren viele biographische Angaben selbst ausdachten, ebenso

---

[21] Young, M. J. L., „Arabic biographical writing“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period,* Cambridge 1990, S. 168-187 (hier S. 170 ff).
[22] Ebd., S. 180.
[23] Melchert, Chr., *The formation of sunni school of law: 9th -10th centuries*, Brill 1997, S. 27.
[24] Van Ess, *Theologie,* S. 1 ff.
[25] Melchert, *The formation*, S. 28.
[26] Young, „Arabic biographical writing“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period,* S. 176.
[27] Motzki, H., *The biography of Muḥammad; the issue of the sources,* Brill 2000, S. 11 f.

wie die Gläubigen Hadithe zur Untermauerung ihrer Doktrin erfanden, was Goldziher und Schacht belegen.[28] Melchert weist allerdings darauf hin, dass Calder selbst diese Literaturart gelegentlich für seine Arbeit verwendete.[29]

Zusammenfassend ist festzustellen: Sicherlich darf den prosoprographischen Werken nicht jegliche Glaubwürdigkeit aberkannt werden, daher zählen sie zu den geeigneten Quellenarten zur Rekonstruktion der frühislamischen Geschichte. Dabei muss mit diesen Quellen stets kritisch umgegangen werden bzw. darf die mit ihnen verbundene Problematik nicht außer Acht gelassen werden.

Calder moniert allgemein, dass Wissenschaftler es beim Studium des frühen Islam in der Regel nicht mit zeitgenössischen Quellen zu tun haben, sondern mit Schriften, die jeweils erst weit nach einem Ereignis verfasst wurden.[30] Eine Studie über die *Šuʿūbiyya* wird nur in geringem Maße durch dieses Problem behindert, da die *Šuʿūbiyya* in der frühabbasidischen Epoche entstand und ihre Blütezeit hatte und in diesem Zeitraum durchaus einige Biographiewerke verfasst wurden. In der vorliegenden Arbeit finden sowohl zeitgenössische als auch spätere Biographiewerke Verwendung. Aus diversen früheren und späteren Biographiewerken werden die Profildaten der Vertreter der *Šuʿūbiyya* ermittelt, verglichen und analysiert. Im Falle einer Übereinstimmung kann mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer Zuverlässigkeit der Daten ausgegangen werden. Wenn das Profil einer Person nur in einem einzelnen Werk zu finden ist, wird die Vertrauenswürdigkeit des Verfassers dieses Buches überprüft, indem man weitere Schriften von ihm sowie seine Methode und Arbeitsweise untersucht. Beispielsweise wird ein Verfasser wie aṣ-Ṣafadī (gest. 764), der in der Wiedergabe von Daten sehr exakt ist, glaubwürdiger sein als ein Verfasser wie al-Balāḏurī (gest. 297), der sich häufig selber widerspricht.

I.3.d. Geschichtsbücher/Chroniken

Neben den prosopographischen Werken dienen auch arabische Geschichtswerke und Chroniken als Grundlage zur Darstellung der *Šuʿūbiyya* und ihrer Entwicklung.

I.4. Methodische Vorbemerkungen

Eine Analyse und Bewertung der oben genannten Originalschriften, insbesondere der prosopographischen Werke (*tarāǧim*), ermöglichen eine präzise Charakterisierung der Vertreter der *Šuʿūbiyya.* In den *tarāǧim*-Schriften werden von sieben Personen, die direkt mit

---

[28] Calder, N., *Studies in early Muslim jurisprudence*, Oxford 1993, S. 13.
[29] Melchert, *The formation*, S. 28.
[30] Calder, *Studies*, S. 13.

dem Attribut „*šuʿūbī*“ bezeichnet werden, die bedeutendsten Aspekte der Lebensläufe wie Name, Todesdatum, Volkszugehörigkeit, Aufenhaltsorte, Religion, Affiliation (*walāʾ*), Beruf bzw. Ausbildung und schließlich Kontaktpersonen tabellarisch zusammengestellt (Tabelle im Anhang). Dies ermöglicht einen einfachen Vergleich und damit die Feststellung der Gemeinsamkeiten. Da die Anzahl der Individuen, die in den arabischen Originalschriften als „*šuʿūbī*“ bezeichnet werden, gering ist (7 Personen), erfolgt anhand der Analyse und des Vergleichs der Tabellen zunächst eine Annäherung an den Begriff „*šuʿūbī*“. Diese Annäherung ist gleichzeitig eine vorläufige Definition, die anschließend auf andere Personen übertragen wird. Anhand von ähnlichen Profilen werden weitere Personen ermittelt, die der *Šuʿūbiyya* zugeordnet werden müssen, auch wenn diese in den arabischen Quellen nicht ausdrücklich als „*šuʿūbī*“ bezeichnet werden. Auf Grundlage der Analyse der Biographien der insgesamt 39 betrachteten Vertreter der *Šuʿūbiyya* wird abschließend als Resultat eine erweiterte präzisere Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“ gegeben und graphisch dargestellt.

Auch durch die Methode der Netzwerkanalyse werden die Interaktionen zwischen den Vertretern der *Šuʿūbiyya* untersucht und graphisch dargestellt. Die Netzwerkanalyse ist ein Instrument der Soziologie, um Sozialstrukturen zu beschreiben. Im Zentrum der oft graphisch dargestellten[31] Netzwerkanalyse stehen nicht inviduelle, sondern die relationalen Merkmale von Personen. Das Individuum ist nicht isoliert, sondern definiert sich durch seine Beziehungen zu anderen und seine Einbettung in eine Struktur.[32] Man kann aus den Beziehungsnetzen der Individuen auf abstrakte Sozialstrukturen, Rollen-und Positionsgefüge auf der Ebene von Gruppen, Organisationen oder Gesellschaften schließen.[33]

Angesichts des großen Interesses am Islam und der Zunahme islamwissenschaftlicher Forschung sowie des Umfangs der vorhandenen Quellen und Materialien kann die Netzwerkanalyse auch der Forschung auf diesem Gebiet dienen. Roman Loimeier und Stefan Reichmuth haben im Jahre 1996 zum ersten Mal die Effizienz des Netzwerkansatzes als einer soziologischen Methode für die Analyse gesellschaftlicher Prozesse im islamischen Kontext nachgewiesen.[34] Damit verbanden sie die Islamwissenschaften mit Fächern wie Soziologie und Ethnologie. Auch in dem im Jahr 2000 herausgegebenen Sammelband „*Die islamische*

---

[31] Jansen, D., *Einführung in die Netzwerkanalyse: Grundlagen, Methoden, Forschungsbeispiele*, Wiesbaden 2006, S. 14. Vgl. Raschke, J., *Soziale Bewegungen*, Frankfurter am Main 1985, S. 199 f.

[32] Hollstein, B., „Qualitative Methoden und Netzwerkanalyse– ein Widerspruch“, in: *Qualitative Netzwerkanalyse: Konzepte, Methoden, Anwendungen*, ed. Hollstein, B. und Straus, F., Wiesbaden 2006, S. 11-36 (hier S. 13 f).

[33] Jansen, *Einführung*, S. 52.

[34] Loimeier, R. und Reichmuth, S., „Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften“, in: *Die Welt des Islams*, Bd. XXXVI, 1996, S. 145-185. Zum Gebrauch der Netzwerkanalyse und deren graphischen Darstellung im Rahmen der Islamwissenschaften siehe auch: Nawas, J., „The Contribution of the *Mawali* to the six sunnite canonical Hadith collections“, in: *Ideas, images and methods of portrayal: Insights into classical Arabic literature and Islam*, ed. Sebastian, G., Brill 2005, S. 141-152.

Welt als Netzwerk“ belegte Loimeier, dass die Netzwerkanalyse auf islamwissenschaftliche Themen genauso effizient angewandt werden kann wie auf andere Bereiche wie z. B. Soziologie, Politikwissenschaft, Ethnologie und Geographie.[35] Dieser Sammelband spricht ebenfalls für die Produktivität einer qualitativen netzwerkanalytischen Perspektive, die unterschiedliche Phänomene und Themen erfassen kann. Darüber hinaus bietet die methodische Offenheit der Netzwerkanalyse auch die Möglichkeit, zeitlich flexibel zu sein und historische ebenso wie gegenwartsbezogene Themen zu bearbeiten.[36]
Die prosopographischen Werke sind für die Durchführung einer Netzwerkanalyse vorteilhaft: Sie enthalten nicht nur Informationen über Individuen selbst, sondern liefern meistens auch Angaben zu formellen und informellen Interaktionen. Auf dieser Grundlage werden die einzelnen Kontakte zwischen den Vertretern der *Šuʿūbiyya* sowie die Form und Intensität dieser Kontakte analysiert und graphisch dargestellt. Darüber hinaus beantwortet die Netzwerk- und Quellenanalyse die Frage, inwieweit die *Šuʿūbiyya* als eine soziale Bewegung angesehen werden kann.

I.5. Inhalt und Formalia

Die vorliegende Dissertation umfasst insgesamt acht Kapitel. In der Einleitung erfolgt eine kurze historische Darstellung der *Šuʿūbiyya*. Anschließend wird auf die Fragestellung dieser Arbeit, den Forschungsstand, die Kategorie der verwendeten Literatur, methodische Vor–bemerkungen und Formalia eingegangen. Im zweiten Kapitel werden die historischen Hintergründe der Entstehung der *Šuʿūbiyya* beleuchtet. Insbesondere befasst sich dieses Kapitel mit dem arabischen Stammeswesen und der damit im Zusammenhang stehenden arabischen Vorherrschaft (*ʿaṣabiyya*), der sozialen Stellung der Neubekehrten (*Mawālī*) unter der strikt arabischorientierten Herrschaft der Umayyaden sowie der abbasidischen Revolution. Weiterhin behandelt es den politischen und kulturellen Einfluss der Neumuslime in frühabbasidischer Zeit, vor allem dem der Perser am Beispiel der Familie der Barmakiden und der Sahls. Abschließend wird auf die Übersetzungsbewegung und deren prägenden Einfluss auf die *Šuʿūbiyya* eingegangen. Das dritte Kapitel der Dissertation beschäftigt sich mit der *Šuʿūbiyya* auf der Sprachebene innerhalb Persiens. Zur Erhellung des Themas wird die Entstehung einheimischer Dynastien und ihre politische Autonomie in Persien sowie deren Förderung von persischer Kultur und persischer Sprache (*darī*) als Literatur- und Wissenschaftssprache behandelt. Darüber hinaus wird darauf eingegangen, welchen Einfluss

---

[35] Loimeier, R., „Vorwort“, in: *Die islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerk-ansatzes im islamischen Kontext*, ed. Loimeier, R., Würzburg 2000, S. 9-13 (hier S. 11).
[36] Harders, C., „Dimensionen des Netzwerkansatzes“, in: *Die islamische Welt als Netzwerk*, ed. Loimeier, R., Würzburg 2000, S. 17-51 (hier S. 18).

die Erinnerung an die „glorreiche Zeit der Perser“ für das Bewusstsein innerhalb der breiten Bevölkerung und den Aufstieg der persischen Sprache hatte. Das vierte Kapitel der vorliegenden Dissertation geht auf die Etymologie des Begriffes „*Šuʿūbiyya*“ und die Förderung der islamischen Lehre von der Gleichachtung aller Gläubigen seitens der *Šuʿūbiyya* bzw. der *Ahl at-taswiyya* (Leute der Gleichberechtigung) ein. Im fünften Kapitel erfolgt die Darstellung von sieben Personen, die in den arabischen Originalschriften direkt mit dem Begriff „*šuʿūbī*“ bezeichnet werden. Anhand dieser Darstellung werden acht Kategorien entwickelt, die eine Annäherung an den Begriff „*šuʿūbī*“ ermöglichen. Im sechsten Kapitel werden auf Basis dieser Annäherung, die gleichzeitig eine vorläufige Definition ist, weitere Persönlichkeiten ermittelt, die für eine Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* in Frage kommen, in arabischen Quellen jedoch nicht direkt mit dem Begriff „*šuʿūbī*“ bezeichnet wurden. Das siebte Kapitel befasst sich zunächst mit der erweiterten Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“. Anschließend geht die Dissertation auf die Interaktionen zwischen den Vertretern der *Šuʿūbiyya* ein und stellt zur Erhellung der Thematik „*Šuʿūbiyya* als eine soziale Bewegung“ ein Netzwerk her. Das achte und letzte Kapitel legt die Ergebnisse der Dissertation dar. Ergänzt wird die Arbeit abschließend durch Anhänge, Definitionen von Abkürzungen und das Literaturverzeichnis.

Die Umschrift der arabischen Begriffe und Namen erfolgt nach den Regeln der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG). Ausgenommen ist der Name der Stadt Bagdad (Bagdad statt Baġdād) aufgrund von dessen Popularität. Der arabische Artikel „*al*“ wird in der gesamten Arbeit weggelassen, ausgenommen bei Eigennamen (z. B. al-Ḥasan) und in Konstellationen (z. B. Bait al-ḥikma oder *faḍl al-ʿağam ʿalā ʾl-ʿarab*). Gruppierungen, die der arabischen Sprache direkt entnommen sind, werden generell groß und kursiv geschrieben (z. B. *Šuʿūbiyya* und *Ahl at-taswiyya*), arabische und persische Wörter, die keine Eigennamen sind, klein und kursiv (z. B. *maulā*, *šuʿūbī* und *ʿaṣabiyya*). Alle Zeitdaten nach der Entstehung des Islam werden gemäß der islamischen Zeitrechnung angegeben, die präislamischen Daten jedoch nach christlicher.

II. Historische Hintergründe zur Entstehung der *Šuʿūbiyya*

II.1. *ʿAṣabiyya* und der Aufbruch des Islam

Als der Prophet Muḥammad im Jahre 611 n. Chr. in Mekka seine Berufungsvision hatte, war die Arabische Halbinsel von Stammesfehden zerrissen.[1] In der vorislamischen *ǧāhiliyya*, „der Epoche der Unwissenheit"[2], herrschte dort allgemein ein Klima des Misstrauens und der Feindschaft zwischen den arabischen Stämmen.[3] Solidarität fühlte der einzelne Araber mit seinem eigenen Stamm, nicht aber mit einem übergeordneten Staatswesen.[4] Die aus der Solidarität resultierende Loyalität zum eigenen Stamm nannte man „*ʿaṣabiyya*".[5] Die politische und soziale Struktur der Arabischen Halbinsel war folglich auf das Verhältnis der einzelnen Stämme zueinander gegründet.[6] Eine zentrale Bedeutung für das Zusammengehörigkeitsgefühl der einzelnen Glieder eines Stammes bildete die Genealogie (*ansāb*), an die immer wieder durch Prahlerei mit den ruhmreichen Taten der Ahnen erinnert wurde.[7] Diese Geisteshaltung führte zu Konkurrenz und Rivalität unter den arabischen Stämmen, die oft in kriegerische Auseinandersetzungen mündete.[8] Jene Rivalität wird anschaulich geschildert in der ǧāhilītischen Poesie. Sie ist voll von Prahlerei (*mafāḫir*) mit der Tapferkeit und den errungenen Siegen des eigenen Stammes sowie Schmähungen (*maṯālib*) der Gegner und strotzt vor nicht enden wollender Blutrache.[9] Beispielhaft ist die berühmte und abgrundtiefe Feindschaft zwischen den Nachkommen von ʿAdnān und Qaḥṭān, d. h. zwischen den Nord- und Südarabern, die sich durch die gesamte *ǧāhiliyya* hindurchzog und sogar in islamischer Zeit fortsetzte.[10] Natürlich brachte dieses allgemeine Klima der Feindschaft auch Bündnisse mit sich, die von kürzerer oder längerer Dauer waren. Diese führten jedoch nicht zu einem festen Staatswesen.[11]

In diesem Umfeld begann der Prophet Muḥammad für seine Mission zu werben, die den Glauben an einen einzigen Gott (Monotheismus) und die Gleichwertigkeit aller Gläubigen vor

---

[1] Noth, A., „Früher Islam", in: *Geschichte der arabischen Welt*, ed. Halm, H., München 2001, S. 11-100 (hier S. 12). Vgl. Amīn, A., *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, Beirut 2008, S. 22.

[2] „*Ǧāhiliyya*", das sich von der Wurzel „*ǧ-h-l*" ableitet, bezieht sich auf die präislamische Epoche und den Zustand der Arabischen Halbinsel zu dieser Zeit. Nach den koranischen Überlieferungen (3/154, 5/50, 33/33, 48/26) meint „*ǧāhiliyya*" eine Zeit, in der die Araber Gott, seinen Propheten und das göttliche Gesetz noch nicht kannten. (ED)., „Djāhiliyya", in: *EI*², Bd. II, S. 383 f. Alle Zitate aus dem Koran sind der Übersetzung von Paret entnommen: Paret, R., *Der Koran; Übersetzung*, Stuttgart 2001.

[3] Noth, „Früher Islam", in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 14.

[4] Ebd., S. 14. Vgl. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Bd. I, S. 40.

[5] Gabrieli, F., „ʿAṣabiyya", in: *EI*², Bd. I, S. 681.

[6] Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Bd. I, S. 40. Vgl. Noth, „Früher Islam", in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 14.

[7] Ebd., Bd. I, S. 41.

[8] Noth, „Früher Islam", in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 14.

[9] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 22.

[10] Norris, „Shuʿūbiyyah", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 31.

[11] Noth, „Früher Islam", in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 14.

diesem lehrte, unabhängig von Abstammung, Hautfarbe, ethnischer Zugehörigkeit und sozialer Schicht.[12] Er hatte die Vision von der Vereinigung aller arabischen Stämme zu einer einheitlichen religiösen Gemeinschaft (*umma*), deren Mitglieder ausschließlich durch das Band des Islam miteinander verbunden sein sollten und jeder Art von *ʿaṣabiyya* abschwören würden.[13] Diese Vorstellung impliziert gewissermaßen ein arabisches „Nationbuilding". Der Prophet Muḥammad beabsichtigte, das Primat der Genealogie und die Stammesdifferenzen der *ǧāhiliyya* zu beseitigen, Eigenlob und Schmähungen unter den arabischen Stämmen zum Abebben zu bringen und den Arabern selbst keine privilegierte Stellung gegenüber Nicht-Arabern einzuräumen.[14] Auf dieser Grundlage erklärte er sich zum „Propheten der Roten und der Schwarzen" und verkündete, dass sich seine Sendung auf die gesamte Menschheit erstrecke (universaler Anspruch). Insofern bildete die Lehre des Islam einen starken Gegensatz zu den sozialen Anschauungen der *ǧāhiliyya*:

> „Ich (der Prophet Muḥammad) wurde zu den roten und schwarzen Menschen geschickt."[15] Und „Oh Menschen! Gott nahm von euch den Stolz auf die *ǧāhiliyya* und das Prahlen mit euren Vorfahren. Ihr stammt alle von Adam ab, und Adam ist aus dem Lehm dieser Erde. Es gibt keine Überlegenheit der Araber den Nicht-Arabern gegenüber außer durch die Gottesfurcht."[16]

Die Anschauungen des Propheten spiegelten sich auch in seinen praktischen Handlungen wider. Er ernannte beispielsweise einen schwarzen Sklaven namens Bilāl al-Ḥabašī zum Gebetsrufer[17], ferner machte er Salmān zu einem seiner engsten Gefährten.[18] Nicht zuletzt unterstützte er die Heirat seines Sklaven Zaid ibn Ḥāriṯa mit seiner Cousine Zainab bint Ǧaḥš, die dem vornehmen Stamm der Quraiš angehörte.[19] Damit brach Muḥammad mit einem alten genealogischen Tabu.

Es ist nur zu begreiflich, dass die arabische Aristokratie es nicht ohne weiteres akzeptieren konnte, durch die Annahme der islamischen Lehre auf ihre Privilegien verzichten zu müssen, und dass diese Lehre bei den Arabern daher nur schwerlich Fuß fassen konnte.[20] Trotz der scharfen Ablehnung des Islam seitens der arabischen Aristokraten gelang es dem Propheten nach politischen, teilweise militärisch ausgefochtenen Konflikten, durch seine Vision des

---

[12] Ebd., S. 26. Vgl. Der Koran, 3/196, 49/11.
[13] Agius, „The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XIV, S. 77.
[14] Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Bd. I, S. 50 f.
[15] Ibn ʿAbdarabbah, Aḥmad., *Kitāb al-ʿiqd al-farīd*, Bd. III, ed. Amīn, A., Beirut 1983, S. 407. Vgl. Ibn Manẓūr, Muḥammad., *Lisān al-ʿarab*, Bd. IV, ed. Dār Ṣādir, Beirut 1955, S. 209.
[16] Ebd., Bd. III, S. 404. Ein weiterer Ausspruch des Propheten Muḥammad über die Gleichberechtigung aller Gläubigen: „Ein Muslim ist der Bruder eines anderen Muslims, er quält ihn nicht, lässt ihn nicht im Stich und erniedrigt ihn nicht." Ebd., Bd. III, S. 403 f.
[17] Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad., *Tārīḫ aṭ-Ṭabarī; tārīḫ ar-rusul wa 'l-mulūk*, Bd. III, ed. Ibrāhīm, M. A., Kairo 1962, S. 17.
[18] Al-Mubarrad, Muḥammad., *al-Kāmil fī 'l-luġa wa 'l-adab*, Bd. IV, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 2006, S. 293.
[19] Ibn Saʿd, Muḥammad., *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, Bd. VIII, ed. Sachau, E., Leiden 1904, S. 71.
[20] Agius, „The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XIV, S. 77.

Monotheismus die Differenzen und Feindschaften der Stämme auf der Arabischen Halbinsel vorläufig zum Stillstand zu bringen und die verstreuten tribalen Gruppen in ein einheitliches Gemeinwesen (*umma*) einzubinden, welches den Bund des Glaubens über die Stammzugehörigkeit (*ʿaṣabiyya*) stellte.[21] Hier ist bereits zu konstatieren, dass die eigentlich integrale Vision des Propheten Muḥammad zwei fundamentale Aspekte umfasste, die dieser entgegenstanden: Auf der einen Seite ein arabisches „Nationbuilding", auf der anderen einen Anspruch auf Weltgeltung (monotheistische Vision) mit dem entsprechenden Sendungsbewusstsein. Insofern beinhaltete die Vision sowohl eine binnen- als auch eine weltpolitische Dimension.

Schon im letzten Lebensabschnitt des Propheten wurden Versuche in Form militärischer Expansionen unternommen, die Lehre des Islam auch über die Arabische Halbinsel hinaus zu verbreiten. In diesem Zusammenhang ist z. B. die Schlacht bei Muʾta an der syrischen Grenze im Jahre acht zu nennen.[22] In diesem Krieg wurden drei angesehene islamische Führer getötet, unter anderem Zaid ibn Ḥāriṯa. Es gelang den Muslimen jedoch nicht, die militärische Aktion abzuschließen und sie kehrten nach Medina zurück.[23] Im Jahre elf sandte Muḥammad erneut eine Truppe in dieses Gebiet, deren Führung Zaids junger Sohn Usāma übernahm. Als der Prophet starb, bedeutete das den Abbruch des militärischen Vorstoßes.[24] So blieb der islamische Machtbereich bis zu Muḥammads Tod auf die Arabische Halbinsel beschränkt. Er wurde begrenzt durch die Großreiche der spätantiken Zeit, nämlich das Perserreich im Osten und das Oströmische Reich im Westen und Nordwesten.[25]

Erst nach dem Tode Muḥammads begann die eigentliche Ausdehnung des Islam. Unter der kurzen Herrschaft des ersten rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr (reg. 11-13) fanden erste Angriffe auf die persischen Sassaniden und das Oströmische Reich statt.[26] Unter dem zweiten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (reg. 13-23) brach dann das Sassanidische Reich zusammen und überdies gelang den arabischen Muslimen die Eroberung Syriens.[27] So kamen die Araber in unmittelbare Berührung mit anderen Ethnien, die eingebunden waren in andere Staatswesen. Diese Völker konfrontierten sie mit ihren jeweiligen religiösen, kulturellen und politischen Traditionen. Ausschlaggebend für den unaufhaltsamen Siegeszug der Araber war die neue

---

[21] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 24.
[22] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. III, S. 36 ff. Vgl. Al-Ḥamawī, Yāqūt., *Muʿǧam al-buldān*, Bd. V, ed. Dār Ṣādir, Beirut 1957, S. 220.
[23] Zwei weitere islamische Heerführer in der Nachfolge Zaid ibn Ḥāriṯas waren Ǧaʿfar ibn Abī Ṭālib und ʿAbdallāh ibn Rawāḥa. Al-Yaʿqūbī, Aḥmad., *Tārīḫ al-Yaʿqūbī*, Bd. II, ed. Al-Manṣūr, Ḫ., Beirut 2002, S. 36 ff.
[24] Ebd., Bd. II, S. 76. Vgl. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. III, S. 184.
[25] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 225.
[26] Ad-Dīnawarī, Aḥmad., *Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, ed. Al-Ḥāǧǧ ʿAlī, ʿI. M., Beirut 2001, S. 163 f. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 89. Zarrīnkūb, ʿA., „The arab conquest of Iran and its aftermath", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 1-56 (hier S. 4).
[27] Ebd., S. 174 ff. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 98 ff.

monotheistische Religion von universalem Anspruch, der die verstreuten arabischen Stämme ihre politische Einheit verdankten.[28] Ein weiterer bedeutender Faktor für den Erfolg der arabischen Expansion war aber auch die Tatsache, dass die spätantiken Reiche (Persisches und Oströmisches Reich) durch die gegenseitigen kriegerischen Auseinandersetzungen, die über Jahrhunderte stattgefundenen hatten, geschwächt waren.[29] Nicht zuletzt spielte für einen Sieg der Araber im persischen Raum der Wegfall des „Puffers" der laḫmīdisch-arabischen Vasallenstämme in al-Ḥīra (im heutigen Irak)[30] im Jahre 602 n. Chr. eine zentrale Rolle.[31] Die Laḫmīden in al-Ḥīra wie auch die Ġassānīden im Norden Syriens, die mit den Persern bzw. Byzantinern verbündet waren, trugen dazu bei, beide Reiche sowohl vor gegenseitigen Angriffen als auch vor räuberischen Überfällen arabischer Beduinen zu schützen.[32]

Die ersten Ansätze einer arabischen *ʿaṣabiyya* gegenüber anderen muslimischen Ethnien zeigten sich bereits zur Lebzeit des Propheten Muḥammad. Das belegt folgende Erzählung: Der berühmte Salmān, ein Gefährte Muḥammads, kam zu einer Versammlung von Gläubigen. Diese ließen ihn aufgrund seines hohen Ansehens und seiner engen Verbundenheit mit dem Propheten im vorderen Teil der Versammlung Platz nehmen. Als der spätere Kalif ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (reg. 13-23) danach in der Versammlung eintraf, sprach er zu den Anwesenden: „Wer ist (denn) dieser Nicht-Araber (*ʿağamī*), der unter Arabern im vorderen Teil der Versammlung sitzt?" Prophet Muḥammad predigte daraufhin wie folgt: „Seit Adam bis in unsere Zeit sind die Menschen wie die Zacken eines Kammes. Es gibt keine Überlegenheit der Araber gegenüber Nicht-Arabern außer durch ihren Glauben."[33] Schon kurz nach Muḥammads Tod sind allerdings wieder verstärkt Spuren der *ʿaṣabiyya* festzustellen.[34] Über den zweiten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb berichtet al-Yaʿqūbī etwa, dass dieser es im letzten Jahr seines Lebens bereut habe, Araber und Nicht-Araber unterschiedlich behandelt zu

---

[28] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 6.

[29] Carile, A., „Political interactions between Byzantium and Iran", in: *Kontakte zwischen Iran, Byzanz und der Steppe im 6-7 Jahrhundert*, ed. Ba´lint, C., Budapest (u. a.) 2000, S. 185-192 (hier S. 185). Vgl. Watt, W. und Welch, A. T., *Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben*, Stuttgart (u. a.) 1980, S. 40.

[30] „Al-Ḥīra lag ca. eine Parasange oder drei arabische Meilen südlich des späteren Kūfa am Rande der Wüste, etwa südöstlich vom heutigen Meshed ʿAlī. Im Westen dehnte sich der See an-Nağaf aus, welcher mit dem Persischen Meerbusen in Verbindung gestanden haben soll." Rothstein beschreibt in Folge, dass die Lage günstig war, den räuberischen Gelüsten der Beduinen zu begegnen. In al-Ḥīra wohnten drei verschiedenen Gruppen: 1) Tannūḫ d. h. halb Bauer und halb Beduinen, Araber, welche westlich vom Euphrat zwischen al-Ḥīra und al-Anbār und noch weiter aufwärts in Hütten und Zelten aus Haartuch wohnten. 2) ʿIbād, d. h. christliche Bewohner, welche in al-Ḥīra wohnen und sich dort Häuser erbauten hatten. 3) Schutzgenossen, d. h. diejenigen, die sich den Ḥīrensern aufgrund einer Tat wie z. B. Blutschuld anschlossen, ohne zu den Tannūḫ oder ʿIbād zu gehören. Rothstein, G., *Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥīra: Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin 1899, S. 13 ff.

[31] Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, S. 5 ff. Vgl. Zarrīnkūb, „The arab conquest", in: *The Cambridge history of Iran,* Bd. IV, S. 3.

[32] Ebd., S. 14. Vgl. Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 29. Āḏarnūš, Ā., *Čāliš-i bain fārsī wa ʿarabī; sadihā-yi nuḫust*, Teheran 1385, S. 7.

[33] Al-Mağlisī, Muḥammad., *Biḥār al-anwār*, Bd. XXII, Beirut 1983, S. 348.

[34] Agius, ,,The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XIV, S. 79. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 24.

haben. ʿUmar litt darunter so sehr, dass er gelobte, im Falle seines Überlebens alle Gläubigen ohne Rücksicht auf ihre Abstammung gleich zu behandeln:

> „Falls ich dieses Jahr überlebe, werde ich unter den Menschen Gleichberechtigung schaffen. Ich werde keinen Rothäutigen (*aḥmar*) vor einem Schwarzhäutigen (*aswad*) bevorzugen sowie keinen Araber vor einem Nicht-Araber. Ich werde so handeln, wie der Gesandte Gottes und Abū Bakr es getan haben."[35]

ʿUmars Privilegierung der Araber und des Arabertums begründet Qaddūra damit, dass der Kalif durch eine solche Haltung die sich gerade erst entwickelnde islamische Religion zu festigen beabsichtigte.[36] Hinsichtlich der Motivation für eine Privilegierung der Araber vor den Nicht-Arabern ist darüber hinaus davon auszugehen, dass ʿUmar die Festigung des neuen monotheistischen Glaubens gleichzeitig der Festigung der „arabischen Nation", ganz im Sinne der Vision eines „Nationbuilding" des Propheten Muḥammad, diente. Der reale Kontakt mit den das arabische Territorium umgebenden spätantiken Reichen im Rahmen der arabisch-islamischen Eroberungen brachte während dieser historischen Phase eine vielleicht durchaus als „hegemonial" zu bezeichnende Einstellung der arabischen Führung mit sich. Das sich aus der Privilegierung des Arabischen ergebende moralische Dilemma, denn dem Koran zufolge sollten alle Gläubigen doch gleichwertig behandelt werden, zeigt sich in dem oben angeführten und ʿUmar zugeschriebenen Zitat, welches seine Gewissensbisse ausdrückte. Als historisches Faktum ist zu konstatieren, dass sich die islamische Gemeinschaft schon kurz nach dem Tode des Propheten von der Forderung des Korans entfernt hatte, der eine Gleichachtung und Gleichbehandlung aller Gläubigen betonte.

II.2. Die Umayyaden und die arabische Vorherrschaft

Nachdem ʿAlī ibn Abī Ṭālib, Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, als vierter rechtgeleiteter Kalif (reg. 35-40) in Kūfa im Jahre 40 durch die Ḫāriǧīten[37] ein blutiges Ende gefunden hatte, übernahm Muʿāwiyya ibn Abī Sufyān (reg. 41-60) das Kalifat der islamischen Gemeinschaft und gründete die umayyadische Dynastie.[38] Er konnte seine Herrschaft endgültig etablieren, als sein Widersacher, ʿAlīs ältester Sohn al-Ḥasan, mit ihm Frieden geschlossen und sich nach Medina zurückgezogen hatte, wo er im Jahre 49 starb.[39] Muʿāwiyya I. verlegte die Residenz des islamischen Reiches von Medina, wo der Prophet

---

[35] Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 106. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 24.
[36] Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 39.
[37] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. V, S. 143 ff.
[38] Al-Masʿūdī, ʿAlī., *Murūǧ aḏ-ḏahab wa maʿādin aǧ-ǧauhar*, Bd. III, ed. ʿAbd al-Ḥamīd, M., Beirut 1992, S. 11. Vgl. Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, Muḥammad., *al-Faḫrī fī 'l-ādāb as-sulṭāniyya wa 'd-duwal al-islāmiyya*, ed. Dār Ṣādir., Beirut 1996, S. 99.
[39] Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 162.

Muḥammad seinen Staat gegründet hatte, nach Damaskus.[40] In diesem Gebiet, das während der Regierungszeit des zweiten Kalifen, ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, im Jahre 14 erobert wurde[41], herrschte er schon seit dem Jahr 18 als Statthalter.[42] Bereits unter der Herrschaft des dritten Kalifen ʿUṯmān ibn ʿAffān (reg. 23-35), zu dessen Familie Muʿāwiyya zählte, galt letzterer als der mächtigste Mann im gesamten Reich.[43]

Ein Hauptkennzeichen der umayyadischen Herrschaft war die Umwandlung des Kalifats in eine Erbmonarchie, nachdem Muʿāwiyya I. seinen Sohn Yazīd (reg. 60-64) im Jahre 60 zu seinem Thronfolger erklärt hatte.[44] Dabei ist zu bedenken, dass eine Erbmonarchie nicht zwingend eine nationale Prägung, immer aber dynastisch-aristokratische Züge aufweist. Der progressiven politischen Vision des Propheten Muḥammad gegenüber bedeutete dies allerdings einen Rückfall in ǧāhilītische Traditionen, die Muster spätantiker Machtentfaltung übernehmen konnten. Aus diesem Grunde wurde die Legitimität der Umayyaden, wie Krämer schreibt, bereits von Zeitgenossen in Frage gestellt.[45] Denn die umayyadischen Herrscher benahmen sich wie die weltlichen Könige der Sassaniden und Byzantiner.[46] Schon zu seiner Zeit als Statthalter in Damaskus unter ʿUmar herrschte Muʿāwiyya I., so berichtet Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, wie ein König. ʿUmar selbst verglich ihn mit persischen Königen (*kisrā,* plu. *akāsira*) und römischen Kaisern (*qaiṣar,* plu. *qayāṣir*).[47]

Die Machtübernahme von Muʿāwiyya I. und die Verlegung der Residenz des islamischen Reiches darf nicht als ein einfacher Regierungswechsel betrachtet werden. Spuler akzentuiert eigens diesen Sachverhalt:

> „Dieser Schritt bedeutete weit mehr als eine Äußerlichkeit. Er bedeutete auch den Übergang der Regierung des Landes aus den Händen der religiös prädestinierten Kreise in die Hand des einstigen mekkanischen Stadtpatriziats, zu dem die Omajjaden gehörten, denen Muʿāwija entstammte.“[48]

---

[40] Spuler, B., *Die islamische Welt bis zum Fall der Abbasiden (750)*, Freiburg (u. a.) 1967, S. 344.
[41] Al-Balāḏurī, Aḥmad., *Futūḥ al-buldān*, ed. Maṭbaʿa Dār al-Hilāl, Beirut 1983, S. 123.
[42] Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 104, Vgl. Ibn al-Aṯīr, ʿAlī., *al-Kāmil fī ’t-tārīḫ*, Bd. II, ed. Maṭbaʿa Dār Dār, Beirut 1965, S. 560.
[43] Noth, „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 78.
[44] Krämer, G., *Geschichte des Islam*, Bonn 2005, S. 47. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 37.
[45] Ebd., S. 47. Vgl. Spuler, *Die islamische Welt*, S. 345. Noth, „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 78 f. Außerdem standen andere Gruppierungen wie die ʿAlīden und Abbasiden dem Propheten Muḥammad genealogisch näher als die Umayyaden. Obwohl alle drei Familien dem angesehenen Stamm der Quraiš entstammten, gehörten nur die Abbasiden und ʿAlīden zu Muḥammads engerer Familie (Banī Hāšim), nicht aber die Umayyaden (Banī Umayya). Banī Hāšim und Banī Umayya hatten sowohl in präislamischer als auch in islamischer Zeit ein konkurrierendes, bisweilen feindliches Verhältnis zueinander. Zunächst ging es um die Führerschaft der Quraiš und danach um die Akzeptanz der Lehre Muḥammads. Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 44. Vgl. Hawting, G. R., „Umayyads“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 841. Nagel, T., „Das Kalifat der Abbasiden“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, ed. Halm, H., München 2001, S. 101-165 (hier S. 103).
[46] Hawting, „Umayyads“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 841.
[47] Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 105.
[48] Spuler, *Die islamische Welt*, S. 344.

So ließen sich die Umayyaden mehr von den Regeln der präislamischen arabischen Aristokratie leiten, laut der die Abstammung und das „reine Blut“ eine bedeutende Rolle im autochthonen Stammeswesen und in der Kultgemeinschaft spielten. Die Umayyaden tendierten stark zu den Überlieferungen und Idealen des alten Arabertums. Damit wurde aus dem Staat der Kalifen eine „arabische Herrschaft“, in der viele Privilegien für Araber reserviert, nicht-arabischen Muslimen aber verwehrt wurden, sodass das letztere benachteiligt waren.[49] Diese Art der Herrschaft führte auch zum Wiederaufflammen der Auseinander–setzungen zwischen den arabischen Stämmen, die zu Muḥammads Lebzeiten vorübergehend zur Ruhe gekommen waren.[50] Der koranische Grundsatz der Gleichachtung aller Gläubigen war nicht stark genug, um die „ererbte“ Einstellung der Aristokraten, die ihre Bevorzugung allein aus der edlen Abstammung ableiteten, zu korrigieren.[51]

Über die Erbmonarchie hinaus können die Wiedererweckung der arabischen Stammesfehden und die arabisch-aristokratische Dominanz als wesentliche Merkmale der umayyadischen Herrschaft angesehen werden. Unter der strikt arabischorientierten Herrschaft der Umayyaden und den herrschenden politischen und sozialen Bedingungen konnte sich die *Šuʿūbiyya* als eine Bewegung mit antiarabischen Ansichten natürlich nicht entwickeln und mächtig werden.

Die über 90 Jahre währende Politik der Umayyaden, die der Zugehörigkeit zur arabischen Aristokratie bzw. dem „reinen Blut“ große Bedeutung zumaß und sich dadurch von der ursprünglichen islamischen Lehre der Gleichrangigkeit und Brüderlichkeit aller Gläubigen abwandte, führte zu einer Benachteiligung der unterworfenen Bevölkerungen der eroberten Territorien. Nur die kurzen Herrschaftszeiten von ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 99-101) und Yazīd ibn al-Walīd (reg. 126-126) bildeten eine Ausnahme von der gängigen Politik.[52]

II.2.a. Das *walāʾ*-System

Durch die Eroberungen kamen die Araber in Kontakt mit anderen Ethnien, die jeweils über eigene Gesellschaftsstrukturen, Religionen und Sprachen verfügten. Sofern diese ihrer Religion treu bleiben wollten, waren sie verpflichtet, eine Kopfsteuer (*ǧizya*) an die Eroberer zu entrichten, genossen aber leibliche Unversehrtheit sowie Berufs- und Religionsfreiheit.

---

[49] Ebd., S. 344. Vgl. Sharon, M., *Revolt; the social and military aspects of the ʿAbbāsid revolution*, Jerusalem 1990, S. 25. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 21. Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *al-Bayān wa ʾt-tabyīn*, Bd. III, ed. Hārūn, ʿA., Kairo 1998, S. 366.

[50] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 24.

[51] Agius, „The Shuʿubiyya“, in: *IQ*, Bd. XIV, S. 77.

[52] Ebd., Bd. III, S. 193. Vgl. Noth, „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 95. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 21.

Deshalb wurden sie „*Ahl aḏ-ḏimma*“ (Schutzbefohlene) genannt.[53] Betroffen waren die Anhänger der vom Islam anerkannten monotheistischen Religionen, also Christen, Juden und später auch Zoroastrier.[54] Sofern diese allerdings als Kriegsgefangene nach Arabien gebracht wurden, dort zum Islam konvertierten und dadurch frei wurden, ergab sich für die arabische Gesellschaft das Problem, sie zu integrieren.[55] Die Lösung dieses Problems gelang durch die Affiliation (*walāʾ*) der Neubekehrten mit einem Araber, einer arabischen Familie oder einer arabischen Stammesgemeinschaft[56], die der Einbindung von Nicht-Stammesangehörigen in eine Stammesgesellschaft diente. Für einen Neubekehrten benutzte man den Begriff „*maulā*“ (plu. *Mawālī*), der so viel wie „Klient“ oder „Schutzbefohlener“ bedeutete.[57]

Dieser Begriff war allerdings keine Neuschöpfung der frühislamischen Zeit, sondern wurde bereits in der präislamischen Epoche in diversen sozialen Kontexten in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht. In der präislamischen Poesie implizierte „*walāʾ*“ Ebenbürtigkeit, Treue oder Loyalität und wurde etwa zur Bezeichnung einer Verwandtschafts- oder Freundschaftsbeziehung (*ibn ʿamm*) bzw. für ein durch Schwur besiegeltes Bündnis (*ḥilf*) verwendet.[58] In der späteren Literatur bezeichnete der Begriff mehr und mehr eine ungleichgewichtige Beziehung zwischen Herrn und Diener bzw. Patron und Klient.[59] Mit dem Aufbruch des Islam und dem dadurch einsetzenden massenhaften Prozess der Eingliederung von nicht-arabischen Konvertiten in die islamischen Gesellschaft wurde der Begriff „*maulā*“ nur noch für diesen Personenkreis benutzt.[60]

II.2.b. Die soziale Stellung der *Mawālī*

Für die *Mawālī* gab es innerhalb einzelner Berufsfelder zwar die Möglichkeit, sich der arabischen Gesellschaftsordnung einzufügen, doch auch dies war häufig mit Benachteiligungen verbunden. Deutlich wird die Lage der *Mawālī* jedoch vor allem an ihrem

---

[53] Hoyland, R., „Introduction; muslims and others“, in: *Muslims and others in early islamic society*, ed. Hoyland, R., Burlington (a. u.) 2004, S. 13-30 (hier S. 14). Vgl. Kallfelz, W., *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, Wiesbaden 1995, S. 35 f. Zum Status der „*Ahl aḏ-ḏimma*“ unter muslimischer Herrschaft siehe: Cahen, Cl., „Dhimma“, in: *EI*², Bd. II, S. 227 ff. Vgl. Noth, A., „Schichten und Gruppen innerhalb der *Umma*“, in: *Der islamische Orient*, ed. Noth, A. und Paul, J., Würzburg 1998, S. 135-149 (hier S. 139 ff).

[54] Fattal, A., „How *dhimmīs* were judged in the islamic world“, in: *Muslims and others in early islamic society*, ed. Hoyland, R., Burlington (a. u.) 2004, S. 83-102 (hier S. 83). Vgl. Scheiner, J., *Vom gelben Flicken zum Judenstern?*, Frankfurt am Main 2004, S. 20.

[55] Crone, P., „Mawlā“, in: *EI*², Bd. VI, S. 875.

[56] Juda, J., *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit*, Tübingen 1983, S. 70. Vgl. Crone, „Mawlā“, in: *EI*², Bd. VI, S. 875.

[57] Crone, „Mawlā“, in: *EI*², Bd. VI, S. 876. Vgl. Krämer, *Geschichte des Islam*, S. 61. Noth, „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 72. Spuler, *Die islamische Welt*, S. 350.

[58] Ebd., Bd. VI, S. 874. Vgl. Juda, *Mawālī*, S. 1 ff. Im Koran und in der Tradition taucht der Begriff „*maulā*“ in den zwei Grundbedeutungen „Helfer, Tutor oder Vertrauenswürdiger“ und „Herr“ auf. Ebd., Bd. VI, S. 874.

[59] Ebd., Bd. VI, S. 874. Vgl. Falaturi, ʿA., „Der Koran: Zuneigung der Geschichte seiner Zeit“, in: *Der islamische Orient*, ed. Noth, A. und Paul, J., Würzburg 1998, S. 45-79 (hier S. 54).

[60] Ebd., Bd. VI, S. 874.

sozialen Status, welcher sie den Arabern gegenüber als unterlegen und minderwertig auswies. Dies ist zurückzuführen auf die von der Stammesgesellschaft der Araber vertretene Idee der Genealogie sowie deren Anspruch auf religiöse Führerschaft.[61] Der niedrige soziale Status zeigt sich in gesellschaftlichen und rechtlichen Angelegenheiten wie beispielsweise Beruf, Abstammung, Heirat, Erbschaft und Zahlung von Blutgeld.

II.2.b.1. Zivilberufe der *Mawālī*

Selten bekleideten die *Mawālī* unter der umayyadischen Herrschaft Autoritätspositionen wie Statthalter, Richter oder Vorbeter.[62] So wurde dem Kalifen ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 99-101) vorgeworfen, *Mawālī* einzustellen, als er Raǧāʾ ibn Ḥaiwa (gest. 112), einen *maulā* aus dem Stamm der Kinda, als Statthalter von Wādī ʾl-qurā[63] einsetzte.[64] In diesem Zusammenhang tadelte auch al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf aṯ-Ṯaqafī (gest. 95) den Rechtsgelehrten Saʿīd ibn Ǧubair (gest. 94), als dieser sich dem Aufstand des Ibn al-Ašʿaṯ anschloss, indem er ihn darauf hinwies, dass seine (Saʿīds) Position in der Justiz eigentlich einem Araber zustehe.[65] Eine Aussage von Ibn ʿAbdarabbah verdeutlicht die Vorbehalte gegen *Mawālī* als Vorbeter:

> „Die Araber weigerten sich, hinter einem *maulā* zu beten. Man warf Nāfiʿ ibn Ǧubair ibn Muṭʿim vor, hinter einem *maulā* gebetet zu haben. Er antwortete: ‚Aus Ehrfurcht vor Gott betete ich hinter ihm.'"[66]

Hatten die *Mawālī* also selten höhere offizielle Ämter inne, so bildeten sie zusammen mit Nicht-Konvertierten dennoch zu einem großen Teil das Personal des Verwaltungsapparates (*dīwān*, plu. *dawāwīn*).[67] Die administrativen Anforderungen der herrschenden Umayyaden, ähnlich wie die der Kalifen zuvor, und die hohe Kompetenz der nicht-arabischen Beamten waren Gründe dafür, dass letztere ihre angestammten Tätigkeiten in der Administration in der Tradition der Sassaniden und Byzantiner auch weiterhin fortsetzten.[68] Darauf weist die folgende Äußerung des Ziyād ibn Abīh (gest. 54) hin:

---

[61] Juda, *Mawālī*, S. 172.
[62] Crone, „Mawlā", in: *EI*², Bd. VI, S. 877. Vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 230. Mumtaḥin, *Nihḏat-i šuʿūbiyya*, S. 165.
[63] Ein breiter Landstrich, der zwischen Medina und Damaskus lag. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. V, S. 345.
[64] Al-Fākihī, Muḥammad., *Kitāb aḫbār Makka*, Bd. II, ed. Wüstenfeld, F., Leipzig 1858, S. 36. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 37. ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, der für seine Gerechtigkeit berühmt war, erwiderte auf diesen Vorwurf: „Er (Raǧāʾ) liest das Buch Gottes und kennt die Gesetze. Hat denn nicht euer Prophet gesagt, dass Gott durch diesen Koran diese erhöht, jene erniedrigt?" Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 116.
[65] Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., *al-Maʿārif*, ed. ʿUkāša, Ṯ., Kairo 1981, S. 446. Vgl. Ibn Ḫallikān, Muḥammad., *Wafayāt al-aʿyān*, Bd. II, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1994, S. 373.
[66] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 412 f.
[67] Crone, „Mawlā", in: *EI*², Bd. VI, S. 877. Vgl. Juda, *Mawālī*, S. 115. Zarrīnkūb, „The arab conquest", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 46.
[68] Hawting, „Umayyads", in: *EI*², Bd. X, S. 841. Vgl. Juda, *Mawālī*, S. 115.

„Es ist erforderlich, dass die Steuerbeamten Oberhäupter der Nicht-Araber (*Aʿāǧim*) sind, weil sie sich in den Angelegenheiten des *ḫarāǧ* auskennen."[69]

Die Sekretäre in der Verwaltung waren jedoch nicht verpflichtet, zum Islam zu konvertieren, um ihre Position beizubehalten.[70] So ist überliefert, dass der Christ Sirǧūn ibn Manṣūr ar-Rūmī von der Herrschaft des Muʿāwiyya I. (reg. 41-60) zu jener ʿAbd al-Malik ibn Marwāns (reg. 65-86) in der Steuerverwaltung (*dīwān al-ḫarāǧ*) in Damaskus tätig war.[71] Entsprechend wurden Verwaltungsdaten in der Sprache des jeweiligen Apparates, Griechisch in Damaskus und Persisch im Irak, registriert.[72] Erst später wurden auf Veranlassung des Kalifen ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg. 65-86) Verwaltungsaufzeichnungen ins Arabische übertragen.[73]
Darüber hinaus waren *Mawālī* in den Berufsgruppen der Handwerker, Kaufleute, Ladenbesitzer usw. oft vertreten[74], was folgendes Beispiel belegt:

„Gott vermehre euresgleichen (*Mawālī*) unter uns (Arabern), damit ihr Schneider, Gerber, Schröpfer und Schuster werdet."[75]

Auch das folgende Zitat ist ein Beleg dafür, dass die *Mawālī* sich vorwiegend im Dienst–leistungs- und handwerklichen Bereich betätigten:

„Gott vermehre einen wie dich (*maulā*) unter uns (Arabern), um unsere Wege zu fegen, unsere Stiefel zu nähen und unsere Kleider zu weben."[76]

Teilweise blieben die *Mawālī* in den privaten Diensten ihrer Patrone, besonders der Statthalter, und wurden dort als Boten, Spione, Henker und dergleichen gebraucht.[77]

---

[69] Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 163. Vgl. Al-Ǧahšayārī, Muḥammad., *Kitāb al-wuzarāʾ wa 'l-kuttāb*, ed. As-Saqqā, M. (u. a.), Kairo 1980, S. 25.
[70] Sellheim, R. und Sourdel, D., „Kātib", in: *EI*², Bd. IV, S. 755.
[71] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 24, 31 ff, 40. Vgl. Ibn an-Nadīm, Muḥammad., *Kitāb al-fihrist*, ed. Tajaddod, R., Teheran 1993, S. 303. Al-Masʿūdī, ʿAlī., *at-Tanbīh wa 'l-išrāf*, ed. Aṣ-Ṣāwī, ʿA., Bagdad 1938, S. 261, 265, 273.
[72] Ebd., S. 38. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 303. Al-Balāḏurī, *Futūḥ*, S. 294.
[73] Ebd., S. 38. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 303. Ibn an-Nadīm erwähnt jedoch, dass die Übertragung der Verwaltungssprache aus dem Griechischen ins Arabische in Damaskus unter Hišām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 105-125) stattfand. Nach Ibn an-Nadīm soll Hišām den Sirǧūn ibn Manṣūr, der seit der Herrschaft des ersten umayyadischen Kalifen Muʿāwiyya I. (reg. 41-60) als Sekretär in der Verwaltung tätig war, um etwas gebeten haben. Dieser ging darauf jedoch nicht ein. Dieser Respektlosigkeit begegnete Hišām mit einem Wechsel der Verwaltungssprache vom Griechischen zum Arabischen. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 303. Der große Zeitabstand zwischen der Herrschaft der beiden Kalifen Muʿāwiyya I. und Hišām ibn ʿAbd al-Malik weist darauf hin, dass dieses Ereignis eher unter ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg. 65-86) geschehen sein sollte. Allerdings schließt Ibn an-Nadīm anschließend die Möglichkeit nicht aus, dass die Übertragung der Sprache der umayyadischen Administration doch unter ʿAbd al-Malik ibn Marwān stattgefunden habe. Um dies zu belegen, kann al-Ǧahšayārī, dessen Werk dem des Ibn an-Nadīm vorausging, zitiert werden, der diesen Vorfall der Zeit der Herrschaft des ʿAbd al-Malik ibn Marwān zuordnet. Ebd., S. 38.
[74] Crone, „Mawlā", in: *EI*², Bd. VI, S. 877. Vgl. Juda, *Mawālī*, S. 109.
[75] Ibn ʿAsākir, ʿAlī., *Tahḏīb; tārīḫ Ibn ʿAsākir*, Bd. VII, ed. Badrān, ʿA., Damaskus 1911, S. 167. Vgl. Ibn Qutaiba, *al-Maʿārif*, S. 439.
[76] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 414.
[77] Crone, „Mawlā", in: *EI*², Bd. VI, S. 877.

II.2.b.2. Die Funktion der *Mawālī* im Militär

Die *Mawālī* bildeten bald auch einen wichtigen Teil der umayyadischen Armeen bzw. der Armeeverwaltung (*dīwān al-ǧund*).[78] Ihr zahlenmässiger Anteil an den Heeren mag schwankend gewesen sein und ist nicht eindeutig zu bestimmen.[79] Sie waren innerhalb und außerhalb des Kalifats an Eroberungen und der Niederschlagung von Aufständen beteiligt.[80] Zwar wurden *Mawālī*-Söldner in der Armee registriert, jedoch nach einem eigenen Soldsystem honoriert, das geringere Zahlungen für Nicht-Araber vorsah. Dies geht aus folgender Überlieferung hervor:

> „In einem Schreiben von Hišām ibn ʿAbd al-Malik an seinen Statthalter in Medina, Ibrāhīm ibn Hišām al-Maḫzūmī, wurde befohlen, dass der *farḍ* der Ṣuhaib ibn Sinān auf die Höhe des Soldes der *Mawālī* herabgesetzt werden solle.“[81]

Ferner wird auch von Fällen berichtet, in denen überhaupt kein Sold an *Mawālī* bezahlt wurde. So soll folgende umstrittene Überlieferung einer Aussage von Ṣāliḥ ibn Ṭarīf, einem *maulā* des Banī Ḍabba, vor dem Kalifen ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 99-101) geäußert worden sein, um diesen von dem Vorfall zu unterrichten:

> „Oh Herrscher der Gläubigen! 20.000 *Mawālī* fochten (unter der Führung des Ǧarrāḥ ibn ʿAbdallāh) ohne Sold und Lebensmittel (…).“[82]

Auch wenn es sich bei der Verweigerung der Besoldung um Einzelfälle gehandelt haben mag, scheinen *Mawālī* jedoch vom Erhalt des Anteils an der Kriegsbeute ausgeschlossen gewesen zu sein.[83] Dies wird deutlich durch die Kritik der Araber an al-Muḫtār (gest. 67). Diesem hatten sich die *Mawālī* in einem Aufstand zur Blutrache für al-Ḥusain ibn ʿAlī (gest. 61) angeschlossen und dafür Kriegsbeute erhalten. Darüber empörten sich die Araber:

> „Du zogst unsere *Mawālī* auf deine Seite, während sie unsere Gefangegen waren, die Gott uns und diesem Land geschenkt hatte. Wir ließen sie frei in der Hoffnung auf Belohnung und Vergeltung (von Gott) und Dankbarkeit (von den befreiten Sklaven). Du aber gabst dich damit nicht zufrieden und machtest sie zu Teilhabern an unserer Kriegsbeute.“[84]

Eine ähnliche Benachteiligung trifft zumindest zeitweise auch auf die Befreiung von der *ǧizya* (Kopfsteuer)[85] zu. So führte al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf aṯ-Ṯaqafī, der umayyadische

---

[78] Juda, *Mawālī*, S. 120 ff.
[79] Crone, „Mawlā“, in: *EI*², Bd. VI, S. 877.
[80] Juda, *Mawālī*, S. 122 f.
[81] Ibn ʿAsākir, *Tahḏīb*, Bd. II, S. 262. Übersetzung nach Juda, *Mawālī*, S. 129.
[82] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 559. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 211.
[83] Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyy*, S. 45.
[84] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 43. Übersetzung nach Juda, *Mawālī*, S. 130.
[85] „*Ǧizya*“ (Kopfsteuer) wurde nach der Konversion der Nicht-Araber zum Islam aufgehoben. Nur ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg. 65-86) und al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf aṯ-Ṯaqafī (gest. 95) forderten von den Neumuslimen die „*ǧizya*“ wieder ein. Zaidān, Ǧ., *Tārīḫ tamaddun islām*, Bd. I, Kairo 1960, S. 229.

Statthalter von Kūfa, die *ǧizya* für die Neumuslime wieder ein und zwang sie mit folgender Begründung, in ihre Dörfer zurückzukehren:

> „*Mawālī* sind *ʿulūǧ.*[86] Sie wurden aus ihren Dörfern hierher gebracht. Es ist besser für sie, in ihre Dörfer zurückzukehren. Die *Mawālī* vermehrten sich, die Sprache ihrer Kinder wurde vermischt und ihr Charakter verdorben.“[87]

Wenn auch die Neubekehrten selten höhere Ämter bekleideten, widmeten sich doch viele von ihnen den Wissenschaften, insbesondere dem religiösen Studium des Korans und dessen Exegese sowie auch Traditionskunde, Rechtswissenschaft und Grammatik. Dies brachte den *Mawālī* zumindest einen gewissen Respekt seitens der arabischen Elite ein. Laut von Kremer wurde die Wissenschaft, innerhalb des zweiten Jahrhunderts überwiegend in neumuslimischen Zirkeln gepflegt[88], während sich die Araber als herrschende Klasse vorwiegend auf die Leitung der Gesellschaft beschränkten.[89] Dies führte dazu, dass sich die *Mawālī* auch als Erziehungspersonal der herrschenden Eliten – insbesondere während der zweiten Hälfte der umayyadischen Epoche – einen Namen machten.[90] So übernahm der *maulā* Maimūn bin Mihrān (gest. 116-117) beispielsweise die Lehrerschaft des Sohnes des Kalifen ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 99-101), während ʿAbd al-Wāḥid ibn Qais den Sohn des ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg. 65-86) als Lehrer unterwies.[91]

II.2.b.3. Abstammung

Die gesellschaftliche Eingliederung der *Mawālī* durch die *walāʾ* bedeutete keinesfalls eine Gleichstellung mit den Arabern, was vor allem in dem ausgeprägten arabischen Bewusstsein der eigenen edlen Abstammung begründet war. „Das reine arabische Blut“ war ein entscheidender Faktor bei der sozialen Differenzierung. Al-Ǧāḥiẓ schildert dies anschaulich in einer Erzählung:

> „Abū Bakr Šaibānī sagte: ‚Ich war mit meinem Cousin von den Banī Šaibān in Gefangenschaft. Mit uns waren unsere *Mawālī* in der Hand der *Taġāliba*. Diese durchtrennten die Hälse meines Cousins und der *Mawālī* auf dem Boden. Bei Gott, außer dem es keinen anderen Gott gibt, sah ich, dass das arabische Blut sich vom Blut der *Mawālī* unterschied. Sogar sah ich das Weiß der Erde zwischen den Blutströmen (sie mischten sich nicht).‘“[92]

---

[86] „*ʿIlǧ*“ (plu. *ʿulūǧ*) bedeutet in der arabischen Sprache so viel wie ein brutaler Mann oder ein Mann der nicht-arabischen Ungläubigen. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. II, S. 326.
[87] Al-Mubarrad, *al-Kāmil*, Bd. II, S. 362 f.
[88] Von Kremer, A., *Culturgeschichtliche Streifzüge*, Calcutta 1929, S. 16.
[89] Als ein arabisches Kind beispielsweise das Buch des berühmten Grammatikers Sībawaih studierte, sagte ihm ein Quraišīt „Pfui über euch, das ist die Wissenschaft der Schullehrer und der Stolz der Bettler.“ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 110.
[90] Ibn Ḥabīb, Muḥammad., *Kitāb al-muḥabbar*, ed. Lichtenstadter, L., Beirut 1980, S. 475 ff.
[91] Ebd., S. 476 ff.
[92] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 60 f.

Deutlich wird die Abgrenzung der Araber auch in Benennungen, die auf eine „Überlegenheit“ der Araber sowohl im Hinblick auf religiöse Abstammung als auch Volkszugehörigkeit hinweisen. So existierten für Neumuslime Begriffe wie „*ʿilǧ* (plu. *ʿulūǧ*)“ und „*aḥmar* (plu. *ḥamrāʾ*)“. Das arabische *ʿilǧ* bedeutet, wie bereits erwähnt, soviel wie „ein zutiefst ungläubiger nicht-arabischer Mann“ oder allgemeiner „ein ungläubiger Mann“.[93] Ebenso wurde für die *Mawālī* im Allgemeinen der Ausdruck „*ḥamrāʾ*“ gebraucht im Sinne von „hellfarbig“ (wörtlich „rotfarbig“). Diese Benennung rührte angeblich daher, dass *Mawālī* im Vergleich zu den dunkelhäutigen Arabern eine hellere Hautfarbe besaßen.[94]

Bezüglich der Stellung der *Mawālī* in der umayyadischen Gesellschaft und ihrer Benachteiligung liefern Ibn ʿAbdarabbahs Darstellungen im „*Kitāb al-ʿiqd al-farīd*“ ein klareres Bild:

> „Wenn eine Leiche vor Nāfiʿ ibn Ǧubair getragen wurde, fragte er: ‚Wer ist das?‘ Wenn man ihm antwortete: ‚Ein Quraišīt‘, so sagte er: ‚Welch ein Jammer für seinen Stamm.‘ Wenn man sagte: ‚Ein Araber‘, sagte er: ‚Welch ein Jammer für sein Volk‘, wenn man aber sagte: ‚Ein *maulā*‘, gab er zu bedenken: ‚Er ist Hab und Gut Gottes. Dieser nimmt, was er will und lässt, was er will.‘ Die Araber sagten: ‚Das Gebet wird nur durch einen Esel, einen Hund oder einen *maulā* unterbrochen.‘ Die *Mawālī* wurden nicht mit der *kunya*[95] genannt, sondern nur mit ihren Eigennamen und Beinamen. Die Araber gingen nicht mit *Mawālī* in einer Reihe. Wenn die Araber einen *maulā* aufgrund seines Alters, seiner Tugend oder seines Wissens schätzten, ließen sie ihn an der Seite des Tisches sitzen, damit es dem Betrachter nicht verborgen bliebe, dass er kein Araber sei. Wenn ein arabischer Mann anwesend gewesen wäre, hätten sie (d. h. die arabische Trauergemeinde) niemals einen *maulā* gerufen, um für den Leichnam zu beten (…).“[96]

Für das Überlegenheitsgefühl der Araber den *Mawālī* gegenüber ist weiterhin folgende Schilderung bezeichnend:

> „Bis zur Herrschaft der Abbasiden war es bei den Arabern Brauch, dass, wenn ein Araber auf dem Bazar etwas kaufte und es trug und einen *maulā* sah, er es diesem zu tragen gab. Der *maulā* tat dies ohne Weigerung (…). Sah ein Araber einen reitenden *maulā* und wünschte, diesen vom Pferd absteigen zu lassen, leistete der *maulā* Folge. (…) Die Araber nannten einen *maulā* nie *karīm* (freigebig) oder *ḥasīb* (edel und geachtet).“[97]

Die Stammeszugehörigkeit war für die Araber offensichtlich von solch immenser Bedeutung, dass selbst die durch eine Affiliation initiierte Zugehörigkeit der *Mawālī* zur islamischen Glaubensgemeinschaft diese nicht vor der Geringschätzung bewahren konnte. Al-Iṣfahānī schreibt über die Verbannung der nabatäischen *Mawālī* aus dem Irak durch al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf aṯ-Ṯaqafī, den man aus historischen Quellen als den gestrengen Statthalter Kūfas (auch den Arabern gegenüber) kennt, wie folgt:

---

[93] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. II, S. 326. Vgl. Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 51.
[94] Ebd., Bd. IV, S. 209.
[95] Im arabischen Raum drückt die Anrede einer Person mit der *kunya* (Abū ’l-Ḥasan, Umm Saʿd) Respekt aus.
[96] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 413. Vgl. Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Der vertraute Gefährte des Einsamen*, ed. Flügel, G., Wien 1829, S. 264. Al-Iṣfahānī, al-Ḥusain., *Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa muḥāwarāt aš-šuʿarāʾ wa ’l-bulaġāʾ*, Bd. I, ed. Murād, R., Beirut 2006, S. 729.
[97] Al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, Bd. I, S. 728 f.

„Als al-Ḥaǧǧāǧ nach Wāsiṭ kam, verbannte er die Nabatäer. Er schrieb seinem Statthalter in Baṣra, al-Ḥakam ibn Ayyūb, wie folgt: ‚Wenn du meinen Brief erhältst, verbanne diejenigen Nabatäer, die bei dir sind, denn sie sind Verderber der Religion und der Welt.' Er schrieb ihm zurück: ‚Ich verbannte die Nabatäer außer denjenigen, die den Koran lesen und sich mit der Religion beschäftigen.' Al-Ḥaǧǧāǧ schrieb ihm zurück: ‚Wenn du meinen Brief gelesen hast, lass die Mediziner zu dir kommen und lege dich vor sie, damit sie deine Adern untersuchen. Wenn sie eine nabatäische Ader bei dir gefunden haben, lass sie sie wegschneiden.'"[98]

Al-Mubarrad schildert eine Szene, in dem Ǧarīr ibn ʿAtiyya zu einer Gruppe von Banī 'l-ʿAnbar kam. Diese brachten ihm keine Gastfreundschaft entgegen und er musste von ihnen alle Dinge kaufen, die er brauchte. Als er die Versammlung verließ, dichtete er folgende zornige, auf die *Mawālī* abzielende Verse:

„Oh Stamm Mālik ibn Ṭarīf! Euer Verkauf an einen Gast verdirbt die Religion und das Edelsein. Sie sagten mir: ‚Wir verkaufen dir (das Essen).' Ich sagte ihnen: ‚Verkauft die *Mawālī* und schämt euch vor den Arabern.'"[99]

Al-Ǧāḥiẓ berichtet im „*Kitāb al-mawālī wa 'l-ʿarab*" von al-Ḥaǧǧāǧs Tyrannei gegen die *Mawālī* nach dem Aufstand des Ibn Ašʿaṯ. Als al-Ḥaǧǧāǧ diesen besiegt hatte, ließ er die *Mawālī* verhaften, die Ibn Ašʿaṯ begleitet hatten und befahl, den Namen ihrer Dörfer mit Brandeisen in ihre Hände zu brennen und sie in ihre Dörfer zurück zu schicken. Ein Mann aus dem Stamm der Banī ʿIǧl war dafür zuständig. Dieses Ereignis wurde den Arabern später zu einem Motiv der Verachtung. Ein arabischer Dichter richtete an einen *maulā* folgende Worte:

„Du bist derjenige, dessen Hand al-ʿIǧlī brandmarkte. Dein Führer flüchtete vom Schlachtfeld und suchte Zuflucht bei al-Ḥakam."[100]

Eine weitere Kommentierung dieses Ereignises findet sich in einer arabischen Dichtung, welche die Bewohner Kūfas mit Blick auf Nūḥ ibn Darrāǧ, den nicht-arabischen Richter der Stadt, direkt anspricht:

„Der Tag des Jüngsten Gerichtes, wie ich annehme, hat sich genähert, wenn euer Richter Nūḥ ibn Darrāǧ ist. Wenn al-Ḥaǧǧāǧ lebendig wäre, würde seiner (Nūḥs) Hand das Brandeisen nicht erspart bleiben."[101]

II.2.b.4. Eheschließung

Die Araber lehnten Eheschließungen mit den *Mawālī* ab.[102] Schon unter den Arabern der präislamischen Epoche galt die Ebenbürtigkeit (*kafāʾa*) als Grundvoraussetzung einer Vermählung. Die Kriterien zur Ebenbürtigkeit bildeten vor allem die Abstammung (*nasab*) und der Status der Personen (Freier oder Sklave) sowie Beruf und wirtschaftliche Lage. Diese

---

[98] Ebd., Bd. I, S. 736. Vgl. Aṯ-Ṯaʿālibī, *Der vertraute Gefährte*, S. 274.
[99] Al-Mubarrad, *al-Kāmil*, Bd. II, S. 335 ff.
[100] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 414.
[101] Ebd., Bd. III, S. 417. Vgl. Al-Mubarrad, *al-Kāmil*, Bd. II, S. 363.
[102] Juda, *Mawālī*, S. 179.

Voraussetzungen machten die Araber den *Mawālī* gegenüber durchaus deutlich. Sie waren der Überzeugung, dass ihnen die *Mawālī* insbesondere in der Frage der Abstammung nicht gleichgestellt seien und lehnten deshalb eine Verschwägerung mit ihnen ab:[103]

> „Ich hörte wie ein Beduine zu einem anderen sagte: ‚Meinst du, dass die *Aʿāǧim* unsere Frauen im Paradies heiraten werden?' Da erwiderte der andere: ‚Das ist schon möglich (als Belohnung) für fromme Taten.' Da sprach ersterer: ‚Bei Gott, zuvor muss man uns erst einmal unterwerfen.'"[104]

Entgegen der vorherrschenden Einstellung kam es durchaus zu Eheschließungen zwischen Arabern und *Mawālī*. Durch eine solche Heirat konnte ein *maulā* unter Umständen seinen sozialen Status erhöhen, was auf Widerstand der Araber stieß.[105] Abū 'l-Faraǧ al-Iṣfahānī schildert die Vermählung zwischen einem *maulā* und einer Frau aus dem Stamm der Banī Salīm. Der Dichter Muḥammad ibn Bašīr begab sich daraufhin nach Medina und beschwerte sich bei dem Statthalter Ibrāhīm ibn Hišām ibn Ismāʿīl über die Eheschließung zwischen dem *maulā* und der Araberin. Der Statthalter entsandte jemanden, um die beiden scheiden zu lassen und befahl 200 Peitschenhiebe für den *maulā* sowie die Rasur seiner Haare.[106] Diese Geschichte steht im Widerspruch zur Vermählung zwischen Zainab bint Ǧaḥš, der Cousine des Propheten Muḥammad, und Zaid ibn Ḥāriṯa, einem befreiten Sklaven des Propheten.[107]
Der Widerstand gegen solche Ehen ging jedoch auch von Seiten der *Mawālī* aus, wie al-Wāqidī berichtet:

> „Ein Araber hielt um die Hand der Tochter des ʿAṭāʾ ibn Yasār an. Da sagte ihm ʿAṭāʾ: ‚Ich bin mir deiner Abstammung und deiner Stellung bewusst, aber wir heiraten nur unseresgleichen (*Mawālī*). Du solltest (eine Frau) von deinem Stamme heiraten.'"[108]

Dies kann als deutliches Indiz für eine soziale Spaltung der umayyadischen Gesellschaft betrachtet werden. Im Allgemeinen war die Vermählung einer weiblichen *maulā* nur mit Erlaubnis ihres arabischen Patrons möglich. Das Einverständnis ihres Vaters oder Bruders wurde nicht eingeholt. Wenn eine *maulā* gegen den Willen ihres Patrons von ihrem Vater oder Bruder verheiratet wurde, konnte die Heirat vom Patron annulliert werden.[109]
Die aus einer solchen Mischehe eines arabischen Mannes mit einer nicht-arabischen Frau hervorgegangenen Nachkommen wurden als „*Huǧanāʾ* (sing. *haǧīn*)"[110] bezeichnet und

---

[103] Ebd., S. 178 f.
[104] Al-Mubarrad, *al-Kāmil*, Bd. IV, S. 294. Übersetzung nach Juda, *Mawālī*, S. 179.
[105] Juda, *Mawālī*, S. 179.
[106] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 26.
[107] Ibn Saʿd, *aṭ-Ṭabaqāt*, Bd. VIII, S. 71.
[108] Ebd., Bd. V, S. 129. Übersetzung nach Juda, *Mawālī*, S. 181.
[109] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 413.
[110] Gemäß Al-Mubarrad bezeichnet „*haǧīn*" bei den Arabern jemanden, dessen Vater ein Edler und dessen Mutter eine Niedere, im Allgemeinen eine Sklavin, ist. Al-Mubarrad, *al-Kāmil*, Bd. II, S. 382. Laut al-Iṣfahānī bezeichnet „*haǧīn*" jemanden, dessen Mutter nicht-arabischer Herkunft war, ohne Unterschied, ob sie frei oder eine Sklavin sein mochte. Al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, Bd. I, S. 731.

hatten einen noch niedrigeren Status als die *Mawālī* selbst. Häufig wurden sie verachtet. Ar-Riyāšī lässt dies in einem Gedicht deutlich werden:

> „Oh Gott, vermehrten sich die Kinder der Sklaven unter uns. Oh Gott, lass mich ein Land betreten, in dem ich keinen *haǧīn* sehe.“[111]

Die Verachtung der *Huǧanāʾ* schildert Ibn ʿAbdarabbah in einer Szene, in der die Verlobung des ʿAbd al-Malik ibn Marwān mit der unansehnlichen Tochter eines eifrigen Wüstenarabers namens ʿUqail ibn ʿUlaffat al-Murrī beschrieben wird. Letzterer sagte zu ʿAbd al-Malik: „Du hast mir *haǧīn*-Kinder erspart.“[112]

Auch wurden *Huǧanāʾ* mitunter in Erbschaftsangelegenheiten benachteiligt, obwohl das islamische Recht eine solche Praxis ablehnte. Die Geschichte eines Wüstenarabers aus dem Stamm der Banī ʾl-ʿAnbar und dessen Gespräch über die Erbschaftsgelegenheiten mit dem Richter Sawwār bezeugt dies:

> „Ein Wüstenaraber vom Stamm der Banī ʾl-ʿAnbar kam zum Richter Sawwār und sagte: ‚Mein Vater starb und hinterließ mich und meinen Bruder‘, dabei malte er zwei Striche. Dann sagte er: ‚Und einen *haǧīn*‘, malte einen dritten Strich und fragte: ‚Wie wird nun das Hab und Gut geteilt?‘ Sawwār erwiderte: ‚Gibt es einen weiteren Erben?‘ und jener sagte: ‚Nein‘. Der Richter verfügte: ‚So wird das Hab und Gut zwischen euch Dreien geteilt.‘ Der Wüstenaraber sagte: ‚Ich glaube, dass du mich nicht ganz verstanden hast. Er hinterließ mich und meinen Bruder und einen *haǧīn.* Kann ein *haǧīn* denselben Anteil erhalten, den ich und mein Bruder bekommen?‘ Der Richter antwortete: ‚Ja‘. Der Wüstenaraber verließ zornig die Unterredung, kam später aber zu Sawwār zurück und sagte: ‚Bei Gott, ich habe verstanden, dass du aus diesem Grund nur wenige Sklaven in dieser Welt hast.‘ Sawwār antwortete: ‚Dies schadet mir, bei Gott, überhaupt nicht.‘“[113]

II.2.b.5. Erbschaft und Blutgeld

Die juristischen Angelegenheiten der Erbschaft und des Blutgeldes sollen als weitere Indikatoren für die untergeordnete soziale Stellung der *Mawālī* betrachtet werden. Zwar lässt sich laut Juda hierüber wegen der vielgestaltigen Verhältnisse der *Mawālī* zu ihren Schutzherren keine konkrete Regelung ableiten, doch wird durch Einblicke in verschiedene Quellen deutlich, dass auch hier eine nach unterschiedlicher Herkunft differenzierte Praxis üblich war. So konnten die Araber in manchen Fällen von ihren *Mawālī* eine Erbschaft zugesprochen bekommen, während umgekehrt ein *maulā* in der Praxis keinen Anspruch auf das Erbe von seinem Herrn besaß.[114] Diese Rechtspraxis ist bezüglich des *„maulā ʾl-ʿitāqa*“[115] zur Anwendung gekommen[116], während bezüglich des “*maulā ʾt-tibāʿa*“[117] eine vollständige Trennung der Erbschaftsverhältnisse vorgesehen war:

---

[111] Ebd., Bd. II, S. 382.
[112] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 415.
[113] Ebd., Bd. III, S. 417. Vgl. Al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, Bd. I, S. 727 f.
[114] Juda, *Mawālī*, S. 185.
[115] Diese waren Kriegsgefangene, die in den islamischen Eroberungszügen als Sklaven nach Arabien gebracht und danach freigelassen wurden. Es gab mehrere Möglichkeiten der Freilassung eines Sklaven: 1) Eine direkte

„Der *maulā 't-tibāʿa* soll nicht erben und auch nicht vererben."[118]

Auch in den Regelungen zum Blutgeld wurde zwischen *„maulā 'l-ʿitāqa"* und *„maulā 't-tibāʿa"* unterschieden. So entrichteten und erhielten die Araber für ihre *„maulā 't-tibāʿa"* Blutgeld, während diese Verpflichtung bezüglich der *„maulā 'l-ʿitāqa"* nicht existierte.[119] Die *Mawālī* hatten grundsätzlich eine passive Rolle in Fragen des Blutgeldes, sie mussten für ihre Herren weder Blutgeld entrichten noch konnten sie ein solches erhalten. Die Blutgeldverpflichtungen spiegeln deutlich das Abhängigkeitsverhältnis der *Mawālī* von den Arabern wider. Wegen des Klientschaftsverhältnisses hatten die Herren Ansprüche auf das Land ihrer *Mawālī*. Zudem wird berichtet, dass die Zahlung von Blutgeld in der Praxis durch die Araber häufig verweigert wurde.[120]

Die Beteiligung der *Mawālī* an den Aufständen während der umayyadischen Herrschaft war ein Zeichen für die Benachteiligung der Neubekehrten und deren Unzufriedenheit mit den sozialen Strukturen, welche die umayyadische Ära kennzeichneten. Schließlich sind mehrere Aufstände, so der *Ḫawāriǧ*, des al-Muḫtār, des Ibn al-Ašʿaṯ, des Zaid ibn ʿAlī sowie dessen Sohns Yaḥyā, und die subversive abbasidische Bewegung, welche letztlich zum Niedergang der arabischdominierten Herrschaft der Umayyaden führte, zu erwähnen.[121] Die soziale Benachteiligung der zum großen Teil aus Perser bestehenden[122] *Mawālī* unter der Herrschaft der Umayyaden ist die Wurzel jener Feinschaft zwischen Persern und Arabern, die in der Folge zur Entstehung der *Šuʿūbiyya* führte.[123]

Freilassung: Der Herr hoffte durch die Freilassung eines Sklaven die Gnade Gottes zu erlangen. Oder der Herr ließ einen Sklaven frei als Dank für die Lösung eines Problems. 2) Eine weitere Möglichkeit der Befreiung aus der Sklaverei war, dass der Sklave sich frei kaufte. Bei dieser Methode schloß der Sklave mit seinem Herrn in Anwesenheit von Zeugen einen Vertrag ab. 3) Schließlich konnte der Herr in seinem Testament anordnen, dass sein Sklave frei sein sollte. Ebd., S. 64 ff.

[116] Ebd., S. 185.

[117] Unter „*walāʾ 't-tibāʿa*" versteht man eine Art Solidarität bzw. Loyalität, die zwischen zwei freien Personen besteht. Eine Person war zumeist ein Araber, die andere ein Konvertit. Diese Art von *walāʾ* ist auch unter dem Namen „*walāʾ 'l-islām*" bekannt. Diese trat ein, wenn der Konvertit sich durch die Initiative eines arabischen Muslims zum Islam bekannte. Wenn der Neumuslim aber aus eigenem Antrieb zum Islam konvertiert war, wurde er als „*maulā 't-tibāʿa*" bezeichnet. Ebd., S. 71 ff.

[118] Ebd., S. 186.

[119] Ebd., S. 186 f.

[120] Ebd., S. 186 ff.

[121] Zarrīnkūb, ʿA., *Du qarn sukūt*, Teheran 1336, S. 83 ff.

[122] Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 174.

[123] Die Festellung eines präzisen zeitlichen Ausgangpunktes für die Spannung zwischen Persern und Arabern, die in frühabbasidischen Zeit – auftretend als *Šuʿūbiyya* – deutlich zu Tage traten, gestaltet sich schwierig. Ein zentrales Moment dieser Feindschaft scheint in der Erhebung eines Teiles der Araber gegen die Perser in der Schlacht „Ḏū-qār" (609/611 n. Chr.) zu wurzeln. Dieses Ereignis ist vor dem Hintergrund der Geschehnisse um den arabischen Vasallenstaat der Laḫmīden zu verstehen. Wie bereits erwähnt, kam den Laḫmīden eine Pufferfunktion für das Sassanidische Reich gegenüber Römern und arabischen Beduinen zu. Grund der feindlichen Auseinandersetzung zwischen den Persern und arabischen Stämmen war die angebliche Weigerung des laḫmīdischen Königs an-Nuʿmān ibn Munḏar (reg. 582-609 n. Chr.), seine Tochter mit dem sassanidischen König Ḫusrau II. zu verloben. Nach der Bestrafung an-Nuʿmān ibn Munḏars durch den persischen König überfielen arabische Stämme die Grenzregion des Sassanidenreichs. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. I, S. 184. Der

II.3. Die abbassidische Herrschaft und die Zunahme von fremden Elementen

Die Abbasiden (reg. 132-656), Nachkommen des Prophetenonkels ʿAbbās, bereiteten der umayyadischen Dynastie im Jahre 132 schließlich das Ende.[124] Sie verstanden es in geschickter Weise, sich in einer subversiven Bewegung namens „*Hāšimiyya*" die verschiedenen Unmutsfaktoren religiöser, nationaler und sozialer Natur, welche sich in der Bevölkerung aufgebaut hatten, nutzbar zu machen.[125] So ließen sie die Parole „*ar-riḍā min āl Muḥammad*" (Einwilligung mit der Familie Muḥammads) im islamischen Reich verbreiten und dabei den Namen des Leiters (*imām*) unerwähnt.[126] Insbesondere hätte nun das Kalifat von der Familie des ʿAlī ibn Abī Ṭālib, des vierten rechtgeleiteten Kalifen und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, in Anspruch genommen werden können.[127] Doch die Abbasiden konnten diesen Gedanken nach ihrer Machtübernahme nicht akzeptieren. Aus diesem Grunde ließen sie Abū Salama al-Ḫallāl hinrichten. Dieser war ein Oberhaupt der *Hāšimiyya*-Bewegung und bekannt als „*wazīr āl Muḥammad*" (Wesir der Familie Muḥammads).[128] Er bevorzugte als Kalifen jemanden aus der Familie des ʿAlī ibn Abī Ṭālib.[129]

Für den abbasidischen Sieg über die Umayyaden war es entscheidend, dass die hāšimītische Bewegung in Ḫurāsān[130] im Osten Persiens durch das Wirken des Propagandisten Abū

Ausgang dieser Schlacht veränderte die Auffassung der Araber über die Unbesiegbarkeit der Perser und stärkte ihr Selbstbewusstsein den Persern gegenüber. In der arabischen Geschichtsschreibung gilt diese Schlacht als „der Tag des ersten Sieges der Araber über die Perser". Ebd., Bd. I, S. 185. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. I, S. 278.
Die Vorstellung einer arabischen „Überlegenheit", welche während der umayyadischen Herrschaft stark hervortritt, ist für die präislamische Zeit nicht nachweisbar. Goldziher kommt in seiner Untersuchung „Arab und ʿ*Aǧam*" zu dem Schluss, dass ein klar ausgeprägtes Bewusstsein der Araber von der untergeordnete Stellung anderer Völker nicht vor der islamischen Zeit zu belegen sei. Es sei zumindest keine Äußerung eines alten Dichters aus präislamischer Zeit (*ǧāhiliyya)* bekannt, in welcher eine solche Anschauung zum Ausdruck komme. Die politischen Machtverhältnisse zwischen Arabern und benachbarten Reichen erlaubte es den Arabern während dieser Epoche nicht, anderen Völkern ein Gefühl der Minderwertigkeit zu vermitteln. Im Gegenteil, frühere Kontakte führten wohl dazu, dass sich die Araber diesen Völkern eher „unterlegen" fühlten. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 102. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 22 f.

[124] Lewis, B., „ʿAbbāsids", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 15.

[125] Sharon, *Revolt*, S. 29. Vgl. Ende, W. und Steinbach, U., *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn 2005, S. 55.

[126] Zaman, M. Q., *Religion and politics under the early ʿAbbāsids*, Leiden (u. a.) 1997, S. 33 f.

[127] Mottahedeh, R., „The ʿAbbāsid caliphate in Iran", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 57-89 (hier S. 58).

[128] Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 352.

[129] Nagel, „Das Kalifat der Abbasiden", in: *Die Geschichte der arabischen Welt*, S. 110.

[130] Die Wahl von Ḫurāsān als Zentrum des Aufrufs war aus mehreren Gründen getroffen worden: Ḫurāsān lag entfernt von Damaskus, dem Zentrum der Umayyaden. So konnten die Umayyaden im Falle eines Widerstandes nicht schnell reagieren. Hinzu kommt die Neigung der Bewohner von Ḫurāsān zum Schiismus. Wie Wellhausen beschreibt, war Ḫurāsān das Zentrum persischer Religion und persischen Glaubens, und die Bewohner waren bereit für die Annahme des schiitischen Glaubens. Abgesehen davon schickten die umayyadischen Statthalter wie Ziyād ibn Abīh (gest. 53-54) und al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf aṯ-Ṯaqafī (gest. 95) die gefährlichen schiitischen Elemente von Kūfa, dem Zentrum des Schiismus, nach Ḫurāsān, um sie sowohl von Kūfa fernzuhalten und ihre Neigung zum Schiismus zu mindern, als auch von Syrien, damit dessen Bewohner sich nicht dem Schiismus anschlössen. Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 311.

Muslim al-Ḫurāsānī[131] große Erfolge hatte. Dieser herausragende Organisator nutzte die in der Bevölkerung gewachsene Unzufriedenheit mit der Herrschaft der Umayyaden, die Zersplitterung und Feindschaft der arabischen Stämme untereinander und schließlich die Hoffnung der Familie ʿAlīs auf das Kalifat für seine Sache, um die Abbasiden im Jahre 132 letztendlich an die Macht zu bringen.[132]

Die abbasidischen Revolution unter Führung Abū Muslims richtete sich gegen die Dynastie der Umayyaden und darf nicht als ein antiarabischer Aufstand verstanden werden, da sich an ihr sowohl arabischstämmige Unzufriedene (z. B. Jemeniten und Personen aus Stämmen wie Rabīʿa, Tamīm und Bakr ibn Wāʾil) als auch Nicht-Araber (z. B. Perser) beteiligten.[133] Vielmehr war dies eine Reaktion des östlichen Teils des islamischen Reiches gegen den westlichen (Umayyaden). Die Perser haben später davon profitiert, indem sie mehrere Jahrzehnte lang die abbasidische Politik und Kultur stark beeinflussten. Mit dem Kalifat des Abū ʾl-ʿAbbās as-Saffāḥ (reg. 132-136) begann die abbasidische Dynastie, die sich über fünf Jahrhunderte an der Macht hielt.[134]

II.3.a. Der Einfluss von fremden Elementen

Der Übergang des Kalifats von den Umayyaden zu den Abbasiden war viel mehr als ein reiner Machtwechsel. Er bewirkte tiefe und grundlegende Veränderungen, die alle politischen und sozialen Bereiche der islamischen Gemeinschaft umfasste. So scheut sich die moderne Forschung nicht, von einer Revolution zu sprechen.[135] Das Hauptkennzeichen der abbasidischen Ära war die Übernahme politischer und kultureller Elemente nicht-arabischer Herkunft.[136] Zunächst dominierte der persische Einfluss, entsprechend der zentralen Rolle der Perser bei der abbasidischen Revolution.[137] Den Unterschied zwischen der umayyadischen und der abbasidischen Dynastie beschreibt al-Ǧāḥiẓ wie folgt:

---

[131] Seine Vorgeschichte liegt im Dunkeln. Unter anderem wird er der arabischen Familie Maʿqal zugeschrieben. Es wurde auch überliefert, dass er ein Klient aus dem Stamm der Banī Murād war. Man hält ihn auch für einen Klienten persischen Ursprungs im Dienste der Banū ʿIǧl in Kūfa. Hier nahm er mit der *Hāšimiyya*-Bewegung Kontakt auf. Das Oberhaupt der abbasidischen Revolution, Ibrāhīm bin Muḥammad, schickte Abū Muslim im Jahre 128 mit der Mission der Leitung einer Aufstandsbewegung in die Provinz Ḫurāsān. Moscati, S., „Abū Muslim", in: *EI*[2], Bd. I, S. 141. Vgl. Bahrāmiyān, ʿA., „Abū Muslim Ḫurāsānī", in: *DBI*, Bd. VI, S. 226-244 (hier S. 229 ff).

[132] Ende und Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, S. 36.

[133] Lewis, „ʿAbbāsids", in: *EI*[2], Bd. I, S. 15. In der Armee unter Kontrolle Abū Muslims dienten mehr arabische Soldaten. Mottahedeh, „The ʿAbbāsid caliphate in Iran", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV. S. 59 f. Vgl. Ādarnūš, *Čāliš*, S. 56.

[134] Bouvat, L., *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*, Paris 1912, S. 47 f.

[135] Nagel, „Das Kalifat der Abbasiden", in: *Die Geschichte der arabischen Welt*, S. 107. Vgl. Kennedy, H., *The early Abbasid caliphate; a political history*, London 1981, S. 35. Spuler, *Die islamische Welt*, S. 93.

[136] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 151. Vgl. Endreß, G., *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, S. 143.

[137] Ebd., Bd. I, S. 148. Vgl. Lewis, „ʿAbbāsids", in: *EI*[2], Bd. I, S. 16.

„Die Herrschaft der Banī ʿAbbās war *ʿağamī* und *ḫurāsānī*, während die der Banī Marwān arabisch und beduinisch (*aʿrābiyya*) war."[138]

Später, ab der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Muʿtaṣim (reg. 218-227), verdrängte dann der türkische Einfluss den persischen.[139] So wurde aus einem arabischen Staat (Umayyaden) ein islamisches Reich. Der Islam veränderte seine ursprüngliche Form und wurde erst unter den Abbasiden zu einer Universalreligion.[140] Das bedeutete nicht, dass die Araber am abbasidischen Hof vollkommen in den Hintergrund gedrängt wurden. Sie verloren jedoch ihre Exklusivität bei der Ausübung der Macht. Im Gegensatz zu den Umayyaden legten die Abbasiden kaum Wert auf arabische Abstammung, wichtig war hier die Gunst des Herrschers.[141] Die Entstehung der *Šuʿūbiyya* war nicht in der umayyadischen Periode, sondern erst zu dieser Zeit möglich, in der das tribalistische Element in den Hintergrund getreten war und Nicht-Araber zunehmend hohe Positionen in Regierung und Verwaltung bekleideten und in der Kulturszene Einfluss gewannen. Es gibt reichlich Belege, die dokumentieren, dass „rein arabisches Blut" kein ausschlaggebender Aspekt für den Verkehr am abbasidischen Hof war. Al-Iṣfahānī schildert beispielsweise im „*al-Aġānī*" eine Szene unter der Herrschaft des zweiten abbasidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 136-158): Während die Araber vor dem Hof auf Einlass warteten, gingen die Perser ein und aus und spotteten über sie.[142] Ferner überliefert Ibn Ḫallikān eine Begebenheit, die den Rückzug arabischer Werte am abbasidischen Hof belegt. Als der berühmte Dichter Abū Tammām (gest. 231) den abbasidischen Kalifen mit Ḥātim aṭ-Ṭāʾī und Iyās, die den Stolz der Araber bildeten, verglich, sprach der Wesir zu ihm:

„Du vergleichst den Herrscher der Gläubigen mit diesen arabischen Barbaren?"[143]

Al-Maʾmūn (reg. 198-218), der mütterlicherseits persischer Abstammung war und den Sieg über seinen Bruder al-Amīn (reg. 193-198) seinen persischen Verbündeten verdankte[144], legte verständlicherweise keinen großen Wert auf arabische Abstammung. Dies zeigt beispielhaft eine Szene, in der ein Araber ihm Vorwürfe macht, den Persern aus Ḫurāsān mehr Aufmerksamkeit zu schenken als den Arabern in Syrien. Al-Maʾmūn begründete sein Verhalten folgendermaßen:

---

[138] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 366.
[139] Lewis, „ʿAbbāsids", in: *EI*², Bd. I, S. 16.
[140] Ende und Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, S. 35.
[141] Lewis, „ʿAbbāsids", in: *EI*², Bd. I, S. 16.
[142] Al-Iṣfahānī, ʿAlī., *Kitāb al-aġānī*, Bd. XX, ed. ʿAbbās, I., Beirut 2004, S. 264 f.
[143] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 14 f. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 148.
[144] Rāwandī, M., *Tārīḫ-i iğtimāʿī-yi Īrān*, Bd. II, Teheran 1354, S. 138.

> „Nie habe ich einen Qais-Araber vom Pferde absteigen lassen, ohne dass er meinen ganzen Schatz bis auf den letzten Dirham aufgezehrt hätte, die Südaraber wiederum (Jemeniten), die liebe ich nicht, und auch sie lieben mich nicht. Die Ḫuzāʿa-Araber wiederum erwarten die Ankunft des Sufyānī, um sich ihm anzuschließen. Die Rabīʿa-Araber sind Gott gram darüber, dass er seinen Propheten aus dem Muḍar-Stamm erwählt hat, und nicht findet man zwei unter ihnen, ohne dass einer ein Aufrührer wäre."[145]

Goldziher führt in seiner Studie die Entstehung der *Šuʿūbiyya* primär auf politische Faktoren zurück. Er weist auf die Sympathie der abbasidischen Kalifen für die fremden Elemente und den Einfluss der persischen Wesire hin.[146] Forscher wie Gibb und Agius vertreten allerdings die Ansicht, dass Goldziher sich zu stark auf die politischen Aspekte fokussierte und die Unterstützung der abbasidischen Kalifen und Wesir völlig überbetonte.[147] Gibb verneint ein generelles Interesse und eine gesteigerte Sympathie der frühabbasidischen Kalifen für die persische Kultur. Speziell erwähnt er den zweiten Kalifen al-Manṣūr, über dessen Sympathie für die persische Kultur nichts berichtet wurde, wenn man davon absieht, dass er sich für das astronomische Wissen der Perser interessierte.[148] Darüber hinaus hält er die Bürokratie und Administration der Abbasiden und ihr Interesse an Übersetzungen fremder Schriften für etwas, das die Umayyadenzeit überdauert hat. Vielmehr sei laut Gibb der literarische Einfluss der Sekretäre (*kuttāb*) mit ihrer antiarabischen Haltung hier für die Entstehung der *Šuʿūbiyya* entscheidend.[149]

Dieser Argumentation ist entgegenzuhalten, dass politisch-soziale Faktoren einerseits und literarische Aktivitäten der Sekretäre anderseits sich keineswegs gegenseitig ausschließen. Der Erfolg der Sekretäre (*kuttāb*) ist ohne eine allgemeine politische Atmosphäre, die sie begünstigte, nicht denkbar. Der literarischen Tradition zufolge überließen die abbasidischen Kalifen im Gegensatz zu den Umayyaden den Nicht-Arabern hohe staatliche Ämter. Dies ereignete sich schon sehr früh unter der Herrschaft des zweiten Kalifen al-Manṣūr (reg. 136-158). Darüber berichtet al-Masʿūdī wie folgt:

> „Die erste Person, die den *Mawālī* die Ämter überließ und diese über die Araber stellte, war al-Manṣūr. Dies wurde von diesem Zeitpunkt an zu einer Tradition, und allmählich verloren die Araber ihre Glorie."[150]

Eines der bedeutendsten Ämter, welches die *Mawālī* und insbesondere die Perser in der frühabbasidischen Zeit, der Blütezeit der *Šuʿūbiyya*, bekleideten, war das Wesiramt.

---

[145] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 652. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 149.
[146] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 148 ff.
[147] Gibb, „Shuʿūbīya", in: *Studia Orientalia*, S. 105. Vgl. Agius, „The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XIV, S. 76 f.
[148] Ebd., S. 106.
[149] Ebd., S. 105 f.
[150] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 5. Änliche Angaben bezüglich des Einflusses von Fremdelementen liefert der spätere Autor As-Suyūṭī (gest. 911). Zunächst sollen die *Mawālī* unter al-Manṣūr höhere Ämter bekleidet haben. Dieses Phänomen soll sich dann verbreitet haben, bis die Araber ihre privilegierte Stellung verloren. As-Suyūṭī, ʿAbd ar-Raḥmān., *Tārīḫ al-ḫulafāʾ*, ed. ʿAbd al-Ḥamīd, M. M., Kairo 1959, S. 269 f.

II.3.b. Das Wesirat und der Einfluss persischstämmiger Wesire

Zur Zeit der Herrschaft der Umayyaden existierte, wie die arabischen Schriften belegen, keine Institution mit der Bezeichnung „*wizāra*“, sondern jeder Kalif verfügte über einen Kreis von Vertrauten, von denen er sich beraten ließ.[151] Zu Beginn der abbasidischen Herrschaft, vor dem Kalifen al-Mahdī (reg. 158-169), findet man in den arabischen Quellen Personen wie Abū Salama al-Ḫallāl und Ḫālid ibn Barmak, die zwar als *wazīr*[152] bezeichnet werden[153], tatsächlich aber eher als Berater und Sekretäre fungierten und weniger als Administrationsleiter.[154] Erst beginnend mit dem Kalifen al-Mahdī wurde das Amt des Wesirs das einflussreichste und mächtigste, das direkt unter dem Kalifen stand. Die Position des Wesirs bildete jetzt die Spitze der gesamten Administration und des Militärs.[155] Der abbasidische Wesir hatte viele Züge des spätsassanidischen „*wuzurg-framadār*“, der den obersten Staatsminister bezeichnete.[156] Im Allgemeinen galt die sassanidische Verwaltungs–praxis als Vorbild für die Grundstruktur des abbasidischen Administrationsapparates.[157]

Über die beiden Arten von Wesiren, ihre Qualitäten, Aufgaben und ihren Machtrahmen liefert der šāfiʿītische Jurist al-Māwardī (gest. 450) in seinem Werk „*al-Aḥkām as-sulṭāniyya*” Auskünfte. Dieses Buch verfasste er wahrscheinlich für den Kalifen al-Qādir-billāh (reg. 381-422) oder seinen Nachfolger al-Qāʾim-billāh (reg. 422-467).[158] Laut al-Māwardī existierten zu jener Zeit zwei Arten von Wesiren:

1) Der Wesir „*tafwīḍ*“ bzw. Großwesir, der über Qualifikation auf dem Gebiet des Militärs (*saif*) und der Wissenschaft (*qalam*) verfügen sollte, übte faktisch die volle Herrschergewalt aus, war lediglich gehalten, dem Kalifen von allen seinen Entscheidungen zu berichten. Der Großwesir galt so als Inhaber umfassender ziviler und militärischer Macht, seine Befugnisse

---

[151] Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 153. Vgl. Naḫğuwānī, Hindūšāh., *Tağārib as-salaf dar tawārīḫ-i ḫulafā wa wuzarāʾ-i īšān*, ed. Iqbāl, ʿA., Teheran 1313, S. 96. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 230. Ibn Ḫaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān., *Muqaddima Ibn Ḫaldūn*, Beirut 1989, S. 238 f.

[152] Der Ursprung des Begriffes „*wazīr*“ ist in der modernen Forschung umstritten. Einige Wissenschaftler wie Babinger vertreten die Ansicht, dass sowohl der Begriff als auch die Institution auf einen persischen Ursprung aus der Zeit der Sassaniden zurückzuführen sind. Sie behaupten, dass der Begriff „*wazīr*“ von dem mittelpersischen Wort „*wizīr*“ mit der Bedeutung „Entscheidung, Urteil“ abgeleitet sei. Goitein, S. D., *Studies in islamic history and institutions*, Leiden 1966, S. 168 ff. Andere, z. B. Goitein, Amīn, Zamān und Spuler, beharren auf dem arabischem Ursprung des Begriffes „*wazīr*“. Dieser leite sich von dem Wurzel „*w-z-r*“ ab, die so viel wie „jemandem helfen“ bedeutet. Goitein, *Studies*, S. 170. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 117. Zaman, M. Q., „Wazīr“, in: *EI*^{2}, Bd. XI, S. 185. Spuler, B., *Gesammelte Aufsätze*, Leiden 1980, S. 282. Im Koran kommt dieser Begriff auch vor (25/35), wo Hārūn, der Bruder von Mose, als sein „*wazīr*“ bezeichnet wird, was so viel wie „Helfer“ bedeutet. Zaman, „Wazīr“, in: *EI*^{2} , Bd. XI, S. 185.

[153] Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 156.

[154] Goitein, *Studies*, S. 175.

[155] Zaman, „Wazīr“, in: *EI*^{2}, Bd. XI, S. 187. Vgl. Barthold, W., und Sourdel, D., „al-Barāmika“, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1033. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 235. Von Kremer, A., *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd. I, Wien 1966, S. 186.

[156] Spuler, *Aufsätze*, S. 282. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 118.

[157] Ebd., S. 282.

[158] Lambton, A. K. S., *State and government in medieval islam*, Oxford 1981, S. 83.

und Aufgaben ähnelten denen des Kalifen selbst. Ausgenommen waren davon Personal–entscheidungen: Der Wesir konnte den Kalifen nicht absetzen. Außerdem durfte er seinen eigenen Nachfolger nicht bestimmen oder einen vom Kalifen berufenen Funktionär entfernen.
2) Der Wesir „*tanfīḏ*“ verfügte nach al-Māwardī lediglich über einen begrenzten Macht-und Aufgabenbereich. Er war ausschließlich für die Durchsetzung (Implementierung) der Politik des Kalifen zuständig. Daher konnten auch die Anforderungen an das Amt des Wesirs „*tanfīḏ*“ geringer sein. Dieser stand in unmittelbarem Kontakt mit dem Kalifen. Alle Erlasse des Kalifen gingen durch seine Hand und erhielten erst durch sein Siegel bzw. seine Unterschrift ihre amtliche Ausfertigung und Beglaubigung.[159]
Es war nicht nur so, dass das Amt des Wesirs nach dem Muster der Sassaniden aufgebaut war, sondern die Wesire selbst waren in frühabbasidischer Zeit meistens Perser.[160] Diese stellten als ihre untergebenen Beamten persischstämmige Sekretäre (*kuttāb*) ein, die zum überwiegenden Teil šuʿūbītische Ansichten vertraten. Die Sekretäre führten die Tradition ihrer Vorfahren in der Verwaltung fort. Sie kannten sich sowohl mit der arabischen als auch perischen Kultur und Tradition detailliert aus. Die Verbreitung letzterer in der islamischen Gesellschaft förderten sie mit großem Eifer.[161] In gleicher Richtung, indem er seine *kuttāb* und allgemein die Einführung fremdkultureller Elemente unterstützte, wirkte der Wesir selbst, und zwar nicht nur im politischen Bereich, sondern im gesamten kulturellen und intellektuellen Leben.[162] Prominente Beispiele für die Rolle des Wesirs im politischen und kulturellen Bereich lieferten die persischstämmigen Familien der Barmakiden und Sahls.

II.3.b.1. Die Familie der Barmakiden

Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī (gest. 190) gilt zu Recht als berühmtester und mächtigster Wesir der gesamten abbasidischen Herrschaftsperiode. Er und seine beiden Söhne al-Faḍl (gest. 193) und Ǧaʿfar (gest. 187) spielten unter der Regierung des Kalifen ar-Rašīd (reg. 170-193) über siebzehn Jahre eine zentrale Rolle in Politik und Kultur.[163]
Die Barmakiden waren persischer Herkunft und entstammten einer angesehenen adligen Familie aus Balḫ.[164] Der Name der Barmakiden leitet sich vom Begriff „*barmak*“ ab, dessen Etymologie auf das Sanskrit-Wort „*pramukha*“ zurück geht und so viel wie „Chef, Weiser,

---

[159] Al-Māwardī, ʿAlī., *al-Aḥkām as-sulṭāniyya*, ed. Rubāb, S. M., Beirut 2003, S. 33 ff.
[160] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 117. Vgl. Spuler, *Aufsätze*, S. 282. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 148.
[161] Ebd., Bd. I, S. 120. Vgl. Bouvat, *Les Barmécides*, S. 47.
[162] Zaman, „Wazīr“, in: *EI*^{2}, Bd. XI, S. 187.
[163] Ebd., Bd. XI, S. 187.
[164] Ibn Faqīh, Aḥmad., *Muḫtaṣar kitāb al-buldān*, ed. De Goeje, M. J., Leiden 1885, S. 322.

verehrungswürdig“ bedeutet.[165] Dieser Begriff wurde speziell für Oberpriester des buddhistischen Tempels „Naubahār“ in Balḫ gebraucht.[166] Über diesen buddhistischen Tempel berichtete der Chinese Hiuan Ts'ang, der ihn auf seiner Pilgerfahrt im siebten Jahrhundert n. Chr. besichtigte.[167] Frühere arabische Schriften wie „*Aḫbār al-Barāmika*“ bestätigen, dass „Naubahār“ tatsächlich ein buddhistischer Tempel war, vor dem die Herrscher aus Persien, Indien, China, Kābul, Zābulistān und Transoxanien Ehrfurcht hatten und den sie verehrten. Das Amt „*barmak*“ war laut Ibn al-Azraq erblich und wurde vom Vater auf den Sohn übertragen.[168] Einige spätere Schriften berichten aber, dass „Naubahār“ ein zoroastrischer Feuertempel war.[169] Die Forscher Berthold, Sourdel und Sağğādī vertreten die Ansicht, dass der Grund für diesen Bericht die zur Zeit der Barmakiden entstandene Tradition war, nach der diese angeblich Nachkommen sassanidischer Minister waren, die zahlreiche Werke über Herrschaftstechniken und *wizāra* verfassten.[170]

Der Eintritt der Barmakiden in die islamische Geschichte wird in der Überlieferung ebenfalls kontrovers diskutiert: Laut Ibn al-Azraq wurde Balḫ unter dem dritten rechtgeleiteten Kalifen ʿUṯmān ibn ʿAffān (reg. 23-35) erobert. Barmak, Urgroßvater von Ḫālid al-Barmakī und Oberpriester des Tempels „Naubahār“, begab sich mit Geschenken nach Medina und konvertierte zum Islam. ʿUṯman gab ihm den arabischen Namen ʿAbdallāh. Nach der Rückkehr Barmaks (ʿAbdallāhs) in seine Heimatstadt wurde er von den Bewohnern dieser Stadt vertrieben. Sie machten seinen Sohn an seiner Stelle zum Oberpriester, der sich später ebenso zum Islam bekannte. Turḫān, Herrscher von Turkistān, bedrohte letzteren und befahl ihm, sich zur Religion seiner Vorfahren zu bekennen. Als dieser das ablehnte, ließ Turḫān ihn töten. Lediglich sein kleiner Sohn überlebte diesen Angriff dadurch, dass seine Mutter ihn auf ihrer Flucht nach Kašmīr mitnahm. Hier genoss er eine ausgezeichnete Erziehung. Er lernte unter anderem Medizin, Astronomie und Mathematik. Nach einiger Zeit forderten die Bewohner Balḫs ihn zur Rückkehr auf und gaben ihm das Amt seines Vaters zurück. Er nahm

---

[165] Barthold und Sourdel, „al-Barāmika“, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1033.

[166] Ibn Faqīh, *Muḫtaṣar*, S. 322.

[167] Nach diesem Bericht existierten in Balḫ 100 Tempel und 3000 Anhänger des Buddhismus. Unter allen Tempeln galt „Naubahār“ im Südosten der Stadt Balḫ als der bedeutendste und vermögendste. Im Saal dieses Tempels stand eine Buddha-Statue, dort fanden die religiösen Zeremonien statt. Bouvat, *Les Barmécides*, S. 28.

[168] Sağğādī, Ṣ., *Tārīḫ-i Barmakiyān*, Teheran 1385, S. 29, 37. Vgl. Ibn Faqīh, *Muḫtaṣar*, S. 322.

[169] Al-Masʿūdī, *Murūğ*, Bd. III, S. 395. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 219. Daqīqī, Muḥammad., *Daqīqī wa ašʿār-i ū*, ed. Dabīrsiyāqī, M., Teheran 1347, S. 26. Niẓām al-Mulk, Ḥasan., *Siyāsat-nāma*, ed. Šuʿār, Ğ., Teheran 1348, S. 269.

[170] Berthold und Sourdel, „al-Barāmika“, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1033. Vgl. Sağğādī, *Barmakiyān*, S. 39. Bouvat, *Les Barmécides*, S. 31. Aṭ-Ṭabarī berichtet, dass der sassanidische König Qubād II. (reg. 628-628 n. Chr.) das Amt des Wesirs dem Barmak (Fīrūz), Ahn der Barmakiden, überließ. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 229. Balʿamī schreibt aber, dass Barmak ibn Fīrūz das Amt des Wesirs unter Qubād II. übernahm. Balʿamī, Muḥammad., *Tārīḫ-i Balʿamī*, Bd. II, ed. Bahār, M., Teheran 1353, S. 1185. Niẓām al-Mulk verrät, dass die Vorfahren der Barmakiden ab der Herrschaft von Ardašīr (224-243 n. Chr.) alle Wesire waren und sich mit diesem Amt und Herrschaftstradition auskannten. Niẓām al-Mulk, *Siyāsat-nāma*, S. 269.

die Tochter des Herrschers der Čaġānīden zur Frau, von der er drei Söhne, al-Ḥasan, Ḫālid und ʿAmr, bekam. Von einer weiteren Frau, die aus Balḫ stammte, bekam er einen Sohn namens Sulaimān.[171] Ḫālids Vater (Barmak) wandte sich am Ende seines Lebens von der Religion seiner Vorfahren ab und begab sich im Jahre 186, unter der Herrschaft ʿAbd al-Malik ibn Marwāns (reg. 65-86), zum umayyadischen Hof.[172] Einer anderen Tradition zufolge begab sich Barmak (namens Ǧaʿfar) unter ʿAbd al-Malik ibn Marwān von Balḫ nach Damaskus und trat zu umayyadischen Höflingen in Beziehung, wobei ihm sein großes Vermögen nützte. Diese ermunterten den Kalifen, diesen vermögenden Ausländer an seinem Hof aufzunehmen.[173] Aṭ-Ṭabarī andererseits schildert bei den Ereignissen des Jahres 85 die Wiedereinnahme der Stadt Balḫ durch die Araber. In jenem Jahr hatten sich nämlich die Bewohner der Stadt Balḫ gegen die Araber erhoben. Qutaiba ibn Muslim wurde beauftragt, diesen Aufruhr niederzuschlagen. Während dieser Auseinandersetzung wurde die Ehefrau des Barmak gefangen genommen. Qutaibas Bruder ʿAbdallāh zeugte mit ihr dabei den Sohn Ḫālid. Später, als Ḫālid ibn Barmak als einflußreicher Mann unter dem abbasidischen Kalifen al-Mahdī nach ar-Rayy kam, beharrten die Söhne des ʿAbdallāh ibn Muslim darauf, mit ihm verwandt zu sein.[174] Wie Bouvat schildert, wurde diese Geschichte von den Söhnen des ʿAbdallāh ibn Muslim erfunden, um sie zum eigenen Vorteil zu nutzen.[175] Ibn Ḫallikān, der seinen eigenen Ursprung auf die Barmakiden zurückführt, schildert dagegen, dass er nicht sicher sei, ob Barmak überhaupt jemals zum Islam konvertierte oder nicht.[176]

II.3.b.1.a. Politisches Engagement der Barmakiden

Das politische Engagement der Barmakiden in der islamischen Geschichte beginnt mit der Person des Ḫālid ibn Barmak (gest. 163). Obwohl dieser am umayyadischen Hof hohes Ansehen genoss, schloss er sich während der hāšimītischen Bewegung den Abbasiden an und engagierte sich politisch für sie.[177] Ḫālid folgte Qaḥṭaba ibn Šubaib in mehrere Schlachten gegen die Truppen des umayyadischen Kalifen Marwān II. (reg. 126-132).[178] Sein Name

---

[171] Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 42 f. Vgl. Ibn Faqīh, *Muḫtaṣar*, S. 323 f.
[172] Ebd., S. 44.
[173] Ebd., S. 44 f.
[174] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 425 f.
[175] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 35.
[176] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 219.
[177] Ibn al-Abbār, Muḥammad., *Iʿtāb al-kuttāb*, ed. Al-Aštar, Ṣ., Damaskus 1961, S. 65. Vgl. Anonym., *Aḫbār ad-daulat al-ʿabbāsiyya wa fī aḫbār al-ʿAbbās wa waladih*, ed. Ad-Daurī, ʿA. und al-Muṭallibī, ʿA., Beirut 1971, S. 220, 240.
[178] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 363. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 89. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 220. Auf Veranlassung des Abū Muslim begleitete etwa Ḫālid den Heerführer Qaḥṭaba ibn Šubaib, als er zur Unterdrückung der Anhänger von Kirmānī und Naṣr ibn Sayyār nach Ṭūs einmarschierte. Ad-Dīnawarī, *Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, S. 527. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 239. Ḫālid wurde ebenfalls von Abū Muslim beauftragt, sich

wurde bei den Häuptern (*an-nuqabāʾ*) der hāšimītischen Bewegung erwähnt.[179] Diese politische Wandlung brachte ihm und seiner Familie in der Folgezeit grossen Einfluss und Reichtum ein. So betrat Ḫālid nach dem Untergang der Umayyaden im Jahre 132 die politische Arena der Abbasiden und nahm unter as-Saffāḥ nach der Ermordung des Abū Salama al-Ḫallāl dessen Stelle ein.[180] Darüber hinaus wurde Ḫālid zu dieser Zeit die Verantwortung für die Behörden Armee und Landsteuer (*dīwān al-ǧund wa ʾl-ḫarāǧ*) übergetragen.[181] Unter al-Manṣūr (reg. 136-158) galt Ḫālid als rechte Hand und vertrauter Berater des Kalifen.[182] Ḫālid war derjenige, der dabei mitwirkte, dass ʿĪsā ibn ʿAlī, der Onkel des Kalifen al-Manṣūr, im Jahre 147 auf sein Recht als Thronfolger verzichtete und stattdessen al-Mahdī als Nachfolger seines Vaters gewählt wurde.[183] Ḫālid ibn Barmak herrschte etwa sieben Jahre als Gouverneur über Ṭabaristān und später über die Stadt Mūṣil. Zur Zeit der Herrschaft al-Mahdīs bekleidete er das Amt des Statthalters von Fārs.[184] Damals begleitete Ḫālid zusammen mit seinen Brüdern Sulaimān und al-Ḥasan im Jahre 163 die Truppen des zweiten Thronfolgers ar-Rašīd auf seinem Feldzug gegen das Oströmische Reich.[185] Noch im selben Jahr starb Ḫālid. Am abbasidischen Hof begann der kometenhafte Aufstieg seiner Familie, die großes Ansehen genoss.[186]

Als Ḫālids Sohn Yaḥyā al-Barmakī im Jahre 170 unter ar-Rašīd (reg. 170-193) das Amt des Wesirs bekleidete, hatte er bereits eine lange politische Karriere hinter sich.[187] Im Jahre 158 wurde er von al-Manṣūr zum Statthalter Āḏarbāyǧāns erklärt. Dieses Amt hatte er einige Monate inne, bis zum Tode des Kalifen.[188] Als al-Mahdī im Jahre 158 den Thron bestiegen hatte, überließ er nach drei Jahren Yaḥyā die Erziehung seines Sohnes ar-Rašīd. Dies zeigt, welch großes Vertrauen der Kalif ihm gegenüber hatte.[189] Als ar-Rašīd später zum Gouverneur sowohl der westlichen Provinzen als auch von Āḏarbāyǧān und Armenien ernannt worden war, verwaltete Yaḥyā seine Korrespondenzbehörde (*dīwān ar-rasāʾil*).[190] Im Jahre 169, unmittelbar nach dem Tod al-Mahdīs, brach ein Aufstand in Bagdad aus. Die

---

als Bote nach Ṭabaristān zu begeben, um den dort herrschenden Statthalter aufzufordern sich anzuschließen. Dieser Auftrag gelang Ḫalid. Anonym, *Aḫbār ad-daulat al-ʿabbāsiyya*, S. 333.

[179] Anonym, *Aḫbār ad-daulat al-ʿabbāsiyya*, S. 220.

[180] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 89.

[181] Ebd., S. 89. Vgl. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 458, 460.

[182] Barthold und Sourdel, „al-Barāmika“, in: *EI*², Bd. I, S. 1033.

[183] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 9 ff.

[184] Ebd., Bd. VIII, S. 54. Vgl. Barthold und Sourdel, „al-Barāmika“, in: *EI*², Bd. I, S. 1033 f.

[185] Ebd., Bd. VIII, S. 146.

[186] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 89.

[187] Barthold und Sourdel, „al-Barāmika“, in: *EI*², Bd. I, S. 1034.

[188] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VI, S. 16.

[189] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Aḥmad., *Tārīḫ Baġdād au madīnat as-salām*, Bd. XIV, ed. Maktabat al-Ānī, Kairo 1931, S. 128. Vgl. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 140.

[190] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 148.

Soldaten, die ihre Gehälter forderten, umzingelten das Haus des Rabīʿ ibn Yūnus und verbrannten dessen Tür. Yaḥyā wurde von al-Mahdīs Frau al-Ḫaizurān (gest. 173) beauftragt, dieses Problem zu lösen. Dies gelang Yaḥyā, indem er dafür sorgte, dass die zwei Jahre lang ausstehenden Gehälter der Soldaten nachgezahlt wurden.[191] Die Quellen bezeugen ebenfalls, dass Yaḥyā neben al-Ḫaizurān eine wichtige Rolle spielte in der Unterstützung ar-Rašīds bei der Frage der Thronfolge, als der Kalif al-Hādī (reg. 169-170) seinen Sohn Ǧaʿfar zu seinem Thronfolger zu machen versuchte.[192] Als ar-Rašīd im Jahre 170 nach dem plötzlichen Tod des Kalifen al-Hādī den Thron bestieg, überließ er seinem Erzieher Yaḥyā sein *wizāra*.[193] Er sprach Yaḥyā aus Respekt und wegen seiner Milchbruderschaft mit dessen Sohn al-Faḍl[194] mit „Vater" an[195] und übergab ihm im Jahre 171 sogar den Stempel des Kalifats. Damit vertraute er ihm die Leitung des gesamten Staates an.[196] Yaḥyā und seine Söhne al-Faḍl und Ǧaʿfar, die am Hofe der Abbasiden aufgewachsen waren, wurden unter ar-Rašīd im großen Rahmen mit Regierungs- und Verwaltungsaufgaben betraut.[197] Nachdem ar-Rašīds Mutter al-Ḫaizurān dafür gesorgt hatte, dass Yaḥyā ibn Ḫālids Macht eingeschränkt wurde, konnte er nach ihrem Tode und nach der Übergabe der Regentschaft durch ar-Rašīd im Jahr 178 durchaus als eine Konkurrenz zum Kalifen betrachtet werden.[198]

Yaḥyās Lieblingssohn al-Faḍl war, wie bereits erwähnt, ar-Rašīds Milchbruder.[199] Nachdem Yaḥyā das Amt des Wesirs übernommen hatte, fungierte al-Faḍl als sein Stellvertreter und wurde deshalb „der kleine Wesir" genannt.[200] Ar-Rašīd, der selbst auch Yaḥyās Schüler gewesen war, überließ al-Faḍl die Erziehung seines Sohnes Muḥammad al-Amīn, den er im Jahre 175 zu seinem späteren Nachfolger erklärte.[201] Der Kalif übergab im Jahre 176 al-Faḍl die Herrschaft über die ausgedehnten Gebiete al-Ǧibāl, Ṭabaristān, Qūmis, Āḏarbāyǧān und Armenien.[202] Im selben Jahr übernahm al-Faḍl die Leitung von ar-Rašīds Truppen, welche die

---

[191] Ebd., Bd. VIII, S. 187 f.
[192] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 342 f. Vgl. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 207 ff. Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 198. Diese treue Unterstützung wurde Yaḥyā beinahe zum Verhängnis. Der abbasidische Kalif al-Hādī ließ ihn ins Gefängnis werfen. Al-Hādī starb dann aber plötzlich auf mysteriöse Weise in jener Nacht, der Nacht vor Yaḥyās Hinrichtung. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 174 f.
[193] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 233.
[194] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 100.
[195] Ar-Rašīd sprach Yaḥyā wie folgt an: „Oh Vater! Du ließest durch deine Ansicht und deine Führung mich diesen Platz einnehmen. Ich überlasse dir die Regelung der Angelegenheiten der Untertanen und befreie mich davon. Herrsche, wie du es möchtest. Stell ein und setz ab, wen du möchtest. (…) Ich werde keine Kontrolle über dich ausüben." Ebd., S. 177. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 348.
[196] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 235. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 177. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIV, S. 129. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 348. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 221.
[197] Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 106.
[198] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 256.
[199] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 100, 136. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. IV, S. 27.
[200] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. IV, S. 27.
[201] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 240. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 193.
[202] Ebd., Bd. VIII, S. 242.

Unterdrückung des Aufstandes des ʿAlīden Yaḥyā ibn ʿAbdallāh in Dailam versuchten. Dies endete letztlich in einem Friedens- und Schutzvertrag.[203] Ein Jahr später bekleidete al- Faḍl das Amt des Gouverneurs in Ḫurāsān, wo er aufgrund seines politischen und sozialen Engagements große Popularität gewann.[204] Hier stellte er im Jahre 178 eine Armee von *ʿAǧam* mit dem Namen „*al-ʿAbbāsiyya*", zusammen, die sich durch eine Affiliation (*walāʾ*) an die Abbasiden band. Die Stärke dieser Armee betrug 50000 Mann.[205] Im Jahre 179 begab sich al-Faḍl von Ḫurāsān aus in den Irak.[206] Ein Jahr später setzte der Kalif ihn als Statthalter von Ṭabaristān, ar-Rūyān und ar-Rayy ab.[207] Im Jahre 183 schließlich wurde al-Faḍl von allen seinen Ämtern enthoben.[208]

Yaḥyās anderer Sohn Ǧaʿfar genoss in hohem Maße die Sympathie des Kalifen.[209] Als al-Faḍl seinen Vater vertrat und deshalb als „der kleine Wesir" bezeichnet wurde, überließ ar-Rašīd aufgrund seiner Zuneigung zu Ǧaʿfar in gleicher Weise die Leitung seines Hofes und erklärte ihn ebenso zum „kleinen Wesir".[210] Ǧaʿfar übernahm für einige Zeit ebenfalls die Leitung des „Amtes der Gerechtigkeit" (*dīwān al-maẓālim*).[211] Die Kontrolle des Postamts (*dīwān al-barīd*) und des Münzschlagamtes (*dīwān ḍarb*) war auch für einige Zeit in seinen Händen.[212] Im Jahre 176 wurde Ǧaʿfar zum Statthalter Ägyptens erklärt, de facto wurde dieses Amt aber von seinem Vertreter ʿUmar ibn Mihrān ausgeübt.[213] Offensichtlich konnte der Kalif nicht akzeptieren, dass Ǧaʿfar sich von ihm entfernte, daher wurden seine Ämter außerhalb der Hauptstadt überwiegend von Vertretern bekleidet.[214] Im Jahre 180 wurde Ǧaʿfar zum Herrscher über Ḫurāsān und Saǧistān ernannt, doch wieder vertrat ihn Muḥammad ibn al-Ḥasan Qaḥṭaba in diesem Amt, das allerdings lediglich 20 Tage dauerte.[215] Danach machte ar-Rašīd ihn zum Oberbefehlshaber von Bagdad.[216] Im selben Jahr brach ein Streit zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen in Damaskus aus, den Ǧaʿfar schlichtete.[217] Im Jahre 182 erklärte der Kalif unter dem Einfluss Ǧaʿfars seinen Sohn al-Maʾmūn zum zweiten

---

[203] Ebd., Bd. VIII, S. 242 ff. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 189 f.
[204] Ebd., Bd. VIII, S. 255. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 191 f.
[205] Ebd., Bd. VIII, S. 257.
[206] Ebd., Bd. VIII, S. 261.
[207] Ebd., Bd. VIII, S. 266.
[208] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 227.
[209] Ebd., S. 189.
[210] Naḫǧuwānī, *Taǧārib as-salaf*, S. 146.
[211] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 204. Vgl. Baihaqī, Muḥammad., *Tārīḫ-i Baihaqī*, ed. Ḫaṭīb Rahbar, Ḫ., Teheran 1371, S. 988.
[212] Ebd., S. 204.
[213] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 252 f.
[214] Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 68.
[215] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 266.
[216] Ebd., Bd. VIII, S. 266.
[217] Ebd., Bd. VIII, S. 262. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 208.

Thronfolger nach al-Amīn und vertraute Ǧaʿfar auch dessen Erziehung an.[218] Ǧʿafar übte in jeder Beziehung auf ar-Rašīd großen Einfluss aus.[219] Ar-Rašīd bekam sogar den Stempel des Kalifats von al-Faḍl al-Barmakī zurück, der als Vertreter des Wesirs fungierte, und übergab ihn für kurze Zeit Ǧaʿfar.[220] Im Jahre 187 dann ließ der Kalif plötzlich seinen „Liebling" Ǧaʿfar ermorden. Die anderen Barmakiden ließ er ins Gefängnis werfen und ihr gesamtes Vermögen einziehen.[221]

Der brutale Sturz der Barmakiden erschien ihren Zeitgenossen überraschend und mysteriös und führte zu vielen Spekulationen, z. B. der Legende einer Heirat zwischen Ǧaʿfar und al-ʿAbbāsa, der Lieblingsschwester des Kalifen.[222] Auch für die moderne Forschung bleiben die eigentlichen Gründe für den Absturz der Barmakiden im Dunkeln. Der Untergang der Barmakiden darf aber nicht ohne weiteres, wie Sourdel schreibt, als Ergebnis einer plötzlichen Laune des Kalifen betrachtet werden. Vielmehr war er wohl das Ende eines längeren Entwicklungsprozesses eines Herrschers, der die Vormundschaft seines Ministers allzu lange geduldig ertragen musste und ihn dann schließlich beschuldigte, eine Gegenpolitik zum Kalifen zu führen.[223] Das Verhältnis zwischen ar-Rašīd und seinem Minister war nicht immer harmonisch. Der Minister stellte eine Machtkonkurrenz zum Kalifen dar, auch wenn er nicht immer freie Hand in seinen Regierungsgeschäften hatte. In seinen früheren Amtsjahren war Yaḥyā gezwungen, al-Ḫaizurān, der Mutter des Kalifen, einen Bericht über seine Arbeit vorzulegen. Später musste er auf Wünsche des Kalifen eingehen und seine Befehle umsetzen, um Konflikte mit ihm zu vermeiden.[224] Solche Fälle findet man vorwiegend in der zweiten Hälfte der Amtszeit der Barmakiden.[225] Beispielsweise setzte der Kalif ar-Rašīd im Jahre 180 al-Faḍl ibn Yaḥyā als Gouverneur von Ṭabaristān, ar-Rūyān und ar-Rayy ab.[226] Ein Jahr früher hatte er bereits Muḥammad ibn Ḫālid al-Barmakī aus dem *ḥāǧib*-Amt entlassen und es al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ übergeben, welcher der Erzfeind der Barmakiden war.[227] Letzterer übernahm nach dem Sturz der Barmakiden auch Yaḥyās Stellung.[228] Solche Entscheidungen führten nicht nur zur Schwächung der Barmakiden, sondern lieferten ihren Feinden die

---

[218] Ebd., Bd. VIII, S. 269. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 211. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. IV, S. 28.
[219] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 70.
[220] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 207. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. IV, S. 27.
[221] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 287 ff. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 324, 244f.
[222] Ar-Rašīd, der das Zusammensein mit Ǧaʿfar und seiner Schwester sehr liebte, veranlasste, dass diese heirateten. Die Ehe durfte aber nicht vollzogen werden, Ǧaʿfar und seine Gattin hielten sich jedoch nicht an dieses Verbot. Dies führte zum Zorn des Kalifen. Ebd., Bd. VIII, S. 294. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 384 ff. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 333 f.
[223] Barthold und Sourdel, „al-Barāmika", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1034.
[224] Ebd., Bd. I, S. 1034 f.
[225] Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 83.
[226] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 266.
[227] Insbesondere richtete al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ seine Feindschaft gegen Ǧaʿfar, der ihn vor ar-Rašīd immer wieder erniedrigte. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 216.
[228] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 261.

Gelegenheit, den Kalifen gegen die Barmakiden aufzuhetzen.[229] Yaḥyās Sohn al-Faḍl hatte auch nicht immer ein harmonisches Verhältnis zum Kalifen. Seine proʿalīdīschen Ansichten kamen ar-Rašīd verdächtig vor. Er beendete, wie bereits erwähnt, den Aufruhr des ʿAlīden Yaḥyā ibn ʿAbdallāh in Dailam mit einem Friedens- und Schutzvertrag.[230] Ferner wurde al-Faḍl vier Jahre vor dem Sturz der Barmakiden aller seiner Ämter enthoben.[231] Schließlich wurde sogar Ǧaʿfar, der Lieblingsgefährte des Kalifen, mehrmals wegen Missbrauchs seiner Macht kritisiert.[232]

Abgesehen von politischen Gründen spielten beim Sturz der Barmakiden auch wirtschaftliche Aspekte eine Rolle. Obwohl die Aussage al-Masʿūdīs, dass das gesamte Budget des abbasidischen Staates in den Händen der Barmakiden lag und der Kalif und seine Gefährten kaum Zugang dazu hatten[233], übertrieben klingt, steht doch fest, dass ihnen ihre Stellung als Wesire große wirtschaftliche Vorteile und damit Macht brachte. Ar-Rašīd beschwerte sich etwa bei Ismāʿīl ibn Yaḥyā al-Hāšimī, der ihn auf die Jagd begleitete, dass Ǧaʿfar ibn Yaḥyā über eine glanzvolle und reiche Gefolgschaft verfüge und ihn, den Kalifen, auf seinem Weg ignoriere.[234] Der wirtschaftliche Aspekt ist auch durch die folgende Anekdote zu belegen: Als ar-Rašīd sich gegen die Barmakiden entschieden hatte und Ǧaʿfar ermorden ließ, ließ er das gesamte Vermögen der Barmakiden einziehen. Trotzdem glaubte er, dass al-Faḍl ibn Yaḥyā noch einen Rest seines Vermögens vor ihm verbarg. Dafür ließ er ihm Peitschenhiebe geben.[235] Ar-Rašīd soll es später bereut haben, die Leitung aller Angelegenheiten Yaḥyā ibn

---

[229] Barthold und Sourdel, „al-Barāmika", in: *EI*², Bd. I, S. 1035. Abgesehen von al-Faḍl ar-Rabīʿ existierten noch weitere Gegner, die beim Niedergang der Barmakiden ihre Hände im Spiel hatten. Drei von ihnen, die zuerst Yaḥyā gegenüber freundlich gesonnen waren, wandten sich später von ihm ab und standen ihm fortan feindlich gegenüber: Ǧaʿfar ibn Muḥammad ibn al-Ašʿaṯ, ʿAlī ibn ʿĪsā ibn Māhān und Manṣūr ibn Ziyād. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 193. Auch Zubaida, Gattin des Kalifen und die Mutter von al-Amīn, galt als eine der bedeutendsten Feinde der Barmakiden. Diese richtete ihre Feindschaft insbesondere gegen Ǧaʿfar, der sich für al-Maʾmūn, den weiteren Sohn des Kalifen, als Thronfolger einsetzte. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 90.

[230] Aṭ-Ṭabarī erwähnt unter anderem die Befreiung des ʿAlīden, Yaḥyā ibn ʿAbdallāh, durch die Barmakiden als einen Grund für deren Untergang. Laut aṭ-Ṭabarī kam der ʿAlīde nach dem Schutzvertrag mit al-Faḍl nach Bagdad. Der Kalif erwies ihm zuerst Respekt und schenkte ihm viel Hab und Gut. Später jedoch, als er ihn als eine Gefahr für sich empfand, ließ er ihn unter der Aufsicht des Ǧaʿfar ibn Yaḥyā ins Gefängnis werfen. Letzterer ließ den ʿAlīden aber frei und schickte ihn an einen Zufluchtsort in Ḫurāsān. Al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ informierte den Kalifen. Als ar-Rašīd dies erfuhr, verlor er sein Interesse an den Barmakiden. Yaḥyā ibn ʿAbdallāh wurde daraufhin trotzdem festgenommen und hingerichtet. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 289.

[231] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 227.

[232] Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 72.

[233] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 377. Laut al-Ǧahšayārī warf ar-Rašīd seinem Minister, nachdem er dessen Familie ausgelöscht hatte, im Gefängnis vor, die Zahlung einer Summe an Zubaida, Gattin des Kalifen, verweigert zu haben, während er über eine Million Dirham unter seinen eigenen Angestellten verteilte. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 243. Aṭ-Ṭabarī schildert in einer weiteren Anekdote, dass sich ar-Rašīd für den Kauf einer Sklavin, deren Preis 100000 Dirham betrug, an seinen Wesir wenden musste. Yaḥyā weigerte sich zuerst, ihm diese Summe zu bezahlen und versuchte dann, den Kalif umzustimmen. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 126 f.

[234] Al-Itlīdī, Muḥammad., *Kitāb iʿlām an-nās bi mā waqaʿa li-l-Barāmika maʿa Banī ʾl-ʿAbbās*, ed. Maṭbaʿa ʾl-ʿIlmiyya, Kairo 1903, S. 109 f.

[235] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 244. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 393.

Ḫālid überlassen zu haben. Er glaubte, dass Yaḥyā ihn in der Herrschaft dominierte und er lediglich nominell Kalif war.[236]

Die Macht der Barmakiden beschränkte sich nicht auf die drei oben genannten Personen Yaḥyā und seine Söhne al-Faḍl und Ǧaʿfar. Diese übertrugen Verwandten und engen Verbündeten die staatlichen Schlüsselämter und brachten persischstämmige Sekretäre mit vorwiegend propersischer Einstellung an den abbasidischen Hof. So bildeten sie einen breiten Kreis, der die abbasidische Politik stark beeinflusste und für den Kalifen eine Konkurrenz darstellte.[237]

II.3.b.1.b. Kulturelle Leistungen der Barmakiden

Die Bedeutung der Familie der Barmakiden in dieser Periode beschränkt sich nicht aus–schließlich auf ihr politisches Engagement und ihr Wirken in der Administration, sondern es sind ihr auch große kulturelle und wissenschaftliche Leistungen zu verdanken. Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī und seine Söhne al-Faḍl und Ǧaʿfar selbst waren eloquente Persönlichkeiten. Ibn an-Nadīm zählt sie zu Sekretären und Dichtern, deren Schriften gesammelt wurden.[238] In „*al-Fihrist*“ werden drei weitere Mitglieder der Familie der Barmakiden genannt, die sich für die Übertragung mittelpersischer Schriften ins Arabische engagierten: Mūsā und Yūsuf, Söhne Ḫālid ibn Barmaks, und Muḥammad ibn al-Ǧahm al-Barmakī.[239] Letzterer übersetzte das Werk „*Siyar al-mulūk*“ aus dem Mittelpersischen ins Arabische, das später laut al-Bīrūnī als eine der Hauptquellen für Muḥammad ibn Aḥmad al-Balḫīs „*Šāh-nāma*“ diente.[240]

Die Ära der Barmakiden gilt als Blütezeit der Entwicklung verschiedener Wissenschaften und Übersetzungen.[241] Die Barmakiden interessierten sich für vielfältige Fachrichtungen. Sie förderten und unterstützten Intellektuelle, Wissenschaftler und Künstler.[242] Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī etwa gründete einen Verein namens „*dīwān aš-šuʿarāʾ*“ (Amt der Dichter), dessen Leitung er Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd (gest. 200), einem Vertreter der *Šuʿūbiyya*, überließ. Hier wurden die poetischen Leistungen der Dichter bewertet und die besten von ihnen belohnt.[243]

Ein weiteres Beispiel für Yaḥyās Interesse an verschiedenen Wissensgebieten liefert Ibn an-Nadīm: Als der berühmte Grammatiker Sībawaih (gest. 180) unter ar-Rašīd in den Irak kam,

---

[236] Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 208. Vgl. al-Itlīdī, *al-Barāmika*, S. 110.
[237] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 47, 76. Vgl. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 88.
[238] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 135, 190.
[239] Ebd., S. 305.
[240] Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Āṯār al-bāqiyya ʿan al-qurūn al-ḫāliyya*, ed. Sachau, E., Leipzig 1923, S. 99.
[241] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 47.
[242] Barthold und Sourdel, „al-Barāmika“, in: *EI*², Bd. I, S. 1035. Vgl. Bouvat, *Les Barmécides*, S. 48.
[243] Ibn al-Muʿtazz, ʿAbdallāh., *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ al-muḥdaṯīn*, ed. Aṭ-Ṭibāʿ, ʿU. F., Beirut 1998, S. 235. Vgl. Barthold und Sourdel, „al-Barāmika,“, in: *EI*², Bd. I, S. 1035.

veranstaltete Yaḥyā eine Versammlung, in dem Sībawaih sich mit den anwesenden Grammatikern al-Kasāʾī (gest. 197) und al-Aḫfaš (gest. 211) auseinandersetzte und diskutierte.[244] Yaḥyā befasste sich ebenfalls intensiv mit philosophischen Fragen. Er organisierte Versammlungen (*maǧālis*, sing. *maǧlis*), bei denen sich *kalām* – und weitere Gelehrte trafen, um über philosophische Themen frei und kontrovers zu diskutieren.[245] In der Übersetzungsbewegung, die als „Eingangstor" der Fremdkulturen speziell auf wissenschaft–lichem Gebiet in die islamische Welt galt, schenkten die Barmakiden nicht nur der Übertragung der Schriften aus dem persischen Kulturkreis Aufmerksamkeit, sondern auch der aus dem griechischen und indischen. Somit zeigte sich bei den Barmakiden eine humanistische Haltung. Yaḥyā ibn Ḫālid soll laut Ibn an-Nadīm die erste Person gewesen sein, die die Übersetzung und Auslegung des Werkes „*al-Maǧisṭī*" von Ptolemaios unterstützte.[246] Für den Barmakiden Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Ḫālid kommentierten Ayyūb ar-Rahāwī, Ṯābit ibn Qamʿ und andere das Werk „*az-Zīǧ*" von Ptolemaios und weitere antike Schriften aus dem Griechischen.[247]

Yaḥyā ibn Ḫālid und einige weitere Barmakiden waren laut Ibn an-Nadīm diejenigen, die der indischen Kultur vor allem im Bereich der Medizin und Weisheit Aufmerksamkeit schenkten.[248] In Bagdad ließen die Barmakiden ein Krankenhaus einrichten, dessen Leitung sie dem indischen Mediziner Ibn Dahan überließen. Dieser übersetzte für sie indische medizinische Schriften ins Arabische.[249] Auf dieser Grundlage veranlasste Yaḥyā ibn Ḫālid etwa den indischen Mediziner Manka, der in einem in Bagdad gelegenen Krankenhaus tätig war, das Werk „*Zehn Artikel*" (*ʿAšra maqālāt*) über die indische Medizin zu kommentieren.[250] Ferner schickte Yaḥyā einen Mann nach Indien, um Heilmittel zu sammeln und nach Bagdad zu holen. Derselbe verfasste auch für Yaḥyā ein Werk, in dem er die indischen Religionen behandelte.[251] Barmakiden luden auch Mediziner wie Manka, Bāzaikar, Qirbiraql und Sindbād aus Indien in die abbasidischen Hauptstadt ein, um von ihrem Wissen zu profitieren.[252] Dass sich der berühmte persischstämmige christliche Mediziner Buḫtīšūʿ ibn Ǧurǧīs (gest. 184) erneut von der medizinischen Akademie der Ǧundīšābūr nach Bagdad begab, verdankte er

---

[244] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 57.
[245] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 379.
[246] Anscheinend gefiel Yaḥyā ibn Ḫālid die erste Übersetzungs- und Kommentarversion dieses Werkes nicht. Daher beauftragte er Abū Ḥassān und Salm, Leiter des „Bait al-ḥikma", es zu korrigieren. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 327. Al-Masʿūdī berichtet aber, dass al-Manṣūr die erste Persönlichkeit war, die der Übersetzung dieses Werkes Aufmerksamkeit schenkte. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 314.
[247] Ebd., S. 305.
[248] Ebd., S. 409. Vgl. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 112.
[249] Ebd., S. 305.
[250] Ebd., S. 360.
[251] Ebd., S. 409.
[252] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 92.

Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī. Im Jahre 171 wurde ar-Rašīd von einer schweren Krankheit heimgesucht. Die im Irak vertretenen Mediziner konnten den Kalifen nicht heilen. Yaḥyā berichtete ar-Rašīd (reg. 170-194) von Buḫtīšūʿ, der ein hochqualifizierter Arzt und früher schon einmal zur Heilung des Prinzen al-Hādī (reg. 169-170) nach Bagdad gekommen war. Er fügte hinzu, dass dieser Arzt aufgrund der Auseinandersetzung mit al-Mahdīs Ehefrau al-Ḫaizurān nach Ǧundīšābūr zurückgekehrt war. Nach erfolgreicher Heilung durch Buḫtīšūʿ übertrug der Kalif ihm das Amt des höfischen Chefarztes.[253] Die Buḫtīšūʿs hatten alle eine qualifizierte Ausbildung als Mediziner und dienten den abbasidischen Kalifen von Mitte des zweiten bis zum fünften Jahrhundert als Leibärzte.[254]

Auf Veranlassung der Barmakiden übertrug ʿAbdallāh ibn Hilāl al-Ahwāzī im Jahre 165 erneut das berühmte Fabelwerk „*Kalīla wa Dimna*“ ins Arabische, dessen Ursprung in Indien lag und unter den Sassaniden durch den persischen Mediziner Burzūya aus dem Sanskrit ins Mittelpersische übersetzt worden war.[255] Die erste Person, die dieses Werk ins Arabische übertrug, war ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ (gest. 142-145).[256] Später schufen mehrere Personen wie Sahl ibn an-Naubaḫt und Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd eine Version dieses Werkes in Versform.[257] Die Barmakiden interessierten sich ebenfalls für Sternkunde. Sie ermutigten berühmte Astronomen ihrer Zeit wie die Familie an-Naubaḫtī und den Gelehrten ʿUmar ibn Farrūḫān, astronomische Schriften ins Arabische zu übersetzen.[258] Auch finanziell unterstüzten sie Wissenschaftler und Gelehrte. Beispielsweise zahlten sie Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd mehrere Tausend Dīnār, damit er eine Nachdichtung des berühmten Fabelwerkes „*Kalīla wa Dimna*“ schuf.[259] Diese Art Förderung für die Wissenschaftler geschah nicht nur durch die Familie der Barmakiden. Auch weitere vermögende und einflußreiche persischstämmige Familien wie die Banū Šākir engagierten sich hier.[260]

Nicht zu trennen vom Wissen und den Übersetzungen der frühabbasidischen Ära ist die in Bagdad gelegene wissenschaftliche Institution und Bibliothek des „Bait al-ḥikma“ (Haus der Weisheit). Dieses Zentrum erreichte seinen Höhepunkt unter al-Maʾmūn und wurde gegründet nach dem Muster der persischen medizinischen Akademie Ǧundīšābūr (mp.

---

[253] Ibn al-Qifṭī, ʿAlī., *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, ed. Lippert, J., Leipzig 1908, S. 101. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, Aḥmad., *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, Bd. I, ed. Aṭ-Ṭaḥḥān, A., Kairo 1882, S. 126.

[254] Āḏarnūš, Ā., „Āl-i Buḫtīšūʿ“, in: *DBI*, Bd. I, S. 602-606 (hier S. 602). Vgl. Sourdel, D., „Bukhtīshūʿ“, in: *EI*², Bd. I, S. 1298. Im Folgenden wird auf die Familie Buḫtīšūʿ ausführlich eingegangen.

[255] Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 114.

[256] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.

[257] Ebd., S. 132. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 272. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 211. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 112.

[258] Yaḥyā selbst kannte sich sehr gut in der Sternkunde aus. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 114.

[259] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 211. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 272. Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 82. Aṣ-Ṣafadī, Ḫalīl., *Kitāb al-wāfī bi ʾl-wafayāt*, Bd. V, ed. Dedering, S., Wiesbaden 1970, S. 302.

[260] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 304, Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 187.

Gondēšāpur), die der sassanidische König Šābūr I. (reg. 241-272 n. Chr.) bauen ließ.[261] Die Bibliothek „Bait al-ḥikma“ existierte höchstwahrscheinlich schon unter ar-Rašīd.[262] Sie diente der Ausbildung in den Bereichen Medizin, Astronomie, Literatur, Philosophie, Geschichte, Theologie und weiteren Fächern.[263] An diesem Ort, dessen Leitung zur Regierungszeit al-Maʾmūns der Sekretär Sahl ibn Hārūn, ein berühmter Vertreter der *Šuʿūbiyya*, übernahm[264], betätigte sich unter anderem eine Gruppe von engagierten Autoren und weiteren Übersetzern mit hervorragenden Kenntnissen des antiken griechischen, persischen und indischen Kulturkreises. Sie übertrugen und bearbeiteten bedeutende Schriften und Manuskripte dieser Kulturen ins Syrische und Arabische.[265] Unter der Annahme, dass „Bait al-ḥikma“ tatsächlich unter ar-Rašīd gegründet wurde, wird die bedeutende Rolle der Barmakiden bei der Förderung des Wissens und der Fremdkulturen verständlich.

II.3.b.2. Sahl ibn Hārūns Familie

Zum engeren Kreis der Barmakiden gehörte die Familie Sahls, der unter dem Kalifen al-Maʾmūn (reg. 198-218) eine bedeutende Rolle auf der politischen Bühne der Abbasiden zukam. Ihre Mitglieder waren adlige Zoroastrier, also persischer Herkunft.[266] Unter ar-Rašīd konvertierten Sahl ibn Hārūn und seine Söhne al-Faḍl und al-Ḥasan jedoch zum Islam.[267] Sahl, der als ein hervorragender Vertreter der *Šuʿūbiyya* seiner Zeit galt[268], und seine Söhne verbündeten sich mit den Barmakiden.[269] Yaḥyā ibn Ḫālid, der den Persern große Aufmerksamkeit schenkte und sie in die abbasidische Politik einband, unterstützte Sahls Familie.[270] Zuerst betätigte sich Sahl ibn Hārūn als Yaḥyās Privatsekretär[271], später leitete er, wie bereits erwähnt, unter al-Maʾmūn das wissenschaftliche Zentrum „Bait al-ḥikma“.[272] Auf Yaḥyās Veranlassung stellte Ǧaʿfar al-Barmakī, der für die Erziehung al-Maʾmūns

---

[261] Sourdel, D., „Bayt al-ḥikma“, in: *EI²*, Bd. I, S. 1141. Vgl. Shahbazi, A. Sh. und Richter-Bernburg, L., „Gondēšāpur“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[262] Ebd., Bd. I, S. 1141.
[263] Zakeri, M., „Translation from Middle Persian (Pahlavi) into Arabic to the early Abbasid period”, in: *Übersetzung: Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Bd. XXVI, Hrsg. Kittel, H. (u. a.), Berlin 2007, S. 1199-1206 (hier S. 1202 f).
[264] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133, 13. Vgl. Al-Ḥamawī, Yāqūt., *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1993, S. 1409. Al-Kutubī, Muḥammad., *Fawāt al-wafayāt*, Bd. II, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1974, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[265] Zakeri, „Translation from Middle Persian”, in: *Handbuch,* Bd. II, S. 1203. Die sogenannte „Bait al-ḥikma” scheint nicht die orthodoxe Reaktion von al-Mutawakkil überlebt zu haben. Sourdel, „Bayt al-ḥikma“, in: *EI²*, Bd. I, S. 1141.
[266] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409.
[267] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 319. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 230. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 40.
[268] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133.
[269] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 320. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 121.
[270] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 231.
[271] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 85.
[272] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133.

verantwortlich war, den Kontakt zwischen al-Maʾmūn und al-Faḍl ibn Sahl her, mit der Folge, dass letzterer sich im Jahre 190 zum Islam bekannte.[273] Dies war eine politische Entscheidung, die die Fortsetzung des persischen Einflusses auch nach dem Niedergang der Barmakiden sicherte. So blieb al-Faḍl auch in der nach-barmakidischen Ära im Dienste des Prinzen al-Maʾmūn und stand ihm in der Politik mit Rat und Tat zur Seite.[274] Als ar-Rašīd sich im Jahre 192 zur Niederschlagung der Rebellion des Rāfiʿ ibn al-Laiṯ nach Ḫurāsān begab, beabsichtigte er, seinen Sohn al-Maʾmūn nicht mitzunehmen. Al-Faḍl ibn Sahl gab dem jungen Prinzen jedoch den Rat, seinen kranken Vater zu begleiten. Der Grund hierfür war, dass al-Faḍl den Tod des Kalifen vorausahnte. Er schilderte al-Maʾmūn, was ihm im Falle des Todes des Kalifen drohen würde: Die Absetzung als Thronfolger durch seinen Bruder al-Amīn mit der Unterstützung seiner Mutter Zubaida und seines Onkels von den Banī Hāšim. So konnte al-Faḍl den Prinzen dazu bewegen, seinen Vater zu begleiten und sich in die östlichen Gebiete des Reiches zu begeben. Die Herrschaft über diese Gebiete hatte sein Vater ihm zuvor überlassen.[275] Sahls Sorgen waren tatsächlich nicht grundlos gewesen, denn ar-Rašīd starb auf dieser Reise in Ṭūs. So bestieg sein erster Thronfolger al-Amīn im Jahre 193 den abbasidischen Thron.[276] Der neue Kalif übergab das Amt des Wesirs einem Erzfeind der Barmakiden, nämlich al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ, und versuchte die Macht seines Bruders auf dessen Gebiet zu beschränken, indem er einige Ämter in Ḫurāsān seinen eigenen Gefährten überließ. Al-Faḍl ibn Sahl und sein Bruder al-Ḥasan gaben al-Maʾmūn den Rat, sich zurückzuhalten und nichts zu unternehmen, bis al-Amīn ihn absetzen und damit gegen den Willen des verstorbenen Vaters verstoßen würde. So sicherten die Söhne Sahls die Legitimation der Herrschaft al-Maʾmūns.[277] Als der Kalif im Jahre 194 seinen Bruder al-Maʾmūn als seinen zukünftigen Nachfolger absetzte und stattdessen den eigenen Sohn Mūsā in das Amt erhob, setzte sich al-Maʾmūn zu Wehr:[278] Er beschuldigte al-Amīn, sich nicht an den Willen ihres Vaters gehalten zu haben[279] und es kam es zu einem blutigen Bürgerkrieg, der mit einem klaren Sieg der Truppen al-Maʾmūns endete. Den Oberbefehl dieser Truppen

---

[273] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 320. Al-Faḍl ibn Sahl übersetzte für Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī ein Buch aus dem Mittelpersischen ins Arabische. Als Yaḥyā seine ausgeprägte Intelligenz feststellte, riet er ihm, sich zum Islam zu bekennen, damit er ihn in seinen Kreis aufnehmen könne. Al-Faḍl war bereit, durch Yaḥyā zum Islam zu konvertieren. Yaḥyā riet ihm aber davon ab und empfahl ihm stattdessen, mit al-Maʾmūn in Kontakt zu treten und sich durch letzteren zum Islam zu bekennen. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 230 f.
[274] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 213.
[275] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 338. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 266.
[276] Ebd., Bd. VIII, S. 385. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 289 f.
[277] Ebd., Bd. VIII, S. 365 ff. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 289.
[278] Ebd., Bd. VIII, S. 374. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 290. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 306. Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 212 f.
[279] Ebd., Bd. VIII, S. 374 ff. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 290.

hatte Ṭāhir ibn al-Ḥusain (gest. 205-207), der Begründer der später in Ḫurāsān herrschenden Dynastie der Tahiriden (reg. 205-259).[280]

Als al-Maʾmūn im Jahr 198 den Thron bestieg, übergab er al-Faḍl ibn Sahl sein *wizāra* und zeichnete ihn mit dem Titel „*ḏū 'r-riyāsatain*" aus, der soviel wie „Leitung des Militärs (*saif*) und der Verwaltung (*qalam*)" bedeutete.[281] Der Einfluss al-Faḍls auf al-Maʾmūn stieg noch mit dem Sieg über al-Amīn. Er beeinflusste den neuen Kalifen dahingehend, sich auch weiterhin im Osten des Reiches, in Ḫurāsān (Marw), aufzuhalten und die Herrschaft über Irak und andere von Ṭāhir ibn al-Ḥusain eroberten Gebieten al-Faḍls Bruder al-Ḥasan ibn Sahl zu überlassen. So blieben der Osten und Westen des Reiches in den Händen der Familie Sahls.[282] Unter dem Einfluss al-Faḍls, der zum Schiismus tendierte,[283] erklärte der Kalif den ʿAlī ibn Mūsā ar-Riḍā (gest. 203), einen Nachkommen des ʿAlī ibn Abī Ṭālib, zu seinem Nachfolger. So befahl al-Maʾmūn das Tragen grüner Gewänder an seinem Hof, denn Grün war die Farbe der ʿAlīden.[284] Als die Abbasiden im Irak dies erfuhren, setzten sie al-Maʾmūn im Jahre 201 ab und huldigten seinem Onkel Ibrāhīm ibn al-Mahdī.[285] Auch im Irak gab es verschiedentlich Aufruhr gegen al-Maʾmūn, den al-Ḥasan ibn Sahl unterdrückte. Al-Faḍl verheimlichte diese Ereignisse jedoch vor al-Maʾmūn. Als letzterer aber davon erfuhr, begab er sich im Jahre 202 selbst nach Bagdad[286] und ließ seinen persischstämmigen Wesir al-Faḍl unterwegs von seinen eigenen Leibwächtern in Qūmis ermorden. Für den Mord wies er letzteren die Schuld zu und ließ sie zum Schein bestrafen.[287] Nach dem Tod al-Faḍls ernannte al-Maʾmūn dessen Bruder al-Ḥasan zu seinem Wesir, der im Dienste des Kalifen blieb, bis er psychisch erkrankte. Al-Ḥasan zog sich daraufhin für den Rest seines Lebens aus der Politik zurück, bis er im Jahre 236 unter dem abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil (reg. 232-247) starb.[288] Nach der Herrschaft al-Maʾmūns ließ der Einfluss der persischen Elemente nach und die nachfolgenden abbasidischen Kalifen vertrauten in ihrer Politik vorrangig den Türken.[289]

II.3.c. Abbasidische Behörden und persischstämmige Sekretäre

Wie bereits erwähnt, beruhte die abbasidische Verwaltung, die aus mehreren Behörden (*dīwān*, plu. *dawāwīn*) bestand, in ihrer Grundstruktur auf sassanidischen Vorbildern.[290] Die

---

[280] Ebd., Bd. VIII, S. 413 ff. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 306 f.
[281] Ebd., Bd. VIII, S. 424. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 305.
[282] Ebd., Bd. VIII, S. 527.
[283] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. IV, S. 41. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXIV, S. 42.
[284] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 554 f.
[285] Ebd., Bd. VIII, S. 555. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 312.
[286] Ebd., Bd. VIII, S. 564. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 317.
[287] Ebd., Bd. VIII, S. 565. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 317.
[288] Ebd., Bd. VIII, S. 565 ff.
[289] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 151. Vgl. Lewis, „ʿAbbāsids", in: *EI*², Bd. I, S. 16.
[290] Spuler, *Aufsätze*, S. 282. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 117. f.

abbasidischen Behörden befanden sich weitgehend in den Händen persischstämmiger Sekretäre, für die der Titel „*kuttāb*“ (sing. *kātib*) gebraucht wurde. „*Kātib*“ ist die arabisierte Form des persischen Titels „*dabīr*“ (plu. *dabīrān*).[291]
Nach den ersten arabischen Eroberungen und der Etablierung der Umayyaden in Damaskus entwickelte sich ein Administrationsapparat, dessen Sprache sich dem jeweiligen Gebiet anpasste: Griechisch in Syrien und Persisch im Irak.[292] Auch das Personal wurde von der einheimischen Bevölkerung gestellt, und zwar aufgrund ihrer langjährigen Behördenerfahrung, gleichgültig ob es sich um Muslime handelte oder nicht.[293] Mit der Arabisierung des Administrationssystems unter ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg. 65-86) wurde der Begriff „*dabīr*“ durch das dafür geeignete arabische Wort „*kātib*“ ersetzt, ohne dass sich das Personal dadurch geändert hätte.[294]

In der sassanidischen Gesellschaft bildeten die Sekretäre (*dabīrān*) die dritte von vier sozialen Klassen.[295] Die *dabīrān* hatten die königliche Korrespondenz in der Hand. Zu ihren Aufgaben gehörten die Formulierung und Niederschrift von Befehlen, Urteilen, Reden, Testamenten und sonstigen Äußerungen der Könige.[296] Außerdem waren sie dafür zuständig, alltägliche Ereignisse in den Regierungszeiten der sassanidischen Könige chronologisch zu registrieren und archivieren.[297] Diese Literaturkategorie des Fürstenspiegels nannte man „*Ḫudāy-nāma*“ (mp. *Xwadāy-nāmag*). Es war eine Chronik, die historische Tatsachen mit mythischen Elementen versetzte und das Leben der persischen Könige vom Beginn ihrer Geschichte bis zum Ende der Sassaniden schilderte.[298] In der abbasidischen Periode wurden diese und andere mittelpersische Schriften durch persischstämmige Sekretäre und weitere Intellektuelle in einer großen Übersetzungsbewegung aus dem Mittelpersischen ins Arabische übertragen.[299] Diese Art von Schriften spiegelte die Herrschaftstradition der sassanidischen Könige wider, die Vorbild für die abbasidischen Kalifen war.[300]

---

[291] Sellheim und Sourdel, „Kātib“, in: *EI*², Bd. IV, S. 754.
[292] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 38. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 303.
[293] Sellheim und Sourdel, „Kātib“, in: *EI*², Bd. IV, S. 755.
[294] Rajabzadeh, H., „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[295] Boyce, M., *The letter of Tansar*, Roma 1968, S. 41. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *Kitāb at-tāǧ*, ed. Zakī Bāšā, A., Kairo 1914, S. 25. Die arabischen Schriften schreiben die Einführung der Klasse der Sekretäre dem legendären persischen König Ǧamšīd zu. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. I, S. 175. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 2. Im „*Šāh-nāma*“ wird dies aber auf den sassanidischen König Ardašīr und den legendären König Ṭahmūriṯ zurückgeführt. Firdausī, Abū ʾl-Qāsim., *Šāh-nāma*, Bd. I, ed. Ḫāliqī Muṭlaq, Ǧ., New York 1366, S. 37.
[296] Tunikābunī, Ḥ., „Taṭawwur-i tārīḫī-yi ʿanāwīn-i dabīr wa dīwān“, in: *Nāma-yi farhangistān*, Bd. XXVI, 1384, S. 59-70 (hier S. 63). Vgl. Tafaḍḍulī, A., „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[297] Tafaḍḍulī, „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com. Vgl. Tafaḍḍulī, A., *Tārīḫ-i adabiyāt-i Īrān pīš az islām*, Teheran 1378, S. 273.
[298] Yarshater, E., „Iranian national history“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. III (1), ed. Yarshater, E., Cambridge 1983, S. 359-480 (hier S. 366). Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 271 f.
[299] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 305.
[300] Ḫāliqī Muṭlaq, Ǧ., „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, 1386, S. 3-119 (hier S. 70). Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 82.

Es ist zu konstatieren, dass die Ausbildung zum *dabīr* während der sassanidischen Ära sehr umfangreich und schwierig war. Das Ziel der Ausbildung war primär der Erwerb einer hohen Qualifikation in der Kunst des Schreibens und Redens. Aufgrund der Undurchlässigkeit des sassanidischen Klassensystems waren hier die Bürger niederer Klassen ausgeschlossen.[301] Die Sekretäre spielten auch in der politischen Arena der Sassaniden eine wichtige Rolle. Zu belegen ist dies etwa durch eine Erzählung über den sassanidischen König Bahrām V., berühmt als Gūr: Als sein Vater Yazdgird I. (reg. 399-421 n. Chr.) starb, entschieden sich die persischen Adligen gegen die Herrschaft seiner Söhne und erklärten einen Prinzen namens Ḫusrau zu seinem Nachfolger. Zu diesen Adligen gehörten drei Sekretäre: Gūdarz war Sekretär der Militärbehörde, Ǧušnas-Āḏar Sekretär der Finanzbehörde und Ǧuwānī Chef der Korrespondenzbehörde. Letzterer wurde zum arabischstämmigen laḫmīdischen Herrscher al-Munḏar (gest. 418 n. Chr.) nach al-Ḥīra geschickt, um durch Drohungen diesen davon abzuhalten, Bahrām, der sich ebenfalls dort aufhielt, zu unterstützen.[302] Bahrām, der mit Hilfe der Araber letztendlich die Macht an sich riss[303], ernannte später Ǧuwānī und Ǧušnas-Āḏar zu seinen persönlichen Sekretären.[304] Ein weiteres Beispiel für die Einflussnahme der Sekretäre ist die Lebensgeschichte des Ḫusrau II. (reg. 590-628 n. Chr.): Als dieser nach einem Putsch durch seinen Sohn Šīrawaih (reg. 628 n. Chr.) ins Gefängnis geworfen wurde, beauftragte Šīrawaih seinen Sekretär namens Aštād-Ǧušnas, nach Verbrechen seines Vaters zu forschen.[305] Auch die Ratschläge, die Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) von seinem Sekretär Yazdgird und seinem zoroastrischen Oberpriester Ardašīr vor der Schlacht gegen die Türken erhielt, belegen den politischen Einfluss der *dabīrān*.[306]

Natürlich verlor der Begriff „*dabīr*“ in der islamischen Periode die Bedeutung einer sozialen Klasse und blieb nur als Titel eines Angehörigen des Verwaltungsapparates.[307] Das Fortbestehen des sassanidischen Administrationsystems im Osten des islamischen Imperiums (Irak) und die Weiterbeschäftigung der Sekretäre der Sassaniden bewirkten, dass die islamische Verwaltung im Osten nach sassanidischem Vorbild strukturiert war.[308] Die Sekretäre waren mehrsprachig und hatten hervorragende Kenntnisse sowohl der arabischen Sprache und ihrer Feinheiten als auch der Sprache, Kultur und Verwaltungstradition ihrer

---

[301] Tunikābunī, „Taṭawwur“, in: *Nāma-yi farhangistān*, Bd. XXVI, S. 64. Vgl. Tafaḍḍulī, „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[302] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 71. Vgl. Ad-Dīnawarī, *Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, S. 102 f.
[303] Rothstein, *Laḫmiden*, S. 67.
[304] Firdausī, *Šāh-nāma*, Bd. VI, S. 422.
[305] Brown, E. G., „Some account of the arabic work entitled ‚Niāhyatu’l-irab fī akhbār ’l-Furs wa’l-ʿArab particularly of that part which treats of the persian kings, in: *JRAS*, Bd. XXXII, 1900, S. 195-259 (hier S. 253).
[306] Firdausī, *Šāh-nāma*, Bd. VII, S. 242.
[307] Tunikābunī, „Taṭawwur“, in: *Nāma-yi farhangistān*, Bd. XXVI, S. 68. Vgl. Rajabzadeh, „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[308] Rajabzadeh, „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

Ahnen.[309] In der umayyadischen Periode, in der das Amt des Wesirs offiziell nicht existierte, dienten einige Sekretäre als Berater des Kalifen.[310] Prominente Beispiele dafür sind Sālim, Sekretär des Kalifen Hišām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 105-125), und ʿAbd al-Ḥamīd, der bekannte Sekretär des letzten umayyadischen Herrschers Marwān II. (reg. 127-132).[311]
Mit dem Niedergang der Umayyaden und dem großen politischen und kulturellen Einfluss der Perser gewannen die Sekretäre weiter an Bedeutung. Personen dieses intellektuellen Milieus verfügten nicht nur über eine hervorragende Ausbildung in der Verwaltung und der Kunst des Schreibens, sondern auch über breite Kenntnisse in der arabischen und persischen Sprache, Literatur und Tradition sowie über umfangreiches Wissen in Philosophie, Astrologie, Logik usw.[312] Die Sekretäre mussten eloquent und schlagfertig sein und sich klar ausdrücken können. Sie mussten mit der „schönen Literatur", sowohl der Poesie als auch Prosa, mit Religion, Geschichte usw. vertraut sein.[313] Insbesondere zeigten die Sekretäre in der frühabbasidischen Zeit eine starke Vorliebe für die persische Kultur. Einerseits übersetzten sie viele Schriften aus dem Mittelpersischen ins Arabische, anderseits verfassten sie eigene Werke in arabischer Sprache nach persischem Muster. So erinnerten sie an die „glorreiche Vergangenheit" der Perser, insbesondere der Sassaniden. Die übersetzten Werke umfassten mehrere Literaturgattungen wie z. B. Fürstenspiegel, Ermahnungsschriften und Weisheits–literatur. Mit ihren eigenen Werken setzten die Sekretäre die sassanidische Tradition in arabischer Sprache fort und gaben der arabischen Literatur neue Impulse. Die Sekretäre engagierten sich in der frühabbasidischen Zeit im Geiste einer konstatierten „Überlegenheit" der persischen Kultur und bildeten somit eine wesentliche Säule der *Šuʿūbiyya.*[314] Ein berühmter Sekretär unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 136-158) war ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, berühmt als Ibn al-Muqaffaʿ. Im Laufe seiner Karriere betätigte er sich zuerst im umayyadischen Verwaltungsapparat und schrieb für Dāwūd ibn ʿUmar ibn Hubaira.[315] Mit der Machtübernahme der Abbasiden schloss er sich ʿĪsā ibn ʿAlī an, dem Onkel der beiden ersten abbasidischen Kalifen as-Saffāḥ und al-Manṣūr, für den er als Sekretär tätig war.[316] Als im Jahr 137 eine Rebellion gegen den Kalifen al-Manṣūr stattfand, die von seinem Onkel ʿAbdallāh ibn ʿAlī angeführt wurde, wurde Abū Muslim mit der Niederschlagung dieser Rebellion beauftragt. Ibn al-Muqaffaʿ war derjenige Sekretär, der

---

[309] Sellheim und Sourdel, „Kātib", in: *EI*[2], Bd. IV, S. 755.
[310] Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, *al-Faḫrī*, S. 153. Vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 230. Goitein, *Studies,* S. 175.
[311] Sellheim und Sourdel, „Kātib", in: *EI*[2], Bd. IV, S. 755.
[312] Ebd., Bd. IV, S. 756. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 124.
[313] Spuler, *Aufsätze,* S. 282.
[314] Sellheim und Sourdel, „Kātib", in: *EI*[2], Bd. IV, S. 756.
[315] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 132.
[316] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 103, 109. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 636.

die Bedingungen des Schutzvertrags zwischen dem abbasidischen Kalifen und seinem Onkel ausarbeitete. Die arabischen Quellen sprechen von der Raffinesse dieses Schutzvertrages, der verhinderte, dass der Kalif seinen Onkel bestrafen konnte.[317] Diese Tatsache führte beim abbasidischen Kalifen zu großer Empörung und war nach Ibn an-Nadīm der Hauptgrund für den Mord an Ibn al-Muqaffaʿ.[318] Letzterer war aber nicht nur in politische Angelegenheiten involviert, sondern darf als der produktivste und bedeutendste Übersetzer mittelpersischer Schriften aus dem persischen und indischen Kulturkreis ins Arabische angesehen werden. Er verfasste nach dem Muster der übersetzten Literatur auch eigene Werke in persischer Tradition.[319]

Über die starke Neigung der Sekretäre zu persischer Kultur und Tradition sowie ihre Beherrschung der arabischen Tradition berichtet der berühmte antišuʿūbītische Autor al-Ǧāḥiẓ (gest. 255):

> „Sobald ein Anfänger unter ihnen (den Sekretären) sich auf seinem Sessel niedergelassen hat und die Tinte vor ihm liegt (ein Zeichen der Beamtenposition), und sobald er die Äußerungen der Weisen auswendig gelernt und aus der Aussagensammlung von Buzarǧumihr und über die Herrschaft von Ardašīr, aus den ‚*Rasāʾil*' von ʿAbd al-Ḥamīd und aus der Literatur von Ibn al-Muqaffaʿ zitiert hat, ‚*Kitāb Mazdak*' die Quelle seines Wissen und ‚*Kalīla wa Dimna*' der Schatz seiner Weisheit wurden, und sobald er glaubt, dass er (der Sekretär) in der Führung wie ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb sei und in der Interpretation wie Ibn ʿAbbās und im Wissen des Erlaubten und Nicht-Erlaubten (*ḥalāl wa ḥarām*) wie Muʿāḏ ibn Ǧabal und in Mut und Tapferkeit wie ʿAlī ibn Abī Ṭālib (…) und in Äußerungen wie al-Ḥusain an-Naǧǧār und in der Sprache und Genealogie wie al-Aṣmaʿī und Abū ʿUbaida sei - dann wird seine erste Äußerung eine Schmähung des Korans und eine Verurteilung des Korans sein."[320]

Abschließend ist nochmals zu betonen: Das Engagement der Sekretäre als Vertreter der šuʿūbītischen Ansichten und die Erinnerung an die „Glorie" der persischen Sassaniden wurde durch einen politisches Klima ermöglicht, in dem die Perser Zugang zu wichtigen politischen Ämtern hatten.

II.3.d. Die kulturellen Einflüsse der Sassaniden auf die Abbasiden

Die Abbasiden verlegten das Zentrum des islamischen Reiches von Syrien in das Zweistromland (Irak). Dieses Gebiet stand über Jahrhunderte ununterbrochen unter dem Einfluß sassanidischer Tradition, denn etwa eineinhalb Jahrhunderte zuvor lag nicht weit davon entfernt die Hauptstadt Ktesiphon der persischen Sassaniden.[321] So blieb das Bild des sassanidischen Königtums und der persischen Traditionen im Zeitraum zwischen dem

---

[317] Ebd., S. 103 f. Vgl. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 474 ff. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 152. Al-Balāḏurī, Aḥmad., *Ansāb al-ašrāf*, Bd. III, ed. Ad-Daurī, ʿA., Wiesbaden 1978, S. 221. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 635 ff.
[318] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.
[319] Sellheim und Sourdel, „Kātib", in: *EI*[2], Bd. IV, S. 755 f.
[320] Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*, Bd. II, ed. ʿUyūn as-sūd, M., Beirut, 2000, S. 142 f.
[321] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 123.

Niedergang der Sassaniden und dem Aufstieg der Abbasiden in diesem Gebiet erhalten.[322] Die sassanidischen Traditionen setzten sich innerhalb des islamischen Raumes fort und die abbasidischen Kalifen sahen sich als Vertreter des sassanidischen Erbes.[323] Zur Legitimation und Festigung ihrer Herrschaft ließen sie sich von der persischen Vorstellung inspirieren, dass die Herrscher über ein göttliches Charisma verfügen. Die Absetzung eines Königs war gleichbedeutend mit dem Verlust dieses Charismas.[324] Auch in ihrem Hofzeremoniell richteten sich die Abbasiden nach der sassanidischen Leitvorstellung.[325] Beispiele hierfür sind die Abtrennung des Kalifen von der Außenwelt, die Abstufung der Hofbeamten, Tischgenossen und Hofmusiker, das Zermoniell des Thronabstiegs mit einer Krone (*tāǧ*) und die Königsaudienz, die sogenannte „*ǧulūs al-ʿām*" (pers. *bār-i ʿām*"), in dem die Bevölkerung sich an den Kalifen wenden konnte, um ihre Anliegen zu äußern.[326] Auch beim Empfang von Gesandten zeigte sich die Fortsetzung des persischen Brauchtums: Die Überreichung des Beglaubigungsschreibens, das Küssen des Teppichs vor dem Herrscher, die zeremoniellen Gespräche mit der Frage nach der Gesundheit des entsendenden Herrschers und dem Wunsch nach einem langen Leben des Empfängers, die Entgegennahme und die Verteilung von Geschenken gehörten zu den Zeremonien der Sassaniden.[327] Die Wiederbelebung der persischen Feste ist ein weiterer Beleg für das Interesse der abbasidischen Könige an der persischen Kultur. Sie feierten etwa die persischen Feierlichkeiten Naurūz und Mahragān (arab. Mahraǧān) offiziell ebenso wie das islamische Opfer- und Fastenfest.[328]

Nach einem Bericht von aṭ-Ṭabarī war die persischen Tracht die Hofbekleidung der abbasidischen Kalifen. Al-Manṣūr verordnete im Jahre 153 seinen Angestellten das Tragen der hohen, schwarzen und kegelförmigen Hüte namens „*qalansuwa*" (plu. *qalānis*):

---

[322] Spuler, *Aufsätze*, S. 281.
[323] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 48.
[324] Spuler, *Aufsätze*, S. 283.
[325] Ebd., S. 284.
[326] In der sassanidischen Zeit musste zuerst ein Antrag an den Audienzleiter gestellt werden, dieser begleitete den Antragsteller am *bār*-Tag dann zum König. Der König saß auf mehreren Kissen, die auf einem goldenen Thron lagen. Die Krone hing an Ketten so von der Decke, dass sie genau über seinem Kopf schwebte. Zuerst wurden Vorhänge zwischen König und Audienzleiter aufgehängt. Sobald Antragsteller und Audienzleiter ihre Position eingenommen hatten, wurden die Vorhänge abgenommen. Der Audienzleiter küsste die Erde. Diese sassanidischen Traditionen wurden von den umayyadischen und später von den abbasidischen Kalifen übernommen. Das Küssen der Erde war am Hofe der Kalifen zuerst nicht üblich, es genügte, wenn man den Kalifen folgendermaßen ansprach: „Friede sei mit dir, oh Herrscher der Gläubigen!". Später jedoch wurde auch dieser sassandische Brauch von den Kalifen übernommen. Khaleghi Motlagh, DJ., „Bār", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, *at-Tāǧ*, S. 7.
[327] Spuler, *Aufsätze*, S. 284.
[328] Von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge*, S. 32. Vgl. Spuler, *Aufsätze*, S. 284. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 129. Al-Ǧāḥiẓ, *at-Tāǧ*, S. 146 ff.

„Al-Manṣūr befahl seinen Gefährten das Tragen von schwarzer Kleidung und langen Hüten (*qalānis*).“[329]

Auf einer gefundenen Münze aus dieser Zeit ist der Kalif al-Mutawakkil (reg. 232-247) mit einer rein persischen Tracht zu sehen. Am Hof der Abbasiden wurden nach sassanidischem Muster verzierte Gewänder mit goldenen Inschriften eingeführt. Deren Verleihung war das ausschließliche Vorrecht des Herrschers.[330]

II.3.e. Die Übersetzungsbewegung

Einen weiteren kulturellen Aspekt zur Verbreitung der šuʿūbītischen Ansichten in der frühabbasidischen Ära bildet die Übersetzung von Schriften verschiedener kultureller Hintergründe ins Arabische. Die islamischen Eroberungen und die daraus entstandene unmittelbare Berührung mit weiteren Bevölkerungen, welche die Sprache ihrer Eroberer nicht sprachen, machten einen Übersetzungsprozess ins Arabische unvermeidlich.[331]

II.3.e.1. Der Übersetzungsprozess unter den Umayyaden

Schon unter der Herrschaft der strikt arabischorientierten Umayyaden ist dies zu belegen. Übersetzung fand jedoch nicht systematisch statt, sondern nur gelegentlich und von minderer Qualität. Sie richtete sich nach den jeweiligen Bedürfnissen der Herrscher, die Kenntnisse über die Einwohner der nicht-arabischen Gebiete erlangen wollten und mussten. Dies galt sowohl für Angelegenheiten der Regierung als auch für solche des alltäglichen Lebens.[332] Auch die Bedürfnisse der herrschenden Eliten waren maßgeblich bei der Übertragung der griechischen und mittelpersischen Werke ins Arabische.[333] Beispielsweise übersetzte Abū ’l-ʿAlāʾ Sālim für den umayyadischen Kalifen Hišām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 105-125), für den er als sein Sekretär schrieb, „*die Korrespondenzen zwischen Aristoteles und Alexander dem Großen*“ (*Rasāʾil Arasṭāṭilīs ilā Iskandar*).[334] Sālims Sohn Ǧabla, der dem Kalifen Hišām ebenfalls als Sekretär diente, übertrug in dieser Epoche zwei Schriften aus dem mittelpersischen Kreis der epischen persischen Literatur mit den Titeln „*Rustam wa Isfandiyār*“ und „*Bahrām Šūs (Čūbīn)*“.[335] Die Übertragung des von Ahrun al-Qiss[336] in

---

[329] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 42. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 310.
[330] Von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge*, S. 32 f.
[331] Gutas, D., „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 226. Vgl. Ādarnūš, *Čāliš*, S. 5 ff.
[332] Goodman, L. E., „The translation of Greek materials into Arabic“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, ed. Young, M. J. L., Cambridge 1990, S. 477-497 (hier S. 478).
[333] Gutas, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 226.
[334] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 131.
[335] Ebd., S. 364.

syrischer Sprache verfassten medizinischen Kompendiums namens „*al-Kunnāš*“ ins Arabische durch den berühmten jüdischen Mediziner Māsarǧawaih (Māsarǧis) für Marwān I. (reg. 64-65) oder ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 99-101) und die Übersetzung des Werkes „*Porträts der sassanidischen Könige*“ (*Ṣuwar mulūk Banī Sāsān*) im Jahre 113 aus dem Mittelpersischen ins Arabische für Hišām ibn ʿAbd al-Malik dürften ebenfalls so zu erklären sein.[337] Der erste umayyadische Kalif Muʿāwiyya I. etwa (reg. 41-60) pflegte mit demselben Hintergund ein Drittel seiner Nacht mit Erzählungen über die Geschichte der arabischen und persischen Könige, deren Herrschaft über die Untertanen, Schlachtfelder, politische Manöver usw. zu verbringen. Für die Aufgabe des Vorlesens der Schriften gab es spezielle Diener, die auch für die Aufbewahrung dieser Werke verantwortlich waren. Diese Schriften sollen entweder aus anderen Sprachen wie Griechisch, Mittelpersisch oder Syrisch ins Arabische übersetzt oder unmittelbar am Ort aus den Originalschriften mündlich übertragen worden sein.[338]

In der modernen Forschung ist schon belegt worden, dass der Bericht über alchemistische Ambitionen des aus dem Hause der Umayyaden stammenden Prinzen Ḫālid ibn Yazīd (gest. 90) und sein Engagement für die Übertragung von wissenschaftlichen Werken der Bereiche Medizin, Astrologie und Chemie aus dem Griechischen ins Arabische[339] spätere Verfälschungen sind. Laut Ullmann müssen diese ins Reich der Fabel verwiesen werden.[340]

Dadurch, dass man über das Ende der Umayyadendynastie hinaus im syrisch-palästinensischen Gebiet und in Ägypten sowohl im privaten als auch im gesellschaftlichen und geschäftlichen Umgang miteinander oft Griechisch sprach, wurde das Übersetzen aus dieser und in diese Sprache zur täglichen Notwendigkeit. Die aus dem ersten und zweiten Jahrhundert stammenden zweisprachigen Papyri in Griechisch und Arabisch über Wirt–schaftsgüter und Verträge belegen das. Dies wurde überall praktiziert. Eine große Anzahl von Griechisch sprechenden Personen machte es leicht, einen Übersetzer zu finden, sowohl mit als

---

[336] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 324. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 355. Laut Ibn Ǧulǧul fand ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz dieses Werk in einer Bibliothek. Er überlegte lange, ob er es dem Volk zu Verfügung stellen sollte oder nicht. Nach 40 Tagen entschied er sich dafür. Diese Erzählung weist eindeutig darauf hin, wie vorsichtig unter den Umayyaden mit Fremdwissen umgegangen wurde. Ibn Ǧulǧul, Sulaimān., *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa ʾl-ḥukamāʾ*, ed. Sayyid, F., Beirut 1985, S. 61.

[337] Al-Masʿūdī berichtet davon, dass er selbst dieses große Werk im Jahre 303 in der Stadt al-Iṣṭaḫr im Gebiet Fārs zu Gesicht bekommen hatte. Laut al-Masʿūdī handelte das Buch von siebenundzwanzig sassanidischen Herrschern, 25 Männern und zwei Frauen, deren Regierungszeit von 433 Jahren, einem Monat und sieben Tagen sowie deren Portraits beim Sterben, ob alt oder jung, mit ihren königlichen Kostümen und Kronen. Al-Masʿūdī, *at-Tanbīh*, S. 92. Vgl. Al-Iṣfahānī, Ḥamza., *Tārīḫ sinī mulūk al-arḍ wa ʾl-anbiyāʾ*, ed. Buchdruckerei Kaviani, Berlin 1922, S. 34.

[338] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 40 f.

[339] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 419. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt,* Bd. II, S. 224.

[340] Ullmann, M., „Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Legende“, in: *Der Islam*, Bd. LV (2), 1978, S. 181-218 (hier S. 181 ff). Vgl. Gutas, „Tarǰama“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 226. Ruska, J., *Arabische Alchemisten: Chālid ibn Jazīd ibn Muʿawiya*, Bd. I, Heidelberg 1924, S. 7 ff.

auch ohne akademischen Hintergrund.[341] Insgesamt scheint ein systematisches und wissenschaftliches Interesse an Fremdschriften in der umayyadischen Ära nicht vorhanden gewesen zu sein.

II.3.e.2. Der Übersetzungsprozess unter den Abbasiden

Mit der Machtübernahme der Abbasiden wurde der Übersetzungsprozess zu einer dynamischen Bewegung, die sich über zwei Jahrhunderte erstreckte.[342] Dieses wissenschaftliche Phänomen bildete die Grundlage für eine Annäherung der islamischen Welt an die antiken Kulturen aus Ost und West.[343] Die Zahl der übertragenen Werke aus den Sprachen Griechisch, Mittelpersisch, Sanskrit, Latein und Syrisch ins Arabische in diesem Zeitraum (zweiten und dritten Jhd.) war so hoch, dass dieser zu Recht als „Jahrhunderte der Übersetzung" zu bezeichnen ist.[344]

Der erste abbasidische Kalif as-Saffāḥ (reg. 132-136) konzentrierte sich während seiner vierjährigen Herrschaftszeit ausschließlich darauf, die neuentstandene Dynastie zu stabilisieren. Erst sein Bruder und Nachfolger al-Manṣūr (reg. 136-158) setzte sich für die systematische und offizielle Übertragung fremder Schriften ein. Dieser abbasidische Kalif, der sich ebenfalls mit mehreren Rebellionen in seinem Reich auseinandersetzen musste[345], gilt als Begründer und Förderer der Übersetzungsbewegung:

> „Al-Manṣūr war der erste Kalif, für den man Werke aus nicht-arabischen (ʿağamītischen) Sprachen, unter anderem ‚*Kalīla wa Dimna*' und ‚*al-Sind Hind*' übersetzte. Man übertrug für ihn die Bücher des Aristoteles über Logik usw., das Buch ‚*Almagest*' (*Kitāb al-mağisṭī*)[346] von Ptolemaios, das Buch ‚*Arithmetik*' (*al-Arṯamāṭīqī*), das Buch ‚*Euklid*' (*Iqlīdus*) und weitere antike Bücher aus dem Griechischen, Lateinischen, Mittelpersischen, Persischen und Syrischen ins Arabische, und stellte sie den Menschen zu Verfügung. Diese lasen und lernten aus ihnen."[347]

Al-Manṣūrs Bestreben war es, zwischen den verschiedenen Gruppen, die die Machtübernahme der Abbasiden unterstützt hatten, einen Ausgleich herbeizuführen und die abbasidische Herrschaft, die durch Aufstände verschiedener persischorientierter Gruppierungen bedroht war, mit der Ideologie zu legitimieren, dass die Abbasiden nicht nur die Nachfahren des Propheten Muḥammad, sondern auch die Nachfolger der sassanidischen Herrscher seien. Die Übernahme

---

[341] Gutas, „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 226.
[342] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān,* Bd. XIII und XIV, S. 70.
[343] Zakeri, „Translation from Middle Persian", in: *Handbuch,* Bd. II, S. 1199.
[344] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 70. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūğ*, Bd. IV, S. 314.
[345] Gutas, „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 227.
[346] Dies steht im Widerspruch zu Ibn an-Nadīms Bericht davon, dass das Werk „*al-Mağisṭī*" unter ar-Rašīd übersetzt wurde. Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī soll sich dafür sehr interessiert haben. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 327.
[347] Al-Masʿūdī, *Murūğ*, Bd. IV, S. 314.

des „Erfolgskonzeptes“ der Sassaniden, sich fremdes Wissen durch Übersetzung fremdsprachiger Werke anzueignen, war ein wesentliches Mittel zur Erreichung dieses Zieles.[348] Auf dieser Grundlage interessierte sich al-Manṣūr nach dem Vorbild der sassanidischen Tradition insbesondere für die Astrologie, was sich unter seinen Nachfolgern fortsetzte.[349] Für die abbasidischen Kalifen hatte die Sternkunde vor allem eine politische Funktion, indem die Sterne ihren Staat als legitim und von Gott bestimmt bestätigten.[350] Al-Manṣūr, der sich vor wichtigen politischen Entscheidungen stets von Sternkundigen beraten ließ[351], überließ etwa die Bestimmung der optimalen Uhrzeit zur Grundsteinlegung von Bagdad im Jahre 145 zwei seiner hochqualifizierten Hofastrologen, nämlich Naubaḫt (gest. 160), einem Zoroastrier[352], und Māšāʾallāh, einem Juden aus Balḫ.[353] Unter den namhaften Astrologen am Hof der frühen Abbasiden sind Ibrāhīm al-Fazārī, ʿAlī ibn ʿĪsā, Yaʿqūb ibn Ṭāriq[354], die Familien an-Naubaḫtī und Banū ʾl-Munaǧǧim[355] zu erwähnen.

Al-Manṣūr schenkte in seiner Regierungszeit auch der Übersetzung der griechischen medizinischen Schriften ins Arabische Aufmerksamkeit. Als er im Jahre 148 mit dem Bau der Hauptstadt Bagdad beschäftigt war, litt er unter starken Magenschmerzen. Er bestellte den berühmten nestorianischen Mediziner Ǧurǧis (Ǧūrǧīs) ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ (gest. 152), Leiter des berühmten Krankenhaus in Ǧundīšābūr, zu sich, nachdem seine eigenen Ärzte ihm nicht helfen konnten.[356] Ǧurǧis medizinische Qualifikation sicherte ihm seine Stellung als Leibarzt des Kalifen al-Manṣūr und seiner Nachkommenschaft die Anwesenheit am abbasidischen Hof bis zur Mitte des fünften Jahrhundert.[357] Ibn Abī Uṣaibiʿa berichtet davon,

---

[348] Gutas, „Tardjama“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 226.
[349] Ebd., Bd. X, S. 226.
[350] Ebd., Bd. X, S. 227.
[351] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 314.
[352] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 270. Naubaḫt berechnete ebenfalls für al-Manṣūr, dass dieser am Fünften des Monats Ḏi ʾl-qaʿda im Jahre 145 nach astrologischen Maßnahmen über den Unruhestifter Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh ibn al-Ḥasan, der sich in Baṣra gegen al-Manṣūr erhoben hatte, siegen würde. Für diese erfüllte Prophezeiung verlieh er Naubaḫt 2000 *ǧirīb* Grundstücke. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 648. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. V, S. 570.
[353] Pingree, D., „Abū Sahl b. Nawbaḫt“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com. Vgl. Goodman, „The translation of Greek“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, S. 478.
[354] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 314. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 336, 342. Al-Bīrūnī verrät, dass Ibrāhīm al-Fazārī und Yaʿqūb ibn Ṭāriq am Hofe des abbasidischen Kalifen al-Manṣūr im Jahre 154 einen indischen Astrologen trafen, der zu einer Delegation aus dem Gebiet Sind gehörte, und von seinem Wissen über die indische Astrologie in ihrem Werk „*az-Zīǧ*“ profitierten. Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb fī Taḥqīq mā li-l-Hind*, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uǧmāniyya, Hyderabad 1957, S. 351 f. Ibn al-Qifṭī berichtet von Ibn al-Ādamī, dass al-Manṣūr im Jahre 156 das von einem indischen Astrologen verfasste Werk namens „*al-Sind Hind*“ ins Arabische übersetzen ließ. Al-Manṣūr ordnete an, nach demselben Muster ein Werk in arabischer Sprache zu verfassen. Damit wurde Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Fazārī beauftragt, der sein Buch „*Die Astrologen des großen Sind von Indien*“ (*al-Munaǧǧimūn al-Sind Hind al-kabīr*) nannte. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 270.
[355] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 161.
[356] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 158. Vgl. Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 64. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123 f.
[357] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123.

dass dieser herausragende Mediziner für al-Manṣūr zahlreiche medizinische Werke aus dem Griechischen ins Arabische übertrug.[358]

Aus der frühabbasidischen Ära sind nicht nur Übersetzungen aus dem Mittelpersischen bezeugt, die ein bedeutendes Instrument kultureller Prägung durch sassanidische Kultur bildeten, sondern auch solche, die indische und griechische Kultur vermittelten. Denn eine Anzahl von griechischen und indischen Werken wie etwa „*Kalīla wa Dimna*", „*Bilauhar und Būḏasaf*", „*Ṭūṭī-nāma*" und „*Iskandar-nāma*" wurden aus dem Mittelpersischen ins Arabische übersetzt.[359] Zur Zeit von al-Manṣūr etwa übertrug der berühmte Autor, Sekretär und Übersetzer ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, auch berühmt als Ibn al-Muqaffaʿ, eine Reihe von Fürstenspiegeln, Weisheitsschriften und Fabeln wie z. B. „*Ḫudāy-nāma*", „*Āʾīn-nāma*", „*Kitāb at-tāǧ fī sīrat Anūširwān*", „*Kitāb Mazdak* bzw. *Marwak*", „*Nāma-yi Tansar*" usw. aus dem Mittelpersischen ins Arabische.[360] Ibn al-Muqaffaʿ wandte sich ebenfalls der indischen Kultur zu und übersetzte das namhafte Werk „*Kalīla wa Dimna*", das zuvor durch den Mediziner Burzūya zur Zeit des sassanidischen Königs Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) aus der Originalsprache Sanskrit ins Mittelpersische übersetzt worden war.[361] Ibn an-Nadīm und weitere Autoren schreiben die Übertragung der zusammengefassten Version der Werke des Aristoteles über Logik aus dem Mittelpersischen ins Arabische Ibn al-Muqaffaʿ zu.[362] Diese haben sich offensichtlich auf die erhaltene Handschrift dreier Abschnitte des „*Organon*" (arab. *al-Arġanūn*) gestützt. Aus der Untersuchung des genannten Manuskripts, zu dem Kraus einen Artikel verfasste, geht jedoch hervor, dass der eigentliche Übersetzer dieser Werke Ibn al-Muqaffaʿs Sohn ʿAbdallāh war und nicht er selbst.[363] In beiden Fällen sollen diese Schriften mittelbar aus dem Mittelpersischen ins Arabische übersetzt worden sein.[364]

Die religiösen Auseinandersetzungen innerhalb des Islams und die Konflikte zwischen Islam und Manichäismus zeigten sich besonders deutlich nach der Inthronisierung al-Mahdīs (reg. 158-169) und unter seinem Nachfolger al-Hādī (reg. 169-170): Neben Fällen von Gewalt und Verfolgung gab es zahlreiche interreligiöse Disputationen von polemischem Charakter. Die Notwendigkeit, die Technik der Argumentation besser zu beherrschen, führte dazu, dass al-Mahdī die Übertragung von Aristoteles' „*Topik*" ins Arabische anordnete.[365] Zum Zwecke der

---

[358] Ebd., Bd. I, S. 123.
[359] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 299 ff. Vgl. De Blois, F., „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 231.
[360] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.
[361] De Blois, F., *Burzōy´s Voyage to India and the origin of the book of Kalīlah wa Dimnah*, London 1990, S. 1. Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 302.
[362] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 309. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 220. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 308.
[363] Kraus, P., „Zu Ibn al-Muqaffaʿ", in: *RSO*, Bd. XIV, 1934, S. 1-20 (hier S. 1 ff).
[364] De Blois, „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 231.
[365] Gutas, „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 227.

Bekämpfung der Manichäer und anderer *Zanādiqa* beauftragte al-Mahdī darüber hinaus die muslimischen Gelehrten, polemische Werke zu verfassen.[366]

Unter dem Kalifen ar-Rašīd (reg. 170-193) erlebte der Übersetzungsprozess einen enormen Fortschritt. Zweifellos trug dazu vor allem seine Erziehung unter dem Einfluss der berühmten persischen Familie der Barmakiden bei.[367] Die Quellen berichten, dass ar-Rašīd zu seiner Regierungszeit eine reiche Sammlung von griechischen Manuskripten und Werken, welche die Muslime infolge der Eroberung der oströmischen Gebiete in Anqara (dem heutigen Ankara) und ʿAmmūriyya gewonnen hatten, ins Arabische übertragen ließ.[368] Mit der Übertragung medizinkundlicher Schriften aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische wurde unter anderem der christliche Mediziner Yūḥannā ibn Māsawaih (gest. 243) beauftragt, welcher der Lehrer des berühmten Mediziners und Übersetzers Ḥunain ibn Isḥāq (gest. 260) war. Ab der Herrschaft ar-Rašīds bis zu al-Mutawakkil (reg. 232-247) war er am abbasidischen Hof als hochqualifizierter Arzt tätig.[369] Aus den historischen Schriften geht jedoch hervor, dass die Eroberung von Anqara und ʿAmmūriyya tatsächlich im Jahre 223, zur Zeit der Herrschaft des Kalifen al-Muʿtaṣim (reg. 218-227) stattfand.[370] Unter der Herrschaft ar-Rašīds aber erreichten die islamischen Truppen im Jahre 181 auf dem Feldzug gegen die oströmischen Gebiete unter Führung von ʿAbd al-Malik ibn Ṣāliḥ die Grenze der Stadt Anqara.[371] Der Bericht von ar-Rašīds Initiative zur Übersetzung der griechischen Schriften ist wahrscheinlich auf diesen Zeitraum zurückzuführen. Die humanistische Bildung des Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī (persischstämmiger Wesir des Kalifen ar-Rašīd) führte, wie bereits erwähnt, dazu, dass er sich nicht nur für die Übertragung der mittelpersischen Schriften einsetzte, sondern intensiv die Übersetzung wissenschaftlicher Schriften aus dem Griechischen ins Arabische förderte.[372] Yaḥyā interessierte sich ebenfalls für wissen–schaftliche Übersetzungen aus dem Sanskrit. Auf dieser Grundlage veranlasste er etwa Manka, den indischen Mediziner des in Bagdad gelegenen Krankenhauses, das Werk „*Zehn*

---

[366] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 314.

[367] Goodman, „The translation of Greek", in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, S. 482.

[368] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 65. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 380. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 175.

[369] Ebd., S. 65, 68. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 380. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 175. Ibn an-Nadīm berichtet jedoch davon, dass Yūḥannā ibn Māsawaih unter der Herrschaft von al-Maʾmūn als hochqualifizierter Mediziner am abbasidischen Hofe auftauchte. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 354. Über Ḥunain ibn Isḥāqs Aktivitäten als Übersetzer äußert er sich nicht unmittelbar, aber erwähnt ihn als eine der Persönlichkeiten, die unter al-Maʾmūn in die oströmischen Gebiete gesandt wurden, um antike Bücher zum Zwecke der Übersetzung ins Arabische auszuwählen. Ebd., S. 304.

[370] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 57 ff. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 334. Ad-Dīnawarī, *Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, S. 558.

[371] Ebd., Bd. VIII, S. 268. Vgl. Ad-Dīnawarī, *Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, S. 568. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VI, S. 158.

[372] Auch sein Sohn Ǧaʿfar schenkte der Übersetzung griechischer Schriften Aufmerksamkeit. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 217.

Artikel“ (*ʿAšra maqālāt*) über die indische Medizin auszulegen.[373] Die Barmakiden unterstützten wie einige andere persischstämmige Familien wie die Banū Šākir auch die Übersetzer finanziell.[374]

Die Übersetzungsbewegung erreichte ihre Blütezeit unter dem Kalifen al-Maʾmūn (reg. 198-218).[375] Dieser stellte sich gegenüber seinen Untertanen als „wahrer Verteidiger des Islam“ dar, indem er die Byzantiner nicht nur als „ungläubig“, sondern auch als kulturell „rückständig“ ansah. Die byzantinische „Rückständigkeit“ begründete er damit, dass diese sich unter dem Einfluss des Christentums vom Wissen und von der Kultur ihrer Vorfahren abgewandt hätten. Die Muslime hingegen würden sich aufgrund der Toleranz des Islam mit der altgriechischen Philosophie und Wissenschaft auskennen.[376] Die altgriechische Kultur, deren philosophische Werke in Übersetzungen vorhanden waren, erfreute sich unter den Muslimen der damaligen Zeit großer Wertschätzung. Ausschließlich vor diesem Hintergrund ist al-Maʾmūns Traum von Aristoteles zu begreifen, in dem er dem Kalifen den Rat gegeben habe, dass lediglich das persönliche Urteil (*raʾy*) das letzte Kriterium für religiöse und politische Entscheidungen sein sollte.[377] Diesen Traum interpretierte al-Maʾmūn so, dass er als einziger dazu berechtigt sei, in Fragen der Auslegung der Religion Urteile auszusprechen. Damit beschränkte er die Autorität der Hadithgelehrten massiv und ließ der Diskussion diverser religiöser und geistiger Richtungen, insbesonderen der Muʿtazilīten, freie Bahn.[378] In diesem Zusammenhang berichtet al-Masʿūdī folgendermaßen:

> „Als al-Maʾmūn Kalif wurde, schenkte er unter dem Einfluss von al-Faḍl ibn Sahl und anderer am Anfang (seiner Regierung) der Astrologie und deren Angelegenheiten Aufmerksamkeit. Er verhielt sich (damit) wie die sassanidischen Könige, wie Ardašīr und die anderen, und las die antiken Werke. Nach (der Hinrichtung von) al-Faḍl ibn Sahl begab er (al-Maʾmūn) sich in den Irak und wandte sich von der gesamten Sache ab. Er begann über Monotheismus zu sprechen und saß mit den *kalām*-Gelehrten zusammen.“[379]

Ibn an-Nadīm berichtet davon, dass al-Maʾmūn nach diesem Traum die Initiative ergriff und die griechischen Schriften ins Arabische übersetzen ließ. Mit dieser Absicht entsandte er eine Delegation von hervorragenden Übersetzern wie al-Ḥağğāğ ibn Maṭar, Ibn al-Biṭrīq, Salm (Leiter des „Bait al-ḥikma“) und wahrscheinlich auch Yūḥannā ibn Māsawaih nach Byzanz, um griechische Schriften auszuwählen und nach Bagdad zu bringen.[380]

---

[373] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 360.
[374] Siehe Kapitel II Fußnote 259 f.
[375] Zakeri, „Translation from Middle Persian”, in: *Handbuch*, Bd. II, S. 1202.
[376] Gutas, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 227.
[377] Ibn Nubāta, Muḥammad., *Kitāb sirḥ al-ʿuyūn; šarḥ risāla Ibn Zaidūn*, ed. Al-ʿAdawī, M., Kairo 1861-62, S. 131.
[378] Gutas, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 227.
[379] Al-Masʿūdī, *Murūğ*, Bd. IV, S. 318.
[380] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 303 f. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 29.

Unter den abbasidischen Kalifen genossen Übersetzungen aus der Antike im Zusammenhang mit dem Erreichen politischer Qualifikation hohes Ansehen. Al-Maʾmūn etwa soll den Lehrer seines Sohnes al-Wāṯiq (reg. 227-232) veranlasst haben, ihm (al-Wāṯiq) neben dem Koran das Buch „*Testament des Ardašīr*" (*ʿAhd Ardašīr*) vorzulesen und ihn zum Auswendiglernen des Buches „*Kalīla wa Dimna*" zu zwingen.[381] Über die in Bagdad gelegene wissenschaftliche Institution und Bibliothek „Bait al-ḥikma" wurde oben berichtet.
Zur Zeit des abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil (reg. 232-247) war es für die Elite Bagdads gängige Praxis geworden, das Übersetzen zu unterstützen, und diese Bewegung erstreckte sich bis in die Zeit der Buyiden (reg. 320-447). Sie fand ihr Ende erst, als die bedeutendsten Schriften aus den benachbarten Kulturen schon ins Arabische übersetzt worden waren.[382]

II.3.e.3. Die Übersetzungsbewegung und die *Šuʿūbiyya*

Die meisten Übersetzer wissenschaftlicher Schriften aus dem Griechischen und Syrischen gehörten zu den in Syrien und im Zweistromland dominierenden Zweigen des Christentums wie den Malkiten, Jaqubiten und Nestorianern.[383] Zu diesem Übersetzerkreis gehörten Persönlichkeiten wie Ǧurǧis ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ, Ḥunain ibn Isḥāq, sein Sohn Isḥāq, Qusṭā ibn Lauqā, al-Ḥaǧǧāǧ ibn Maṭar, al-Biṭrīq, sein Sohn Yaḥyā und Yaḥyā ibn ʿAdī. Ebenfalls schenkte ein Kreis von aus al-Ḥarrān abstammenden Sabiern der Übertragung wissenschaftlicher Werke und Manuskripte aus dem Griechischen und Syrischen Aufmerksamkeit. Die berühmte Familie Ṯābit ibn Qurra aṣ-Ṣābī ist ein Beispiel dafür.[384]
Während die Übersetzungen aus dem Griechischen meistens wissenschaftliche Schriften wie Medizin, Philosophie, Logik, Mathematik, Geometrie und Musik zum Gegenstand hatten,[385] wurden aus dem Mittelpersischen Werke (meist persischen, aber auch griechischen und indischen Ursprungs) mit folgenden Themen ins Arabische übertragen: Einen großen Teil der Übersetzungen nimmt die sogenannte Weisheitsliteratur (*andarz*) ein. Zu dieser Gattung gehören die berühmte Tierfabel „*Kalīla wa Dimna*", das zu Buddhas Biographie verfasste Werk „*Bilauhar wa Būḏāsaf*" und „*Sindbād und sieben Wesire*" (*Sindbād wa haft wazīr* oder *Sindbād-nāma*). Eine weitere Kategorie bilden die Ermahnungsschriften, welche den sassanidischen Königen zugeschrieben werden. Unter dieser Literaturgruppe sind Schriften wie „*Testament des Ardašīr*" (*ʿAhd-i Ardašīr*), „*Buch der Taten des Anūširwān*" (*Kārnāmağ Anūširwān*) und „*Buch der Krone über die Biographie des Anūširwān*" (*Kitāb at-Tāğ fī sīrat*

---

[381] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 218.
[382] Gutas, „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 227 f.
[383] Ebd., Bd. X, S. 228.
[384] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 203 ff. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 304 f.
[385] Gutas, „Tardjama", in: *EI*², Bd. X, S. 225 ff.

Anūširwān“) zu erwähnen. Sassanidisch-historische Werke und Fürstenspiegel gehören ebenfalls zu den aus dem Mittelpersischen ins Arabische übertragenen Schriften. „*Königsbücher*“ (*Ḫudāy-nāma*) und „*Biographie des Alexander*“ (*Iskandar-nāma*) sind dieser Kategorie zuzuordnen.[386] Märchenliteratur (*asmār*) bildet ähnlich eine Untergruppe der aus dem Mittelpersischen übersetzten Schriften. Ein Beispiel dafür ist das Werk „*Tausend Märchen*“ (*Hizār afsān* oder *Hizār dastān*), das möglicherweise ein entfernter Vorläufer des erhalten gebliebenen Buchs „*Tausend und eine Nacht*“ ist.[387] Obwohl auf dem Gebiet der Astronomie und Astrologie die Anzahl der erhaltenen arabischen Schriften, die sicher als Übersetzungen aus dem Mittelpersischen gelten können, sehr gering ist, lassen die arabischen, astronomisch-astrologischen Werke insgesamt eine starke Beeinflussung durch die Astronomie und Astrologie der Perser erkennen, indem häufig mittelpersische Fachbegriffe in arabisierter Form verwendet werden.[388] Aus der griechischen Logik sind die drei Abschnitte des von Aristoteles verfassten Werkes „*Organon*“ (arab. *al-Arġanūn*) zu erwähnen, die, wie bereits dargestellt, Ibn al-Muqaffaʿs Sohn ʿAbdallāh mittelbar aus dem Mittelpersischen ins Arabische übertrug.[389]

Die Übersetzer von mittelpersischen Schriften ins Arabische waren vor allem die Neumuslime persischer Herkunft und manchmal auch Zoroastrier. Ibn an-Nadīm erwähnt eine Reihe von Personen, welche die mittelpersischen Schriften aus drei Kulturkreisen, dem persischen, indischen und griechischen, ins Arabische übersetzten: Ibn al-Muqaffaʿ, die meisten Mitglieder der Familie an-Naubaḫtī, Mūsā und Yūsuf, die Söhne von Ḫālid al-Barmakī, die im Dienst von Dāwūd ibn ʿAbdallāh ibn Ḥamīd ibn Qaḥṭaba standen und für ihn aus dem Persischen ins Arabische übersetzten, Abū ’l-Ḥasan ʿAlī ibn Ziyād at-Tamīmī, al-Ḥasan ibn Sahl, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Ǧābir al-Balāḏurī, Ǧabla ibn Sālim, der Sekretär des Kalifen Hišām, Isḥāq ibn Yazīd, Muḥammad ibn al-Ǧahm al-Barmakī, Hišām ibn al-Qāsim, Mūsā ibn ʿĪsā al-Kasrawī, Zādawaih ibn Šāhwaih al-Iṣfahānī, Muḥammad ibn Bahrām ibn Miṭyār al-Iṣfahānī, Bahrām ibn Mardānšāh, Priester der Stadt Sābūr aus dem Gebiet Fārs und ʿUmar ibn al-Farḫān.[390] Aus dem indischen Kulturkreis übertrugen und kommentierten nach Ibn an-Nadīm zwei in Bagdad anwesende indische Mediziner, Manka und Ibn Dahan, die medizinischen Schriften aus dem Sanskrit ins Arabische.[391] Die Übertragung der antiken nabatäischen (altbabylonischen) Schriften insbesondere auf dem Gebiet der Landwirtschaft

---

[386] De Blois, „Tardjama“, in: *EI*^{2}, Bd. X, S. 231 f.
[387] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 363 f.
[388] De Blois, „Tardjama“, in: *EI*^{2}, Bd. X, S. 231 f.
[389] Ebd., Bd. X, S. 231 f.
[390] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 305.
[391] Ebd., S. 360.

ins Arabische ist mit dem Namen Ibn Waḥšiyya und dem unter dessen Namen überlieferten berühmten Werk „*Die nabatäische Landwirtschaft*“ (*al-Filāḥat an-nabaṭiyya*) verbunden.[392] Die umfangreichen Übersetzungen von Werken der antiken Kulturen in der frühabbasidischen Epoche boten den Vertretern der *Šuʿūbiyya* reiches Material für die Entwicklung ihrer Weltanschauung. Dies macht al-Ǧāḥiẓ in seinem Werk „*Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*“ deutlich, indem er auf die Relevanz dieser Schriften bei den Sekretären verweist, welche einen bedeutenden Teil der *Šuʿūbiyya* ausmachten:

> „Er (der Sekretär) zitiert weise Sprüche Buzarǧumihrs, ferner aus dem Werk ‚*ʿAhd Ardašīr*‘, aus den Abhandlungen (*Rasāʾil*) von ʿAbd al-Ḥamīd und aus dem Werk ‚*al-Adab*’ von Ibn al-Muqaffaʿ. Für ihn wurde das Buch ‚*Mazdak*‘ zur Quelle seines Wissens und ‚*Kalīla und Dimna*‘ zum Schatz seiner Weisheit (…).“[393]

Bei den Übersetzern gibt es zwei Personen, deren Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* sicher ist: Sahl ibn Hārūn, der explizit in den arabischen Quellen als „*šuʿūbī*“ bezeichnet wird und auf dessen Person später eingegangen wird, und außerdem Ibn Waḥšiyya, der in der Einleitung seiner Werke deutlich darauf hinweist, dass er nur deshalb übersetzt, um die „Überlegenheit“ seines Volkes den Arabern gegenüber zu demonstrieren. Für alle übrigen Übersetzer gibt es keine unmittelbaren Belege für ihre šuʿūbītischen Ansichten im Sinne der in dieser Arbeit gelieferten Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“. Trotzdem erscheint es sehr wahrscheinlich, dass Übersetzer wie Ibn al-Muqaffaʿ, Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd Salm und die Familien an-Naubaḫtī und Buḫtīšūʿ[394], die einen engen Kontakt zu den Vertretern der *Šuʿūbiyya* pflegten (siehe Diagramm IX), geprägt und motiviert waren von šuʿūbītischen Gedanken. Auf dieser Weise können weitere Übersetzer der *Šuʿūbiyya* zugeordnet werden.

---

[392] Ebd., S. 360, 372. Vgl. Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *al-Filāḥat an-nabaṭiyya*, ed. Fahd, T., Bd. I, Damaskus 1993, S. 5 ff. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 158.
[393] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 142.
[394] Gabrieli, F., „Ibn al-Muḳaffaʿ“, in: *EI*[2], Bd. III, S. 885.

III. Die *Šuʿūbiyya* innerhalb Persiens

Wie bereits in der Einleitung dargelegt, beschäftigt sich die vorliegende Dissertation schwerpunktmäßig mit der Bedeutung der frühen *Šuʿūbiyya* und ihrer Entwicklung. Dafür sind ausschließlich Dokumente in arabischer Sprache heranzuziehen. Doch ab dem dritten Jahrhundert, als in Bagdad aufgrund der Schwäche des abbasidischen Kalifats einheimische Dynastien innerhalb Persiens an die Macht kamen, entstanden neben dem Kalifat autonome Staaten, die unabhängig politische Entscheidungen trafen.[1] Unter solchen Umständen begann in Persien auch die persische Sprache die arabische als Wissenschafts-und Literatursprache allmählich zu verdrängen. Es ist kein Zufall, dass dieses Phänomen zusammen mit der Verbreitung šuʿūbītischer Auffassungen auftrat. Im folgenden Kapitel soll dieses Thema allerdings nur kurz gestreift werden und im Übrigen weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

III.1. Persische Dynastien und die Frage der Unabhängigkeit

Nachdem al-Maʾmūn (reg. 198-218) in einem Bürgerkrieg gegen seinen Bruder al-Amīn (reg. 193-198) die Macht an sich gerissen hatte, überließ er im Jahre 205 seinem Heerführer Ṭāhir ibn al-Ḥusain (reg. 205-207) die Herrschaft über Ḫurāsān und andere östliche Gebiete Persiens.[2] Er gilt als Gründer der Dynastie der Tahiriden (reg. 205-259), die ihre Abstammung auf Rustam zurückführten, der eine Figur des persischen Mythosʿ ist.[3] So entstand zu Beginn des dritten Jahrhunderts zum ersten Mal eine Dynastie auf persischem Boden, die sich in Nīšābūr über 50 Jahre an der Macht hielt.[4] Einige moderne Forscher wie Spuler[5] und Rāwandī[6] betrachten die Tahiriden als Avantgardisten der persischen Unabhängigkeit und ihre Herrschaft als Wiedergeburt der persischen Nation in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Diese Wissenschaftler deuten insbesondere Ṭāhirs Dekret des Jahres 207, den

---

[1] Ṯawāqib, Ǧ., „Sāmāniyān wa niẓām-i ḫilāfat-i ʿabbāsī", in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, 1378, S. 138-152 (hier S. 138 f).
[2] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 577.
[3] Al-Masʿūdī, *at-Tanbīh*, S. 300. Der spätere Autor Minhāǧ ad-Dīn Sarāǧ aus dem siebten Jahrhundert berichtet aber, dass die Tahiriden von dem persischen König Manūčihr abstammen. Sarāǧ, ʿUṯmān., *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, ed. Ḥabībī, ʿA., Kabul 1325, S. 228. Dass man seine Abstammung auf eine mythologische oder historische persische Figur zurückführt, war zu dieser Zeit üblich. Eine solche Abstammung genoss in der islamischen Gemeinschaft ein ebenso großes Ansehen wie schon vorher eine edle arabische Abstammung bei den Arabern. Es wurde bereits dargestellt, wie sich die persische Kultur aufgrund der Übertragung der mittelpersischen Schriften durch die Perser – meistens durch šuʿūbītischen Sekretäre – ins Arabische in der abbasidischen Gesellschaft etablierte. Auch die Aufmerksamkeit der abbasidischen Kalifen für die persischen Könige, in denen sie für sich ein Herrschaftsvorbild gefunden hatten, führte dazu, dass die Araber zunehmend Ehrfurcht vor den Sassaniden empfanden. So führten die Herrscher und Statthalter in Persien mit Stolz ihre Abstammung auf die Sassaniden und weitere bekannte persische Persönlichkeiten zurück. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 95.
[4] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 93. Vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 60.
[5] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 60.
[6] Rāwandī, *Tārīḫ-i iǧtimāʿī*, S. 200.

Namen des Kalifen in der Freitagspredigt wegfallen zu lassen[7], als einen politischen Wendepunkt in der Geschichte Persiens. Dies blieb jedoch eine Ausnahme, denn Ṭāhirs Nachfolger[8] standen immer in einem guten Verhältnis zu den abbasidischen Kalifen und erwiesen ihnen Treue und Gehorsam.[9] So erwähnten sie in den Freitagspredigten wieder den Namen des jeweils herrschenden abbasidischen Kalifen. Ferner ließen sie auf ihre Münzen zuerst den Namen des Kalifen prägen. Auch sandten sie regelmäßig einen bestimmten Teil des *ḫarāǧ* und weiterer Steuereinnahmen ihres Herrschaftsbereiches nach Bagdad. Dies alles sollte zeigen, dass der tahiridische Herrschaftsbereich trotz gewisser Eigenständigkeit offiziell immer noch direkt unter der Kontrolle der Abbasiden stand.[10] In der tahiridischen Politik, wie Frye sie beschreibt, konnte keine Rede sein von Tendenzen zu persischen Nationalgefühlen.[11] Vielmehr fühlten sich die Tahiriden als Vertreter der abbasidischen Kalifen und sorgten deshalb für Ordnung im Osten des abbasidischen Imperiums zu einer Zeit, in der die Abbasiden selbst bereits geschwächt waren.[12] So unterdrückten sie beispielsweise die gegen Bagdad gerichteten Aufstände der *Ḫawāriǧ,* der *Zaidiyya* und des Māziyār.[13] Andererseits profitierten umgekehrt auch die Tahiriden von den Kalifen, denn durch diese wurde ihre Herrschaft legitimiert.[14] Die Bestätigung eines Herrschers in seinem Amt durch den Kalifen, der bei den Gläubigen nach koranischer Auslegung (4/59)[15] als Vertreter Gottes und Nachfolger des Propheten galt (*aulā 'l-amr*), sicherte ihm den Gehorsam seiner Untertanen. Nach dieser Sichtweise bedeutete jeglicher Aufruhr gegen den vom Kalifen eingesetzten Herrscher gleichsam einen Aufstand gegen Gott und die Religion.[16]

Der Frage der Legitimation mussten sich auch spätere persische Dynastien stellen. Mitte des dritten Jahrhunderts gründete der aus Sīstān stammende Yaʿqūb ibn al-Laiṯ (reg. 247-265), der seine Abstammung auf die Sassaniden zurückführte,[17] die persische Dynastie der Saffariden (reg. 247-289), die bis zum Tode Yaʿqūbs im Jahre 265 unabhängig von Bagdad waren.[18] Yaʿqūb und seinem Bruder ʿAmr gelang es, gestützt auf die Gruppe „*ʿAyyārān*", die

---

[7] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 594. Vgl. Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 321.
[8] Einen Tag nach Ṭāhirs separatistischer Aktion bei der Freitagspredigt starb er auf mysteriöse Art und Weise. Trotzdem erklärte al-Maʾmūn dessen Sohn Ṭalḥa (reg. 207-213) zu seinem Nachfolger. Ebd., Bd. VIII, S. 594 f.
[9] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 101. Vgl. Bosworth, C. E., „Ṭāhirids", in: *EI²*, Bd. X, S. 105.
[10] Ebd., S. 101. Vgl. Ṯawāqib, „Sāmāniyān", in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, S. 142. Bosworth, „Ṭāhirids", in: *EI²*, Bd. X, S. 104.
[11] Frye, R. N., *The golden age of Persia*, London 1975, S. 204.
[12] Bosworth, „Ṭāhirids", in: *EI²*, Bd. X, S. 104 f.
[13] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 598 ff, 610 ff, 622 und Bd. IX, S. 7, 80.
[14] Ṯawāqib, „Sāmāniyān", in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, S. 143.
[15] „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (*aulā 'l-amr*)."
[16] Ṯawāqib, „Sāmāniyān", in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, S. 140 f.
[17] Anonym., *Tārīḫ-i Sīstān*, ed. Bahār, M., Teheran 1314, S. 200 ff.
[18] Bosworth, C. E., „Yaʿḳūb b. al-Layth al-Ṣaffār", in: *EI²*, Bd. XI, S. 254.

Macht in Sīstān an sich zu reißen.[19] Im Jahre 259 beseitigte Yaʿqūb die von den Abbasiden eingesetzte Dynastie der Tahiriden[20] und weitete sein Machtgebiet nach einer Reihe von erfolgreichen militärischen Operationen[21] bis zur Provinz Ḫūzistān in der Nähe der abbasidischen Hauptstadt Bagdad aus.[22] Hier bot im Jahre 262 der in Panik versetzte abbasidische Kalif al-Muʿtamid (reg. 256-279) Yaʿqūb an, er könne die Herrschaft über Ḫurāsān, Ṭabaristān, Ǧurǧān, ar-Rayy und Fārs so wie die Leitung der Polizei in Bagdad übernehmen, unter der einzigen Bedingung, dass er endlich seinen Vormarsch stoppe. Wichtig sei dem Kalifen lediglich, dass sein Name als Mitglied der Familie des Propheten Muḥammad in der Freitagspredigt erwähnt werde.[23] Yaʿqūb, der den Abbasiden gegenüber skeptisch eingestellt war[24], weigerte sich aber, auf das Angebot des Kalifen einzugehen und setzte seine militärischen Operationen in Richtung Bagdad fort. Doch in der Schlacht bei Dair al-ʿāqūl am Tigris im Jahre 262 wurde er von den Truppen des Kalifen besiegt, welche Deiche geöffnet und dadurch sein Lager überschwemmt hatten.[25] Nach dieser bitteren Niederlage suchte Yaʿqūb drei Jahre lang vergebens in Ḫuzistān und Fārs nach Vebündeten. Dort zog er sich jedoch eine schwere Krankheit zu, an der er im Jahre 265 starb.[26] Rückblickend zeigte sich, dass Yaʿqūb ibn al-Laiṯ trotz seiner großen Macht zur Auseinandersetzung mit der Frage der Legitimation gezwungen war. Als er im Jahre 259 Muḥammad ibn Ṭāhir (reg. 248-259), den letzten tahiridischen Herrscher in Nīšābūr, absetzte, beklagte die Menge dort, dass Yaʿqūb keine *manšūr*[27] des Kalifen besitze und außerdem ein *ḫāriǧī* sei. Er reagierte auf diese feindseligen Töne, indem er der Volksmenge sein Schwert zeigte und sagte, dass die Kalifen in Bagdad mit eben diesem Instrument herrschten.[28] Nach dem Tod Yaʿqūbs jedoch schwor sein Bruder ʿAmr ibn al-Laiṯ (reg. 265-287) dem abbasidischen Kalifen Treue und Gehorsam. So konnte er, der seinem verstorbenen Bruder an Bedeutung nicht gleich kam, die Position als saffaridischer Herrscher übernehmen.[29]

---

[19] Gardīzī, ʿAbd al-Ḥayy., *Zain al-aḫbār*, ed. Ḥabībī, ʿA., Teheran 1968, S. 192, 198.
[20] Bosworth, „Yaʿḳūb b. al-Layth al-Ṣaffār“, in: *EI*², Bd. XI, S. 255.
[21] Yaʿqūb brachte folgende Gebiete nach seiner Überwältigung Sīstāns unter seine Kontrolle: Hirāt, Bāmiyān, Balḫ, Nīšābūr, Ǧurǧān, Kirmān, Fārs, Ahwāz und Rāmhurmuz in Ḫuzistān. Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 208 ff.
[22] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 516.
[23] Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 231.
[24] Yaʿqūb soll sich über die Abbasiden und ihren „Verrat“ an den Persern wie folgt geäußert haben: „Die Herrschaft der Abbasiden basiert auf List und Betrug. Siehst du nicht, was sie mit Abū Salama, Abū Muslim, al-Barāmika und Faḍl ibn Sahl, die mit den Abbasiden aufrichtig waren, gemacht haben? Man darf ihnen überhaupt nicht vertrauen.“ Ebd., S. 267.
[25] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 517. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 200 f.
[26] Ebd., Bd. IX, S. 544.
[27] Brief des Kalifen zur Inthronisation eines Herrschers.
[28] Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 222 f. Vgl. Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, S. 140.
[29] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 74. Vgl. Bosworth, „Yaʿḳūb b. al-Layth al-Ṣaffār“, in: *EI*², Bd. XI, S. 255.

Sogar die Buyiden (reg. 320-447), die im Jahre 334 Bagdad eroberten[30] und die Kalifen in einem Maße beherrschten, dass diese zu bloßen Puppen in ihrer Hand wurden[31], sahen sich gezwungen, ihre Herrschaft zu legitimieren. Schon vor dem Einmarsch der Buyiden nach Bagdad hatte das abbasidische Kalifat den Tiefpunkt seiner Macht erreicht. Die Kalifen wurden von der türkischen Camarilla (Heerführern und anderen Funktionsträgern am Hofe des Kalifen) ein- und abgesetzt, und es wurden überall im Islamischen Reich autonome Dynastien gegründet.[32] Doch der Gedanke eines islamischen Reiches als einer Einheit gegenüber dem Gebiet des Unglaubens war immer noch präsent. So symbolisierte das Kalifat in Bagdad trotz seiner politischen Schwäche religiös betrachtet die „islamische Einheit", auch in den Augen der schiitischen Buyiden. Trotz ihrer Ansicht, dass die sunnitischen Kalifen in Bagdad als „Räuber des Kalifats" zu betrachten seien[33], erkannten sie das abbasidische Kalifat in Bagdad an.[34] Ein weiterer Grund war innenpolitischer Natur: Diplomatische Rücksichtnahme darauf, dass die Majorität der irakischen Bewohner Sunniten waren, ließen es ratsam erscheinen, die sunnitische Regierung in Amt zu belassen, um Vorwürfe zu verhindern, die Schiiten hätten das Kalifat usurpiert. Die Kehrseite war, dass die Buyiden trotz ihrer Macht immer noch die Legitimation ihrer Herrschaft bei den abbasidischen Kalifen einholen mussten.[35]

Schon vor den Buyiden standen die Samaniden (reg. 261-395), die über Ḫurāsān und Transoxanien herrschten und bewusst persische Tradition und Sprache förderten, in einem freundschaftlichen Verhältnis zu Bagdad.[36] Trotzdem existieren keine Beweise dafür, dass die samanidischen Herrscher die *ḫarāǧ* oder weitere Steuereinnahmen nach Bagdad schickten. Es

---

[30] Im Jahre 334 nahm Aḥmad, einer der drei buyidischen Brüder, die abbasidische Hauptstadt Bagdad ein. Er setzte den Kalifen al-Mustakfī (reg. 333-334) ab und erklärte al-Muṭīʿ-billāh (reg. 334-336) zum neuen Kalifen, von dem drei buyidischen Brüder die Titel Muʿizz ad-Daula (Aḥmad), Rukn ad-Daula (al-Ḥasan) und ʿImād ad-Daula (ʿAlī) erhielten. Aṣ-Ṣābī, Hilāl., *Rusūm dār al-ḫilāfa*, ed. ʿAwād, M., Bagdad 1964, S. 131.

[31] Rypka, J., *Iranische Literaturgeschichte,* Leipzig 1959, S. 140.

[32] Al-Masʿūdī beschreibt den Zustand unter dem abbasidischen Kalifen al-Muttaqī (reg. 329-333) wie folgt: „Der Kalif verfügt über keine Macht, um etwas zu befehlen oder zu verbieten." Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 340.

[33] Ibn al-Aṯīr schreibt darüber: „Die Buyiden waren Schiiten und übertrieben in ihrem Glauben. Sie waren der Meinung, dass das Kalifat den ʿAlīden zustünde und die Abbasiden dieses den Menschen geraubt hätten, die es wirklich verdienten. Es gäbe keinen religiösen Grund, der sie zum Gehorsam den (abbasidischen) Kalifen gegenüber zwingen könnte." Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 452.

[34] Die Buyiden tendierten zunächst dazu, einen Mann aus der Familie von ʿAlī ibn Abī Ṭālib an die Macht zu bringen. Nach der Einnahme von Bagdad beabsichtigte Aḥmad Muʿizz ad-Daula, diesen Vorsatz umzusetzen. Man riet ihm jedoch davon ab mit der Begründung, dass er die abbasidischen Kalifen, die „Räuber des Kalifats", einfacher absetzen oder töten lassen könnte. Wenn er aber einen Mann aus der Familie von ʿAlī, der aus der Sicht seiner schiitischen Gefährten als rechtmäßiger Kalif galt, wählen würde, wäre es gefährlich für ihn. Wenn der ʿalīdische Kalif ihn töten lassen wollte, würde dies von seinen Glaubensbrüdern akzeptiert und umgesetzt werden. So ließ Muʿizz ad-Daula von diesem Gedanken ab. Ebd., Bd. VIII, S. 452.

[35] Wāʿiẓ Šahristānī, N., „Nigarišī bar siyāsat-i maḏhabī-yi Āl-i Būya bā taʾkīd bar girāyiš-i maḏhabī-yi Ṣāḥib ibn ʿAbbād", in: *Farhang-i Iṣfahān*, Bd. XXI, 1380, S. 22-33 (hier S. 31).

[36] Nur der samanidische Herrscher Naṣr ibn Aḥmad (reg. 301-331) tendierte aufgrund der Werbung Muḥammad ibn Aḥmad an-Nasafīs zum ismailitischen Glauben. Dies führte aber nicht zu einer Abkühlung der Beziehung zu den Abbasiden. Schließlich übertrug Naṣr die Herrschaft seinem Sohn Nūḥ (reg. 331-343), der Muḥammad ibn Aḥmad an-Nasafī hinrichten ließ. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 239.

blieb bei Geschenken zu unterschiedlichen Anlässen.[37] Obwohl die Samaniden einen autonomen Staat bildeten, dienten sie dem Kalifat in Bagdad, indem sie in ihren östlichen Grenzen Kriege gegen die nicht-muslimischen Türken führten.[38] Darüber hinaus unterstützten sie die Verbreitung der sunnitischen Glaubensrichtung in ihren Herrschaftsgebieten und unterdrückten antiabbasidische Tendenzen. Dadurch wurde ihre Herrschaft durch den Segen des Kalifen in Bagdad legitimiert.[39]

Auch die türkischstämmigen Ghaznawiden (reg. 334-583), die zunächst Teil des samanidischen Machtapparates waren, waren gezwungen, sich mit der Frage der Legitimation zu befassen, obwohl sie einen autonomen Staat bildeten und sogar Indien erobert hatten. Die Ghaznawiden, die eine eigenständige Politik führten, richteten sich trotzdem nach der Politik der Samaniden. So standen sie in einem freundlichen Verhältnis zu den Abbasiden in Bagdad und unterstützten die Verbreitung der sunnitischen Glaubensrichtung in ihrem Regierungsbereich. Dadurch festigten sie das Fundament ihrer Herrschaft.[40]

III.2. *Šuʿūbiyya* auf der Sprachebene

Seit der Entstehung einheimischer Dynastien auf persischem Gebiet wurde das Schicksal des Landes trotz einer gewissen Abhängigkeit von Bagdad eher von persischen Herrschern bestimmt. Es ist plausibel, dass die *Šuʿūbiyya* in solch einem politischen Klima zum großen Teil ihren ursprünglichen Charakter – nämlich eine Reaktion auf die arabische Dominanz zu sein – verlor und sich mehr auf die Sprachebene verlagerte. Dies beweisen die letzten Spuren der *Šuʿūbiyya*, die bei az-Zamaḫšarī (gest. 538), einem aus Ḫwārazm stammenden Linguisten des sechsten Jahrhunderts, zu finden sind:

> „Ich danke Gott -so spricht er- dass er mich zu einem der arabischen Sprachgelehrsamkeit beflissenen gemacht und mich geformt hat zum Kampf für die (Sache der) Araber und zur Begeisterung für dieselbe, darum, dass er nicht gewollt hat, dass ich mich von ihren tüchtigen Helfern lossage und mich dem Gemisch der Shuʿūbijja anschliesse; der mich vielmehr vor dieser Partei bewahrt hat, die nichts gegen jene vermag, als mit lästernder Zunge anzugreifen und die Pfeile des Spottes abzu–schiessen.“[41]

Es ist zu konstatieren, dass die *Šuʿūbiyya* der arabischen Sprache gegenüber keineswegs geringschätzig war. Arabisch als die Sprache des Heiligen Korans wurde von den

---

[37] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 81 f. Vgl. Frye, R. N., „The Sāmānīds“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 136-161 (hier S. 140).

[38] Bosworth, C. E., „The Early Ghaznavids“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 162-197 (hier 197).

[39] Ṯawāqib, „Sāmāniyān“, in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, S. 145.

[40] Bosworth, „The Early Ghaznavids“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 169.

[41] Az-Zamaḫšarī, Ǧārallāh., *al-Mufaṣṣal fī ṣanʿat al-iʿrāb*, ed. Ḥassān, Ḫ. I. und ʿAbd at-Tawwāb, R., Kairo 2009, S. 43. Die Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 208 f.

muslimischen Persern sehr geachtet.[42] Ab dem vierten Jahrhundert begann sich, ganz im Sinne der *Šuʿūbiyya*, die persische Sprache (*darī*) als Schriftsprache zu behaupten und Arabisch auf den Gebieten Wissenschaft und Literatur allmählich zu verdrängen. Somit wurde ein neues Gleichgewicht in der islamischen Welt erreicht, die dadurch zum ersten Mal auf Wissenschafts- und Literaturebene eine bilinguale Zivilisation wurde. Dies war der erste Schritt einer Entwicklung des Islams zu einer multilingualen Religion.[43] In der Frage der „linguistischen *Šuʿūbiyya*" innerhalb Persiens sah sich die *Šuʿūbiyya* nun weniger in Konflikt mit den Arabern als vielmehr mit Persern und Personen anderer Ethnien (wie al-Zamaḫšarī und al-Bīrūnī), die bewusst die arabische Sprache förderten und nicht auf Persisch schreiben wollten.[44]

Die Ansichten moderner Forscher über die Ursachen des Aufstieges des Persischen als Wissenschafts-und Literatursprache sind kontrovers: Wissenschaftler wie Lazard[45] und Rypka[46] halten die Entfernung Ḫurāsāns und Transoxaniens vom arabisch-abbasidischen Zentrum für wichtig. Sie führen an, dass dort besonders bei den Großgrundbesitzern (*Dahāqīn*) die Erinnerung an das persische Imperium und dessen Pracht erhalten geblieben war. Während Lazard aber die propersischen Tendenzen der samanidischen Herrscher und deren Förderung der persischen Kultur, Sprache und Literatur als Hauptfaktor in dieser Frage betrachtet[47], vertritt Āḏarnūš die Meinung, dass das breite Volk ausschlaggebend war, welches sich in persischer Sprache verständigte und an die „glorreiche Vergangenheit" der Sassaniden erinnerte. Für ihn steht das Engagement der samanidischen Herrscher und Großgrundbesitzer für die persische Sprache erst an zweiter Stelle.[48]

Für den Aufstieg der persischen Sprache waren beide Bedingungen notwendig: Wenn das Volk seine Sprache und Erinnerungen an die „glanzvolle" persische Vergangenheit nicht erhalten hätte, wäre es der samanidischen Herrschaftsschicht nicht möglich gewesen, auf etwas zurückzugreifen. Andererseits war auch die Initiative der Samaniden, die sich davon politischen Profit versprachen, notwendig, damit persische Sprache und Tradition wieder einen höheren Stellenwert bekamen.

Mit der arabischen Expansion ergab sich die Notwendigkeit einer sprachlichen Verständigung zwischen den arabischen Eroberern und den von ihnen unterworfenen Völkern. Man brauchte

---

[42] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 117. Vgl. Ḫāliqī Muṭlaq, Ǧ., *Zabān wa adab-i fārsī az āġāz-i islām tā āġāz-i Sāmāniyān*, S. 5, noch nicht veröffentlicht.
[43] Richter-Bernburg, L., „Linguistic shuʿūbīya and early Neo-Persian prose", in: *JAOS*, Bd. XCIV (1), 1974, S. 55-64 (hier S. 56).
[44] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 181, 211.
[45] Lazard, G., „The Rise of the New Persian Language", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 595-632 (hier S. 608).
[46] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 71.
[47] Lazard, „The Rise of the New Persian Language", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 608.
[48] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 338.

nun Übersetzungen und Dolmetscher, die eine Kommunikation zwischen beiden Seiten ermöglichten.[49] Ohne sprachliches Verständnis konnten keine Friedensverträge abgeschlossen werden, Persien war da keine Ausnahme. Die Übersetzungsaufgabe übernahmen bilinguale Menschen.[50] Schon vor dem Islam wanderten Araber aufgrund der Dürre und weiterer Naturkatastrophen in großen Gruppen nach Persien aus. Dies war, wie bereits dargelegt, einer der Gründe für die Entstehung der Vasallendynastie der Laḫmīden in al-Ḥīra. Die Dynastie sicherte den Schutz der persischen Grenzen vor den Überfällen der arabischen Beduinen.[51] Obwohl dieser Schutz wirkungsvoll war, gibt es Belege, die beweisen, dass die Araber es schon unter den Sassaniden geschafft hatten, in die wärmeren südpersischen Gebiete auszuwandern.[52] Teile dieser Einwanderer assimilierten sich und übernahmen die persische Kultur und Tradition. Andere lebten weiterhin in ihrem Stammesverband und pflegten untereinander ihre eigene Sprache, lernten aber durch den Kontakt mit den Persern auch deren Sprache. Der Beschreibung von Āḏarnūš zufolge waren es wahrscheinlich diese Menschen, die in den Anfängen der Eroberung Persiens durch die Araber für Verständigung zwischen Arabern und Persern sorgten.[53]

Vielleicht beabsichtigten die arabischen Eroberer zunächst nicht, in Persien seßhaft zu werden. Doch nach der Einnahme der persischen Gebiete, die teils durch Kriege und teils auf friedlichem Wege durch Verträge erworben worden waren, gab es mehrere Wellen arabischer Einwanderungen, die sich über das gesamte erste Jahrhundert erstreckten.[54] Die ersten Einwanderungsziele waren Gebiete, die Arabien näher lagen wie Ḫuzistān, Kirmān, Fārs und später auch der Süden Ḫurāsāns und Sīstāns. Die Küsten des Persischen Golfes gehörten auch dazu.[55] Aus der Untersuchung der *futūḥ*-Schriften und weiterer Geschichtswerke geht hervor,

---

[49] Gutas, „Tarḏjama“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 226.

[50] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 8. Die Quellen verraten, dass Übersetzungen das Problem der Verständigung zwischen den arabischen Eroberern und den Persern behoben haben. Z. B. übersetzte al-Muġaira ibn Šuʿaib, der Persisch gelernt hatte, zwischen dem zweiten rechtgeleiteten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb und dem persischen Führer Hurmuzān. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IV, S. 88. Auch der arabische Befehlshaber Saʿd ibn Abī ’l-Waqqāṣ zog einen Übersetzer hinzu, als er mit einem Perser sprechen wollte. Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 10. Vor der Eroberung Nahāwands im Jahre 21 belagerte Ḥuḏaifa ibn Yamān die Stadt. Für den Friedensvertrag mit den Einwohnern der Stadt bestellte er einen Übersetzer. Al-Balāḏurī, *Futūḥ*, S. 299. Als die Araber Sīstān einnahmen, hatte der arabische Heerführer namens Rabīʿ, der häßliche Gesichtszüge hatte, einen Übersetzer. Als der persische Herrscher aus Sīstān Rabīʿ sah, sagte er in persischer Sprache: „*Ahrimān bi rūz farādīd nayāyad, inak Ahrimān farādīd āmad kīn andarīn hīč šak nīst*“ (Am Tag wird der Teufel (Ahriman) nicht gesehen. Jetzt wurde er gesehen, es gibt keinen Zweifel daran). Rabīʿ fragte, was er sagt. Der Übersetzer übertrug es für ihn. Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 82.

[51] Zarrīnkūb, „The arab conquest“, in: *The Cambridge history of Iran,* Bd. IV, S. 3. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 7.

[52] Beispielsweise überfielen große arabische Gruppen aus den Gebieten ʿAbd al-Qais, al-Baḥrain und Kāẓima unter dem sassanidischen König Šābūr II. (reg. 310-379 n. Chr.) die persischen Grenzen und ließen sich im Süden des Landes nieder. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. II, S. 55. Auch unter Ḫusrau Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) wanderten Araber nach Persien aus. Der persische König schickte eine Truppe, um diese zu bekämpfen. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 8.

[53] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 8.

[54] Ebd., S. 17 f.

[55] Ebd., S. 27.

dass bis zum dritten und vierten Jahrhundert in den meisten Gebieten Persiens verstreute arabische Siedlungen existierten.[56] Trotzdem blieb die Zahl der arabischen Immigranten hier im Vergleich zu anderen Eroberungsgebieten der Araber (mit ihrer ursprünglich z. B. aramäischen oder ägyptischen Bevölkerung) gering.[57] Für diese Auswanderer war es für ihr alltägliches Leben unabdingbar, sich die Sprache des breiten persischen Volkes anzueignen. So integrierten sich Teile dieser Gruppen sogar in die persische Gesellschaft. Sie sprachen Persisch und kleideten sich wie die Perser.[58] Dies galt auch für die arabischen Herrscher und Statthalter innerhalb Persiens, die mit ihren persischsprachigen Untertanen, insbesondere ihren persischen Soldaten, in Landessprache kommunizieren mussten.[59]

Wie bereits erwähnt, wurden die Nicht-Araber zur Zeit der umayyadischen Herrschaft durch die Araber dominiert und benachteiligt. Nach arabischer Auffassung waren die Araber durch ihre Religion Islam und den arabischen Propheten privilegiert.[60] Sie waren es, welche die unterworfenen Völker von ihrem „Unglauben" erretteten und sie zum Monotheismus brachten.[61] Darüber hinaus galt Arabisch als heilige Sprache, in der Gott mit seinem Gesandten gesprochen und die Lebensregeln offenbart hatte.[62] Dazu kommt das „rein arabische Blut": Jeder Araber kannte detailliert seine Genealogie und war davon überzeugt, deswegen grundsätzlich einem Nicht-Araber „überlegen" zu sein.[63] So dominierte auch in Persien auf politischer Ebene das arabische Element und die Araber bekleideten die Schlüsselpositionen. Unter solchen Umständen konnte sich das persische Element kaum behaupten.[64]

Die abbasidische Revolution unter der Führung Abū Muslims, die nicht als rein persischer Widerstand zu betrachten ist, da daran auch unzufriedene Araber teilnahmen, brachte den Persern Selbstbewusstsein und Emanzipation von den Arabern.[65] Die abbasidische Revolution beinhaltete, dass der Islam nicht länger als „rein arabisch" betrachtet, sondern zu einer echten Weltreligion wurde, so wie es im ursprünglichen Islam vorgesehen war.[66] Die politische und kulturelle Bühne der Abbasiden wurde zuerst von Persern (z. B. Barmakiden

---

[56] Ebd., S. 27 ff.
[57] Ebd., S. 237. Vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit,* S. 225.
[58] Ebd., S. 105. Vgl. Lazard, „The Rise of the New Persian Language", in: *The Cambridge history of Iran,* Bd. IV, S. 602.
[59] Ebd., S. 98.
[60] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām,* Bd. I, S. 43.
[61] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd,* Bd. III, S. 412.
[62] Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Kitāb fiqh al-luġa wa sirr al-ʿarabiyya*, Bd. I, ed. Fahmī, Ḥ., Kairo 1998, S. 3. Vgl. Ibn Fāris, Aḥmad., *aṣ-Ṣāhibī fī fiqh al-luġa wa sunan al-ʿarab fī kalāmihā*, ed. aš-Šuwaimī, M., Beirut 1963, S. 40 ff. Az-Zamaḫšarī, *al-Mufaṣṣal,* S. 44 ff. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 21.
[63] Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., „Kitāb al-ʿarab au ar-radd ʿalā 'š-šuʿūbiyya", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, ed. Kurd, M. ʿA., Kairo 1954, S. 344-377 (hier S. 346 ff).
[64] Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 21 ff.
[65] Ebd., S. 25.
[66] Ende und Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart,* S. 35.

und Familie Sahls) dominiert. Ab der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Muʿtaṣim (reg. 218-227) wurden diese dann von Türken verdrängt.[67] Mit zunehmender Dominanz der Türken und ihrem Einfluss auf die Ein-und Absetzung der Kalifen begann das abbasidische Kalifat seine zentrale Macht zu verlieren.[68] Zur Schwächung des Kalifats in Bagdad trugen zudem häufige Aufstände und innere Unruhen bei, die schon seit frühabbasidischer Zeit aus unterschiedlichen sozialen und religiösen Ursachen auftraten.[69] Diese Bedingungen waren offensichtlich für das Entstehen autonomer Dynastien im gesamten Abbasidischen Reich günstig, da die Abbasiden praktisch kaum noch über politische Macht verfügten. Sie wurden aber noch als Nachfolger des Propheten angesehen und hatten somit eher die Funktion eines religiösen Symbols.[70] Im dritten und vierten Jahrhundert, als autonome persische Dynastien entstanden und es in Persien mehrere soziale und religiöse Aufstände gegeben hatte, wandelte sich das Verhältnis von Arabern und Persern innerhalb Persiens. Die Araber bildeten nicht mehr – wie unter den Umayyaden - die herrschende Schicht, sondern waren zu einem Teil der persischen Gesellschaft geworden, dessen Verbindung zu seinem arabischen Ursprung abgeschnitten war.[71]

Wie bereits dargelegt, war das Erlernen der persischen Sprache sowohl für die arabischen Einwanderer als auch für die arabischen Herrscher Persiens notwendig. Einige Dekaden nach der Eroberung Persiens begannen sich auch die Perser mit der arabischen Sprache zu beschäftigen. Für das Erlernen des Arabischen gab es insbesondere folgende drei Motive: Einerseits war es eine Frage der Religion. Zu diesem Zeitpunkt bekannten sich die meisten Perser bereits zum Islam.[72] So fühlte sich jeder Gläubige verpflichtet, den Koran in der Originalsprache zu lesen und sich mit weiteren arabischen religiösen Texten zu befassen.[73] Ein weiterer Aspekt war die Regierungsstruktur: Arabisch diente unter den Umayyaden als gesprochene und geschriebene Sprache der arabischen Herrscher und ihrer Höflinge, die von Bagdad nach Persien geschickt wurden. Im Verwaltungsapparat waren die Beamten eines Gouverneurs gezwungen, Korrespondenz mit anderen arabischen Gouverneuren und dem Kalifen in Bagdad in arabischer Sprache zu verfassen.[74] Obwohl die einflußreichsten Positionen unter den Abbasiden von Persern bekleidet wurden, blieb die

---

[67] Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Bd. I, S. 148. Vgl. Lewis, „ʿAbbāsids“, in: *EI*[2], Bd. I, S. 16. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 45.
[68] Ebd., S. 151.
[69] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit,* S. 70.
[70] Ṯawāqib, „Sāmāniyān“, in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, S. 145. Vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 81.
[71] Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 31 f.
[72] Die Zoroastrier gerieten in Persien immer mehr in die Minorität. Eine große Gruppe von ihnen wanderte nach der arabischen Eroberung Persiens nach Indien aus. Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 66.
[73] Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 146.
[74] Ebd. S. 146.

Sprache der Administration Arabisch. Später am Hofe der autonomen persischen Dynastien, die unter der Herrschaft der Abbasiden entstanden, diente Arabisch meistens weiterhin als Sprache des Verwaltungsapparates, in der Regel ausschließlich, in einigen Fällen aber auch parallel zum Persischen.[75] Das dritte Motiv war: Arabisch wurde zur Sprache der Wissenschaft und Literatur. Wissenschaftler verfassten ihre Werke in arabischer Sprache.[76] In sämtlichen wissenschaftlichen Versammlungen Persiens, in denen die Gelehrten über unterschiedliche Themen diskutierten, wurde die arabische Sprache verwendet.[77] Trotz dieser Situation war das Arabische für das breite Volk weiterhin eine Fremdsprache, sie blieb die Umgangs- und Briefsprache der vornehmen Kreise.[78] Zu Beginn der ersten Hälfte der vierten Jahrhunderts war *darī* als gesprochene Sprache über ganz Persien verbreitet.[79] Das setzt natürlich voraus, dass diese Sprache und ihre Dialekte schon Jahrhunderte vor diesem Zeitpunkt in Persien etabliert waren und beweist die Theorie, dass *darī* schon unter den Sassaniden geläufig war. Aus dieser Tatsache geht hervor, dass die „Welle", die sich zur islamischen Zeit vom Nordosten nach Süden und Südwesten ausbreitete, die persische Literatur war und nicht die persische Sprache (*darī*).[80] Auch die Niederschrift der *darī* Sprache begann ebenfalls viel früher als im vierten Jahrhundert. Dies belegen *darī*-Dokumente aus dem zweiten Jahrhundert und auch späterer Zeit, die in hebräischer, syrischer, arabischer und mittelpersischer (zoroastrischer und manichäischer) Schrift niedergeschrieben wurden.[81] So war es nicht nötig, wie Frye meint, dass es bis zum vierten Jahrhundert, der Epoche des berühmten persischen Dichters Rūdakī (gest. 329), dauerte, bis *darī* in arabischer Schrift geschrieben wurde.[82] Dies bestätigt der moderne Wissenschaftler Lazard. Ihm zufolge schrieben die muslimischen Perser, welche die arabische Sprache nicht beherrschten, ihre privaten Korrespondenzen, Verträge und Rechnungen höchstwahrscheinlich in *darī* mit arabischen Buchstaben.[83] Dies alles bedeutete, dass die

---

[75] Ebd., S. 147.
[76] Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 9.
[77] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 284.
[78] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 244. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 148.
[79] Natürlich wurden weitere persische Sprachen und Dialekte gesprochen: *Ḫūzī* in Ḫuzistān, *balūčī* in Balūčistān und im heutigen Pakistan, *dailamī* im Norden Persiens, *rāzī* in ar-Rayy, *suġdī* in Suġd und im Zentralasien (Samarqand), *ḫutanī* in Ḫutan, *tuḫārī* in Tuḫāristān, *ṭabarī* in Ṭabaristān, *kurdī* im Westen Persiens, *gīlakī* in Gīlān usw. Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 3 f.
[80] Āḏarnūš, *Čāliš*, 321 f. Vgl. Lazard, „The rise of the new Persian language", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 600. Lazard, G., „Le persan", in: *Compendium linguarum iranicarum*, ed. Schmitt, R., Wiesbaden 1989, S. 263-293 (hier S. 263 f).
[81] Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 5 f. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 136 f.
[82] Frye, „Sāmānīds", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 145.
[83] Lazard, „The rise of the new Persian language", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 607.

Sprache *darī* bis zum vierten Jahrhundert ihre Entwicklung bereits so weit abgeschlossen hatte, dass sie sich als Literatur- und Wissenschaftssprache etablieren konnte.[84]

III.3. Der Aufstieg der persischen Sprache (*darī*)

Wie bereits dargelegt, gab es für Perser mehrere Gründe, die arabische Sprache zu erlernen, denn sie war fundamental in den Bereichen Religion, Regierung (Verwaltungsapparat) und Wissenschaft.[85] Im Folgenden wird darauf eingegangen, was die Hintergründe waren für den Aufstieg des Persischen als Literatur- und Wissenschaftssprache.

III.3.a. Das Volk

Vor allem das breite Volk trug immer eine „wehmütige" Erinnerung an das antike Persien in sich. Im dritten und vierten Jahrhundert gar wallte im persischen Volk dann eine Nostalgie im Hinblick auf die eigene „glorreiche Vergangenheit" auf.[86] Dieses Phänomen des Rückbezugs auf „glanzvolle Zeiten" teilte das breite Volk mit der eigentlichen *Šuʿūbiyya*. Die Quellen aus dieser Zeit berichten allerdings wenig über das breite Volk. Anhand dieser Tatsache ist die moderne Forschung laut Āḏarnūš dazu gezwungen, zwischen den Zeilen zu lesen. Die Feindseligkeit Badīʿ az-Zamān al-Hamadānīs (gest. 395) und al-Bīrūnīs (gest. 440) gegen das Persertum lässt sich nur dadurch erklären, dass eine starke Tendenz zum Persertum im breiten Volk noch vorhanden war.[87] In dieselbe Richtung geht auch die „Mode", dass die Herrscher ihre Abstammung ab dem dritten Jahrhundert auf historische bzw. mythische persische Könige und weitere berühmte Personen zurückführten, um ihr Ansehen in den Augen des breiten Volkes zu erhöhen. Forscher wie Spuler und Frye erklären dies mit antiarabischen Einstellungen dieser Herrscher.[88] Das traf sicherlich, wie Āḏarnūš beschreibt, im Falle des ziyaridischen Herrschers Mardāwīǧ (reg. 316-323) zu, der den Arabern gegenüber feindlich gesinnt war[89], nicht aber für den buyidischen Herrscher ʿAḍd ad-Daula (reg. 338-372), der zwar als großer Unterstützer der arabischen Sprache und Kultur galt, sich aber trotzdem als „*šāhanšāh*" (König der Könige) bezeichnete.[90] Der Hauptgrund war vielmehr die tiefe Sehnsucht des Volkes nach den alten Zeiten.[91]

---

[84] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 321 ff.
[85] Ebd., S. 284. Vgl. Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 5.
[86] Barthold, „die persische *Šuʿūbiyya*", in: *Zeitschrift für Assyriologie*, S. 263 ff.
[87] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 282.
[88] Ebd., S. 283 f.
[89] Ebd., S. 283 f.
[90] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 147.
[91] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 284.

Auch atmosphärisch war die persische Sprache besser geeignet für die Wiedergabe antik-persischer Traditionen als die arabische. Natürlich war die „mächtige“ arabische Sprache in der Lage, über persische Kultur informativ zu berichten.[92] Dies geschah seit langem: Natürlich war den Arabern die Kultur ihrer persischen Nachbarn bereits vor dem Entstehen des Islams nicht völlig unbekannt. Mit der Eroberung Persiens erweiterten sich ihre Kenntnisse noch beträchtlich.[93] Die Welle der Übersetzungen aus dem Mittelpersischen ins Arabische in frühabbasidischer Zeit öffnete dann unter anderem das Tor zur antik-persischen Tradition und Wissenschaft ganz weit. So wurden persische Geschichte und Tradition Gegenstand der islamischen Geschichtsschreibung und Wissenschaft.[94] Doch die arabische Sprache konnte nicht die emotionale Dimension der persischen Traditionen ausdrücken. Dass die abbasidischen Kalifen persische Feste wie Naurūz und Mahraǧān und Sada feierten, steht dazu nur scheinbar im Widerspruch: Persische Traditionen wurden hier eher oberflächlich adaptiert und waren auf äußere materielle Aspekte beschränkt.[95]

Für den Aufstieg des *darī* zur Schriftsprache spielten persische Feste und Rituale sowie die Erinnerung an das antike Persien, die im Volk fest verwurzelt war, eine zentrale Rolle. Im Allgemeinen reflektieren Feste die zum Teil mythisch-verklärte und zum Teil geschichtliche Erinnerung, die eine Art „Bindemittel“ für den sozialen Zusammenhalt schafft.[96] Das gilt auch für das damalige Persien, dessen Bevölkerung seine Feste und Rituale niemals aufgegeben, sondern durch die Jahrhunderte immer bewahrt hatte. So blieben trotz der arabischen Expansion insbesondere berühmte persische Feste wie Naurūz, Mahraǧān und Sada ununterbrochen erhalten.[97]

An dieser Stelle soll es beispielhaft um die Traditionen gehen, die im dritten und vierten Jahrhundert unter den Persern in ihrem Lande verbreitet waren. Hier wurden diese Traditionen nämlich sowohl durch den persischen Geist als auch durch die persische Sprache belebt. Im dritten Jahrhundert z. B. hatten die in Transoxanien sesshaften Menschen für Naurūz eine ausgesprochene Vorliebe. In einer alten Stadt namens Warḫaša in der Nähe von Buḫārā lag ein antikes Schloss. Der samanidische Herrscher Ismāʿīl (reg. 279-295) schlug den Bewohnern von Warḫaša vor, das Schloss auf seine Kosten in eine Moschee umbauen zu lassen. Die Bewohner lehnten seinen Vorschlag aber mit der Begründung ab, dass sie keine weitere Moschee in der Stadt bräuchten, darüber hinaus würde in ihrer Stadt alle zwei

---

[92] Ebd., S. 282.
[93] Āḏarnūš, Ā., *Rāhhā-yi nufūḏ-i fārsī dar farhang wa zabān-i ʿarab-i ǧāhilī*, Teheran 1388, S. 239. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 298.
[94] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 66.
[95] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 282 f.
[96] Ebd., S. 285.
[97] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 53.

Wochen ein Markt um das Schloss herum abgehalten. Vor allem aber würde das Schloss gebraucht, um am Ende des Jahres das Fest Naurūz zu feiern, das dort nach einer ununterbrochenen zwanzigtägigen Marktperiode stattfand.[98] Zu Beginn des Frühlings gab es in Šīrāz und einigen weiteren Städten ein Fest, das „Einstieg des Mannes mit dem spärlichen Bart" (*Barnišastan-i kūsa*) hieß. Man ließ einen Mann mit spärlichem Bart und einem Raben auf seiner Hand auf einen Esel aufsitzen, während er sich mit einem Fächer das Gesicht fächelte. Diese Gestik sollte zeigen, dass er sich vom Winter verabschiedete. Die Menge spritzte auf ihn kaltes Wasser und er machte Handbewegungen, als ob er die Kälte von sich vertreiben würde. Dabei schrie er „*garmā*, *garmā*", das auf persisch „Wärme, Wärme" bedeutet.[99] Laut Maqdisī feierten die muslimischen Perser in Fārs im vierten Jahrhundert gemeinsam mit den Zoroastriern Naurūz und Mahraǧān.[100] Der sechste Tag des persischen Monats „Mihr" wird „Rāmrūz" genannt und gehört zum Fest Mahraǧān. Ein besonderes Kennzeichen dieses Festes war es, dass die Menschen füreinander in persischer Sprache beteten. Jeder wünschte dem anderen: „*Hizār sāl bizī*!", das heißt übersetzt: „Mögest du tausend Jahre leben!"[101] Die Bewohner der Stadt Qum feierten den 22. Tag des persischen Monats „Bahman", den man „Bādrūz" (Tag des Windes) nannte. An diesem Tag schmückten sie die Stadt und tranken Wein.[102] Am zehnten Tag dieses Monats feierten die Perser das Fest „Sada". Dieses war weit verbreitet und wurde groß gefeiert.[103] Jedenfalls ärgerte sich der berühmte Dichter Badīʿ az-Zamān al-Hamadānī, der am Hofe des buyidischen Großwesirs aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (gest. 385) verkehrte und antipersische Ansichten vertrat, darüber sehr. Er hielt Feste wie Sada, Naurūz und Mahraǧān für „Irrtümer" der Perser.[104] Auch al-Bīrūnī, der in seinen Schriften die Perser oft angriff, vertrat ähnliche Ansichten. Er verfluchte die Menschen, die persischen Traditionen wie diesen anhingen.[105]

Über die berühmten offiziellen Feste wie Naurūz, Mahraǧān und Sada hinaus gab es weitere, die beim breiten Volk in verschiedenen Provinzen Persiens verbreitet waren. Einige von ihnen wurden bereits beschrieben. Ein anderes Beispiel ist das Fest „Bahmanǧana", das in

---

[98] An-Naršaḫī, Muḥammad., *Tārīḫ-i Buḫārā*, ed. Raḍawī, M., Teheran 1950, S. 20 f.
[99] Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb at-tafhīm li awāʾil ṣināʿat at-tanǧīm*, ed. Humāʾī, Ǧ., Teheran 1318, S. 256.
[100] Maqdisī, Muḥammad., *Aḥsan at-taqāsīm*, Bd. II, ed. Munzawī, ʿA., Teheran 1361, S. 640.
[101] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 223.
[102] Ebd., S. 228.
[103] Mardāwīǧ (reg. 316-323) feierte das Fest Sada prächtig. Er bereitete es schon Monate vor der Zeremonie am Fluss Zāyandarūd in Iṣfahān vor. Er ließ auf den Bergen Holzvorräte aufstapeln und baute im Flachland gigantische Säulen für die Feuer. Mardāwīǧ ließ sich verschiedene Vögel bringen, an deren Flügel er in Öl getauchte Nüsse hängte. Wenn die Vögel dann aufflogen, brannten die Nüsse am Himmel. Ibn Maskuwaih, Aḥmad., *Taǧārib al-umam*, Bd. V, ed. Amedroz, H., Kairo 1914, S. 310 f. Ein Jahrhundert später feierte der türkischstämmige Herrscher Masʿūd Ghaznawid (gest. 432) in Ġazna Sada in ähnlicher Weise. Baihaqī, *Tārīḫ*, S. 666 f.
[104] Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Yatīmat ad-dahr*, Bd. IV, ed. Maṭʿaba al-Ḥafniyya, Damaskus 1886, S. 174.
[105] Al-Bīrūnī, *at-Tafhīm*, S. 257.

Ḫurāsān und Fārs gefeiert wurde. Es fand am zweiten Tag des persischen Monats „Bahman“ statt. An diesem Tag stellten die Menschen einen großen Topf auf das Feuer und warfen dann Fleisch und für diese Jahreszeit typische Kräuter und Kerne hinein. Dann holten sie Heilpflanzen aus den Bergen, da sie glaubten, dass schon Ǧāmāsb, der Wesir des mythischen persischen Königs Guštasb, solches getan hatte.[106] Ein weiteres Fest war „Tīrgān“ am dreizehnten Tag des persischen Monats „Tīr“, bei dem man der persischen Figur des Āraš (der Bogenschütze) gedachte. Es wird berichtet, dass dieses Fest in einem Dorf in der Nähe von Kāšān folgendermaßen gefeiert wurde: Die Menschen kamen an diesem Tag zu einem Berg, von dem Wasser sprudelte, das aber nicht den Fuß des Berges erreichte. Hier beteten die Menschen in persischer Sprache: „Oh Baiduḫt, gib mir ein bißchen Wasser zur Heilung meiner Schmerzen!“[107] Am fünften Tag des persischen Monats „Isfand“ feierten laut al-Bīrūnī die Menschen in Iṣfahān und ar-Rayy das „Fest der Frauen“. An diesem Tag behandelten die Männer die Frauen besonders gut.[108] In Transoxanien war eine alte persische Zeremonie zur Trauer um die mythische Figur Siyāwuš verbreitet. Auf dieser Trauerfeier sangen die Bewohner von Balḫ Lieder vom Tode des Siyāwuš. Diese Zeremonie soll laut an-Naršaḫī schon über 3000 Jahre alt gewesen sein.[109]

Die persische Geschichte und Mythologie war den Arabern, wie bereits dargelegt, schon vor dem Erscheinen des Islams nicht unbekannt.[110] Die Arabische Halbinsel stand besonders in al-Ḥīra und Yemen unter dem Einfluss der Sassaniden und somit sind Spuren persischer Tradition in arabischen Gedichten jener Zeit zu finden. Zu Beginn des Wirkens Muḥammads erzählte beispielsweise Naḍr ibn Ḥāriṯ, der sich in al-Ḥīra zum Manichäismus bekannte, den Menschen in Mekka von der Geschichte der persischen Könige und der persischen Mythologie. Damit „konkurrierte“ er als Geschichtenerzähler beim Volke mit Muḥammad und seiner Mission.[111] Die arabischen Eroberungen vermehrten die Kenntnisse der Araber über persische Tradition und Geschichte.[112] Für die Umayyaden und die folgende Dynastie der Abbasiden galten die wichtigsten Ereignisse der persischen Geschichte als eine Art von Vorbild: Walīd ibn ʿUqba, der Gefährte des Muʿāwiyya I. und Feind der ʿAlīden, verglich die Ermordung des dritten rechtgeleiteten Kalifen ʿUṯmān ibn ʿAffān (reg. 23-35) mit der des persischen Königs Ḫusrau II. (reg. 590-628 n. Chr.). So wie die Provinzgouverneure (*marzbānān*) den persischen König verraten hatten, wurde auch der Kalif von seinen eigenen

---

[106] Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, 246.
[107] Ebd., S. 243.
[108] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 229.
[109] An-Naršaḫī, *Tārīḫ-i Buḫārā*, S. 20.
[110] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 298.
[111] Ibn Hišām, ʿAbd al-Malik., *as-Sīrat an-nabawiyya*, Bd. I, ed. Tadmurī, ʿU. ʿA., Beirut 1987, S. 328.
[112] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 298.

Gefährten verraten.[113] Auch Muʿāwiyya I. (reg. 41-60) verbrachte ein Drittel seiner Nacht damit, sich belehrende Erzählungen über die Geschichte der arabischen und persischen Könige, deren Herrschaft, Schlachtfelder, politische Manöver usw. anzuhören.[114] Al-Ḥağğāğ ibn Yūsuf (gest. 95), der strenge umayyadische Governeur im Irak, verfügte ebenfalls über Kenntnisse aus der Geschichte der persischen Könige. Ibn Aʿṯam (gest. 314) berichtet, dass der umayyadische Gouverneur Ḫurāsāns, ʿUṯmān ibn Masʿūd, bei al-Ḥağğāğ eingetroffen war. Dieser erzählte dort in einer Versammlung über eine Art (persischen) Gürtel namens „*nīzak*", woraufhin ihn ein Araber der Lüge bezichtigte. ʿUṯmān erwiderte: „Was hast du denn damit zu tun? (…) Was weißt du über die Könige und ihre Tracht? Du frisst Eidechsen, Heuschrecken und Igel, aber ich kenne mich mit den Angelegenheiten der Könige und ihren Gebräuchen (bestens) aus." Al-Ḥağğāğ lachte vergnüglich über diesen Vorfall, als ob für ihn Kenntnisse über antike persische Könige selbstverständlich wären.[115]

Ab dem zweiten Jahrhundert tauchte die Erinnerung an das antike Persien in der arabischen Literatur vermehrt auf. Ein Blick auf Gedichte aus der frühabbasidischen Zeit beweist, wie präsent das antike Persien im Geiste der Literaten des abbasidischen Kalifats war.[116] In derselben Epoche floss eine Welle von Übersetzungen antiker Schriften aus dem Mittelpersischen und weiteren antiken Sprachen (Griechisch, Syrisch, Latein und Sanskrit) in die islamische Welt.[117] Was mittelpersische Übersetzungen anbelangt, konnten sich Wissenschaftler auf Feldern wie Sternkunde, Medizin, Weisheit, Fürstenspiegel usw. dieser von nun an bedienen, um darauf basierend ihre eigene Werke zu verfassen. So wurde die Geschichte der Sassaniden den muslimischen Wissenschaftlern bekannt und das antike Persien Teil islamischer Geschichtsschreibung und Wissenschaft.[118] Unter den Abbasiden betrachteten die muslimischen Autoren, Araber wie Nicht-Araber, die persische Tradition meist nicht als feindliches Phänomen. Vielmehr nahmen sie Elemente der persischen Kultur auf, ließen persischen Persönlichkeiten die gleiche Wertschätzung wie islamischen Figuren zukommen und zitierten deren Maximen.[119] Als Gruppierung, die eine antiarabische bzw. propersische Ansicht vertrat, nutzte die *Šuʿūbiyya* das Klima dieser Epoche, um den Persern eine „höhere" Wertschätzung zu verleihen. Im dritten Jahrhundert wurde die Erinnerung an das antike Persien, teils historisch korrekt und teils mythisch verklärt, zu einer Art

---

[113] Ğarīr, Ibn ʿAṭiya. und Farazdaq, Hammām., *Naqāʾiḍ Ğarīr wa Farazdaq*, Bd. I, ed. Bevan, A. A., Leiden 1905-07, S. 89. Vgl. Aṣ-Ṣābī, Ġaras an-Niʿma., *al-Hafawāt an-nādira*, ed. Al-Aštar, Ṣ., Damaskus 1967, S. 12.
[114] Al-Masʿūdī, *Murūğ*, Bd. III, S. 40 f.
[115] Ibn Aʿṯam, Aḥmad., *Kitāb al-futūḥ*, Bd. VII, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Haidarabad 1974, S. 230.
[116] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 298.
[117] Zakeri, „Translation from Middle Persian", in: *Handbuch,* Bd. II, S. 1199.
[118] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 66. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 300 f.
[119] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 298.

„Weltanschauung“ der Menschen innerhalb Persiens.[120] Unter diesen Voraussetzungen war die Wiedererweckung der antiken persischen Begriffe und Titel ein folgerichtiger Prozess. So ist es nicht erstaunlich, wie Ādarnūš darlegt, dass der buyidische König ʿAḍd ad-Daula einerseits der Herrscher über Bagdad und Šīraz war und in Arabisch dichtete, sich aber anderseits nach dem Muster der persischen Könige „*šāhanšāh*“ (König der Könige) nannte und Münzen mit diesem Titel prägen ließ.[121] Ferner war es ab dem dritten Jahrhundert der ganze Stolz der Herrscher in Persien, ihre Herkunft auf antik-persische Könige, insbesondere die der Sassaniden, sowie mythologische Figuren ihres Kulturkreises zurückzuführen. So wurde eine Genealogie konstruiert, die man als „gleichrangig“ ansah mit arabischen Genealogien, etwa denen der Stämme Qaḥṭān und ʿAdnān.[122] Die Tahiriden behaupteten z. B., dass sie von Rustam abstammten, dem berühmten persischen Helden aus Sīstān.[123] Yaʿqūb al-Laiṯ nahm für sich in Anspruch, seine Herkunft auf die Sassaniden zurückzuführen.[124] Die Samaniden waren der Meinung, dass Bahrām Čūbīn ihr Ahnherr sei[125] und Aḥmad ibn Sahl, einer der samanidischen Statthalter in Marw, führte seine Abstammung auf Yazdgird III. zurück.[126] Buyiden behaupteten, dass sie vom König Bahrām Gūr abstammten.[127] Der ziyaridische Herrscher Mardāwīǧ führte seinen Ursprung auf den sassanidischen König Šīrwaih zurück.[128] Sogar die türkischstämmigen Ghaznawiden führten ihre Abstammung auf den sassanidischen König Yazdgird III. zurück.[129] Die persische Abstammung der Herrscher wurde oft von den Dichtern gepriesen: Bei geeigneten Gelegenheiten verglichen sie den von ihnen gepriesenen König mit den persischen Königen (*kisrās*), welche zu einem Symbol des „glorreichen“ Persiens geworden waren.[130]

Zurück zum breiten Volk und dessen Nostalgie: Über die Erinnerung der Bewohner von Ḫurāsān an das antike Persien und die persische Tradition berichtet al-Maqdisī. Er zitiert zuerst zwei Verse des Dichters Masʿūdī Marwazī (gest. 3. Jhd.) in persischer Sprache:

---

[120] Ebd., S. 298.
[121] Ebd., S. 298 ff.
[122] Dieses Phänomen war anscheinend auch im Volk verbreitet. Da die Perser nicht (wie die Araber) in Stämme gegliedert waren, schafften sie sich (symbolisch) ihre eigene Genealogie und führten ihre Herkunft auf die persischen Könige zurück. Dies war so ausgeprägt, dass ein Araber sich darüber folgendermaßen beschwerte: „In den persischen Dörfern sind alle (Menschen) Kinder von Königen. Es stellt sich dann die Frage: Wo sind eigentlich die Dörfler (geblieben)?“ Al-Masʿūdī, *at-Tanbīh*, S. 38. Vgl. Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 350.
[123] Ebd., S. 300.
[124] Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 200 f.
[125] An-Naršaḫī, *Tārīḫ-i Buḫārā*, S. 70. Vgl. Anonym., *Muǧmal at-tawārīḫ wa ʾl-qiṣaṣ*, ed. Bahār, M., Teheran 1318, S. 386.
[126] Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, S. 151.
[127] Anonym, *Muǧmal at-tawārīḫ*, S. 391. Vgl. Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 38.
[128] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 39.
[129] Bosworth, „The Early Ghaznavids“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 165.
[130] Ādarnūš, *Čāliš*, S. 308.

„Der erste Kiyūmarṯ bestieg den Thron (…). Er war dreißig Jahre lang König und seinen Befehlen wurde überall gehorcht."

Die Auswahl dieses Zitats begründet Maqdisī folgendermaßen: „Ich zitiere diese Verse deswegen, weil ich feststelle, dass die Perser diese (Könige) und diese Gedichte ehren. Sie (die Perser) zeichnen sie (die Geschichte der Könige) auf und rezitieren sie."[131] Al-Yaʿqūbī weist zu Beginn des Kapitels „Persische Könige" in seinem Geschichtsbuch darauf hin, dass die Perser erstaunliche Behauptungen über ihre Könige haben: Beispielsweise hat einer mehrere Münder und Augen und ein anderer ein Gesicht aus Kupfer. Zum Schluss berichtet er, dass die Perser immer noch glauben, dass alle Weisen und Wissenden von den *ʿAǧam* abstammten. Jeder, der Ehre hat und eine höhere Stellung besitzt, gehört zu den Kindern ihrer Könige und zu den *Dahāqīn*.[132] Auch folgende Anekdote belegt, wie die Erinnerung an das antike Pesien im Volke erhalten geblieben war. Im fünften Jahrhundert trat ein Mann in Baṣra vor den buyidischen Wesir Ibn Mākūlā (gest. 422). Der Baṣraner war nicht informiert, dass der Wesir aus Iṣfahān stammte und rezitierte vor ihm einige von ʿAtrāh Ḫayyāt gedichtete Verse, welche die Stadt Iṣfahān und deren Bewohner schmähten:

„Iṣfahān und Rāmšād waren nie meine Städte. Doch wegen eines großzügigen Mannes aus Quraiš habe ich dort meine Zuflucht gefunden. Die Bewohner Iṣfahāns sind die schlechtesten Geschöpfe Gottes, sie quälen Fremde (…). Ihr einziger Gesprächsstoff sind die Könige Persiens wie Fīrūz, dessen Sohn und Qubāḏ."[133]

Der dreiste Auftritt eines persischen Dichters vor dem berühmten buyidischen Wesir aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād ist ein weiteres Beispiel dafür, dass das antike Persien nie bei den Persern in Vergessenheit geraten war:

„Ich bin nicht derjenige, der die Schlösser der persischen Könige ignoriert und sich mit Tauḍaḥ, Ḥaumal und Daḫūl[134] beschäftigt."[135]

Als Vertreter der proarabischen Position ließ aṣ-Ṣāḥib dem Badīʿ az-Zamān al-Hamadānī eine scharfe Antwort geben und fügte hinzu, dass nur jemand die *ʿAǧam* als „überlegen" ansehen kann, der zoroastrisches Blut in seinen Adern besitzt.[136]

Der ziyaridische Herrscher Mardāwīǧ vertrat antiarabische Ansichten und beabsichtigte, das persische Königtum wiederzubeleben. In einer Korrespondenz mit Ibn Wahbān veranlasste er diesen, das persische Schloss zu renovieren und in den Zustand zu bringen, den es vor dem Islam hatte. Wie bereits erwähnt, feierte Mardāwīǧ das persische Fest „Sada" prachtvoll und

---

[131] Al-Maqdisī, Aḥmad., *Kitāb al-badʾ wa ʾt-tārīḫ*, Bd. III, ed. Hurat, C., Bagdad 1962, S. 138.
[132] Al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*, Bd. I, S. 137.
[133] Aṣ-Ṣābī, *al-Hafawāt*, S. 351 f.
[134] Der Name mehrerer arabischer Brunnen.
[135] Al-Ālūsī, Maḥmūd., *Bulūġ al-irab fī aḥwāl al-ʿarab*, Bd. I, ed. Maṭbaʿa Dār as-Salām, Bagdad 1314, S. 162 ff.
[136] Ebd., Bd. I, S. 164.

trug Krone und Tracht wie die persischen Könige.[137] Als der propersische Mardāwīǧ aber im Jahre 323 starb, brachte man seinen Sarg von Iṣfahān nach ar-Rayy. Die Menschen trauerten um ihn und begleiteten den Sarg barfuß über eine Strecke von vier *farsang*.[138] Interessanterweise geschah dieses Ereignis laut Āḏarnūš in Iṣfahān, dessen Herrscher für ihre proarabischen Ansichten bekannt waren.[139] Die Zuneigung zur persischen Tradition ist auch beim türkischstämmigen Maḥmūd Ghaznawid festzustellen, der von der Politik der perserfreundlichen Samaniden stark geprägt war. Er brannte einem Zebra seinen Namen ein und ließ es anschließend frei, in Nachahmung der Handlungsweise von Bahrām Gūr.[140] Die Ruinen aus der achämenidischen und sassanidischen Epoche erinnerten das Volk an seine „grosse" Vergangenheit.[141] Im Süden des Landes wie in Fārs standen zahlreiche Feuertempel, die mit der alten Religion des Zoroastrismus verknüpft waren.[142] Darüber hinaus gab jedes Werk, das über die alten Städte wie z. B. Iṣfahān, Buḫārā, Balḫ oder ar-Rayy niedergeschrieben wurde, auch den Gründer der Stadt an, der aus der vorislamischen Zeit stammte. Die Stadt Buḫārā z. B. soll von Afrāsiyāb gegründet worden sein.[143] Zusammenfassend lässt sich festellen, dass die Erinnerung an die eigene „glanzvolle" Vergangenheit innerhalb des persischen Volks sehr präsent war.

III.3.b. Die Rolle der Herrscher

Für die Etablierung der persischen Sprache (*darī*) auch in den noch durch das Arabische dominierten Bereichen Wissenschaft und Literatur war starke politische Unterstützung notwendig. Die einheimischen Dynastien, die ab dem dritten Jahrhundert auf persischem Boden herrschten, waren aber der Förderung von persischer Tradition und Sprache gegenüber unterschiedlich eingestellt:

Die Tahiriden (reg. 205-259) tendierten überwiegend zur Stärkung der arabische Sprache und Kultur innerhalb Persiens. An ihrem Hofe verkehrten zahlreiche Dichter, die von ihren großzügigen Herren für künstlerischen Leistungen in arabischer Sprache reich belohnt wurden.[144] Unter den Tahiriden fanden Versammlungen statt, in denen die Literaten und Wissenschaftler auf verschiedenen Gebieten in arabischer Sprache diskutierten.[145] Die Tahiriden selbst tendierten dazu, in arabischer Sprache zu schreiben und erwiesen ihr Talent

---

[137] Ibn Maskuwaih, *Taǧārib*, Bd. V, S. 310, 317.
[138] Ebd., Bd. V, S. 316. Ein *farsang* ist gleich 6240 m.
[139] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 307.
[140] Baihaqī, *Tārīḫ*, S. 727.
[141] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 311.
[142] Al-Iṣṭaḫrī, Ibrāhīm., *Kitāb masālik wa 'l-mamālik*, ed. Al-Ḥīnī, M., Kairo 1961, S. 74.
[143] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 311.
[144] Ebd., S. 101.
[145] Ebd., S. 104.

auf diesem Gebiet.[146] Von Ṭāhir und seinem Sohn ʿAbdallāh stammen selbstverfasste Sammlungen arabischer Sendschreiben. Laut Ibn an-Nadīm ist insbesondere Ṭāhirs Sendbrief an den Kalifen al-Maʾmūn anlässlich der Eroberung Bagdads berühmt.[147] Ein weiterer Beleg für die Begabung Ṭāhirs, ein arabisches Literaturwerk zu verfassen, ist sein bekannter Brief an seinen Sohn ʿAbdallāh, in dem er diesem politische und soziale Ratschläge gab.[148] Die Untersuchung der Quellen belegt, dass die Tahiriden wenig Interesse an persischer Sprache und Kultur hatten: ʿUfī berichtet in diesem Zusammenhang, dass die Tahiriden dem Persischen (*darī*) kaum Wert beimaßen.[149] Daulatšāh Samarqandī geht noch einen Schritt weiter und schildert in einer Erzählung die Feindseligkeit der tahiridischen Herrscher gegenüber der persischen Sprache. Ihm zufolge soll ʿAbdallāh ibn Ṭāhir befohlen haben, die persische Erzählung „*Wāmiq wa ʿAḏrāʾ*", die ein Mann ihm als Buch geschenkt hatte, ins Wasser zu werfen. ʿAbdallāh begründete seine unerwartete Reaktion damit, dass seine Untertanen Muslime seien und ausschließlich den Koran und die Äußerungen des Propheten Muḥammad lesen sollten. Dieses Werk aber sei von Zoroastriern verfasst und deshalb zurückzuweisen. Daraufhin befahl ʿAbdallāh, alle von Zoroastriern niedergeschriebenen persischen Schriften, die in seinem Herrschaftsgebiet zu finden seien, zu verbrennen.[150] Obwohl die moderne Forschung Daulatšāhs Erzählung für eine Fälschung hält, ist sie nach Browns Meinung nützlich dafür, die Ansichten der Tahiriden bezüglich der persischen Tradition zu verstehen.[151] Mit anderen Wortern: Sie verdeutlicht, wie gering der Wert war, den die Tahiriden der persischen Tradition und Sprache beimaßen. Zwar war den Tahiriden die persische Sprache nicht fremd, denn ihre Untertanen sprachen Persisch, insbesondere viele seiner Soldaten. Sie verwendeten aber die persische Sprache lediglich zum mündlichen Gebrauch und engagierten sich nicht dahingehend, sie als Schriftsprache zu fördern.[152]

Forscher wie Bosworth[153] und Zarrīnkūb[154] vertreten die Ansicht, dass eine absolute Abneigung der Tahiriden gegenüber der persischen Sprache nicht plausibel sei, denn die persische Sprache und Literatur hatte in der Frühzeit der Saffariden, das heißt unmittelbar nach den Tahiriden, schon einen gewissen Entwicklungszustand erreicht. Zwar stammten die

---

[146] Ebd., S. 102. Vgl. Zarrīnkūb, ʿA., *Tārīḫ-i Īrān baʿd az islām*, Teheran 1383, S. 513.
[147] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 130.
[148] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 591.
[149] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 103.
[150] Daulatšāh Samarqandī., *Taḏkirat aš-šuʿarāʾ*, ed. ʿAbbāsī, M., Teheran 1965, S. 35.
[151] Brown, E. G., *A literary history of Persia*, Bd. I, Cambridge 1977, S. 347.
[152] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 104.
[153] Bosworth, C. E., „The Ṭāhirids and Ṣaffārids", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 90-135 (hier S. 105).
[154] Zarrīnkūb, *Tārīḫ-i Īrān*, S. 513 ff.

ersten metrisch abgefassten Dichtungen in persischer Sprache aus tahiridischer Zeit[155], doch das bedeutet nicht unbedingt, dass die persische Dichtung die Unterstützung der Tahiriden genossen hätte. Vielmehr ist diese Entwicklung laut Āḏarnūš wahrscheinlich ein völlig unabhängiges Phänomen.[156]

Unter Yaʿqūb ibn al-Laiṯ aṣ-Ṣaffār bediente sich der Verwaltungsapparat noch der arabischen Sprache, obwohl Yaʿqūb gegen die Araber eingestellt war.[157] Doch nach seiner Eroberung von Hirāt und Pūšang im Jahre 253, als die Dichter begannen, ihn auf Arabisch zu preisen, sagte er zu seinem Sekretär Muḥammad ibn Waṣīf, der sich mit der arabischen Sprache und Literatur herausragend auskannte: „Warum muss man etwas sagen, was ich nicht verstehe?" Daraufhin begann Muḥammad den saffaridischen Herrscher in persischer Sprache zu loben.[158] Obwohl dieses Ereignis höchstwahrscheinlich primär durch Yaʿqūbs mangelnde Kenntnis der arabischen Sprache zu begründen war, erfuhr die persische Dichtung hier zum ersten Mal eine offizielle staatliche Förderung, auch wenn dies nicht explizit die Absicht des Herrschers war.[159]

Die Buyiden (reg. 320-447), die sich nach dem Muster der Sassaniden „*šāhanšāh*" (König der Könige) nannten und ihre Herkunft auf Bahrām Gūr zurückführten[160], förderten die persische Sprache und Literatur kaum, obwohl sie (als ursprünglich iranische Dynastie aus Dailam) als starke politische Autoriät in der Westhälfte Persiens souverän herrschten und sogar die Kalifen in Bagdad dominierten. Ihr Anspruch auf die Herrschaft über das Islamische Reich, in dem Arabisch die offizielle Sprache war, hinderte sie daran, die persische Tradition und Sprache zu fördern.[161] Die ersten Buyiden kannten sich verständlicherweise kaum mit der arabischen Sprache aus. Beispielsweise reichten die Arabischkenntnisse Muʿizz ad-Daulas (gest. 356), der die Kontrolle über Bagdad übernahm, nicht aus, um politisch wirksam zu sein. Daher stand ihm besonders zu offiziellen Anlässen immer ein Dolmetscher zur Seite.[162] Für Privat-und Vergnügungsanlässe verwendeten die ersten Buyiden den Dialekt ihrer Provinz (*ṭabarī*), daneben aber auch Persisch.[163] Dieser Zustand änderte sich in der nächsten Generation, in der die buyidischen Herrscher sich schon als hervorragende Kenner der

---

[155] Die älteste Dichtung dieser Art geht auf Ḥanẓala Bādġaisī (gest. um 220) zurück, von dem lediglich fünf Verse erhalten geblieben sind. Ein weiterer persischsprachiger Dichter, Maḥmūd Warrāq Hirawī, war ein Zeitgenosse von Muḥammad ibn Ṭāhir (reg. 248-259). Von Hirawīs Dichtung sind nur noch zwei Verse vorhanden. Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 31.
[156] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 103.
[157] Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 209. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 161.
[158] Ebd., S. 209 f.
[159] Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 10.
[160] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 38.
[161] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 146 f. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 215.
[162] Frye, *The golden age*, S. 228.
[163] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 215.

arabischen Sprache zeigten.[164] Mindestens drei Herrscher verfassten selbst arabische Gedichte. Der berühmteste unter ihnen war der in Fārs herrschende ʿAḍd ad-Daula (reg. 338-372), dessen Name neben anderen berühmten arabischsprachigen Dichtern sogar im von aṯ-Ṯaʿālibī verfassten Werk „*Yatīmat ad-dahr*" erwähnt wurde.[165] Am buyidischen Hof schrieb die Mehrheit der Dichter und Wissenschaftler ihre Werke in arabischer Sprache. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang der berühmte Dichter Badīʿ az-Zamān al-Hamadānī (gest. 398), der angesehene Historiker Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Hilāl aṣ-Ṣābī (gest. 384) und der namhafte Dichter al-Mutanabbī (gest. 354).[166] Zu den politischen Autoritäten, die die arabischen Sprache weiterhin förderten, gehört aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (gest. 385). Er bekleidete über achtzehn Jahre das Amt des Wesirs unter Faḫr ad-Daula (reg. 335-359) und Muʾayyid ad-Daula (reg. 359-362).[167] Wie seine buyidischen Herren förderte er kaum die persische Tradition und Literatur. Aṣ-Ṣāḥib hätte nicht einen derartigen Grad an Berühmtheit erreicht ohne seine Leistungen auf dem Gebiet der arabischen Literatur und ohne seine Schirmherrschaft für Gelehrte und Dichter, die ihre Werke auf Arabisch verfassten.[168] Den Glanz des Hofes von aṣ-Ṣāḥib vergleicht aṯ-Ṯaʿālibī (gest. 429) mit dem des abbasidischen Kalifen ar-Rašīd, an dem erstklassige Dichter verkehrten und ihn für seine Macht und Freigiebigkeit priesen.[169] Aṣ-Ṣāḥib selbst, der sich sein Leben lang mit diversen Wissenschaften wie Exegese, Hadith, Philosophie, Theologie, Literaturkritik, Grammatik und Geschichte beschäftigte[170], verfasste über 30 Werke, die alle in arabischer Sprache niedergeschrieben wurden.[171] Dieser Wesir war den Arabern freundlich gesonnen und förderte die Verbreitung der arabischen Sprache in den buyidischen Gebieten ar-Rayy, Iṣfahān, al-Hamadān und Ǧurǧān.[172] Obwohl Bahmanyār in seinem Werk über aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād versucht, ihn als Sympathisanten der Perser darzustellen[173], verraten die Quellen das

---

[164] Ebd., S. 215.
[165] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 147. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 215.
[166] Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 10.
[167] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 229. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 663.
[168] Cahen, CL. und Pellat, Ch., „Ibn ʿAbbād", in: *EI*^{2}, Bd. III, S. 671.
[169] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma*, Bd. III, S. 170.
[170] Cahen und Pellat, „Ibn ʿAbbād", in: *EI*^{2}, Bd. III, S. 672.
[171] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 150. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 698. Ibn al-Qifṭī, ʿAlī., *Inbāh ar-ruwāt*, Bd. I, ed. Ibrāhīm, M. A., Kairo 1950, S. 238. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 190. Aṣ-Ṣāḥibs besondere Leidenschaft war die arabische „*saǧʿ*". Seine grosse Begeisterung dafür belegt folgende Begebenheit: Als ein sogenannter al-Fīrūzān al-Maǧūsī den Hof betrat, versuchte aṣ-Ṣāḥib diesen mit sechs sich reimenden Attributen zu beschreiben, was für den Perser al-Fīrūzān anscheinend nicht einfach zu verstehen war. Al-Fīrūzāns Erwiderung darauf zeigt einerseits, wie sehr aṣ-Ṣāḥib zur arabischen Sprache tendierte und andererseits die tiefe Verwurzelung der persischen Sprache im Volk: „Oh aṣ-Ṣāḥib! Gott bewahre mich vor dem Feuer der Hölle, doch ich verstehe nichts davon, was du sprichst. Wenn du schimpfen möchtest, tu es. (…) Ich bin weder *zanǧī* noch *birbirī*. Sprich mit mir in geläufiger Sprache. Bei Gott, dies ist weder die Sprache deiner persischen Ahnen noch die Sprache der Menge, die sich zur selben Religion wie du bekennt. Wir, die wir uns unter die Menschen gemischt haben, haben nie eine solche Rede gehört." Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 674 f.
[172] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 190.
[173] Bahmanyār, A., *Šarḥ-i ḥāl-i Ṣāḥib ibn ʿAbbād*, Teheran 1344, S. 100 ff.

Gegenteil: Als ein Perser in seiner Anwesenheit für die Perser und gegen die Araber Partei nahm und letztere zudem als „Schlangenfresser“ bezeichnete, schmähte ihn aṣ-Ṣāḥib und tadelte die Tradition der Heirat innerhalb der Familie[174], die im antiken Persien in bestimmten Fällen praktiziert wurde:

> „Oh du, der du aus Unwissenheit die Araber wegen des Verzehrs von Schlangen tadelst: Die Perser (*ʿAǧam*) haben in ihrem ganzen dunklen Leben (intime) Beziehungen zu ihren Schwestern und Müttern gehabt.“[175]

Ein weiteres Beispiel dafür, dass aṣ-Ṣāḥib kaum zu den Persern und ihren Traditionen tendierte, liefert die folgende Begebenheit: Zu seiner Zeit, als viele Zoroastrier in ar-Rayy und Iṣfahān lebten, bekam er von einem Dichter den Hinweis, dass ein Zoroastrier in seiner Administration tätig sei. Er vertrieb ihn und ließ sein Vermögen beschlagnahmen.[176]

Die Rolle der Samaniden (reg. 261-395) als Förderer der persischen Kultur, Sprache und Tradition ist unzweifelhaft.[177] Kurz nach dem Beginn dieser Epoche tauchten dann auch schon die ersten feindlichen Töne gegenüber der persischen Sprache auf, die ihren Höhepunkt im vierten und fünften Jahrhundert erreichten. Je mehr *darī* sich als Literatur- und Wissenschaftssprache behauptete, desto lauter wurden die gegnerischen Stimmen.[178]

Die Samaniden waren ursprünglich eine aristokratische Familie aus Balḫ.[179] Sie hatten sich zunächst im tahiridischen Machtapparat bis zum Gouverneursrang emporgearbeitet[180] und kamen dann als eine durch die Kalifen in Bagdad legitimierte autonome persische Dynastie

---

[174] Die Angaben zu den Heiratsnormen im antiken Persien stützen sich auf das juristische Werk „*Buch der tausend Urteile*“ aus der späteren sassanidischen Zeit und die prosassanidischen „*Riwāyāt*“: Ehen mit nahen Blutsverwandten und sogar mit Brüdern und Schwestern wurden in bestimmten Fällen eingegangen. Hinter solchen Ehen stand die wirtschaftliche Idee, das Vermögen innerhalb der Familie zu halten. Yakubovich, I., „The Marriage contract in the pre-islamic period“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

[175] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma,* Bd. III, S. 244.

[176] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 699. Aṣ-Ṣāḥibs Abneigung gegen die persische Tradition zeigte sich insbesondere, als er in einer Versammlung seinen antipersisch eingestellten Lieblingsdichter Badīʿ az-Zamān al-Hamadānī zu seiner eigenen Unterstützung hinzuzog, um auf propersische Äußerungen eines persisch–stämmigen Dichters zu antworten: „Mit dieser Dreistigkeit in deiner Rede sehe ich dich an einem fürchterlichen Abgrund stehend. Du suchst Gründe für unsere edle Tat: Seit wann braucht der Tag einen Grund (für seine Existenz)? Waren wir nicht diejenigen, die euch zur *ǧizya* gezwungen haben? (…) Seit wann predigt ein Perser von einer Kanzel herab? Seit wann können sie zwischen den Pferderassen unterscheiden? Seit wann kennen die Perser Pferdezügel?“ Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 194 f.

[177] Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit,* S. 82. Vgl. Rypka, *Literaturgeschichte,* S. 141.

[178] Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 201 f.

[179] Rypka, *Literaturgeschichte,* S. 139.

[180] Der Ahnherr dieser Familie Sāmān Ḫudā(t) gehörte der Klasse der persischen Aristokraten der *Dahāqīn* an. Er bekannte sich durch den in Ḫurāsān herrschenden umayyadischen Statthalter Asad ibn ʿAbdallāh al-Qasrī (gest. 120) zum Islam, nachdem dieser ihn bei sich in Marw aufnahm. In Anlehnung an diese Freundschaft nannte er seinen Sohn Asad, vom dessen Sohn Aḥmad die Dynastie der Samaniden abstammt. Über die vier Söhne Asads schweigen die Quellen, bis zum Aufstand Rāfiʿ bin al-Laiṯ unter Herrschaft des abbasidischen Kalifen ar-Rašīds (reg. 170-193). Diese trugen dazu bei, dass zwischen Harṯama ibn Aʿīn und Rāfiʿ ein Friedensvertrag geschlossen wurde. Als al-Maʾmūn den abbasidischen Thron bestieg, veranlasste Ġassān ibn ʿAbbād, Gouverneur in Ḫurāsān, die Söhne Asads zu befördern und ihnen die Herrschaft der Gebiete im Osten Persiens zu überlassen. Nach der Absetzung Ġassāns ließen sie seine Nachfolger, nämlich die Tahiriden, ihre Stellung beibehalten. Ebd., S. 70, 90.

an die Macht über Transoxanien und Ḫurāsān.[181] Die Samaniden herrschten in einer Epoche, in der sich der Einfluss Bagdads sowohl in politischer als auch kultureller Hinsicht immer mehr lockerte.[182]

Der Verwaltungsapparat der Samaniden bediente sich ab der Regierungszeit des ersten samanidischen Herrschers Ismāʿīl ibn Aḥmad (reg. 279-295) beider Sprachen, Arabisch und Persisch.[183] Die Dynastie der Samaniden galt als die erste, die in ihrer Administration der persischen Sprache ein großes Gewicht gab.[184] Ismāʿīls Sohn Aḥmad (reg. 295-301), der viel mit der Geistlichkeit zu verkehren pflegte, änderte die Sprache der Verwaltung in seiner kurzen Regierungszeit wieder zurück ins Arabische.[185] Er fiel einer Intrige seiner Diener zum Opfer und wurde im Jahre 301 ermordet.[186] Sein Sohn und Nachfolger Naṣr ibn Aḥmad (reg. 301-331) war zu diesem Zeitpunkt noch ein Kind von acht Jahren, dessen Vormundschaft der berühmte persischstämmige Wesir Muḥammad ibn Aḥmad al-Ǧīhānī (gest. 330) übernahm.[187] Später dann ließ Naṣr neben dem Arabischen Persisch wieder als Sprache der Administration gelten.[188] In seiner dreißigjährigen Regierungszeit, die als „Höhepunkt oder goldene Zeit der Samaniden" zu bezeichnen ist[189], zeigte dieser samanidische Herrscher eindeutig propersische Tendenzen.[190] Naṣr und seine berühmten Wesire al-Ǧīhānī (von 302-310 und 327-331)[191] und Abū ʾl-Faḍl Balʿamī (von 310-327) führten die persische Kultur und Literatur zu ihrer Blüte.[192] Am Hofe Naṣr ibn Aḥmads in Buḫārā, das dank der Samaniden als ein Zentrum der Literatur und Wissenschaft in der damaligen islamischen Welt berühmt wurde, verkehrten zahlreiche arabische und persische Dichter und Gelehrte.[193] Unter den

---

[181] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 139. Vgl. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 81.
[182] Ebd., S. 139.
[183] Frye, „Sāmānīds", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 146.
[184] Ebd., Bd. IV, S. 146. Unter den Tahiriden und sogar noch unter den Saffariden war die Sprache der Behörden Arabisch. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 160 f.
[185] Mustaufī, Ḥamdallāh., *Tārīḫ-i guzīda*, ed. Nawāʾī, ʿA., Teheran 1387, S. 378. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 329.
[186] An-Naršaḫī, *Tārīḫ-i Buḫārā*, S. 111. Vgl. Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, S. 150.
[187] Ebd., S. 111. Vgl. Anonym, *Tārīḫ-i Sīstān*, S. 302.
[188] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 330.
[189] Frye, „Sāmānīds", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 142.
[190] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 330.
[191] Al-Ǧīhānī hatte antiarabische Tendenzen. Davon berichtet at-Tauḥīdī in seinem Werkes „*Kitāb al-imtāʿ wa ʾl-muʾānisa*": „Sie (die Araber) verzehren Wüstenspringmäuse und Eidechsen und große Feldratten und Schlangen. Sie erwähnen die Mängel (der Menschen), verleumden, schmähen und beschimpfen die anderen, als ob sie sich von den Tugend der Menschheit getrennt hätten. Sie (die Araber) trugen Schweinehäute. Aus diesem Grund wurden *kisrās* „*sakānšāh*" genannt, was so viel wie „König über Hunde" bedeutet. Dies geschieht aufgrund ihrer (der Araber) starken Ähnlichkeit mit Hunden und deren Welpen und mit Wölfen." At-Tauḥīdī, Abū Ḥayyān., *Kitāb al-imtāʿ wa ʾl-muʾānisa*, Bd. I, ed. Amīn, A. und az-Zain, A., Beirut o. J., S. 79. At-Tauḥīdī zitiert in diesem Zusammenhang al-Ǧīhānī weiter folgendermaßen: „Die Araber haben weder das Buch „*Iqlīdus*" noch das „*al-Maǧisṭī*". Sie (die Araber) haben weder Werke über Musik und Landwirtschaft, noch über Medizin und Heilung." Ebd., Bd. I, S. 89.
[192] Frye, „Sāmānīds", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 142.
[193] Ebd., Bd. IV, S. 142. Zur Zeit Naṣr ibn Aḥmads existierte in Buḫārā eine umfassende Bibliothek, die eine grosse Menge von arabischen und persischen Schriften enthielt. Aus der Biographie des berühmten Mediziners

persischen Dichtern, die Naṣr an seinem Hof willkommen hieß, ist der berühmte Rūdakī Samarqandī (gest. 329) zu erwähnen, der hervorragend in *darī* dichtete.[194] Zudem brachte Rūdakī auf Veranlassung Naṣr ibn Aḥmads das berühmte Prosawerk „*Kalīla wa Dimna*“ in Versform[195], welches zuvor von Balʿamī, ebenfalls auf Veranlassung Naṣrs, aus dem Arabischen ins Persische übersetzt worden war.[196] Wie bereits erwähnt, war „*Kalīla wa Dimna*“ eines der Werke aus dem indischen Kulturkreis, das durch den berühmten persischstämmigen Sekretär und Übersetzer ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ (gest. 142-145) in frühabbasidischer Zeit übersetzt worden war.[197] Auch durch eine ähnliche Nachdichtung, nämlich das „*Sindbād-nāma*“, erlangte Rūdakī großen Ruhm. Dieses Werk, das ebenfalls indischen Ursprungs ist, handelt von der Geschichte des Königssohns und der sieben Wesire.[198] Schon kurz vor Rūdakīs Zeit dichtete Masʿūdī Marwazī am Ende des dritten Jahrhunderts das Werk „*Tārīḫ-i šahriyārān*“ (Geschichte der Könige), welches als Quelle für die verschiedenen Versionen des späteren „*Šāh-nāma*“ (Buch der Könige) diente.[199] Unter Naṣr stellte Āzād-Sarw die Erzählungen über die persische Figur „Rustam“ in einem Werk zusammen, das unter dem Titel „*Aḫbār-i Rustam*“ (Nachrichten über Rustam) berühmt wurde. Dieser Āzād-Sarw, der seine Abstammung auf die mythische persische Figur Sām Narīmān zurückführte, wurde von einem persischen Patrioten namens Aḥmad ibn Sahl (gest. 307), dem samanidischen Gouverneur in Marw, protegiert.[200] „*Aḫbār-i Rustam*“ diente später als Quelle für die Ereignisse um Rustams Tod bei der Abfassung der „*Šāh-nāma*“-Versionen von Abū Manṣūrī und Firdausī.[201] Diese Belege beweisen, dass *darī* zu jener Zeit das Niveau einer Literatursprache erreicht hatte.[202] Ähnlich förderte später ʿAlāʾ ad-Daula Kākūya[203] (reg. 409- 433) in Iṣfahān die Niederschrift der Werke in persischer Sprache. ʿAlāʾ ad-Daula, der sich für die Wissenschaften interessierte und in Iṣfahān dafür Diskussionen von Gelehrten

---

und Philosophen Ibn Sīnā (gest. 427) weiß man, dass dieser am Ende der samanidischen Periode von der Bibliothek profitierte. Ebd., Bd. IV, S. 143. Vgl. Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 140.

[194] Ebd., Bd. IV, S. 144.

[195] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 145. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 330.

[196] Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 358.

[197] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Vgl. De Blois, *Burzōy´s Voyage*, S. 1. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 302.

[198] De Blois, „Tarḏjama“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 231. „*Sindbād-nāma*“ erlebte ein ähnliches Schicksal wie „*Kalīla und Dimna*“. Es wurde aus dem Mittelpersischen ins Arabische und danach durch Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd in arabische Dichtung übertragen. Später wurde es unter den Samaniden in persische Prosa übersetzt. Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 145.

[199] Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 369 f.

[200] Ebd., Bd. I, S. 616. Vgl. Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 152. Aḥmad ibn Sahl gehörte zu den berühmten Familien der *Dahāqīn* und führte seine Herkunft auf den sassandischen König Yazdgird III. zurück. Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, S. 151.

[201] Rypka, *Literaturgeschichte*, S. 152.

[202] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 330.

[203] Die Āl Kākūya (reg. 398-536) waren eine Dynastie aus Dailam, die zuerst unter der Herrschaft der Buyiden in ar-Rayy stand. Später errichteten sie unabhängige Staaten. Ihre Regierungsgebiete lagen in al-Hamadān, Iṣfahān und Yazd. Saǧǧādī, Ṣ. und Āl Dāwūd, ʿA., „Āl-i Kākūya“, in: *DBI*, Bd. II, S. 107-115 (hier 107).

(*maǧālis*) organisierte,[204] unterstützte den berühmten Mediziner Ibn Sīnā dabei, sein Buch „*Dāniš-nāma-yi ʿAlāʾī*“, das nach ihm benannt wurde, in Persisch zu verfassen.[205]

Wissenschaftlern wie Treadwell[206] und Āḏarnūš[207] zufolge verfolgte Naṣr mit der Förderung der persischen Literatur und Kultur aber auch politische Ziele. Er beharrte bewusst darauf, die Struktur früherer Regierungsmodelle aufzubrechen und versuchte mit Hilfe seiner Wesire, ein neues politisch-kulturelles Konzept zu entwickeln: Nach Gardīzī korrespondierte Naṣrs Wesir al-Ǧīhānī, der nicht nur ein hervorragender Administrator war, sondern sich auch als ein geographischer Experte erwies, mit anderen Ländern und sammelte dabei Informationen über deren Hoftraditionen und Behörden. Wenn Al-Ǧīhānī ein bestimmter Brauch besonders interessant und geeignet erschien, ließ er ihn am samanidischen Hof einführen.[208] Wie bereits erwähnt, änderte Naṣr die Sprache des Verwaltungsapparates, der unter seinem Vater arabisiert worden war, vom Arabischen wieder zurück ins Persische.[209] Der Bewertung Treadwells zufolge dürften Neuerungen solcher Art als politische Manöver angesehen werden. Die Zielrichtung dieser samanidischen Maßnahmen war es, eine von den Abbasiden und anderen zeitgenössischen Großmächten unabhängige Politik zu betreiben.[210] Richter-Bernburg geht in diesem Zusammenhang auf einen praktischen Grund ein: Die Samaniden waren nicht dazu bereit, die arabische Sprache grundlegend zu erlernen, wollten sich jedoch mit den Inhalten der früheren und zeitgenössischen intellektuellen Schriften befassen. Daher förderten sie die Übersetzung der religiösen und wissenschaftlichen Werke aus dem Arabischen ins Neupersische. Innerhalb von zwei Jahrhunderten lag ein wissenschaftlicher Kanon in persischer Sprache vor. Beispiele aus diesem Kanon sind aṭ-Ṭabarīs zwei Hauptwerke, nämlich der Geschichts- sowie Korankommentar. Dieses samanidische Engagement führte zu einer Bilingualität der wissenschaftlichen Welt des Islam.[211] Ein weiterer Grund für die samanidische Unterstützung der persischen Sprache war, dass sie laut Āḏarnūš eine breitere Masse erreichte.[212] Äußerungen von Autoren ab dem vierten Jahrhundert belegen dies: Beispielsweise dachte Maisarī im Jahre 370 darüber nach, in welcher Sprache er sein medizinisches Werk „*Dāniš-nāma*“ niederschreiben sollte. Er entschied sich für Persisch mit einer praktischen Begründung: „Ich habe mir sehr überlegt, wie ich das medizinische Werk schreiben soll, auf Arabisch oder auf Persisch? Ich beherrsche

---

[204] Ebd., Bd. II, S. 109. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 422.
[205] Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 607.
[206] Scott Meisami, J., *Persian historiography to the end of the twelfth century*, Edinburgh 1999, S. 16.
[207] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 330.
[208] Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, S. 150.
[209] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 330.
[210] Scott Meisami, *Persian historiography*, S. 16.
[211] Richter-Bernburg, „Linguistic shuʿūbīya“, in: *JAOS*, Bd. XCIV, S. 56.
[212] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 238.

zwar beide Sprachen hervorragend, doch ich sage mir: ‚Persien ist unser Land und dessen meisten Bewohner sprechen *darī*.' Daher schreibe ich (mein Werk) in *darī*, damit alle es verstehen."[213] Ähnlich äußert sich an-Naršaḫī in „*Tārīḫ-i Buḫārā*": „Dieses Buch aus dem Jahr 332 war in hervorragendem Arabisch geschrieben. Die meisten Menschen haben kein Interesse daran, es zu lesen. Die Freunde baten mich, es ins Persische zu übersetzen. Ich tat es im Jahre 522."[214] Der Aufstieg der persischen Sprache und Kultur hing zwar mit der perserfreundlichen Einstellung der Samaniden zusammen, die sich davon politische Erfolge versprachen. Doch ausschlaggend war eine mächtige Kraft, die tief im Volk verwurzelt war, das sich in nostalgischer Manier an das antike Persien erinnerte. Diese Kraft stärkte den Samaniden bei ihrer Sprachpolitik den Rücken.[215]

In der Debatte um die Blüte des Persischen als Wissenschafts- und Literatursprache vertritt Richter-Bernburg die Ansicht, dass der Aufstieg der persischen Sprache zu dieser Zeit, in der alle wissenschaftlichen Gebiete arabisiert worden waren, als ein Angriff auf die arabische Sprache interpretiert werden kann.[216] Im Gegensatz dazu glaubt Scott-Meisami, dass es diesbezüglich keine Konkurrenz zwischen dem Arabischen und dem Persischen gegeben hat, denn keine unter den Samaniden entstandenen Schriften, sowohl selbstverfasste als auch übersetzte, können als wissenschaftlich betrachtet werden.[217]

Laut Āḏarnūš gab es keine „offene systematische Feindseligkeit" einer bestimmten Partei gegenüber der arabischen Sprache. Vielmehr war es so: Nachdem die persische Sprache unter den Samaniden in allen Bereichen wie Korankommentar, Geschichte, Völkerkunde, Philo–sophie, Sternkunde usw. als Wissenschaftssprache gedient und eine breite Leserschaft gefunden hatte, begann sie Arabisch als Literatur- und Wissenschaftssprache innerhalb Persiens zu verdrängen. So entstand eine Konkurrenzsituation zwischen den beiden Sprachen. Dies belegen Reaktionen arabischschreibender Wissenschaftler wie al-Bīrūnī und aṯ-Ṯaʿālibī, die im Folgenden noch behandelt werden.[218]

Als Nūḥ ibn Naṣr (reg. 331-343) den Thron bestieg, nachdem sein Vater aufgrund seiner ismailitischen Anschauungen zurückgetreten war,[219] folgte er der Politik seines Vaters und förderte Wissenschaftler, Literaten und Gelehrte. Er forderte den berühmten Philosophen Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 339) – berühmt als „zweiter Lehrer"[220] – auf, die griechischen philosophischen Übersetzungen, die unter dem Kalifen al-Maʾmūn entstanden waren, zu

---

[213] Ebd., S. 343 f.
[214] An-Naršaḫī, *Tārīḫ-i Buḫārā*, S. 2.
[215] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 329.
[216] Richter-Bernburg, „Linguistic shuʿūbīya", in: *JAOS*, Bd. XCIV, S. 55 f.
[217] Scott Meisami, *Persian historiography*, S. 17 f.
[218] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 331.
[219] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 239.
[220] Der erste Lehrer war Aristoteles. Walzer, R., „al-Fārābī", in: *EI*², Bd. II, S. 778.

bearbeiten und eine korrekte und umfangreiche Version davon anzufertigen. Al-Fārābī stellte sein Werk „*Die zweite Lehre*“ (*at-Taʿlīm aṯ-ṯānī*) zusammen und widmete es dem samanidischen König.[221] Im Jahre 339 bat Nūḥ ibn Naṣr den Abū ’l-Fawāris Fanārūzī, das berühmte Werk „*Sindbād-nāma*“ aus dem Mittelpersischen in persische Prosa zu übertragen.[222]

Zur Regierungszeit von ʿAbd al-Malik ibn Nūḥ (reg. 343-350) veranlasste der samanidische Gouverneur in Ṭūs den Abū Manṣūr Muḥammad ibn ʿAbd ar-Razzāq (gest. 350) im Jahre 346, das berühmte Werk „*Ḫwadāy-nāmag*“, welches chronologisch die Geschichte der persischen Könige vom Anbeginn bis zur Herrschaft der Araber beinhaltete, aus dem Mittelpersischen ins Persische zu übertragen.[223] Dieses Werk, das nach ihm als „*Šāh-nāma-yi Abū Manṣūrī*“ benannt wurde, diente als Vorlage für die späteren „*Šāh-nāma*“-Werke in Versform von Daqīqī und Firdausī.[224] Für die Anfertigung des „*Šāh-nāma-yi Abū Manṣūrī*“ veranlasste Abū Manṣūr seinen Wesir Abū Manṣūr al-Maʿmarī, die Großgrundbesitzer (*Dahāqīn*) zu versammeln, die die antike Geschichte und Mythen der Perser durch die Jahrhunderte hindurch sowohl schriftlich als auch mündlich tradiert hatten. Abū Manṣūr al-Maʿmarī fügte diesem von den *Dahāqīn* zusammengestellten Prosawerk eine Einleitung hinzu, die als „Einleitung des alten *Šāh-nāma*“ bekannt wurde. Aus dieser geht hervor, dass an der Anfertigung des „*Šāh-nāma-yi Abū Manṣūrī*“ vier Zoroastrier beteiligt waren. Interessanterweise benutzten diese für ihre Arbeit die berühmte arabische Übersetzung des „*Ḫwadāy-nāmag*“ von Ibn al-Muqaffaʿ nicht.[225]

ʿAbd al-Maliks Nachfolger Manṣūr ibn Nūḥ (reg. 350-365) schenkte während seiner fünfzehnjährigen Regierungszeit der Übersetzung religiöser und historischer Schriften aus dem Arabischen ins Persische große Aufmerksamkeit, was den Aufstieg des Persischen unterstützte. Im Jahre 352 bewegte Manṣūr seinen bekannten Wesir Abū ʿAlī Balʿamī (gest. 363) dazu, die von aṭ-Ṭabarī verfasste Chronik „*Tārīḫ al-umam wa ’l-mulūk*“ ins Persische zu übersetzen. Balʿamī überarbeitete dieses Werk, fügte einiges hinzu und ließ einiges aus. Die persische Version dieses Werkes wurde als „*Tārīḫ-i Balʿamī*“ bekannt. Diese Übersetzung durch eine hochrangige politische Persönlichkeit sei, wie Elton meint, nicht frei von politischen Interessen. Es war Teil eines breit angelegten Planes, der zur Übertragung des Korankommentars von aṭ-Ṭabarī und des juristischen Werkes „*Sawād al-aʿẓam*“ führte. Dies war ein Versuch, ihren unabhängigen Staat durch eine offizielle persische Ideologie

---

[221] Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 293 ff.
[222] De Blois, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 232.
[223] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 4 f.
[224] Ebd., S. 5.
[225] De Blois, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 232.

gegenüber den Abbasiden und anderen Großmächten abzugrenzen.[226] Für die Übersetzung von aṭ-Ṭabarīs Korankommentar ins Persische ließ Manṣūr die Gelehrten Transoxaniens versammeln und bekam von ihnen ein Rechtsgutachten (*fatwā*), dass die persische Übersetzung nicht religionswidrig sei:

> „Dies ist die Übertragung des großen Buches ‚*Tafsīr*' von Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī, Gott segne ihn, in die persische Sprache. Man brachte dieses Buch aus Bagdad. Das waren 40 Bände, und sie waren in arabischer Sprache verfasst worden (…). Man brachte das Buch zum Herrscher Muẓaffar Abū Ṣāliḥ Manṣūr ibn Nūḥ ibn Naṣr ibn Aḥmad ibn Ismāʿīl. Diesem fiel das Lesen schwer und er wünschte sich, dass es ins Persische übertragen würde. Er ließ die Gelehrten von Transoxanien versammeln und bekam ein *fatwā* von ihnen, dass die Übertragung dieses Buches ins Persische erlaubt sei. Sie sagten: ‚Das Lesen und Schreiben eines Korankommentars auf Persisch ist jemandem erlaubt, der die arabische Sprache nicht beherrscht. Gott sagte: ‚Wir haben keinen Gesandten geschickt, außer in der Sprache seines Volkes.'[227] Abgesehen davon kennen alle diese persische Sprache und von Adams Zeit an bis zur Zeit des Propheten Ismāʿīl sprachen alle Gesandten Gottes und Könige auf persisch. Der erste, der Arabisch sprach, war der Prophet Ismāʿīl und unser Prophet Muḥammad, der aus Arabien stammte. Der Koran wurde ihm auf Arabisch herabgesandt. Hier ist das Gebiet der persischen Sprache, und die Könige dieser Gegend sind *ʿAǧam* (…).'"[228]

Die Bedeutung dieses Engagements liegt nicht nur in der Übersetzung des Werkes, denn es existierte schon mindestens ein Korankommentar in persischer Sprache, verfasst von dem Muʿtazilīten Abū ʿAlī Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb al-Ǧubbāʾī aus dem dritten Jahrhundert. Mehr noch aber ging es laut Ḫāliqī Muṭlaq darum, dass es die mächtigste Autorität des Landes war, die das Tabu der Übersetzung religiöser Schriften brach. Die *fatwā* hatte eine segensreiche und viel weitreichendere Bedeutung für die persische Sprache als nur für die Übersetzung selbst. Dadurch kam der persischen Sprache eine hohe Wertschätzung zu, in der auch die Worte Gottes vermittelt werden konnten.[229]

Nūḥ ibn Manṣūr (reg. 365-387) folgte ebenfalls der Tradition seiner Vorfahren. Er ließ den berühmten persischen Dichter Daqīqī (gest. 367-370) an seinen Hof kommen und forderte ihn auf, ein Epos über die persische Geschichte vor dem Islam zu verfassen. Schon vor Daqīqī hatte Masʿūdī Marwazī aus dem dritten Jahrhundert ein „*Šāh-nāma*" gedichtet. Doch die Bedeutung von Daqīqīs Werk liegt darin, dass es die Förderung des samanidischen Königs genoss. In seinem Werk profitierte Daqīqī insbesondere vom „*Šāh-nāma-yi Abū Manṣūrī*" und vom „*Šāh-nāma-yi Masʿūdī Marwazī*". Er hatte lediglich tausend Verse gedichtet und war bis zur Herrschaftszeit des Königs Guštāsb gekommen, als er von seinem Sklaven ermordet wurde. Firdausī setzte Daqīqīs Werk fort. Er arbeitete unter den Samaniden daran

---

[226] Elton, D., „The Sāmānid translation of al-Ṭabarī", in: *Al-Ṭabarī; a Medieval muslim historian and his work*, ed. Kennedy, H., New Jersey 2008, S. 263-297 (hier S. 263 ff).
[227] Koran (14/5).
[228] Anonym., *Tarǧama-yi tafsīr-i Ṭabarī*, Bd. I, ed. Yaġmāʾī, Ḥ., Teheran 1339, S. 5.
[229] Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 11.

und brachte es unter der Herrschaft der türkischstämmigen Ghaznawiden (reg. 334-583) schließlich zu Ende.[230]

Die Ghaznawiden bildeten einen Teil des samanidischen Staates, sie waren weiterhin von der persisch-islamischen Tradition geprägt. Maḥmūd Ghaznawid (reg. 389-421) und sein Sohn Masʿūd (reg. 421-432) sorgten wie die Samaniden dafür, dass an ihrem Hof Dichter, Gelehrte und Wissenschaftler verkehrten. Unter anderem sind hier die persischstämmigen Dichter wie Farruḫī Sīstānī (gest. 429), Manūčihrī Dāmġānī (gest. 432) und ʿUnṣurī Balḫī (gest. 431) zu erwähnen.[231] Nach Daulatšāh Samarqandī gehörten vierhundert Dichter zur Gefolgschaft Maḥmūd Ghaznawids.[232]

Ähnlich wie bei den Samaniden funktionierte der Verwaltungsapparat der Ghaznawiden in beiden Sprachen: Arabisch und Persisch.[233] Sultan Maḥmūds Wesir al-Faḍl ibn Aḥmad al-Isfarāyinī (gest. 404), der von Firdausī verherrlicht wurde, änderte im Laufe seiner Amtszeit (384-401) die Sprache einiger Behörden vom Arabischen zum Persischen. Als Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Maimandī (gest. 424), der proarabische Tendenzen vertrat, seinen Platz im Jahre 401 übernahm, veranlasste dieser dann aber den Verwaltungsapparat, zum Arabischen zurückzukehren und Persisch nur zu verwenden, wenn es unbedingt notwendig war.[234] Da die Ghaznawiden einen unabhängigen Staat bildeten und lediglich in der Außenpolitik auf die arabische Sprache angewiesen waren, blieb al-Maimandīs Maßnahme laut Frye letztlich fruchtlos.[235] Als Resümee kann festgehalten werden, dass die durch die Samaniden eingeführte Politik zugunsten der persischen Tradition und Sprache von den Ghaznawiden bewahrt und fortgeführt wurde. Unter solchen politischen Umständen konnte *darī* sich als Literatur- und Wissenschaftssprache etablieren.

III.4. Ein starker Widerstand gegen *darī*

Über die politischen Persönlichkeiten wie aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād und die buyidischen Herrscher hinaus gab es einen weiteren starken Faktor, das gegen den Aufstieg von *darī* als Wissenschafts- und Literatursprache Widerstand leistete, nämlich die arabisch schreibenden Wissenschaftler, darunter neben persischen Gelehrten auch nicht-persische wie z. B. al-Bīrūnī und al-Zamaḫšarī. Gegenüber den zahlenmäßig zunehmenden Gelehrten, die ihre Werke in *darī* schrieben, beharrte dieser Kreis hartnäckig darauf, seine Schriften weiterhin nur auf

---

[230] Frye, „The Sāmānīds“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 154.
[231] Bosworth, „The early Ghaznavids”, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 183.
[232] Daulatšāh, *Taḏkira*, S. 50.
[233] Bosworth, „The early Ghaznavids”, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S.181.
[234] Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab-i fārsī*, S. 10.
[235] Frye, „Sāmānids“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, S. 145.

Arabisch zu verfassen.[236] Die Heftigkeit dieser Gegnerschaft bezüglich der persischen Sprache hing unmittelbar mit deren Erfolg als Wissenschaftssprache zusammen: Je mehr das Persische Fuß fasste und Dichter, Wissenschaftler und Autoren ihre Werke in dieser Sprache niederschrieben, desto lauter wurden solche feindseligen Töne. Dieser Widerstand begann im dritten Jahrhundert und erreichte seinen Höhepunkt im vierten und fünften Jahrhundert. Während Wissenschaftler im vierten Jahrhundert auf eine sachlich-wissenschaftliche Art und Weise ihre Kritik an der *darī* ausdrückten, griffen sie ein Jahrhundert später – wie z. B. al-Bīrūnī zeigt – *darī* auch polemisch an. Die Gelehrten, die sich die arabische Sprache angeeignet hatten, ihre Schriften auf Arabisch niederschrieben und sich in einem arabisch-wissenschaftlichen Klima bewegten, waren abgeneigt, das Persische zu verwenden.[237] Außerdem glaubten sie kaum an das persische Nationalgefühl, sondern eher an ein Islamisches Reich mit Arabisch als einender Sprache.[238] Im Folgenden sollen einige dieser Wissenschaftler vorgestellt werden:

III.4.a. Abū Ḥātim ar-Rāzī

Zu den aus dem vierten Jahrhundert stammenden Gelehrten, die für die arabische Sprache Partei ergriffen, gehörte Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 322). Er stammte aus ar-Rayy und war ein berühmter Wissenschaftler auf den Gebieten Linguistik, Dichtung, Hadith und Philosophie. Er war einer der großen Missionare (*dāʿī*) des ismaiilitischen Glaubens in Persien.[239] Seine Dispute mit Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī (gest. 313) über die Notwendigkeit des Prophetentums sind bekannt. Diese Dispute stellte Abū Ḥātim in seinem Werk „*Aʿlām an-nubuwwa*“ zusammen.[240] Darin weist ar-Rāzī auf die „Armut“ der persischen Sprache hin und vertritt die Ansicht, dass Philosophie in persischer Sprache nicht zu formulieren sei.[241] In seinem weiteren Werk „*Kitāb az-zīna*“ geht er auf „Defizite und Armut“ der persischen Sprache auf dem Gebiet der Dichtung ein. Ar-Rāzī zufolge sei das, was in Persien als Dichtung verbreitet wurde, nichts als belangloses nutzloses Geschwätz, denn Perser hätten überhaupt keinen angemessenen Begriff für Dichtung: Als der berühmte arabische Dichter al-Aʿšā, so begründet es ar-Rāzī, sich zum sassanidischen Hof begab und vor Anūšīrwān auftrat,

---

[236] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 181, 201.
[237] Ebd., S. 201.
[238] Ebd., S. 204 ff.
[239] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 240. Vgl. Ǧalālī Muqaddam, M., „Abū Ḥātim Rāzī“, in: *DBI*, Bd. V, S. 307-310 (hier 307).
[240] Ar-Rāzī, Aḥmad., *Aʿlām an-nabuwwa*, ed. aṣ-Ṣāwī, Ṣ. und Aʿwānī, Ġ., Teheran 1360, S. 9 ff. In diesem Buch erwähnt ar-Rāzī seinen Gegner (Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī) nicht direkt, sondern begnügt sich damit, ihn mit dem Atributt „*mulḥid*“ (ungläubig, Ketzer) zu bezeichnen. Ǧalālī Muqaddam, „Abū Ḥātim Rāzī“, in: *DBI*, Bd. V, S. 308.
[241] Ebd., S. 63.

gelang es den Persern nicht, dem König den Begriff „Dichter“ präzise zu übersetzen. Man übertrug ihn schließlich mit dem Wort „*surūdgūy*“ ins Persische.[242] Im Gegensatz dazu verehrte ar-Rāzī das Arabische und pries es als Sprache der Religion und Wissenschaft. Ihm zufolge sei Arabisch die Sprache, in die Werke wie Psalter, Bibel und Thora sowie die Äußerungen der arabischen und persischen Weisen übersetzt wurden. Diese Sprache sei so „bedeutend und unersetzlich“, dass alle Völker sich bemühen sollten, sie zu erlernen.[243] Insbesondere weist ar-Rāzī die Niederschrift der persischen Sprache mit arabischer Schrift zurück.[244] Ihm zufolge seien die arabischen Phoneme vollständig. Er vergleicht sie mit denen der persischen Sprache, in der er, wie er selbst schreibt, aufgewachsen ist. Daraufhin stellt ar-Rāzī fest, dass *darī* wie einige andere Sprachen über manche Phoneme nicht verfüge. Daher können die Perser aufgrund ihrer unvollständigen Laute die arabische Begriffe nicht präzise aussprechen und verwenden dafür einen dem arabischen Phonem ähnlichen Laut. Beispielsweise sprechen sie „Muḥammad محمد“ als „Muhammad مهمد“ aus. Ähnlich ist es bei „*ʿālī* عالى“ und „*ālī* آلى“. Ferner schreibt ar-Rāzī, dass die Perser aufgrund der Unvollständigkeit ihrer Buchstaben einige neue kreierten, die nicht original dem arabischen Alphabet entsprechen: „p“ (ein Laut zwischen f und b), „g“ (ein Laut zwischen ġ und k) und „č“ (ein Laut zwischen ǧ und k). Laut ar-Rāzī sei die persische Sprache nicht auf arabische Buchstaben zugeschnitten und daher in dieser Schrift schwer niederzuschreiben.[245] So eine Haltung ist im vierten Jahrhundert, in dem die persische Sprache Arabisch als Literatur- und Wissenschaftssprache zunehmend verdrängte, verständlich.

III.4.b. Abū ’l-Ḥasan al-ʿĀmirī

Ein weiterer Gelehrter aus dem vierten Jahrhundert ist der aus Nīšābūr stammende Abū ’l-Ḥasan al-ʿĀmirī (gest. 381). Nīšābūr zählte in dieser Zeit zu den berühmtesten wissenschaftlichen Zentren der islamischen Welt.[246] Al-ʿĀmirīs Name glänzt insbesondere auf dem Gebiet der Philosophie.[247] Zur Erweiterung seines Wissens reiste al-ʿĀmirī in die großen wissenschaftlichen Zentren Persiens wie ar-Rayy und Buḫārā. Insbesondere profitierte er während seines fünfjähriges Aufenthaltes in ar-Rayy sehr von der Bibliothek dieser Stadt.[248] Die meisten seiner insgesamt 24 Schriften sind in arabischer Sprache verfasst.[249] Aus

---

[242] Ar-Rāzī, Aḥmad., *Kitāb az-zīna fī ’l-kalimāt al-islāmiyyat al-ʿarabiyya*, Bd. I, ed. Ḥamdānī, Ḥ., Kairo 1957, S. 123 f.
[243] Ebd., Bd. I, S. 141.
[244] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 200.
[245] Ar-Rāzī, *az-Zīna*, Bd. I, S. 61 ff.
[246] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 202.
[247] Ebd., S. 202.
[248] Ebd., S. 202.
[249] Al-ʿĀmirī, Muḥammad., *al-Amad ʿalā ’l-abad*, ed. Rowson, E. K., Beirut 1979, S. 55 ff.

al-ʿĀmirīs Werk „*al-Aʿlām bi 'l-manāqib al-islām*“ geht hervor, dass er die Araber und Perser zunächst als „gleichrangig“ ansieht, da beide über andere Völker geherrscht haben: Die persischen Könige in Īrānšahr und die arabischen Kalifen in Ǧazīrat al-ʿarab. Anschließend setzte er auch die Unwissenheit der Epoche der *ǧāhiliyya* mit den tyrannischen Eigenschaften der Sassaniden gleich. Nach al-ʿĀmirī erlangten die Araber aber durch den Islam ihre bevorzugte Stellung. Trotzdem schenkte er der ersten Epoche der sassanidischen Herrschaft seine Aufmerksamkeit und schilderte die persischen Könige als „gerecht“. Unter ihnen sei Persien blühend und kultiviert gewesen. Der Grund für den Verfall der Herrschaft der persischen Könige seien die zoroastrischen Hohepriester, die den Menschen nicht erlaubten, sich Weisheit und Wissen anzueignen. Auch die Tyrannei der Könige, die sich „*ḫudāygān*“ (Herren) nannten und ihre Untertanen als Sklaven betrachteten, habe zum Niedergang der Sassaniden geführt. Letztlich habe sie (die Perser) die Religion Islam von der Sklaverei errettet. Al-ʿĀmirī geht auch auf die vorislamischen religiösen Schriften (*Awistā* und *Zand*) ein und vertritt die Ansicht, dass diese sich zwar mit den Fragen des Lebens der Menschen beschäftigten, jedoch nicht präzise und ausführlich genug.[250] Aus dieser Analyse geht hervor, dass al-ʿĀmirī laut Āḏarnūš dem persischen Nationalgefühl keine Bedeutung beimaß. Für ihn als Wissenschaftler war das Islamische Reich, von Sind bis zum Nordafrika, „sein“ Land und Arabisch die verbindende Sprache dieses großen Reiches.[251]

III.4.c. Al-Bīrūnī

Al-Bīrūnī (gest. 440) war ein Gelehrter des vierten und fünften Jahrhunderts, der die arabische Sprache in den höchsten Tönen pries. Stammend aus Ḫwārazm, fühlte er sich der persischen Sprache nicht zugehörig und teilte mit, dass er beide Sprachen, Persisch und Arabisch, erst erlernt habe.[252] Er war bewandert in verschiedenen Wissenschaften wie Mathematik, Astronomie, Ethnologie, Geschichte, Geographie, Physik und Linguistik.[253] Obwohl al-Bīrūnī die persische Sprache hervorragend beherrschte, entschied er sich in seiner produktiven wissenschaftlichen Karriere, den größten Teil seiner Schriften auf Arabisch zu verfassen. Nur einige spätere Werke schrieb er auf Persisch oder Persisch und Arabisch (z. B. „*at-Tafhīm li awāʾil ṣināʿat at-tanǧīm*“) nieder.[254] Die Analyse von al-Bīrūnīs Werken belegt eindeutig, dass er Arabisch für die einzige der Wissenschaft angemessene Sprache hielt. In diesem Sinne wertet er sogar seine eigene Muttersprache (*ḫwārazmī*) ab. Diese Einstellung

---

[250] Al-ʿĀmirī, Muḥammad., *Kitāb al-aʿlām bi manāqib al-islām*, ed. Ġurāb, A. ʿA., Kairo 1967, S. 172 ff.
[251] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 204 f.
[252] Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb aṣ-ṣaidana fī 'ṭ-ṭibb*, ed. Zaryāb, ʿA., Teheran 1370, S. 14.
[253] Boilot, D. J., „al-Bīrūnī", in: *EI*², Bd. I, S. 1236. Vgl. Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 339.
[254] Ebd., Bd. I, S. 1236.

zeigt sich in seinem Werk „*Kitāb aṣ-ṣaidana fī 'ṭ-ṭibb*“, welches die medizinisch nutzbaren Pflanzen behandelt:

> „Viele zweitklassige Menschen, insbesondere die Ǧīl und die Dailam,[255] hatten vor, dem Staat einen ʿağamītischen Akzent zu verleihen. Doch sie schafften es nicht, denn jeden Tag hören die Menschen fünf Mal den Gebetsruf, und das Gebet mit koranischen Versen findet in arabischer Sprache statt. Die Menschen stehen in den Moscheen in Reihen hinter dem Vorbeter und hören die Predigten in arabischer Sprache. (…) Alle Wissenschaften der Welt wurden ins Arabische übertragen und sind dank dieser Sprache schön geworden und den Menschen ans Herz gewachsen. Es ist aber auch klar, dass (die Menschen) jedes Volkes die Sprache, an die sie gewöhnt sind und die sie als Umgangssprache mit ihresgleichen verwenden, exzellent finden. Dies vergleiche ich mit meinem eigenen Fall. Meine Seele ist auf der Basis dieser Sprache (*ḫwārazmī*) erschaffen worden, aber es wäre ein Wunder, wenn man auch Wissenschaft in dieser Sprache behandeln könnte. (…) Ich erlernte sowohl Persisch als auch Arabisch so gut, dass diese Sprachen ein Teil von mir geworden sind. Ich ziehe aber eine Schmähung auf Arabisch einem Lob auf Persisch vor. Der Wahrheitsgehalt meiner Ansicht wird jedem klar, der die persische Übersetzung eines wissenschaflichen Werkes liest. Er wird bestätigen, dass hier der Glanz dieses wissenschaftlichen Werkes verloren geht, dass dessen Geist so gestört ist, dass es nicht mehr zu gebrauchen ist. Der Grund dafür ist, dass sich diese Sprache (Persisch) lediglich für Erzählungen von Königen und Nachtgeschichten eignet.“[256]

Al-Bīrūnīs Ansichten im Hinblick auf das Persische und die Perser sind auch in seinem weiteren Werk „*Āṯār al-bāqiyya*“ zu erkennen:

> „Nun, da ich auf die persischen Monate eingehe, begnüge ich mich mit Zitaten und füge ihnen nichts hinzu, denn Lüge und Unsinnigkeit beherrschen ihre Überlieferungen.“[257]

In seinem Werk „*Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*“ wird deutlich, wie sehr al-Bīrūnī die arabische Sprache schätzte und ihrer Ablehnung seitens der Perser nicht verstand:

> „(Ausspruch eines Persers): ‚Welchen Vorteil hat die Deklination der Begriffe, die auf die komische Struktur der arabischen Sprache zurückgeht? Du hast (al-Bīrūnī) davon Ahnung, aber ich (Perser) brauche die arabische Sprache überhaupt nicht.‘“[258]

Solche antipersischen Einstellungen sind in al-Bīrūnīs Schriften nicht selten. An einer Stelle in seinem Werk „*Kitāb al-ğamāhir fī maʿrifat al-ğawāhir*“ verachtet er die Perser und ihre Äußerungen über das persische Vermögen, das in die Hände von Saʿd ibn Abī 'l-Waqqāṣ fiel:

> „Ich glaube, dass diese Überlieferungen nichts anderes als Dummheiten der *ʿAğam* sind.“[259]

---

[255] Mit Ǧīl und Dailam ist der ziyaridische Herrscher Mardāwīğ (reg. 316-323) gemeint, der über das nördliche Gebiet Persiens herrschte und propersische Tendenzen hatte, und nicht die Buyiden, denn diese förderten, wie bereits erwähnt, die arabische Sprache und Kultur. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 196.
[256] Al-Bīrūnī, *aṣ-Ṣaidana*, S. 14.
[257] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 197.
[258] Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, ed. Ārām, A., Teheran 1352, S. 9.

III.4.d. Aṯ- Ṯaʿālibī

Im fünften Jahrhundert, in dem sich Persisch als ernsthafte Konkurrenz zum Arabischen erwies, beharrte der bekannte Autor, Literat und Historiker Abū Manṣūr aṯ-Ṯaʿālibī (gest. 429) hartnäckig auf der „Vorzüglichkeit" der arabischen Sprache. Aus diesem Grunde verfasste er seine gesamten Schriften auf Arabisch.[260] In seinem Buch „*Fiqh al-luġa*" erweist aṯ-Ṯaʿālibī der arabischen Sprache seinen Respekt und begründet das vor einem religiösem Hintergrund:

> „Wer Gott liebt, liebt al-Muṣṭafā (Muḥammad). Wer den arabischen Propheten liebt, liebt die Araber. Wer die Araber liebt, liebt die arabische Sprache, in der das beste Buch auf die *ʿAǧam* und die Araber herabgesandt wurde (…). Derjenige, den Gott zum Islam führte (...), glaubt, dass Muḥammad der beste Gesandte sei, der Islam die beste Religion, die Araber das beste Volk und die arabische Sprache die beste Sprache. Der Versuch, diese Sprache zu verstehen, sei ein Zeichen des Glaubens."[261]

Aṯ-Ṯaʿālibīs starke Sympathie für die arabische Sprache zeigt sich im selben Werk, wo er den mīkāʾīlīdischen Herrscher ʿUbaidallāh ibn Aḥmad (gest. 436) aufgrund seines Eifers für die arabische Sprache preist. In diesem Sinne interpretiert er ʿUbaidallāhs Engagement, die Arabisch schreibenden Wissenschaftler zu fördern, als „Wiederbelebung" der arabischen Sprache, nachdem es vorher beinahe keine „Nachfrage" mehr nach ihr gegeben hatte.[262] Aṯ-Ṯaʿālibīs Äußerungen sind ein Dokument für den Stellenwert des Arabischen im fünften Jahrhundert in Persien befand. Nachdem *darī* die Förderung der Samaniden und weiterer propersischer Dynastien genossen hatte, bildete es nun eine ernsthafte Konkurrenz für die

---

[259] Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb al-ǧamāhir fī maʿrifat al-ǧawāhir*, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Haidarabad 1355, S. 73.

[260] Ādarnūš, *Čāliš*, S. 206.

[261] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Fiqh al-luġa*, Bd. I, S. 3. Ähnliche Ansichten über die „Vorzüglichkeit" der arabischen Sprache vertritt der berühmte Linguist des vierten Jahrhunderts, Ibn Fāris (gest. 395). In seinem für den Wesir der Buyiden aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād verfassten Werk „*aṣ-Ṣāḥibī; fī fiqh al-luġa wa sunan al-ʿarab fī kalāmihā*" hebt er die arabische Sprache hervor und versucht sie als sein wissenschaftliches Instrument zu verteidigen. Er setzt sie aus mehreren Gründen über die anderen Weltsprachen: Nach Ibn Fāris können die Gedanken in anderen Sprachen ebenso geäußert werden, allerdings gilt dies nur für die niedrigste Stufe der Gedankenformulierung. In anderen Sprachen lassen sich lediglich Gedanken mitteilen und nichts weiter. Ein Stummer kann auch mit der Körpersprache seine Gedanken zum Ausdruck bringen. Doch man hält jemanden, der solche Mittel zum Ausdruck seiner Gedanken gebraucht, nicht für beredsam. Ferner vertritt Ibn Fāris die Ansicht, dass die Existenz mehrerer Synonyme für ein einziges Wort in der arabischen Sprache ein zentraler Grund für ihre „Vorzüglichkeit" sei. Durch diesen Reichtum wurde es dem Arabischen möglich, eine Differenziertheit und Schönheit des Ausdrucks zu erlangen, die sonst in keiner Sprache erreicht wird: Zur Bezeichnung von „Schwert" (*saif*) etwa existiert in der persischen Sprache ein einziger Begriff, während in der arabischen Sprache dafür mehrere Bezeichnungen benutzt werden können. Dies gilt z. B. auch für die Begriffe „Löwe" (*asad*) und „Pferd" (*faras*). Es fällt darüber hinaus die Übersetzung der Begriffe wie *saif*, *asad* und *rumḥ* (Lanze) ins Persische schwer, denn für alle diese Wörter gibt es nur ein einziges im Persischen. Anschließend erklärt Ibn Fāris die Übertragung des Korans aus dem Arabischen in andere Sprachen für unmöglich, wie etwa das Evangelium aus dem Syrischen ins Äthiopische und Griechische und die Thora und der Psalter sowie weitere göttliche Bücher ins Arabische übersetzt wurden. Der Grund dafür ist, dass die anderen Sprachen keinen derartigen Umfang an Metaphern wie die arabische Sprache besitzen. Zur Übersetzung arabischer Gedichte ist man auf lange Beschreibungen angewiesen. Auch auf grammatikalischer Ebene erweist sich die arabische Sprache nach Ibn Fāris als einzigartig: Zu den außerordentlichen Merkmalen zählen etwa die Flexion (*iʿrāb*) und Veränderung der Konsonanten (*qalb al-ḥurūf*). Ibn Fāris, *aṣ-Ṣāhibī*, S. 40 ff, 64.

[262] Ebd., Bd. I, S. 4.

arabische Sprache.[263] Ähnliche Worte verwendet aṯ-Ṯaʿālibī in der Einleitung seines Werkes „*Lubāb al-ādāb*“:

> „Dies ist das Zeitalter der *ʿAǧam*. Die meisten Herrscher sind der arabischen Sprache abgeneigt und lassen die arabischen Schriften ins Persische übersetzen.“[264]

Laut Gilliot und Āḏarnūš soll aṯ-Ṯaʿālibī mit diesem Motiv, nämlich die Position der arabischen Sprache gegenüber der persischen zu stärken, sein Werk „*al-Iqtibās min al-qurʾān al-karīm*“ in Arabisch verfasst haben.[265] Dieses Werk, das in 25 Kapitel eingeteilt ist, zeigt Beispiele für die elegante Übernahme von Ausdrücken aus dem Koran.[266]

III.4.e. Az-Zamaḫšarī

Aus dem Ḫwārazm des sechsten Jahrhunderts kennt man den ebenfalls nicht-persischen Gelehrten az-Zamaḫšarī (gest. 538) als Förderer der arabischen Sprache mit antišuʿūbītischer Haltung.[267] Er kannte sich in verschiedenen Wissenschaften seiner Zeit wie Philosophie und *kalām* aus, sein Schwerpunkt lag aber auf Theologie, Koranexegese, Philologie und Grammatik.[268] Az-Zamaḫšarīs Eifer für die arabische Sprache ist deutlich in seinen Werken zu spüren. Beispielsweise äußert er sich in der Einleitung seines berühmten Grammatikwerks „*al-Mufaṣṣal fī ṣināʿat al-iʾrāb*“ über die „Vorrangstellung“ der arabischen Sprache und die *Šuʿūbiyya*, die dieser Sprache entgegentrat:

> „Ich danke Gott -so spricht er- dass er mich zu einem der arabischen Sprachgelehrsamkeit beflissenen gemacht und mich geformt hat zum Kampf für die (Sache der) Araber und zur Begeisterung für dieselbe, darum, dass er nicht gewollt hat, dass ich mich von ihren tüchtigen Helfern lossage und mich dem Gemisch der Shuʿūbijja anschliesse; der mich vielmehr vor dieser Partei bewahrt hat, die nichts gegen jene vermag, als mit lästernder Zunge anzugreifen und die Pfeile des Spottes abzu–schiessen.“[269]

Anschließend weist er die Angriffe der šuʿūbītischen Linguisten gegen die arabische Sprache damit zurück, dass sie darüber verärgert seien, dass Gott seinen besten Propheten und sein bestes Buch nicht zu den *ʿAǧam,* sondern zu den Arabern herabsandte.[270] Az-Zamaḫšarī zufolge verhalten sich die Vertreter der *Šuʿūbiyya* ungerecht gegenüber der arabischen

---

[263] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 207 f.
[264] Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Lubāb al-ādāb*, Bd. I, ed. Ṣāliḥ, Q. R., Bagdad 1988, S. 18.
[265] Gilliot, C., *„Un florilège coranique: le Iqtibās min al-Qur'ān de Abū Mansūr al-Ta'ālibī”*, in: *Arabica*, Bd. XLVII, 2000, S. 488-500 (hier S. 494). Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 207.
[266] Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *al-Iqtibās min al-qurʾān al-karīm*, Bd. I, ed. Aṣ-Ṣaffār, I. M., Bagdad 1992, S. 39 ff.
[267] Versteegh, C. H. M., „al-Zamakhsharī“, in: *EI*^{2}, Bd. XI, S. 432 f.
[268] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 209.
[269] Az-Zamaḫšarī, *al-Mufaṣṣal*, S. 43 f. Die Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 208 f.
[270] Ebd., S. 11 f.

Sprache, denn seiner Meinung nach ist jegliches islamische Wissen auf die arabische Sprache angewiesen. Darüber hinaus sei es ein Zeichen der Undankbarkeit, dass sie nach dem Erlernen und Nutzen des Arabischen erklärten, dass sie diese Sprache nicht mehr brauchten, und ihre „Vorzüge" überhaupt nicht erwähnten.[271] Wie bereits dargestellt, sind diese Äußerungen die letzten Spuren der *Šuʿūbiyya*.

Obwohl Az-Zamaḫšarī sein Wörterbuch namens „*Muqaddimat al-adab*" in den drei Sprachen Arabisch, *darī* und *ḫwārazmī* verfasst hatte, geht aus seiner Ansicht in der Einleitung des Werkes dennoch hervor, dass er eher die Verbreitung der arabischen Sprache beabsichtigte:

> „Ich danke Gott, der die Sprache der Araber über alle anderen Sprachen stellte. (…) Die Notwendigkeit (der Existenz) dieser Sprache bei allen islamischen Völkern und auf diversen (Gebieten wie) Kunst, Literatur und Wissen ist nicht zu bezweifeln. Diejenigen, die diese Sprache erlernen und sich in sie vertiefen, gehören nur einem (kleinen) Kreis von Gelehrten an. (…) Seit der Schwäche des arabischen Staates gab es immer wieder Herrscher, die diesen Gelehrten gegenüber großzügig waren. Um der arabischen Sprache zu helfen, legte Gott die Neigung zu dieser Sprache in das Herz des Herrschers Atsūz. Dieser veranlasste mich, ein Exemplar meines Werkes ‚*Muqaddimat al-adab*' für seine Bibliothek anzufertigen (…)."[272]

Aus der Analyse der beiden oben angeführten Belege bei al-Zamaḫšarī geht hervor, dass die arabische Sprache im sechsten Jahrhundert zum größten Teil von *darī* verdrängt worden war und nun dringend die Förderung der Herrscher benötigte. Mit dem allmählichen Aufblühen und der Etablierung der persischen Sprache verschwand die *Šuʿūbiyya* in Persien zusehends.

---

[271] Ebd., S. 12 f. Az-Zamaḫšarī zitiert im Folgenden zur Hervorhebung der „Vorzüglichkeit" der arabischen Sprache die Äußerungen von Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī. Dieser rief die Šuʿūbīten auf, ihre eigene Sprache im Unterricht und in Disputen zu verwenden. Laut aš-Šaibānī würden die Vertreter der *Šuʿūbiyya* anerkennen, dass es ihrer Sprache an Wissen, Schönheit und Gehobenheit mangelt. Mit diesem Zitat beabsichtigt az-Zamaḫšarī, Arabisch als die einzige wissenschaftliche Sprache darzustellen. Ebd., S. 13.

[272] Az-Zamaḫšarī, Ǧārallāh., *Muqaddimat al-adab*, ed. Imām, M. K., Teheran 1965, S. 1f.

IV. Die Problematik des Begriffes „*Šuʿūbiyya*“

Der Begriff „*Šuʿūbiyya*“ geht auf den 13. Koranvers der Sura „al-Ḥuǧurāt“ zurück, welcher zur Gleichachtung und Gleichberechtigung aller Gläubigen aufruft. Diese Benennung verknüpft sich mit dem Wort „*šuʿūb*“ (sing. *šaʿb*), das soviel wie „Verbände“ bzw. „Völker“ bedeutet:[1]

> „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden (*šuʿūb*) und Stämmen (*qabāʾil*) gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (…) Als der Vornehmste (*akram*) gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten (*atqā*) ist. Gott weiß Bescheid und ist (über alles) wohl unterrichtet.“[2]

Die Wahl des oben genannten Koranverses durch die *Šuʿūbiyya* lag zunächst darin begründet, dass dieser Vers ursprünglich zur Zurückweisung der unter den Arabern weit verbreiteten tribalen Werte (*ʿaṣabiyya*) aufrief, welche die Homogenität der frühislamischen Gesellschaft gefährdeten.[3] Der theologische Anspruch war nicht weniger als die Gleichachtung aller Gläubigen unabhängig von ihrer Hautfarbe, Sprache, Rasse und Nationalität. Der Islam wurde damit zu einer universalen Religion.[4] Die Grundlage der šuʿūbītischen Anschauungen bildeten solche islamischen Grundsätze, die einen „Vorrang“ ausschließlich durch das Maß der Frömmigkeit zuließen. Dies scheint der Grund dafür gewesen zu sein, dass die *Šuʿūbiyya* in den arabischen Schriften oft auch als „*Ahl at-taswiyya*“ bezeichnet wurden, was „Anhänger der Gleichachtung“ bedeutet. Ibn ʿAbdarabbah al-Andalusī (gest. 327) hält diese beiden Benennungen für identisch:

> „*Šuʿūbiyya* ist gleichbedeutend mit *Ahl at-taswiyya*.“[5]

---

[1] Enderwitz, „al-Shuʿūbiyya“, in: *EI*², Bd. IX, S. 513. Vgl. Agius, „The Shuʿubiyya”, in: *IQ*, Bd. XXIV, S. 77. Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah“, in: *IJMES*, Bd. VII, S. 164.

[2] Dieser Koranvers beinhaltet die Zurückweisung jeder Art von Vorrangstellung, ausgenommen der durch Gottesfurcht motivierten. Al-Wāḥidī berichtet in mehreren Erzählungen über den Grund der Herabsendung dieses Koranverses. Unter anderem befahl der Gesandte Gottes dem farbigen Sklaven Bilāl, am Tag der Eroberung von Mekka auf dem Dach der Kaʿba zum Gebet zu rufen. ʿUttāb ibn Asīd ibn Abī al-ʿAiṣ äußerte diesbezüglich: „Gott sei Dank starb mein Vater und sah diesen Tag nicht.“ Al-Ḥāriṯ ibn ʿAmr fragte: „Fand Muḥammad niemanden außer diesem schwarzen Raben als unseren Gebetsrufer?“ Abū Sufyān erklärte: „Ich sage nichts, denn ich befürchte, dass Gott im Himmel es hört.“ Dann erschien Gabriel Muḥammad und vermittelte ihm den besagten Vers von Gott und hinderte die Gläubigen so daran, sich aufgrund ihrer Abstammung und ihres Besitzes überlegen zu fühlen. In einer weiteren Erzählung wurde dieser Vers im Bezug auf Ṯābit ibn Qais herabgesandt. Dieser sprach einen Mann mit dem Namen von dessen Mutter an: „Oh Sohn derjenigen (Frau)!“, woraufhin der Gesandte Gottes sagte: „Wer erwähnte diese Frau?“ Ṯābit stand auf und erwiderte: „Ich, oh Gesandter Gottes!“ Der Prophet befahl: „Sieh in die Gesichter der Leute!“ Er schaute in die Gesichter der Menschen. Der Gesandte Gottes fragte: „Was siehst du?“ und Ṯābit antwortete: „Ich sah Weiß und Rot und Schwarz.“ Daraufhin sagte Muḥammad: „Es gibt keine Vorzüglichkeit unter den Menschen, es sei denn jene, die durch den Glauben und die Gottesfurcht erworben wird.“ Al-Wāḥidī, ʿAlī., *Asbāb an-nuzūl al-qurʾān*, ed. Saqr, A., Kairo 1969, S. 417 f.

[3] Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Bd. I, S. 51. Vgl. Agius, „The Shuʿubiyya”, in: *IQ*, Bd. XXIV, S. 77.

[4] Agius, „The Shuʿubiyya”, in: *IQ*, Bd. XXIV, S. 77.

[5] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 403.

Eine ähnliche Ansicht vertritt al-Ǧāḥiẓ (gest. 255), dem man einen großen Teil der Berichte zu den šuʿūbītischen Lehren verdankt:

> „Im Namen Gottes beginnen wir mit der Erwähnung der Lehre der *Šuʿūbiyya* und derjenigen, die sich mit dem Namen *(Ahl) at-taswiyya* schmücken."[6]

Die im oben genannten Koranvers enthaltene Lehre der Gleichachtung könnte jedoch, wie Mottahedeh in seinem Essay über die *Šuʿūbiyya* argumentiert[7], nicht der einzige Grund für die Benennung gewesen sein, da sich auch zahlreiche weitere Koranverse mit der Lehre der Gleichberechtigung und der Frage des Edelseins befassen.[8] Eher ist anzunehmen, dass die Benennung der *Šuʿūbiyya* von der klassischen Worterklärung sowie Interpretation des Begriffes „*šuʿūb*" geprägt wurde, die eine der fundamentalen thematischen Trennungslinien zwischen ihren Vertretern und ihren Gegnern bildete:[9]

Die Korankommentar von aṭ-Ṭabarī legte den 13. Vers der Sura „al-Ḥuǧurāt" streng genealogisch aus. Nach dieser für die *Šuʿūbiyya* inakzeptablen Deutung wurden die Begriffe „*šuʿūb*" und „*qabāʾil*" ausschließlich im Rahmen der größeren genealogischen Gliederung der Gesellschaft interpretiert. Gemäß dieser Auslegung meint „*šuʿūb*" so viel wie „supertribales Bündnis". Das darauf folgende Wort „*qabāʾil*" steht folgerichtig für die nächstniedrigere genealogische Einheit:

> „Wir setzten euch in die genealogische Zugehörigkeit. Einige von euch sind mit anderen entfernt und einige von euch mit anderen eng verwandt. (…) Wenn man beispielsweise einen arabischen Mann fragt: ‚Aus welchem *šaʿb* bist du?', so sagt er: ‚Ich bin von Muḍar oder von Rabīʿa.' Die engen genealogischen Verwandten bilden aber die *qabāʾil*, zum Beispiel sind die Tamīm ein Stamm (*qabīla*) innerhalb der Muḍar und die Bakr ein Stamm innerhalb der Rabīʿa (…)."[10]

Dieser auf Genealogie gegründeten Auslegung zufolge gilt „*šaʿb*" bezüglich „*qabāʾil*" als die genealogisch übergeordnete Einheit. Darüber hinaus werden die Menschen mittels der Genealogie voneinander unterschieden.[11]

Eine weitere koranische Interpretationstradition deutete die Begriffe „*šuʿūb*" und „*qabāʾil*" abweichend von der Auslegung aṭ-Ṭabarīs. Das sogenannte „*Cambridge Tafsīr*"[12], dessen unbekannter Autor (gest. 5. Jhd.) höchstwahrscheinlich aus Ḫurāsān stammte und oft von den

---

[6] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 5.

[7] Mottahedehs Essay behandelt die Frage, weshalb die *Šuʿūbiyya* sich vom Begriff „*šuʿūb*" ableitete, wo doch die Frage des Edelseins in diesem Koranvers mit den Begriffen „am vornehmsten" (*akram*) und „am frömmsten" (*atqā*) beschrieben ist. Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah", in: *IJMES*, Bd. VII, S. 165.

[8] Beispielweise 3/196, 49/11.

[9] Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah", in: *IJMES*, Bd. VII, S. 165.

[10] Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad., *Tafsīr aṭ-Ṭabarī,* Bd. XI, ed. O. N., Beirut 1992, S. 397. Vgl. Al-Baiḍāwī, ʿAbdallāh, *Tafsīr al-Baiḍāwī*; *al-musammā anwār at-tanzīl wa asrār at-taʾwīl*, Bd. III, ed. Ḥallāq, M. und al-Aṭraš, M., Beirut 2000, S. 309.

[11] Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah", in: *IJMES*, Bd. VII, S. 167.

[12] Dieses Kommentarwerk ist in der Bibliothek der Universität Cambridge vorhanden. Ebd., Bd. VII, S. 167.

späteren Korankommentatoren zitiert wurde[13], interpretiert „*šuʿūb*“ z. B. aus einer territorialen und „*qabāʾil*“ aus einer genealogischen Perspektive. Dieser Tradition zufolge ist die Einteilung gegeben, damit die Menschen sich zwar voneinander unterscheiden, zugleich aber in einen Gesprächskontext zueinander treten können, nicht jedoch, um voreinander mit ihrer Herkunft zu prahlen:

> „Oh Menschen! Wir haben euch alle (weiß und schwarz, reich und arm, groß und klein, Araber und Klient (*maulā*)) von einem Mann und von einer Frau (d. h. Adam und Eva) erschaffen. Wir machten für euch eine Stadt (*šahr*) nach der anderen und einen Stamm (*qabīla*) nach dem anderen, damit jeder weiß, woher er kommt, wenn ihr gefragt werdet: ‚Kennt ihr einander?' Du sagst beispielsweise: ‚Ich bin aus dieser und jener Stadt (*šahr*) und diesem und jenem Dorf (*dīh*) und diesem und jenem Ort (*maḥalla*) und von diesem und jenem Stamm (*qabīla*), der Sohn von diesem und jenem', damit ihr euch gegenseitig kennt. Aus diesem Grund gaben wir die Namen (*nāmhā*) und nicht, damit ihr eurem Hochmut huldigt.“[14]

Diese Interpretationstradition, die für die *Šuʿūbiyya* eine zentrale Rolle spielte, geht auf ʿAbdallāh ibn ʿAbbās (gest. ca. 69) zurück. Er gilt als einer der berühmtesten Korankommentatoren der zweiten Generation und ist nach Meinung vieler Muslime „der Vater der Koranauslegung“.[15] Sein Vater ʿAbbās (gest. 32) war der Stammvater der abbasidischen Kalifen.[16] Nach Mottahedeh ist es daher auch nicht verwunderlich, dass ʿAbdallāh ibn ʿAbbās als eine Autorität in der Deutung des Begriffes „*šaʿb*“ zitiert wird.[17] Ein Bericht ʿAṭāʾ ibn Abī Rabāḥs (gest. 114-115) zitiert Ibn ʿAbbās mit folgenden Worten: „*Šuʿūb* steht für die Klienten (*Mawālī*) und die „*qabāʾil*“ für die Araber.“[18] Die Kommentatoren, die dieser Interpretation folgten, fügten oft hinzu, dass „*šuʿūb*“ die „*ʿAǧam*“ (im Allgemeinen Nicht-Araber und spezifisch Perser) meine, während „*qabāʾil*“ für die Araber und „*asbāṭ*“ für die Juden stehe.[19] Auch anhand folgender Zitate ist zu belegen, dass einige Korankommentatoren in Bezug auf die Interpretation des Begriffes „*šaʿb*“ auf den territorialen (Geburtsort oder Residenz) Sinn hinzielten. So wird etwa al-Qušairī (gest. 465), der ein Gelehrter aus Ḫurāsān war, bei al-Qurṭubī folgendermaßen wiedergegeben:

> „Die *šuʿūb* sind jene Menschen, deren genealogischer Ursprung (*nasab*) nicht bekannt ist, wie die Inder, Perser und Türken.“[20]

Eine ähnliche Ansicht vertritt Abū Rauq, dessen Auslegung im Kommentarwerk von al-Baġawī (gest. 516) auftaucht:

---

[13] Ebd., S. 167 f.
[14] Anonym., *Tafsīr-i qurʾān-i maǧīd*, Bd. II, ed. Matīnī, Ǧ., Teheran 1349, S. 256.
[15] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 62. Vgl. Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah“, in: *IJMES*, Bd. VII, S. 168.
[16] Lewis, „ʿAbbāsids“, in: *EI*², Bd. I, S. 15.
[17] Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah“, in: *IJMES*, Bd. VII, S. 168.
[18] Al-Qurṭubī, Muḥammad., *al-Ǧāmiʿ al-aḥkām al-qurʾān*, ed. At-Turkī, ʿA., Beirut 2006, S. 415 f.
[19] Aṭ-Ṭabarsī, al-Faḍl., *Maǧmaʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*, Bd. IX, ed. Maṭbaʿa ʾl-ʿIrfān, Ṣaida 1936, S. 138. Vgl. Maibudī, Rašīd ad-Dīn., *Kašf al-asrār*, Bd. IX, ed. Ḥikmat, ʿA. A., Teheran 1952, S. 264. Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah“, in: *IJMES*, Bd. VII, S. 168.
[20] Al-Qurṭubī, *Ǧāmiʿ al-aḥkām*, Bd. XIX, S. 416.

„*Šuʿūb* sind diejenigen, die ihren Ursprung nicht auf eine Person zurückverfolgen, sondern sich mehr den Städten (*madāʾin*) und Dörfern zuschreiben. *Qabāʾil* sind aber die Araber, die ihren Ursprung auf ihre Väter (*ābāʾ*) zurückverfolgen.“[21]

In den oben genannten Interpretationen wird das territoriale Konzept eindeutig mit „Nicht-Araber“, das genealogische hingegen mit „Araber“ assoziiert.[22] Die Auswahl gerade des 13. Verses der Sura „al-Ḥuǧurāt“ wird vor dem Hintergrund dieser Deutungstradition von „*šaʿb*“ deutlich: Die *Šuʿūbiyya* fand demzufolge im koranischen Kontext selbst keine tribalgenealogische Interpretation, wie dies von den Arabern impliziert wurde, sondern begriff mittels der zusätzlichen territorialen Interpretation den Islam als eine universelle Institution. Und diesem universellen Islam gehörten der Idee nach von Anfang an auch die nicht-arabischen Muslime an. Dieses Konzept beinhaltete letzendlich eine religiöse und gesellschaftliche Anerkennung und Emanzipation der nicht-arabischen Muslime innerhalb der islamischen Gemeinde.[23]

IV.1. *Ahl at-taswiyya* als Vorläufer der *Šuʿūbiyya*?

Der islamische Grundsatz der Gleichberechtigung aller Gläubigen (*taswiyya*) erlaubte nach šuʿūbītischer Auffassung eine „Bevorzugung“ ausschließlich aufgrund von Frömmigkeit, also eines nicht-tribalen Wertes. Auf den koranischen Grundsatz der Gleichberechtigung bezog sich die *Šuʿūbiyya* und argumentierte, dass nach islamischer Ansicht alle Menschen aufgrund ihrer Abstammung von Adam gleichrangig sind:

„Wir (*Ahl at-taswiyya*) richten uns nach Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Gleichachtung (*taswiyya*) und danach, dass die Menschen alle von einem Lehm sind und von demselben Manne (Adam) abstammen.“[24]

Über jene koranischen Belege hinaus, welche die Gleichstellung aller Gläubigen beinhaltet, nutzte die *Šuʿūbiyya* für ihre Ansichten auch Äußerungen des Propheten Muḥammad. Mit der Auswahl der folgenden Aussagen beispielsweise wies die *Šuʿūbiyya* jegliche durch Genealogie begründete Bevorzugung zurück und band den Glauben an das Konzept der Brüderlichkeit:

„Die Gläubigen sind Brüder und ihr Blut ist gleichwertig und nur die Niedrigsten von ihnen versuchen, die anderen zu schmähen.“[25]

---

[21] Al-Baġawī, al-Ḥusain., *Tafsīr al-Baġawī*; *al-musammā maʿālim at-tanzīl*, Bd. IV, ed. al-Mahdī, ʿA., Beirut 2000, S. 265.
[22] Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah“, in: *IJMES*, Bd. VII, S. 170.
[23] Ebd., S. 171.
[24] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 403.
[25] Ebd., Bd. III, S. 403 f.

Unter den Aussagen des Propheten Muḥammad spielte die berühmte Predigt „Ḥağğat al-wadāʿ“ (Abschiedspilgerfahrt)[26] eine besonders zentrale Rolle, in der er sich vor seinem nahenden Ende von seiner religiösen Gemeinschaft verabschiedete und sein Prophetentum damit versiegelte: Muḥammad verkündete die Botschaft seiner Religion erneut und rief alle Gläubigen auf, sich an diese Botschaft zu halten. Unter anderem wies er jeglichen auf Abstammung basierenden Stolz zurück, der in der ğāhilītischen Epoche unter den Arabern verbreitet war. Alle Menschen hätten denselben Ursprung und aufgrunddessen gebe es keine Vorrangstellung von Arabern gegenüber Nicht-Arabern. Lediglich Frömmigkeit und Gottesfurcht können die übergeordnete Stellung eines Menschen vor einem anderen legitimieren:

> „Oh Menschen! Gott nahm von euch den Stolz auf die *ğāhiliyya* und das Prahlen mit Vorfahren. Ihr seid alle von Adam und Adam ist von der Erde. Es gibt keine Überlegenheit der Araber den Nicht-Arabern (*ʿAğam*) gegenüber außer durch die Gottesfurcht.“[27]

Auch die Auswahl der Worte des Propheten Muḥammad, in denen der Islam als eine globale Religion beschrieben wird, sah die *Šuʿūbiyya* als ein Nachweis dafür, dass die nicht-arabischen Gläubigen ebenso wie die Araber vom Islam angesprochen und anerkannt wurden. Diese stellen nach den Worten des Propheten die Hälfte des Islam (*šaṭr al-islām*):

> „Ich (der Prophet Muḥammad) wurde zu den roten und schwarzen Menschen geschickt.“[28]

Die *Šuʿūbiyya* ging noch einen Schritt weiter und versuchte durch die Darstellung einiger Begebenheiten aus dem frühen Islam, in denen die nicht-arabischen Gläubigen gegenüber den arabischen Muslimen bevorzugt wurden, nachzuweisen, dass die arabische Abstammung keineswegs Begründung sei für eine „Vorrangstellung“ unter den Gläubigen. So dienten die Wahl eines nicht-arabischen Gläubigen namens Ṣuhaib[29] als Vorbeter durch den zweiten rechtgeleiteten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (reg. 13-23) sowie die Bevorzugung eines Klienten (*maulā*) namens Sālim[30] bei der Bestimmung seines Nachfolgers der *Šuʿūbiyya* als

---

[26] Die „Ḥağğat al-wadāʿ“ hielt der Prophet im Jahre Zehn. Wensinck, A. J., „Ḥadjdj“, in: *EI*², Bd. III, S. 33.
[27] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404.
[28] Ebd., Bd. III, S. 406 f.
[29] Ṣuhaib ibn Sinān ibn Mālik, auch bekannt als Ṣuhaib ar-Rūmī, stammte aus Mūṣil. Er wurde als Kind während einer Schlacht zwischen Byzantinern und Persern von ersteren gefangengenommen und wuchs bei ihnen auf. Ein fremder Mann aus dem Stamm der Kalb kaufte Ṣuhaib und verkaufte ihn dann in Mekka einem gewissen ʿAbdallāh ibn Ǧudʿān. Dieser gewährte Ṣuhaib die Freiheit. Ṣuhaib gehörte zu den ersten Persönlichkeiten, die sich zum Islam bekannten. Aufgrund dieses Bekenntnisses wurde er wiederholt von den mekkanischen Aristokraten gefoltert. Während der *hiğra* von Mekka nach Medina begab sich Ṣuhaib erst sehr viel später als andere Anhänger des Propheten Muḥammad nach Medina. Er beteiligte sich an den Schlachten zu Badr, Uḥud und Ḫandaq. Ṣuhaib starb im Jahr 38. Ibn Saʿd, *aṭ-Ṭabaqāt*, Bd. III, S. 161 ff.
[30] Abū ʿAbdallāh Sālim ibn Maʿqal war persischer Herkunft und *maulā* von Abī Ḥuḏaifa bin ʿUtba ibn Rabīʿa. Er war einer der Gefährten des Propheten und zählte zu den bedeutendsten Vorlesern des Korans. Als erster Auswanderer betrat Sālim während der *hiğra* die Moschee Qubā. Er starb im Jahre 12. Ebd., Bd. III, S. 60 ff.

Belege hinsichtlich ihrer Ansichten zur Gleichstellung aller Gläubigen. Lediglich das Maß der Frömmigkeit war hier entscheidendes Kriterium:

> „Als ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb vorgeworfen wurde, dass er Ṣuhaib den Auswanderern (*muhāǧirīn*) und den Helfern (*anṣār*) vorzog, ließ er ihn vorbeten. Als man ihm (ʿUmar) sagte: ‚Wähle einen Kalifen nach dir!', sagte er: ‚Ich finde niemanden, den ich als Kalifen nennen kann.' Man nannte ihm sechs Personen aus Ḥirāʾ und er fand Mängel an ihnen. Danach sagte er: ‚Wenn Sālim, *maulā* Ibn Abī Ḥuḏaifa, noch am Leben wäre, würde ich ihn wählen.'"[31]

Daneben gehörte die gleichzeitige Konversion von Arabern wie Nicht-Arabern zum Islam in die Argumentationskette der *Šuʿūbiyya* hinsichtlich der Gleichachtung der Gläubigen, wenngleich die Nicht-Araber *maulā*, die Araber aber freie Männer waren. Damit betonten sie, dass die Nicht-Araber bereits zu Beginn des Islam eine wesentliche Rolle spielten:

> „Die ersten Männer, die dem Propheten folgten, waren ein freier Mann und ein Sklave. Die Menschen streiten sich darüber, einige sagen: ‚Abū Bakr und Bilāl' und einige sagen: ‚ʿAlī und Ṣuhaib.'"[32]

Die auf den islamischen Traditionen basierende Kernlehre der *Šuʿūbiyya* zur Gleichachtung und Gleichberechtigung ähnelte den ḫāriǧītischen Anschauungen, die jede Art von über–geordneter Stellung einer bestimmten Rasse, Herkunft oder eines Stammes in der Frage des Kalifats zurückwies.[33] Zwar hat die moderne Forschung diesem Aspekt durchaus Aufmerksamkeit geschenkt, doch hinterließ sie immer wieder den Eindruck, dass aus–schließlich die frühesten Anhänger der *Šuʿūbiyya* die Lehre von der Gleichachtung (*taswiyya*) vertraten.[34] Hierzu äußert sich Gibb etwa wie folgt:

> „The original *shuʿūbīya* were the *Khārijites*, who on religious grounds maintained the doctrine that no race or tribe enjoyed any inherent superiority, and in particular opposed the theory of the inherent right of the *Quraish* to the Caliphate. In rejecting any exclusive superiority attaching to the Arabs, the *Khārijite shuʿūbīs* equally rejected any superiority of the Persians, whereas the third-century *shuʿūbīs* proclaimed the superiority of the Persians (or of other non-Arab races) to the Arabs, and defended their claim by social and cultural, not religious, arguments."[35]

Doch auch während der Blütezeit der *Šuʿūbiyya* (2. und 3. Jhd.) hatte die Lehre der Gleichachtung aller Gläubigen durchaus Bestand. Dies ist z. B. anhand eines Gedichts des

---

[31] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 407.
[32] Ebd., Bd. III, S. 407.
[33] Nach ḫāriǧītischer Anschauung konnte jeder Gläubige unabhängig von seiner ethnischen oder tribalen Herkunft die Rolle des *imāms* übernehmen, sei es ein Sklave, ein freier Mann, ein Nabatäer oder auch ein Angehöriger des Stammes der Quraiš. Aš-Šahristānī, *al-Milal*, Bd. I, S. 116. Vgl. Crone, P., „The Khārijites and the caliphal title", in: *Studies in islamic and Middle Eastern texts and traditions in memory of Norman Calder*, Hrsg. Hawting, G. R. (u. a.), Oxford 2000, S. 85-92 (hier S. 85 ff). Norris, „Shuʿūbiyyah", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 32. Enderwitz, „al-Shuʿūbiyya", in: *EI*[2], Bd. IX, S. 513.
[34] Gibb, „Shuʿūbīya", in: *Studia Orientalia*, S. 109. Vgl. Crone, „The Khārijites", in: *Studies in islamic and Middle Eastern texts*, S. 85 ff. Norris, „Shuʿūbiyyah", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 32. Enderwitz, „al-Shuʿūbiyya", in: *EI*[2], Bd. IX, S. 513.
[35] Ebd., S. 109.

šuʿūbītisch-schiitischen Dichters Dīk al-Ǧin al-Ḥimṣī (gest. 235) zu belegen, der vor allem einen syrischen Patriotismus vertrat. Die gemeinsame Abstammung von Abraham, der Glaube an dieselbe Religion sowie die koranischen Vorschriften zur Gleichachtung aller Gläubigen zählen zu den Aspekten, auf die sich Dīk al-Ǧin bei der Forderung der Gleichberechtigung von Arabern und Nicht-Arabern stüzte:

> „Die Araber haben gar keinen Vorrang vor uns; denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tötet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, dass sie (Araber) einen Vorzug vor uns (Nicht-Arabern) haben.“[36]

Ein genauerer Blick auf die aus der Blütezeit der *Šuʿūbiyya* stammenden Werke ihrer Gegner zeigt allerdings deutlich, dass eine solche Lehre der Gleichachtung während dieser Zeit tatsächlich im Umlauf war. Der berühmte al-Ǧāḥiẓ (gest. 255), der den Höhepunkt der *Šuʿūbiyya* erlebte und ihre Vertreter in verschiedenen seiner Werke angriff, erwähnt in seinem Buch „*al-Bayān wa 't-tabyīn*“, dass diese sich auch während der Blütezeit „*Ahl at-taswiyya*“ nannten:

> „(…) Wir beginnen mit der Erwähnung der Lehre der *Šuʿūbiyya* und derjenigen, die sich mit dem Namen *taswiyya* schmücken.“[37]

Aus dem Kapitel „*Šuʿūbiyya*: Sie sind die *Ahl at-taswiyya*“ des Werkes „*al-ʿIqd al-farīd*“ geht ebenfalls hervor, dass sich die Vertreter der *Šuʿūbiyya* auch zur ihrer Blütezeit auf die Lehre der Gleichachtung aller Gläubigen beriefen.[38] Der bekannte persischstämmige Antišuʿūbīt Ibn Qutaiba (gest. 276) soll mehrere Diskussionen mit zeitgenössischen Vertretern der *Šuʿūbiyya* zum Thema Gleichberechtigung geführt haben:

> „Aber die *Ahl at-taswiyya* sind eine Gruppe, die das Äußere von einigen Büchern und Hadithen nehmen und (diese) danach auslegen, aber nicht nach ihrer (richtigen) Bedeutung suchen. (…) Wenn alle Menschen in dieser Welt gleichrangig wären, gäbe es für niemanden eine Überlegenheit, außer in der Sache des Jenseits. So gäbe es in der Welt nicht ehrenhaft und ehrlos, nicht Überlegene und Unterlegene. Was bedeutet dann die Aussage des Propheten, Gott grüße ihn: ‚Wenn der Großzügige eines Volkes zu euch kommt, behandelt ihn ehrenvoll.‘ Und die Aussage des Propheten: ‚Vergib die Fehler der Vornehmen.‘ (…) sowie die Aussage des Propheten über Qais ibn ʿĀṣim[39]: ‚Er ist Herr der Beduinen.‘“[40]

---

[36] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 156.
[37] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 5.
[38] Ibnʿ Abdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 403 ff.
[39] Abū ʿAlī Qais ibn ʿĀṣim ibn Sinān al-Manqarī as-Saʿdī at-Tamīmī war einer der arabischen Emire und Weisen. Während der *ǧāhiliyya* war er berühmt für seine Geduld und Tapferkeit. Qais kam im Jahre neun zu Muḥammad und konvertierte zum Islam. Als der Prophet ihn sah, sagte er über ihn: „Dies sei der Herr der Beduinen.“ Qais ibn ʿĀṣim starb um das Jahr 20. Az-Zirkilī, Ḫ., *al-Aʿlām; qāmūs tarāǧim*, Bd. VI, Beirut 1971, S. 57.
[40] Ibnʿ Abdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 408 f.

Insgesamt ist zu konstatieren, dass die *Ahl at-taswiyya* und die *Šuʿūbiyya* identisch sind. Darüber hinaus stützte sich die *Šuʿūbiyya* über ihren Anfang hinaus auch während ihrer Blütezeit auf die koranische Lehre der Gleichberechtigung.

Zurück zu den *Ḫawāriǧ*: Trotz der Ähnlichkeit der ḫāriǧītischen und šuʿūbītischen Anschauung der Gleichberechtigung entsteht die Frage: Warum konnte die *Šuʿūbiyya* im Gegensatz zur ḫāriǧītischen Bewegung unter Herrschaft der Umayyaden nicht entstehen? Die *Šuʿūbiyya* war, wie später dargestellt wird, eine emazipatorische Bewegung, die ihre Kraft einerseits aus dem koranischen Grundsatz der Gleichberechtigung und anderseits aus der „großen" Vergangenheit der nicht-arabischen Kulturen zog. Sie vertrat dezidiert antiarabische Ansichten, die schriftlich dokumentiert wurden, und hielt die Araber für „rückständig". Sie grenzte sich mit ihrer antiarabischen Weltanschuung von den *Ḫawāriǧ* ab und konnte sich aus diesem Grund unter der arabischorientierten Herrschaft der Umayyaden nicht entwickeln.

IV.2. Die diversen Bezeichnungen der *Šuʿūbiyya*

Im Hinblick auf die Bezeichnung der Anhänger der *Šuʿūbiyya* vertritt Goldziher die Ansicht, dass der Begriff „*Ahl at-taswiyya*" ihnen wahrscheinlich von ihren Gegnern gegeben, der Name „*Šuʿūbiyya*" hingegen von ihnen selbst gebraucht wurde.[41] Die arabischen Schriften belegen allerdings, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* selbst ebenso wie ihre Gegner den Namen „*Ahl at-taswiyya*" als Bezeichnung verwendeten. Als ein Gegner der *Šuʿūbiyya* nennt Ibn Qutaiba deren Akteure „*Ahl at-taswiyya*":

> „Aber die *Ahl at-taswiyya* sind eine Gruppe, die das Äußerliche aus einigen Büchern und Hadithen nehmen und (diese) danach auslegen, aber nicht nach ihrer (wahren) Bedeutung suchen."[42]

So weist auch die bereits zitierte Aussage des bekannten Antišuʿūbīten al-Ǧāḥiẓ in seinem Werkes „*al-Bayān wa 't-tabyin*" nach, dass die Anhänger der *Šuʿūbiyya* sich selbst als „*Ahl at-taswiyya*" bezeichneten.[43]

Die arabischen Quellen liefern kaum einen unmittelbaren Beleg dafür, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* sich selber das Attribut „*šuʿūbī*" gaben, obgleich sie sich auf den Begriff „*šuʿūb*" aus dem koranischen Vers der Sura „al-Ḥuǧurāt" bezogen. Der berühmte Linguist und Historiker Ḥamza al-Iṣfahānī, der in den arabischen Schriften direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet wird,[44] benutzt aber diesen Begriff in der Schrift „*at-Tanbīh ʿalā ḥudūṯ*

---

[41] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 147.
[42] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 408.
[43] Siehe in diesem Kapitel Fußnote 6.
[44] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370.

at-taṣḥīf“ an den Stellen, die sich gegen „defizitäre Strukturen“ in der arabischen Sprache richten.[45] Geschuldet den fehlenden šuʿūbītischen Werken ist es trotzdem schwierig, mit Sicherheit den Schluss zu ziehen, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* sich selber das Attribut „*šuʿūbī*“ gaben, wenn es in den Quellen auch zahlreiche Belege dafür gibt, dass ihre Gegner sie so bezeichneten. Ibn Qutaiba schreibt beispielsweise:

> „Diese (*Šuʿūbiyya*) spricht aufgrund eines Übermaßes von Neid und Hass des Herzens den Arabern alle Tugenden ab. Sie (die Šuʿūbīten) schreiben ihnen (den Arabern) alles Nichtswürdige zu und übertreiben in ihren Äußerungen und Schmähungen gegen sie (…).“[46]

Auch in den Schriften von al-Ǧāḥiẓ kommt die Bezeichnung „*Šuʿūbiyya*“ vor:

> „*Šuʿūbiyya*, die fanatisch die Sache der Nicht-Araber vertrat, sagte: (…).“[47]

Es ist zu bemerken, dass die moderne Forschung beim Studium der *Šuʿūbiyya* kaum auf den Sachverhalt eingeht, dass ihre persischen Vertreter auch mit dem Begriff „*Āzādmardiyya*“ bezeichnet wurden.[48] Diese Bezeichnung taucht allerdings relativ selten in den arabischen Schriften auf, zum ersten Mal[49] in al-Ǧāḥiẓ’ Werk „*al-Buḫalāʾ*“. Er fasst die *Šuʿūbiyya* und *Āzādmardiyya* als eine Kategorie auf und klassifiziert sie als antiislamisch:

> „*Šuʿūbiyya* und *Āzādmardiyya* sind die Feinde des Propheten, seiner Gefährten und derjenigen, die islamische Eroberungen durchführten und die Zoroastrier (*maǧūs*) töteten.“[50]

Der Begriff „*āzād*“ geht etymologisch auf den persischen Stamm „*ā-zāta-*“ zurück und hat zwei Bedeutungen: In erster Linie wird damit jemand bezeichnet, der väterlicherseits in eine adelige Sippe geboren wurde, d. h. dem Stand der Krieger angehörend. Darüber hinaus kann damit aber auch jeder gemeint sein, der in eine Sippe hineingeboren wurde, also kein Sklave ist.[51] Man kann die Hypothese aufstellen, dass die Bezeichnung „*al-Āzādmardiyya*“ eine

---

[45] Al-Iṣfahānī, Ḥamza., *at-Tanbīh ʿalā ḥudūṯ at-taṣḥīf*, ed. Ṭalas, M. A., Beirut 1992, S. 108.
[46] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 344.
[47] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 12. Im Allgemeinen gehen die arabischen Schriften wenig auf die šuʿūbītische Lehre der Gleichachtung ein und nennen sie kaum „*Ahl at-taswiyya*“, sondern *Šuʿūbiyya.* So beschreibt Ibn Manẓūr im „*Lisān al-ʿarab*“ ihre Vertreter folgendermaßen: „*Šuʿūbī* ist jemand, der die Araber erniedrigt und keine Überlegenheit (vor den Nicht-Arabern) bei ihnen sieht.“ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. I, S. 500. In seinem „*aṣ-Ṣiḥāḥ*“ charakterisierte al-Ǧauharī die *Šuʿūbiyya* ähnlich: „Die *Šuʿūbiyya* ist eine Gruppe, die die Araber den *ʿAǧam* nicht vorzieht.“ Al-Ǧauharī, Ismāʿīl., *aṣ-Ṣiḥāḥ; tāǧ al-luġa wa ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, Bd. I, ed. ʿAṭṭār, A. ʿA., Beirut, 1368, S. 155. Auch stellt Ibn al-Ḥāǧib in seinem Werk „*Īḍāḥ*“, einer Erläuterung des Buches „*al-Mufaṣṣal*“ von az-Zamaḫšarī, die *Šuʿūbiyya* mit ähnlichen Worten dar: „Die *Šuʿūbiyya* ist eine fanatische Gruppe, die *ʿAǧam* den Arabern vorzieht.“ Ibn al-Ḥāǧib, ʿUṯmān., *al-Īḍāḥ fī šarḥ al-Mufaṣṣal*, Bd. I, ed. Al-ʿAlīlī, M. B., Bagdad 1982, S. 47.
[48] Anonym., „Āzādmardiyya“, in: *DBI*, Bd. I, S. 324-324.
[49] Eine weitere Belegstelle für „*Āzādmardiyya*“ findet man bei Ḥamza al-Iṣfahānī, der auf Ansichten ihrer Gelehrten bezüglich der „Defizite“ der arabischen Sprache eingeht. Al-Iṣfahānī, *at-Tanbīh,* S. 97.
[50] Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *al-Buḫalāʾ*, ed. Al-Bustānī, K., Beirut 1998, S. 319.
[51] De Blois, F., „Freemen and Nobles in Iranian und Semitic Languages“, in: *JRAS*, 1985, S. 5-15 (hier S. 7.) Vgl. Nöldeke, T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden,* Leyden 1879, S. 235.

Reaktion ist auf die Betonung der Genealogie seitens der Araber: Die persischen Vertreter der *Šuʿūbiyya* besannen sich auf ihre vorislamische Kultur und Gesellschaft und nannten sich „*āzādmardān*“, d. h. „Männer edler Abstammung“. „*Āzādmard*“ entspricht den arabischen Lehnbegriffen[52] „*aḥrār*“ oder „*abnāʾ*-bzw. *banū ʾl-aḥrār*“, die so viel wie „ein edler Mann“ oder „Kinder der Noblen/der Freien“ bedeuten. Diese Bezeichungen wurden in arabischen Quellen für „persische Adelige“ oder allgemein für die „Perser“ gebraucht.[53] Beispielsweise bezeichnet der arabische Dichter al-Aʿšā die Perser in einem Gedicht, das die Schlacht von „Ḏū qār“ thematisiert, als „*banū ʾl-aḥrār*“ und preist die Angehörigen des Stammes der Banī Šaibān aufgrund ihres Sieges über die Perser:

> „Die Perser (*banū ʾl-aḥrār*) kämpften bis zum Ende. Als die siegenden Reiter von Banī Šaibān sich gegen sie (Perser) gestellt haben, sind sie geflohen.“[54]

Im folgenden Gedichtvers des berühmten persischstämmigen Dichters Baššār ibn Burd meint „*banū ʾl-aḥrār*“ die „edlen Perser“:

> „Oh Sohn der Kameltreiber (Araber)! Was prahlst du vor *banū ʾl-aḥrār* (adligen Persern)? Du bist daran gescheitert.“[55]

Der Begriff „*aḥrār*“ ist auch im „*al-Adab al-kabīr*“ von Ibn al-Muqaffaʿ im Sinne von „edel“ belegt:

> „Ein Herrscher soll die Lage der Untertanen prüfen. Wenn es unter Adligen (*aḥrār*) Armut gibt, soll er Abhilfe schaffen; und wenn unter Niedrigen eine Rebellion ausbricht, soll er sie unterdrücken.“[56]

„*Aḥrār*“, „*banū ʾl-aḥrār*“ oder „*abnāʾ ʾl-aḥrār*“ waren zentrale Begrifflichkeiten der *Šuʿūbiyya*, um sich gegenüber einer von arabischer Seite propagierten vermeintlichen Vorrangstellung aufzuwerten und zu behaupten. Im „*Kitāb al-ʿarab*“ geht Ibn Qutaiba auf den Begriff „*banū ʾl-aḥrār*“ an der Stelle ein, die sich mit der Herkunft der Anhänger der *Šuʿūbiyya* beschäftigt. Laut Ibn Qutaiba wirkten die Vertreter der *Šuʿūbiyya* der rein arabischen Abstammung als Begründung für einen Vorrang sowie dem Stolz der Araber, welcher sich auf deren Ahnen Ismāʿīl ibn Ibrāhīm gründete, entgegen, indem sie proklamierten, dass die Nicht-Araber von Hause aus edler und Kinder der Könige sowie

---

[52] Die arabische Wurzel „*ḥ-r-r*“ bedeutet in erster Linie „frei“, d. h. „nicht Sklave“ sein. Den Sinn „edel“ übernahm das Arabische als sekundäre Bedeutung von den Sprachen der Völker, die Jahrhunderte lang unter persischer Dominanz lebten (Hebräisch und Aramäisch). De Blois, „Freemen“, in: *JRAS*, S. 11.
[53] Ebd., S. 10.
[54] Al-Aʿšā, Maimūn., *Šarḥ dīwān al-Aʿšā*, ed. Sulaimān, K., Beirut o. J., S. 35.
[55] Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. III, ed. Šauqī Amīn, M., Kairo 1957, S. 231. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 115.
[56] Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAbdallāh, *al-Adab aṣ-ṣaġīr wa ʾl-adab al-kabīr*, ed. Dār Ṣādir, Beirut o. J., S. 77 f. Ibn Faqīh berichtet im „*al-Buldān*“, dass die Araber die Bewohner von Fārs „*aḥrār*“ nannten, da diese zwar Befehle gegeben hätten, umgekehrt aber nicht willens gewesen seien, selbst Befehlen Folge zu leisten, sich hätten bedienen lassen, aber niemanden hätten bedienen wollen. Ibn Faqīh, *Muḫtaṣar*, S. 317.

Adligen (*abnāʾ ʾl-mulūk wa ʾl-ašrāf*) seien.[57] Darüber hinaus bezeichneten sie die Nicht-Araber, insbesondere die Perser, aufgrund der Abstammung von Isḥāq ibn Ibrāhīm, dessen Mutter Sāra eine freie Frau war, als „freie Söhne" (*banū ʾl-aḥrār*). Den Arabern hingegen wurde aufgrund ihres Ahnen Ismāʿīl ibn Ibrāhīm, dessen Mutter Hāǧar eine Sklavin (*laḫnāʾ*) war, lediglich eine niedrigere Stellung eingeräumt und man bezeichnete sie als „Söhne der Sklavin" (*banū ʾl-laḫnāʾ*):

> „Die freien Söhne (*banū ʾl-aḥrār*) sind bei ihnen (den Šuʿūbīten) die *ʿAǧam* von den Kindern des Isḥāq. Dieser ist (der Sohn) von Sāra, die eine freie Frau war. Die Kinder der Sklavin (*banū ʾl-laḫnāʾ*) sind bei ihnen (den Šuʿūbīten) die Araber, denn sie sind die Kinder von Ismāʿīl, dessen Mutter Hāǧar eine Sklavin war."[58]

Im Folgenden wird auf diese Begrifflichkeiten anhand mehrerer šuʿūbītischer Beispiele noch ausführlich eingegangen.

---

[57] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 351.
[58] Ebd., S. 351 f. Vgl. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 409 f.

V. Analyse und Bewertung der prosopographischen Werke

V.1. Personen mit der Bezeichnung „*šuʿūbī*“

Die Analyse und Bewertung der prosopographischen Werke ermöglichen unter Hinzuziehung weiterer relevanter arabischer Schriften, so etwa der Überreste der šuʿūbītischen Werke, sowie durch die Konsultation der antišuʿūbītischen Schriften und Heranziehung historischer Werke eine vorläufige Charakterisierung der Vertreter der *Šuʿūbiyya*. Dafür wurden zunächst jene Personen herausgesucht, die in der arabischen Primärliteratur direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*“ bezeichnet sind. Kriterien wie Name, Todesdatum, Volkszugehörigkeit, Aufenthaltsort, Glaubensrichtung, *walāʾ*, Beruf bzw. Ausbildung und Interaktionen werden anhand der prosopographischen Werke über diese Personen tabellarisch angeordnet. Diese Tabellen sind im Anhang der vorliegenden Dissertation zu finden und ermöglichen einen einfachen Vergleich der Daten. Aufgrund der charakteristischen Gemeinsamkeiten kann somit das typische Profil eines Šuʿūbīten erstellt werden. Auf Basis dieses Profils kann dann eine Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* auch bei anderen Personen festgestellt werden, die in arabischen Quellen nicht dezidiert als „*šuʿūbī*“ bezeichnet sind. Abschließend wird anhand der Darstellung dieses größeren Kreises von Vertretern der *Šuʿūbiyya* sowie unter Heranziehung von Graphiken eine erweiterte Definition geliefert.

Die *Šuʿūbiyya* entstand als Reaktion auf die herrschende Dominanz der arabischen tribalen Prinzipien (*ʿaṣabiyya*) und dem daraus resultierenden „arabischen Fanatismus“. Daher fordert eine präzise Charakterisierung der Vertreter der *Šuʿūbiyya* zunächst die Erläuterung der Auffassungen der arabischen Eiferer (*al-mutaʿaṣṣibīn al-ʿarab*). Da bei der Untersuchung der Biographien von Vertretern der *Šuʿūbiyya* die Auffassungen der arabischen Eiferer oft vorkommen und diverse Erwiderungen finden, sollen die verschiedene Aspekte dieser Problematik hier zusammenfassend dargestellt werden. Folgende Auffassungen dienten den arabischen Eiferern als Grundlage des arabischen „Stolzes“ und Beleg für ihre „Vorrangstellung“ gegenüber den nicht-arabischen Völkern:

1) Die Tatsache, dass der Islam auf der Arabischen Halbinsel entstand sowie die Zuge–hörigkeit des Propheten Muḥammad zum arabischen Volk.[1]

2) Die Verbreitung der islamischen Lehre, die „Errettung“ der eroberten Völker von ihrem „Unglauben“ und deren Hinführung zum Monotheismus durch die Araber.[2]

3) Arabisch als die Sprache des Heiligen Koran, reich an Begriffen und Bildern und von sprachgewaltiger Natur, mit der überhaupt keine andere Sprache zu vergleichen war.[3]

---

[1] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 43. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 21.
[2] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 412.
[3] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Fiqh al-luġa*, Bd. I, S. 3. Vgl. Ibn Fāris, *aṣ-Ṣāhibī*, S. 40 ff. Az-Zamaḫšarī, *al-Mufaṣṣal*, S. 43 ff.

4) Durch so vorzügliche Charaktereigenschaften wie „Großzügigkeit“, „Gastfreundschaft“, „Tapferkeit“ und „einzigartige Eloquenz“ unterschieden sich die Araber vermeintlich von anderen muslimischen Völkern.[4]

5) Die genaue Kenntnis ihrer Abstammungslinien (*nasab*) galt den Arabern als ein weiterer Beleg ihres Vorrangs vor anderen muslimischen Ethnien. Jeder Araber hatte seinen Stammbaum bis ins Detail verinnerlicht. So waren die arabischen Eiferer davon überzeugt, dass durch derart genealogische Kenntnisse jede falsche Zuordnung einer Person zu einem bestimmten Urahn ausgeschlossen ist.[5]

6) Nicht zuletzt galten den arabischen Eiferern einige apokryphe Sprüche des Propheten Muḥammad als weiterer Beleg für einen „Vorrang“. Unter anderem soll der Prophet seinem treuen Gefährten Salmān anvertraut haben: „Oh Salmān! Ärgere mich nicht, indem du deine Religion verlässt!“ Salmān soll ihm erwidert haben: „Oh Gesandter Gottes! Wie kann ich dich ärgern, da doch Gott mich durch dich geleitet hat?“ Der Prophet soll seine eigenen Worte folgendermaßen interpretiert haben: „Hasse die Araber nicht, denn sonst hasst du mich.“[6] Zum selben Zweck wurden auch folgende Worte des Propheten Muḥammad über die Araber zitiert:

> „Wer die Araber betrügt, bleibt fern von meiner (Muḥammads) Fürsprache (vor Gott) und erhält nicht meine Freundschaft.“[7] Oder: „Gott erschuf seine Menschen und setzte mich unter die besten Menschen (…).“[8] Oder: „Liebt die Araber aus drei Gründen: Ich bin ein Araber, der Koran wurde in arabischer Sprache herabgesandt und die Sprache der Bewohner des Paradieses ist Arabisch.“[9]

V.1.a. Ismāʿīl ibn Yasār an-Nisāʾī

Chronologisch betrachtet gilt der Dichter[10] Ismāʿīl ibn Yasār[11] an-Nisāʾī[12] als die erste Persönlichkeit, die in den prosopographischen Schriften direkt als „*šuʿūbī*“ bezeichnet wird.[13] Das präzise Todesdatum Ismāʿīls ist in den Quellen nicht zu finden, jedoch berichten sie über seine Anwesenheit am Hofe der umayyadischen Kalifen von ʿAbd al-Malik ibn Marwān (reg.

---

[4] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 361 ff.
[5] Ebd., S. 346 ff. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 21.
[6] Ebd., S. 375.
[7] Ebd., S. 375.
[8] Ebd., S. 375.
[9] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 60.
[10] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 288. Vgl. Ibn ʿAsākir, ʿAlī., *Tārīḫ madīnat Dimašq*, Bd. LXXI, ed. Al-ʿAmrawī, ʿU., Beirut 2001, S. 322. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 241.
[11] Abū Fāʾid Ismāʿīl ibn Yasār an-Nisāʾī.
[12] „*Nisāʾ*“ arab. Frauen. Ismāʿīl wurde als „an-Nisāʾī“ berühmt, weil sein Vater Essen für Heiratsfeste kochte und verkaufte. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 285. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 323. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 241.
[13] Ebd., Bd. IV, S. 288. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.

65-86)[14] bis zu Walīd ibn Yazīd (reg. 125-126) in Damaskus.[15] Ismāʿīl ibn Yasār, der ein hohes Alter erreichte, soll in der Endphase der Umayyadenepoche unter Walīd ibn Yazīd (im Jahre 125 oder 126) gestorben sein, da die Quellen über seine Person nach diesem Zeitpunkt schweigen.[16] Er war verbündet mit Āl az-Zubair[17] und ein Klient (*maulā*) von Banī Taim ibn Murra von Taim Quraiš.[18] Erwähnenswert ist, dass er und seine Brüder Muḥammad und Ibrāhīm, beide ebenfalls Dichter, Kriegsgefangene waren, die aus Fārs stammten.[19]

Sowohl der Begriff „*Šuʿūbiyya*" als auch die Bewegung selbst tauchen erst in der Anfangsphase der abbasidischen Herrschaft auf. Trotzdem bezeichnet al-Iṣfahānī den zur Zeit der Umayyaden lebenden Ismāʿīl ibn Yasār bereits mit dem Attribut „*šuʿūbī*".[20] Höchstwahrscheinlich analysierte und bewertete al-Iṣfahānī, wie Amīn meint[21], diesen nach den Kriterien seiner eigenen Lebenszeit, in der sich die *Šuʿūbiyy*a bereits voll entfaltet hatte. Sicherlich war die *Šuʿūbiyya* in ihren Anfängen, nämlich zum Ende der Umayyadenherrschaft, zunächst nur vereinzelt vorhanden. Unter der arabischdominierten Herrschaft der Umayyaden konnte kaum eine weit verbreitete antiarabische Bewegung entstehen. In den arabischen Schriften wird Ismāʿīl ibn Yasār direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet. Unmittelbar nach dieser Bezeichnung wird er im Text als „großer Fanatiker für die Nicht-Araber und insbesondere die Perser (*ʿAǧam*) gegen die Araber" beschrieben:

> Ismāʿīl war *šuʿūbī*, ein großer Fanatiker (*šadīd at-taʿaṣṣub*) für die *ʿAǧam*."[22] Oder: „Er (Ismāʿīl) wurde durch seine Tendenz zur *Šuʿūbiyya* und das große Ausmaß an Fanatismus für die *ʿAǧam* (…) gegen die Araber (*šiddat taʿaṣṣubih li-l-ʿaǧam* (…) *ʿalā 'l-ʿarab*) berühmt."[23]

Seine Sympathie für die Perser (*ʿAǧam*) scheint so tief gewesen zu sein, dass al-Iṣfahānī von einem krankhaften Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) berichtet:

> „Er (Ismāʿīl) war der Krankheit des Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) für die Perser (*ʿAǧam*) und der Überheblichkeit (*faḫr*) verfallen. Aus diesem Grund wurde er geschlagen, verstoßen und vertrieben."[24]

Ismāʿīl ibn Yasār ließ seine starke Hingabe an die Perser und seine Abneigung gegen die Araber in zahlreiche Gedichte einfließen, von denen Fragmente in arabischen Schriften erhalten geblieben sind:

---

[14] Ebd., Bd. IV, S. 293.
[15] Ebd., Bd. IV, S. 295. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 326. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 242.
[16] Ebd., Bd. IV, S. 285. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[17] Ebd., Bd. IV, S. 285. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 323. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 241.
[18] Ebd., Bd. IV, S. 285. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 323. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 241.
[19] Ebd., Bd. IV, S. 288. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[20] Ebd., Bd. IV, S. 288.
[21] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 47.
[22] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 288. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 244.
[23] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[24] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 295. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 244.

„Er (Ismāʿīl) verfügt über zahlreiche Gedichte, in denen er mit den *ʿAǧam* prahlte (*yafḫar bi 'l-ʿaǧim*).“[25] Oder: „Er (Ismāʿīl) prahlt in seiner Dichtung mit den *ʿAǧam* (*yaftaḫir bihim*) gegenüber den Arabern.“[26]

Dieser Avantgardist der šuʿūbītischen Anschauungen pflegte lautstark seine enthusiastischen Gefühle für das Persertum, dem er entstammte, zum Ausdruck zu bringen und die „glorreiche und prachtvolle Vergangenheit“ der Perser zu betonen. Beinahe wäre er dieser starken Neigung zum Opfer gefallen, als er in einer dramatischen Szene vor dem umayyadischen Kalifen Hišām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 105-125) auftrat. Dieser bat Ismāʿīl um ein Lobgedicht. Ismāʿīl dichtete aber eine *qaṣīda*, in der er seine eigene Abstammung und die „ruhmreiche“ Herrschaft der persischen Könige über die anderer Völker stellte und die Tapferkeit der persischen Heerführer rühmte:

„Meine Herkunft ist edel und mein Ruhm (bzw. der Ruhm meines Volkes) ist nicht mit dem der anderen Völker vergleichbar. Ich verfüge über eine Zunge, die wie die Schärfe eines vergifteten Schwertes ist.[27] Damit beschütze ich den Ruhm der edlen Völker, die alle Herrschaft innehatten. Sie waren großmütig, Herrscher, weißgesichtig, Beschützer der Grenzen, edel, gewandt, freigebig und großzügig. Wer ist in der Pracht und Glorie wie *kisrā*, der Heerführer Sābūr und Hurmuzān? Sie waren die Löwen der Heere am Tag der Furcht, wenn sie (ihre Feinde) angriffen, und sie waren diejenigen, die die türkischen und römischen Könige demütigten. (…) Wenn du mich fragst, existiert eine Prophezeiung: Für uns gibt es einen Urspung, der über alle anderen Ursprünge siegt.“[28]

Hišām, der von Zorn ergriffen war, sagte ihm: „Oh Hurensohn! Erzählst du mir Prahlereien? Dichtest du mir eine *qaṣīda*, in der du dich selbst und die Ungläubigen deines Volkes preist?“ Daraufhin befahl er, Ismāʿīl in einen Teich zu werfen, was fast zu dessen Tod geführt hätte. Letzten Endes ließ Hišām ihn nach Ḥiǧāz verbannen.[29] In jener Dichtung Ismāʿīls ist deutlich spürbar, dass er großen Wert auf seine edle Herkunft legte und sich als Stellvertreter aller Perser fühlte. Am Ende seines Gedichtes erklärt er, ein persischer Ursprung sei jeder anderen Herkunft „überlegen“. Damit tritt er der arabischen Auffassung über die „edle arabische Abstammung“, die genealogisch und durch das „rein arabische Blut“ definiert wurde, entgegen. Seine Auffassung von edler Herkunft gründet hierbei eher auf dem territorialen als auf dem genealogischen Aspekt. Insbesondere betont Ismāʿīl in seinem Gedicht den persischen Ruhm, mit dem die Herrlichkeit der anderen Völker nicht vergleichbar sei. Er beabsichtigt, diesen Ruhm durch das „Schwert seiner Rede“ zu verteidigen. Anschließend schreibt Ismāʿīl den persischen Herrschern genau die nach arabischer Sicht vornehmsten

---

[25] Ebd., Bd. IV, S. 288.
[26] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[27] Die Beschreibung der Zunge bzw. des Redens als Angriffswaffe (Schwert) erinnert an eine mittel-persische manichäische Hymne, die auch in einer parthischen Version erhalten geblieben ist. Die Stelle lautet: „Sei mir gegrüßt, mein fester Schild und mein gutes Schwert der Rede und des Gehörs (…).“ Henning, W. B., „Mitteliranisch“, in: *HdO*, Abt. I, Bd. IV, Absch. 1, ed. Hoffmann, K. (u. a.), S. 20-130 (hier S. 104).
[28] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 295. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 243 f.
[29] Ebd., Bd. IV, S. 295 f. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. XIX, S. 244.

Charaktereigenschaften wie Großzügigkeit, Edelmut, Tapferkeit zu. Kein Herrscher sei in der Lage, den Rang der persischen Könige einzunehmen, die über Völker wie Türken und Römer siegten und ihnen tiefe Demütigungen zufügten. Ebenso sei niemand vergleichbar mit den persischen Heerführern (z. B. Sābūr und Hurmuzān), die im Schlachtfeld besonders tapfer erscheinen. Wenn Ismāʿīl den „weißgesichtigen" Herrschen jene vornehmen Eigenschaften zuspricht, so vermittelt er gleichzeitig, dass die dunkelhäutigen Araber im Gegensatz dazu nicht über solche Eigenschaften verfügen. Der Ausgang dieser Anekdote macht deutlich, dass die šuʿūbītischen Anschauungen unter der arabischdominierten Herrschaft der Umayyaden kaum eine Möglichkeit fanden, sich zu entwickeln. Dies kann auch durch das folgene Beispiel belegt werden: Ismāʿīl, der seine Abscheu vor der arabischen Herrschaft der Marwaniden nicht öffentlich zum Ausdruck bringen konnte, kam nach al-Iṣfahānī eines Tages zu al-Ġamr ibn Yazīd ibn ʿAbd al-Malik (gest. 132). Man erlaubte ihm zunächst nicht einzutreten. Als er dann doch eintreten durfte, begann er zu weinen. Al-Ġamr fragte ihn nach dem Grund dafür. Ismāʿīl sagte, dass er und sein Vater Anhänger der Marwaniden seien und man ihm trotzdem nicht erlaube einzutreten. Al-Ġamr entschuldigte sich bei ihm. Als Ismāʿīl den Hof verließ, fragte ein Mann ihn: „Welche Anhänger der Marwaniden seid ihr, du und dein Vater?", worauf dieser erwiderte:

> „Wir hassen sie (die Marwaniden). Die Frau desjenigen sei geschieden, der jeden Tag anstelle des Gebets nicht die Marwaniden verflucht. Wenn meinen Vater nicht der Tod ergriffen hätte, würde man ihm sagen: ‚Sag, dass es keinen Gott außer Allāh gibt.' Er würde aber, um sich Gott anzunähern, sagen: ‚Gott verfluche Marwān!'"[30]

Ismāʿīls tiefe Zuneigung zu den Persern und seine Abneigung gegen die Araber ist auch in einer weiteren Erzählung überliefert. In einer Versammlung prahlte er in einem Gedicht nicht nur mit der „prachtvollen Vergangenheit" der Perser, sondern warf den Arabern auch vor, nach einer vormuḥammedanischen Sitte ihre neugeborenen Töchter in der *ǧāhiliyya* lebendig begraben zu haben (*waʾd al-banāt*):

> „Ich habe viele kronentragende Onkel (mütterlicherseits) und edle Onkel (väterlicherseits) und sie sind freigebig. Der Begriff ‚*fawāris*' (Reiter) wurde aus dem Wort ‚*furs*' (Perser) abgeleitet, damit sie einen hohen Rang dadurch erhalten. Oh Umām[31], lass ab von der Prahlerei gegen uns und von der Quälerei und sprich vernünftig. Frage, wie wir (Perser) in der Vergangenheit waren, wenn du über uns (Perser) und euch (Araber) unwissend bist. Wir erzogen unsere Töchter, während ihr eure Töchter aus Dummheit in die Erde legtet."[32]

Ismāʿīl tritt dem auf Abstammung basierenden Selbstverständnis der Araber entgegen, indem er sich als Nachkommen einer nicht-arabischen, doch königlichen Familie darstellt. Er

---

[30] Ebd., Bd. IV, S. 286. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 324.
[31] Ein arabischer Frauenname.
[32] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 287 f. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 325. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 242.

beansprucht das Attribut der Freigebigkeit, mit dem die Araber prahlten, für seine eigenen Vorfahren. Anschließend versucht er den Beleg der persischen Tapferkeit durch ein Wortspiel: Nach Ismāʿīl verdienen „tapfere Reiter“ (*fawāris*) einen hohen Rang, was er mit der Ableitung des Begriff „*fawāris*“ vom Wort „*furs*“ (Perser) demonstriert. Etymologisch betrachtet stehen die beiden Wörter in keinerlei Zusammenhang[33], vielmehr soll dies als Beispiel dafür gelten, dass Ismāʿīl auch auf Mittel wie Wortspiele zurückgriff, um den auf Tapferkeit gegründeten arabischen Stolz abzuweisen.

Der Schwerpunkt von Ismāʿīls Gedicht liegt auf der Stelle, wo er in einer Metapher die Araber mit dem arabischen Frauennamen „Umām“ anspricht, sie aufgrund der vormuḥammadanischen Sitte des Begrabens der neugeborenen Töchter (*waʾd al-banāt*)[34] tadelt und damit als „rückständig und unzivilisiert“ darstellt. Am Beispiel der Erziehung der Töchter bei den Persern betont Ismāʿīl im Gegensatz dazu die „Hochkultur“ seiner Vorfahren. Die auftauchenden Pronomina „wir“ und „ihr“ für „Perser“ und „Araber“ zeigen eine auf ethnischer Zugehörigkeit basierende Gruppenbildung, die es nach dem religiösen Ideal einer einheitlichen islamischen *umma* eigentlich nicht geben sollte.

Al-Iṣfahānī setzt die Erzählung wie folgt fort: Ein Mann aus Āl Kaṯīr trat Ismāʿīls Verurteilung des Begrabens der neugeborenen Töchter entgegen, indem er die Tradition der Heirat innerhalb der eigenen Familie bei den Persern[35] rügte und zu Ismāʿīl ibn Yasār folgendes sagte:

> „Die *ʿAǧam* ziehen ihre Töchter auf, um sie selbst zu heiraten, und die Araber machen das nicht.“[36]

Das propersische Engagement setzte sich angeblich in der Yasār-Familie fort. Nach al-Iṣfahānī hatte Ismāʿīl einen Sohn namens Ibrāhīm, der den Anschauungen seines Vaters folgte und seinen Stolz auf die *ʿAǧam* in seine Gedichte einfließen ließ.[37] Über seinen Lebensweg geben die Quellen aber kaum Auskunft.

---

[33] Der Begriff „*fawāris*“ ist die Pluralform von „*fāris*“ aus dem Wurzel „*f-r-s*“ (arabisch: Reiter).

[34] Die Praxis des Begrabens der Töchter (*waʾd al-banāt*) unmittelbar nach der Geburt geht auf die vorislamische Zeit zurück. Sie wird in mehreren koranischen Stellen thematisiert und stark verurteilt. Der Koran 81/9, 60/13, 17/32, 16/60 und 6/138, 141, 152. Vgl. Leemhuis, F., „Waʾd al-banāt“, in: *EI*², Bd. XI, S. 6.

[35] Über die Heirat innerhalb der Familie im antiken Persien siehe Kapitel III Fußnote 174.

[36] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 287. In einer weiteren Version erwidert ein sogenannter Aš‘ab auf Ismāʿīls Vorwürfe hinsichtlich der Praxis des Begrabens der Töchter bei den Arabern in der *ǧāhiliyya*: „Oh Abā Fāʾid! Das Volk will für die Töchter eine andere Bestimmung, als ihr es wollt.“ Er fragte: „Wieso das?“ Er antwortete: „Aus Furcht vor Demütigung (machen wir es so), und ihr erzieht eure Töchter (nur), um sie selbst zu heiraten.“ Ebd., Bd. IV, S. 288. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 242.

[37] Ebd., Bd. IV, S. 297.

V.1.b. Sahl ibn Hārūn ad-Dastamiysānī

Der berühmte Autor, Poet, Übersetzer und Sekretär[38] Sahl ibn Hārūn ad-Dastamiysānī[39] (gest. 215) war ein *fārsī 'l-aṣl*[40] aus Dastamiysān in der Nähe al-Ahwāz.[41] Über seine Jugend und Erziehung ist den arabischen Schriften nichts zu entnehmen[42], jedoch erfährt man, dass er zu den adligen Zoroastriern (*maǧūs*) gehörte und mit seinen Söhnen al-Ḥasan und al-Faḍl unter ar-Rašīd (reg. 170-193) zum Islam konvertierte.[43] Sahl kam zuerst nach Baṣra[44] und zog später nach Bagdad, wo er sich Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī anschloss und als sein Sekretär betätigte.[45] Ebenso waren seine Söhne al-Ḥasan und al-Faḍl mit Yaḥyā ibn Ḫālids Söhnen Ǧaʿfar und al-Faḍl verbunden.[46] Nach dem Sturz der Barmakiden schloss sich Sahl dem engeren Kreis ar-Rašīds an[47] und übernahm die Leitung von dessen Verwaltungsapparat (*ṣāḥib ad-dawāwīn*).[48] Es ist nicht klar, ob er unter der Herrschaft von al-Amīn (reg. 193-198) und während des Bürgerkrieges dieses Amt weiterhin bekleidete. Doch er hielt sich zu dieser Zeit in Bagdad auf, wo er in Kontakt mit dem Wesir des al-Amīn, al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ (gest. 208), stand.[49] Unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Maʾmūn (reg. 198-218) arbeitete Sahl als dessen Geheimsekretär und Leiter des wissenschaftlichen Zentrums „Bait al-ḥikma" in Bagdad.[50] Im Verlaufe seiner Karriere als hervorragender Autor verfasste er zahlreiche Schriften.[51] Insbesondere schenkte Sahl dem Thema der Weisheit (*andarz*) Aufmerksamkeit, wofür er als „Buzarǧumihr des Islam" angesehen wird.[52] Wuzurgmihr (arab. Buzarǧumihr) war der Großwesir des sassanidischen Königs Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) und bekannt für seine Weisheit.[53] Ähnlich wie dieser erwarb Sahl aufgrund seiner literarischen Begabung und Weisheit große Berühmtheit und sein Name wurde Bestandteil

---

[38] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 52. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[39] Abū ʿAmr Sahl ibn Hārūn Rāmanwī ad-Dastamiysānī.
[40] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[41] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. II, S. 455.
[42] Zakeri, M., „Sahl b. Hārūn Rāhawayh", in: *EI*², Bd. VIII, S. 838.
[43] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 319. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, Muḥammad., *Siyar al-aʿlām an-nubalāʾ*, Bd. XI, ed. Al-Arnūṭ, Š. und as-Sarr, Ṣ., Beirut 1982, S. 171 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 40.
[44] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133. Vgl. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[45] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 85.
[46] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 320.
[47] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 88.
[48] Ebd., S. 88.
[49] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 346.
[50] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133, 13. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[51] Ebd., S. 139. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 52. Al-Ḥuṣrī, Isḥāq., *Zahr al-ādāb wa ṯamarat al-albāb*, Bd. I, ed. Al-Baǧāwī, ʿA. M., Kairo 1953, S. 577. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409.
[52] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577. Vgl. Ibn Nubāta, *Sirḥ*, S. 152.
[53] Zakeri, „Sahl b. Hārūn Rāhawayh", in: *EI*², Bd. VIII, S. 839.

eines Sprichworts: „Du sprichst mit der Zunge Sahl ibn Hārūns.“[54] Während des Übersetzungsprozesses in der frühabbasidischen Epoche gehörte er als Leiter des „Bait al-ḥikma“ zum Kreis der Autoren und Übersetzer, die zur Übertragung von Schriften aus anderen Kulturen wie der indischen, persischen, griechischen und syrischen ins Arabische bzw. Syrische beitrugen.[55] Diese Schriften spielten, es wurde bereits erwähnt, für die Einbindung der Kulturen der eroberten Völker in die islamischen Gesellschaft eine zentrale Rolle.[56] Die bedeutendsten Werke Sahl ibn Hārūns sind folgende: Nach dem Muster der indischen Fabel „*Kalīla wa Dimna*“, die bereits vorher ins Mittelpersische und Arabische übersetzt worden war, verfasste er seine Werke „*Ṯaʿla wa ʿafrāʾ*“ und „*Tiger und Fuchs*“ (*an-Nimar wa ṯaʿlab*), die zu der Kategorie der „Weisheitsliteratur“ (*andarz*) gezählt werden.[57] „*An-Nimar wa ṯaʿlab*“ existiert nur noch in kurzen Auszügen, „*Ṯaʿla wa ʿafrāʾ*“ in einer gekürzten Fassung, die veröffentlicht wurde. Allerdings lässt sich anhand der veröffentlichten Textfragmente nicht genau bestimmen, ob Sahl ibn Hārūn diese aus dem Mittelpersichen übersetzt oder selber verfasst hat.[58] Zu dieser Literaturkategorie gehören ebenfalls seine Werke „*Baum (Magie) der Vernunft*“ (*Kitāb šağarat (siḥrat) al-ʿaql*) und „*Zwei Rehe*“ (*Kitāb al-ġazālain*).[59] Sahl ging in seinen Schriften auch auf politische Fragen ein und verfasste beispielsweise das Buch „*Disposition der Herrschaft und Politik*“ (*Kitāb tadbīr al-mulk wa ’s-siyāsa*)[60], dessen Inhalt zweifellos von politischen und philosophischen Schriften aus Persien geprägt war.[61] In seinem Werk „*Kulturbuch von Ašk ibn Ašk*“ *(Kitāb adab Ašk ibn Ašk)*, das sich mit Politik und Weisheit der arsakidischen Könige beschäftigte, zeigte Sahl sein Interesse an den Arsakiden.[62] In der Kategorie der Romanze verfasste er die Liebesgeschichte „*Wāmiq wa ʿAḏrāʾ*“.[63] Sahls vollständige Gedichtsammlung ist nicht erhalten geblieben, doch Fragmente seiner Gedichte sind in verschiedenen arabischen Schriften zu finden.[64] Auf sein berühmtes Werk „*Abhandlung über den Geiz*“ (*Risāla fī ’l-buḫl*), das seine šuʿūbītischen Anschauungen enthält, wird im Folgenden eingegangen.

---

[54] Ibn Bassām, ʿAlī., *aḏ-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ğazīra*, Bd. II/ 2, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1979, S. 729.
[55] Zakeri, „Sahl b. Hārūn Rāhawayh“, in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 839.
[56] Ebd., Bd. VIII, S. 839.
[57] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134. Vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1410. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 85. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18 f.
[58] Zakeri, „Sahl b. Hārūn Rāhawayh“, in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 839.
[59] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134. Vgl. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 85.
[60] Ebd., S. 134.
[61] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 111.
[62] Zakeri, „Sahl b. Hārūn Rāhawayh“, in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 839.
[63] Der Ursprung dieses Werkes ist griechisch. Es handelt von einer Liebe zwischen zwei Personen namens Metixos und Parthenope. Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 104 f.
[64] Zakeri, „Sahl b. Hārūn Rāhawayh“, in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 839.

Sahl ibn Hārūn gilt in den prosopographischen Schriften als herausragender *šuʿūbī* seiner Zeit. Ibn an-Nadīm bezeichnet ihn beispielsweise als „*šuʿūbī ʾl-maḏhab*“, was so viel wie „eifriger *šuʿūbī*“ bedeutet und erklärt diesen Begriff anschließend mit Sahl ibn Hārūns „tiefem antiarabischem Fanatismus“ (*šadīd al-ʿaṣabiyya ʿalā ʾl-ʿarab*).[65] Überdies soll Sahl eine große Anzahl von Werken verfasst haben, in denen er auf explizite Art und Weise Stellung für die Perser und gegen die Araber bezog.[66] Die späteren Biographieschreiber wie al-Ḥuṣrī, Yāqūt, al-Kutubī und aṣ-Ṣafadī berichten ähnlich von seinen starken propersischen und antiarabischen Auffassungen (*yataʿaṣṣab li-l-ʿağam ʿalā ʾl-ʿarab šadīdan*).[67] Von seinen šuʿūbītisch geprägten Werken ist kaum etwas erhalten geblieben, allerdings sind Fragmente dieser Schriften in arabischen Quellen zu finden. Beispielsweise sind Sahls propersische Aussagen, insbesondere über die Bewohner seiner Heimatstadt Dastamiysān, und seine starke Abneigung gegen die Araber in einer von al-Ḥuṣrī (gest. 453) überlieferten Dichtung im Buch „*Zahr al-ādāb*“ deutlich zu belegen:

> „Oh Bewohner von Miysān! Gott zum Gruß, die ihr von gutem Stamm und gutem Aste seid! Eure Gesichter sind aus Silber, gemengt mit Gold, eure Hände sind wie der Regenguss der Ebene. Will denn ‚Kalb’, dass ich mich zu seiner Verwandtschaft zähle? Gar wenig Wissenschaft ist zu finden bei den Hunden (*kalb*).[68] Glaubt denn dieses Volk, dass ein Haus auf hohem Gipfel, in die Sterne ragend, als wäre es selbst ein Stern, nur eben soviel gelte wie ein härenes Zelt in der Mitte der Ebene, in dessen Räumen Vieh und Mistkäfer hausen?“[69]

Sahl ibn Hārūn leitet eine edle Herkunft im oben genannten Gedicht vom vorhandenen Wissen und Territorium ab, nicht aber von Genealogie und tribaler Zugehörigkeit. Er beabsichtigt, die *walāʾ* zwischen Neumuslimen und Arabern in einem Wortspiel zu brechen, denn die „Kalb“ (Name eines arabischen Stammes, aber auch arab. Hund) besitzen kein Wissen, mit dem sie die Bewohner von Miysān an sich binden könnten. Die von Sahl verwendete Metapher der „Silber- und Goldgesichter“ spielt auf die helle Haut der Bewohner von Miysān an, während der Vergleich ihrer Hände mit den „Regengüssen der Ebene“ als Hinweis auf ihre Freigebigkeit verstanden werden kann. Abschließend beabsichtigt Sahl, bildhaft den Unterschied zwischen Persern und Arabern darzustellen: Die Araber, die selbst in Zelten mit dem Vieh hausen, können von den Persern, die von hohen Gipfeln (gemeint sind wahrscheinlich Schlösser der Könige) stammen, keine Gleichstellung erwarten und sind ihnen „unterlegen“.

---

[65] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133.
[66] Ebd., S. 133. Vgl. Ibn Nubāta, *Sirḥ*, S. 152.
[67] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577. Vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 85. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[68] In der arabischen Kultur gilt der Hund als unrein und niedrig.
[69] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 161 f.

Sahls Versuche, die Ideale des Arabertums und ihre Auffassung von Würde ins Lächerliche zu ziehen, gehen auf seine šuʿūbītische Einstellung zurück. Sein Werk „*Abhandlung über den Geiz*“ (*Risāla fī ʾl-buḫl*), das am Anfang von al-Ǧāḥiẓ' Buch „*Die Geizige*“ (*al-Buḫalāʾ*) erhalten geblieben ist[70], kann wohl als ein šuʿūbītisches Dokument betrachtet werden. Um den auf ihrer Freigebigkeit basierenden Stolz der Araber zurückzuweisen und zu verspotten, pries Sahl den Geiz. Auch dies ist ein bemerkenswertes Mittel literarischen Engagements im Widerstand gegen den arabischen Stolz.[71]

Laut ad-Damīrī scheint Sahl ibn Hārūn zum Schiismus tendiert zu haben.[72] Die enge Verbindung zwischen ihm und dem schiitischen Poeten Diʿbal al-Ḫuzāʿī (gest. 246) legt diese Vermutung nahe.[73]

V.1.c. ʿAllān oder Ġīlān al-Warrāq aš-Šuʿūbī

ʿAllān oder Ġīlān al-Warrāq[74], berühmt als „aš-Šuʿūbī“, war ein Abschreiber von Büchern im „Bait al-ḥikma“ in Bagdad. Hier arbeitete er zunächst für den Kalifen ar-Rašīd (reg. 170-193), für die Familie der Barmakiden und später für al-Maʾmūn (reg. 198-218).[75] ʿAllān, dessen Vorfahren aus Persien stammten (*aṣluhu min al-furs*), stand den Barmakiden sehr nahe.[76] Über sein präzises Todesdatum schweigen die arabischen Quellen. Doch seine Anwesenheit in „Bait al-ḥikma“ unter al-Maʾmūn weist darauf hin, dass er im dritten Jahrhundert gestorben ist.[77]

ʿAllān aš-Šuʿūbī wird in den prosopographischen Werken explizit mit dem Attribut „*šuʿūbī*“ bezeichnet, was in den Ausführungen hierzu unmittelbar mit seiner Abneigung gegen die Araber und der Bevorzugung der *ʿAǧam* begründet wird (*faḍḍala ʾl-ʿaǧam ʿalā ʾl-ʿarab*). ʿAllāns tiefes Bekenntnis zur *Šuʿūbiyya* führte dazu, dass er als einziger deren Vertreter nicht

---

[70] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Buḫalāʾ*, S. 17 ff.

[71] Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Bd. I, S. 161. Vgl. Nabīh Ḥiǧāb, M., *Maẓāhir aš-šuʿūbiyya fī ʾl-adab al-ʿarabī*, Kairo 1961, S. 421.

[72] Ad-Damīrī, Muḥammad., *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, Bd. I, ed. Ṣubaiḥ, M. ʿA., Kairo 1929, S. 313. Vgl. Zakeri, „Sahl b. Hārūn Rāhawayh“, in: *EI*², Bd. VIII, S. 838.

[73] Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *Kitāb al-ḥayawān*, Bd. II, ed. Hārūn, ʿA., Beirut 1996, S. 374. Vgl. Ibn Nubāta, *Sirḥ*, S. 153.

[74] Abū ʾl-Ḥasan ʿAllān (Ġīlān) al-Warrāq berühmt als „aš-Šuʿūbī“. In den arabischen Quellen wird auch ein gewisser Ġīlān aš-Šuʿūbī erwähnt. Im „*al-Aġānī*“ führte dieser den persischen Stammbaum des Baššār ibn Burd auf. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 94. An einer einzelnen Stelle im Werk „*al-Bayān wa ʾt-tabyīn*“ erwähnt al-Ǧāḥiẓ ihn neben wenigen weiteren Akteuren der *Šuʿūbiyya*. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 29. Aufgrund der ähnlichen Schreibweise handelt es sich höchstwahrscheinlich um dieselbe Person wie ʿAllān.

[75] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558. Ibn Ḥaǧar, Aḥmad., *Lisān al-mīzān*, Bd. IV, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Haidarabad 1912, S. 187. Es gibt eine andere Version von Muḥammad ibn Abī Azhar über seinen Beruf, die besagt, dass ʿAllān einen Laden besaß, in dem er Bücher abschrieb und verkaufte. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Vgl. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.

[76] Ebd., S. 118.

[77] Ebd., S. 118 f. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.

nur mit dem Attribut *„šuʿūbī“* bezeichnet, sondern auch den Beinamen „aš-Šuʿūbī“ trug und darunter bekannt wurde.[78] ʿAllān qualifizierte sich insbesondere auf dem Gebiet der Genealogie (*ʿilm al-ansāb*)[79], die sich in die beiden Themenbereiche „Defizite“ (*maṯālib* bzw. *maʿāyib*) und „Rühmungen“ (*mafāḫir*, *faḍāʾil, maʾāṯir* und *manāqib*) aufteilen lässt.[80] Genealogie bot den Vertretern der *Šuʿūbiyya* neben weiteren Wissenschaften reichlich Stoff für ihren Zweck.[81] Die Prosopographen gehen auf ʿAllāns herausragende genealogische Fachkompetenz ein und bezeichnen ihn in ihren Schriften mit dem Attribut „wissend“ (*ʿārif*)[82] oder „hochgelehrt“ (*ʿallāma*).[83] Sein genealogisches Wissen nutzte ʿAllān im Dienst seiner šuʿūbītischen Anschauungen. Er beschäftigte sich hauptsächlich mit den „Defiziten“ der arabischen Stämme, obwohl er interessanterweise auch zwei Werke über die „Vorzüge“ der arabischen Stämme Rabīʿa und Kināna hinterließ.[84] In seinem berühmten Werk „*al-Miydān*“, das nach dem Muster des „Buches der Abstammungen“ (*Kitāb al-ansāb*) von Ibn Kalbī (gest. 204) aufgebaut war[85], verfolgte er die Absicht, „Defizite“ in der Vorgeschichte aller arabischen Stämme, beginnend mit Banī Hāšim bis zu den jemenitischen Stämmen, darzulegen.[86] Die in „*al-Miydān*“ enthaltene Herabwürdigung der arabischen Stämme scheint derart vehement gewesen zu sein, dass al-Marzubānī dieses Werk zu einem „bösen Buch“ (*kitāb sūʾ*) erklärte.[87] In ähnlicher Weise weist Ibn Ḥağar die Stellungnahme dieses Werkes hinsichtlich der „Defizite“ der arabischen Stämme zurück und hält sie für unwahr.[88] „*Al-Miydān*“ ist nicht erhalten geblieben, doch sind ʿAllāns antiarabischen Gefühle und seine Vorgehensweise anhand eines im Buch „*al-Aġānī*“ dargelegten Fragmentes eindeutig zu belegen. Mit Charakterzügen wie Verrätertum, Treulosigkeit und Geiz, die mit den Spottversen der alten Dichter bekräftigt wurden, charakterisiert ʿAllān die Angehörigen des

---

[78] Ebd., S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[79] Ebd., S. 118.
[80] Eine wissenschaftliche Genealogie ist bei den ǧāhilītischen Arabern nicht zu finden. Doch hatten sich diese mit der genealogischen Frage aufgrund ihres sozialen Lebens und des Familien- und Stammessystems zu beschäftigen. Die ständig zunehmenden Stammesfehden zwischen Nord- und Süd-Arabern brachten die Genealogie voran. *ʿIlm al-ansāb* lieferte beiden Stämmen die theoretische Rechtfertigung für ihre tribalen Auseinandersetzungen. Auf dem Gebiet der Genealogie wurden die Araber von den nicht-arabischen Muslimen, insbesondere von den Persern, überflügelt. Die *Mawālī* eigneten sich nicht nur das Studium des arabischen Altertums an, sondern entwickelten die Genealogie über den vorhandenen Rahmen hinaus weiter. Agius, „The Shuʿubiyya”, in: *IQ*, Bd. XXIV, S. 82. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I. S. 177 ff.
[81] Ebd., S. 82.
[82] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118.
[83] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[84] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187. Interessanterweise griff ʿAllān in seinem Werk „*al-Miydān*“ auch den arabischen Stamm Rabīʿa an und erwähnt seine „Defizite“ wie bei allen weiteren arabischen Stämmen. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118 f.
[85] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.
[86] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.
[87] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1632. Vgl. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.
[88] Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.

Stammes Banū Minqar. Doch handelt es sich im folgenden Zitat vielmehr um die Persönlichkeit des Qais ibn ʿĀṣim (gest. um 20), der nach seiner Bekehrung zum Islam im Jahre neun vom Propheten Muḥammad als „Herr der Beduinen“ (*sayyid ahl al-wabar*) bezeichnet wurde.[89] ʿAllān zufolge hat Qais auf dem Sterbebett seinen Söhnen den Rat gegeben, sich ausschließlich auf Besitztum zu konzentrieren. Darüber hinaus soll sein Großvater in der arabischen Poesie als „Verräter und treulos“ dargestellt worden sein. Diese Herabwürdigung beschränkte sich nicht auf die Person des Qais ibn ʿĀṣim und dessen Stamm Banū Minqar, sondern richtete sich aufgrund seines hohen Ranges bei den Beduinen an die gesamten Beduinen:

> „Die Banū Minqar sind ein perfides Volk; man nennt sie *kawādin* (d. h. Pferde, die von einem Rassehengst und einer unedlen Stute stammen). Sie sind die Schlechtesten unter den Geschöpfen Gottes, in Betreff des Schutzes; man nennt sie ‚Verräter‘ und ‚Treulose‘. Auch ist schmutziger Geiz bei ihnen zu Hause. Qais ibn ʿĀṣim, einer ihrer Ahnen, hat in der letztwilligen Ermahnung an seine Kinder nichts so stark hervorgehoben wie das, dass sie auf ihr Hab und Gut Acht geben mögen, obwohl dies die Araber sonst nicht zu tun pflegen, es vielmehr als schlechte Eigenschaft betrachten. Sie sind es, die al-Aḫtal ibn Rabīʿa im Auge hat, wenn er sagt: ‚Oh Minqar ibn ʿUbaida! Fürwahr, eure Schmach ist seit Adams Zeiten im *dīwān* beschrieben. Der Gast hat ein Anrecht an jeden edlen Mann; aber der Gast der Minqar ist nackt und ausgeplündert.‘ Und an-Namir ibn Taʿlab sagt in seinem Schmähgedicht gegen sie besonders mit Bezug auf ihre Bezeichnungen als Verräter und Treulose: ‚Wenn man sie Treulose nennt, so meint man, dass ihre Greise dem Verraten viel näher sind als ihre bartlosen Jünglinge.‘ Dies ist in Betreff der Banū Saʿd allgemein verbreitet; aber sie selbst schieben es auf die Banū Minqar, diese aber auf die Banū Sinān ibn Ḫālid ibn Minqar, welcher der Großvater des Qais ibn ʿĀṣim ist.“[90]

Eine gründliche Untersuchung der obigen Erzählung belegt, wie stark ʿAllān sich auf die negativen Aspekte der arabischen Stämme konzentrierte. Dabei hatte er lediglich den Teil der Ratschläge, in dem die Bedeutung des Besitzes hervorgehoben wird, im Fokus. Aus al-Ḥasan al-Baṣrīs (gest. 110) Überlieferung geht jedoch hervor, dass Qais seine Söhne sehr wohl auch über weitere Dinge, die ihnen im Leben nützlich sein können, belehrte:

> „Oh meine Söhne! Bewahrt dies von mir in Erinnerung. Niemand kann euch mehr Rat geben als ich. Wenn ich gestorben bin, richtet euch nach den großen Persönlichkeiten (eures Stammes) und nicht nach den Niedrigen (…). Ihr müsst auf euer Vermögen Acht geben, denn das ist der Antrieb des Großzügigen und beseitigt die Abhängigkeit vom Bösen. Ihr dürft nicht betteln (…). Trauert nicht laut um mich, denn ich hörte, dass der Prophet Muḥammad dies untersagte.“[91]

ʿAllāns tiefe Zuneigung zu den *ʿAǧam* ist ein weiterer Hinweis darauf, dass er sich zur *Šuʿūbiyya* und ihren Anschauungen bekannte. Dies ist anhand seiner *qaṣīda* zu belegen, die er zur Lobpreisung von ʿAbdallāh ibn Ṭāhir (gest. 230) und den *ʿAǧam* dichtete. ʿAbdallāh war der Sohn des Heerführers des Kalifen al-Maʾmūn namens Ṭāhir ibn al-Ḥusain (gest. 207).

---

[89] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 183. Vgl. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 409.
[90] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 56. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 207.
[91] Ibn al-Aṯīr, ʿAlī., *Usd al-ġāba*, Bd. III, ed. Šīḫā, Ḫ. M., Beirut 2009, S. 503 f.

Ṭāhir, der später die Dynastie der Tahiriden in Ḫurāsān gründete,[92] trat während des Bürgerkriegs im Auftrag al-Maʾmūns seinem Bruder al-Amīn entgegen und besiegte ihn in einer blutigen Schlacht.[93] Al-Maʾmūn wurde in diesem Krieg insbesondere von den Persern unterstützt. ʿAllāns propersische *qaṣīda* führte daher dazu, dass al-Marzubānī ihn mit dem Attribut „*maʾmūnī*" belegte, das so viel wie „ein Anhänger al-Maʾmūns" bzw. „Properser" bedeutet.[94] Seine *qaṣīda* ging auf die folgende Erzählung zurück: Zu al-Maʾmūns Sieg über al-Amīn dichtete zunächst ʿAbdallāh bin Ṭāhir eine *qaṣīda*, in dem er seinen Vater als Heerführer al-Maʾmūns und Bezwinger al-Amīns in den höchsten Tönen lobte. Ein gewisser Muḥammad ibn Yazīd al-Ḫuṣaibī (oder al-Ḥiṣnī) reagierte darauf mit einem Schmähgedicht.[95] Daraufhin tadelte ihn ʿAllān und pries ʿAbdallāh und die *ʿAǧam*:

> „Oh du, der sich in seinem Loch versteckt hat und in die Tiefe der Erde gelangt ist. Wir waren eng befreundet, aber deine Übertreibungen haben dich erniedrigt. Mit Abū 'l-ʿAbbās (ʿAbdallāh ibn Ṭāhir) wird die Trauer zum Jubel (…). Er steht durch seine Abstammung von Rustam auf dem Gipfel der Ehre. Die Krone schmückt ihn. Auf seine Ehre weisen die unendliche Großzügigkeit und die Verehrung der Menschen hin. Ich habe einen Stolz, der bis zu den Sternen ragt. Die Worte und das Handeln unserer Väter, der *kisrās,* sind rein, leuchtend und wohlbekannt unter den Menschen."[96]

ʿAllān betrachtet seinen Gegner (al-Ḫuṣaibī) als „Feigling", der sich vor dessen Stellungnahme verbirgt. Er kündigt die Freundschaft zu ihm auf und erklärt die Äußerungen von ihm für eine vollkommene Übertreibung, die nur zur Niedrigkeit führt. Anschließend erweist er ʿAbdallāh ibn Ṭāhir seine Ehrerbietung, da diesem aufgrund seiner edlen Herkunft von dem mythischen Helden Persiens, Rustam, und Herrschaft eine doppelte Belobigung zustehe. Abschließend bekundet ʿAllān seinen Stolz, den *ʿAǧam* anzugehören, deren Vorväter (*kisrās*) er als „weise" Herrscher in Erinnerung ruft. Das zwischen den Persern und ihren Königen beschriebene Vater-Sohn-Verhältnis symbolisiert in dieser Rhetorik seine edle Herkunft. In diesem Zusammenhang warf Ibn Qutaiba, der ein großer Sympathisant und Verteidiger der arabischen Seite war, den Vertretern der *Šuʿūbiyya* vor, sich sämtlich als Söhne von Königen (*abnāʾ 'l-mulūk wa 'l-ašrāf*) zu bezeichnen, obwohl das genealogisch nicht nachzuweisen sei:

> „Die *ʿAǧam* breiteten sich in jener Zeit in alle Richtungen der Erde aus, in den Osten und Westen, auf der Erde und im Meer, außer im Gebiet von Maʿad und Jemen. Sind sie alle Adelige? Wo sind die Unteren und Straßenfeger und Schröpfer und Gerber und Weinhersteller und Hirten und Arbeiter? (…) Wo ist ihre Nachkommenschaft? Sind sie alle vernichtet worden und niemand ist von ihnen geblieben, bis auf die Söhne der Könige und der Adligen (*abnāʾ 'l-mulūk wa 'l-ašrāf*)?"[97]

---

[92] Forstner, M., „Abu 'l-ṭayyeb Ṭāher b. Ḥosayn", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[93] Nagel, „Das Kalifat der Abbasiden", in: *Geschichte der arabischen Welt*, S. 124.
[94] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631.
[95] Al-Marzubānī, Muḥammad., *Muʿǧam aš-šuʿarāʾ*, ed. Farāǧ, ʿA., Kairo 2003, S. 355.
[96] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1632 f. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[97] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 351.

Über ʿAllāns Sympathie für den Dualismus und die *zandiqa* berichtet lediglich al-Ālūsī (gest. 1342) zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt. Er zweifelt nicht an ʿAllāns Neigungen zum Dualismus und zur *zandiqa* und begründet dies mit dessen Werk „*al-Miydān*", das beginnend mit Banī Hāšim die „Defizite" der arabischen Stämme beinhaltete. Jenes Werk soll nach al-Ālūsī als „abweichend vom Islam" betrachtet werden.[98] Diese Ansicht ist entweder darauf zurückzuführen, dass ʿAllān den Stamm des Propheten Muḥammad tadelte oder darauf, dass al-Ālūsī jeden Widerspruch gegen die Araber als „antiislamisch" interpretiert. Da in früheren Schriften über eventuelle Sympathien ʿAllāns für den Dualismus aber keine Belege vorhanden sind, ist al-Ālūsīs Behauptung fragwürdig.

V.1.d. Abū ʿUbaida Maʿmar ibn al-Muṯannā at-Taimī al-Baṣrī

Der berühmte Philologe, Genealoge und Koranexegeget[99] Maʿmar ibn al-Muṯannā (gest. 207-213), berühmt als Abū ʿUbaida[100], stammte ursprünglich von den ʿ*Aǧam* ab (ʿ*aǧamī 'l-aṣl*)[101] und war ein Bewohner Baṣras.[102] Durch Affiliation (*walāʾ*) war er dem arabischen Stamm Taim Quraiš angegliedert.[103] Abū ʿUbaida stand in Kontakt mit den Barmakiden.[104] Sein philologisches Wissen erlangte er bei den Leitern der philologischen Schule in Baṣra, Abū ʿAmr al-ʿAlāʾ und Yūnus ibn al-Ḥabīb.[105] Auf diesem Gebiet verfasste er eine Reihe von Abhandlungen, die allesamt nicht erhalten geblieben sind.[106] Über Abū ʿUbaidas vielfältiges Wissen berichtet al-Ǧāḥiẓ, dass es unter den Menschen niemanden gebe, der in allen Zweigen menschlicher Kenntnisse gelehrter wäre als dieser.[107] Ibn Hišām (gest. 218) war ein Zeitgenosse Abū ʿUbaidas und erwies ihm seine Ehrerbietung, indem er sich bei der Herausgabe der Biographie des Propheten Muḥammad auf dessen Wissen stützte.[108] Bezüglich des Umfangs seines Wissens schreibt Ibn an-Nadīm von Abū 'l-ʿAbbās, dass andere zeitgenössische Gelehrte wie al-Aṣmaʿī (gest. 216) und Abū Zaid al-Anṣārī (gest. 215)

---

[98] Al-Ālūsī, *Bulūġ*, Bd. I, S. 162.
[99] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LIX, S. 423. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 235. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2704. Aḏ-Ḏahabī, Muḥammad., *Tārīḫ al-islām wa wafayāt al-mašāhīr wa 'l-aʿlām*, Bd. XIV, ed. Tadmurī, ʿU. ʿA., Beirut 1991, S. 398.
[100] Abū ʿUbaida Maʿmar ibn al-Muṯannā al-Taimī al-Baṣrī.
[101] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 59.
[102] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 252. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 235. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LIX, S. 423. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XIV, S. 398. Ad-Dāwūdī, Muḥammad., *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, Bd. II, ed. ʿUmar, ʿA. M., Kairo 1972, S. 326.
[103] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 58. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 235. As-Sīrāfī, al-Ḥasan., *Aḫbār an-naḥwiyīn wa 'l-baṣriyīn*, ed. Al-Bannā, M. I., Kairo 1985, S. 80. Az-Zubaidī, Muḥammad., *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn wa 'l-luġawiyīn*, ed. Ibrāhīm, M. A., Kairo 1954, S. 192.
[104] Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 193. Vgl. As-Sīrāfī, *Aḫbār*, S. 82.
[105] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LIX, S. 423. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2704. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XIV, S. 398. Ad-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Bd. II, S. 326.
[106] Gibb, H. A. R., „Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muṯannā", in: *EI*², Bd. I, S. 158.
[107] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 347.
[108] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 195. Vgl. Gibb, „Shuʿūbīya", in: *Studia Orientalia*, S. 110.

nicht über die Hälfte der Kenntnisse von Abū ʿUbaida verfügten[109], der sich mit der arabischen Geschichte und Kultur sowohl in der *ǧāhiliyya* als auch in der islamischen Epoche befasste.[110] In seiner Karriere soll Abū ʿUbaida ungefähr 200 Monographien verfasst und einige von ihnen in Anwesenheit des abbasidischen Kalifen ar-Rašīd, der ihn aus seinem Wohnort Baṣra nach Bagdad bestellte, vorgetragen haben.[111]

Abū ʿUbaida hatte insbesondere auf dem Gebiet der Genealogie herausragende Kenntnisse. Dieses Wissen verwendete er den Quellen zufolge im Sinne seiner šuʿūbītischen Anschauungen. Ibn Qutaiba (gest. 276) hält ihn in seinem Werk „*al-Maʿārif*" für einen Experten der Genealogie und arabischen historischen Belange. Anschließend erklärt er, dass Abū ʿUbaida ein „Hasser der Araber" war (*kāna yabġaḍ al-ʿarab*). Aufgrund seiner Abneigung gegen sie soll er „*maṯālib*-Werke" zur Erläuterung der „Defizite" der arabischen Stämme verfasst haben.[112] In „*Kitāb al-ʿarab*", in dem Ibn Qutaiba die Lehre der *Šuʿūbiyya* und ihre Schmähungen gegen das arabische Volk erläutert und ihren Beschuldigungen mit diversen Argumentationen entgegenzutreten versucht, erwähnt er Abū ʿUbaida als den einzigen „*šuʿūbī*". Ibn Qutaiba bringt dies in Zusammenhang mit dessen Besessenheit, die „Defizite" der Araber zu beschreiben und deren Abstammung zu schmähen. Trotz allem vermeidet Ibn Qutaiba aufgrund von Abū ʿUbaidas umfassender Gelehrsamkeit und der Tatsache, dass die Menschen sich in religiösen Fragen auf ihn stützten, eine Äußerung über dessen Herkunft:

> „Abū ʿUbaida war derjenige unter den Menschen, der am meisten gegen die Menschen hetzte und sie beschimpfte. Er war der Besessenste in der Erläuterung der Defizite (*maṯālib*) der Araber. Seine Herkunft und die seines Vaters hassen wir zu erwähnen. Das alles ist bekannt, trotzdem hassen wir, dass es in den Büchern dargestellt und damit für alle Zeiten verewigt wird, besonders auch, weil er ein Mann ist, der über Wissen verfügt und auf den man sich im Bereich des Korans stützt."[113]

Ähnliche Ansichten vertreten weitere Autoren wie ad-Dāwūdī, Ibn al-Qifṭī, Yāqūt und as-Suyūṭī. Ihnen zufolge befasste sich Abū ʿUbaida derart intensiv mit den Defiziten der Araber, dass er der *Šuʿūbiyya* zugeschrieben wurde.[114]

In der modernen Forschung ist Abū ʿUbaidas Sympathie für die *Šuʿūbiyya* und ihre Lehre umstritten. Während Goldziher[115] und Agius[116] die Ansicht vertreten, dass er ernsthaft

---

[109] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 59.
[110] Ebd., S. 59.
[111] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 255 f. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 238. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2709. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. IX, S. 446.
[112] Ibn Qutaiba, *al-Maʿārif*, S. 543. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276.
[113] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 346.
[114] Ad-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Bd. II, S. 327. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2709. As-Suyūṭī, ʿAbd ar-Raḥmān., *Buġyat al-wuʿāʾ fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa 'n-nuḥāt*, Bd. II, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 1998, S. 295.
[115] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 194 ff.

die šuʿūbītischen Tendenzen zu fördern beabsichtigte, bezweifelt Gibb seine Neigung zur *Šuʿūbiyya*.[117] Gibb, der in seinem Artikel über die *Šuʿūbiyya* die zentrale Rolle der Sekretäre in der arabisch-persischen Polemik nachzuweisen sucht, begründete seine Hypothese damit, dass es kaum einen weitereren Genealogen gegeben hatte, der sich an šuʿūbītischen Aktivitäten beteiligte. Damit soll Abū ʿUbaida eine Ausnahme gewesen sein, wenn er überhaupt šuʿūbītische Tendenzen hatte.[118] Gibbs Zweifel an Abū ʿUbaidas Zuneigung zur *Šuʿūbiyya* nahmen zu, als er feststellte, dass al-Ǧāḥiẓ ihn in seinen Werken gar nicht mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnete.[119] Abschließend streitet Gibb Abū ʿUbaidas Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* mit der Begründung ab, dass dieser sich unparteiisch geäußert hat und es vor Ibn Qutaiba keinen Beweis dafür gibt, dass er sich für eine bestimmte Gruppe oder Nation einsetzte.[120] Seine ḫāriǧītischen Ansichten sollen laut Gibb dazu geführt haben, dass Ibn Qutaiba ihn als einen „*šuʿūbī*" bezeichnete und die späteren arabischen Autoren von ihm abgeschrieben haben.[121]

Anscheinend hat Gibb in seiner Studie über die *Šuʿūbiyya* die Biographien weiterer šuʿūbītischer Genealogen übersehen. Wie bereits erwähnt, gehörte beispielsweise ʿAllān aš-Šuʿūbī, ein Zeitgenosse Abū ʿUbaidas, zu den Genealogen, die Schmähschriften (*maṯālib*) über die „Defizite" der Araber und ihre Geschichte verfassten. In diesem Zusammenhang ist sein Werk „*al-Miydān*" zu erwähnen.[122] Ebenso kannte sich Aḥmad ibn al-Ḥusain, berühmt als Dindān, der im „*al-Fihrist*" direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet wird[123], im Bereich der Genealogie aus. Er lebte im dritten Jahrhundert und strebte danach, die „Defizite" der Araber zu erläutern. Auf dieser Grundlage verfasste er ein Werk mit dem Titel „*al-Maṯālib*".[124] Eine zur Zeit Abū ʿUbaidas lebende Person, die ihr genealogisches Wissen im Dienste ihrer antiarabischen Ansichten gebrauchte und *maṯālib*-Werke verfasste, war al-Haiṯam ibn ʿAdī (gest. 206-209).[125] Auch Ibn Abī Farwa aus dem zweiten Jahrhundert gebrauchte seine genealogischen Kenntnisse im Sinne šuʿūbītischen Gedankenguts.[126] Im Folgenden wird auf alle diese Personen ausführlicher eingegangen.

---

[116] Agius, „The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XIV, S. 82 f.
[117] Gibb, „Shuʿūbīya", in: *Studia Orientalia*, S. 109 f.
[118] Ebd., S. 109.
[119] Ebd., S. 110.
[120] Ebd., S. 110.
[121] Ebd., S. 110.
[122] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. IV, S. 187.
[123] Ebd., S. 240.
[124] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad., *al-Fihrist*, ed. Rāmyār, M., Mašhad 1351, S. 26.
[125] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 112. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 106. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXVII, S. 407.
[126] Aš-Šarīf al-Murtaḍā,ʿAlī., *Amālī al-Murtaḍā; ġurar al-fawāʾid wa durar al-qalāʾid*, Bd. I, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 1954, S. 321.

Im Hinblick auf Abū ʿUbaidas Stellungsnahme für eine bestimmten Rasse oder Nation berichtet az-Zubaidī (gest. 379) in der Biographie von al-Naḍr ibn Šumail (gest. 203). Dies belegt, dass Abū ʿUbaida durchaus Position für eine bestimmte Nation bezog:

> „Abū ʿUbaida sagte über die Defizite (*maṯālib*) der Bewohner von Baṣra: ‚Das Leben wurde für Naḍr bin Šumail schwer. Er kam aus Baṣra heraus und wollte nach Ḫurāsān. Eine Gruppe von 3000 Männern begleitete ihn. Niemand von ihnen war ein Redner, Linguist, Grammatiker, Kenner der Dichtung oder Genealoge. Als sie in Mirbad ankamen, saß er (Naḍr) und sagte: ‚Oh Bewohner von Baṣra! Die Trennung fällt mir schwer. Bei Gott, wenn ich ein wenig Saubohnen gefunden hätte, würde ich mich nicht von euch trennen.‘ Niemand war unter ihnen, der ihm das geben konnte. Bis er nach Ḫurāsān kam, wo er viel Hab und Gut fand.‘“[127]

Bei näherer Analyse der oben genannten Erzählung ist Abū ʿUbaidas Abneigung gegen die Araber und Sympathie für die Perser deutlich erkennbar: Zunächst hält er die Bewohner von Baṣra für unwissend, denn unter 3000 Männern existiere keine Person, die sich in der Wissenschaft auskenne. Darüber hinaus stellt Abū ʿUbaida die Bewohner von Baṣra als „geizige“ Menschen dar, die Naḍr ibn Šumail Saubohnen vorenthalten haben. Damit entkräftet er das Bild der arabischen Großzügigkeit. In Ḫurāsān, das in diesem Beispiel symbolisch für Persien steht, fand Naḍr viel Hab und Gut, was auf die Fruchtbarkeit Persiens und die Großzügigkeit seiner Bewohner hinweist. In ähnlicher Weise sind an folgendem Beispiel Abū ʿUbaidas propersische Tendenzen zu belegen: Den in der arabischer Dichtung verwendeten Namen „al-Faras al-Warudā“ bringt er in einem Wortspiel mit „Fārs“ (Persien) und Abarwīz, dem sassanidischen König, in Zusammenhang und betont damit die „Herrlichkeit und Glorie“ von dessen Herrschaft:

> „Oh, die Tochter von ʿAbdallāh und die Tocher von Mālik und oh, die Tochter von ‚Ḏi al-Burdain und al-Faras al-Warudā!‘“[128]

Ibn Qutaiba, der in „*Kitāb al-ʿarab*“ die Person Abū ʿUbaida massiv angreift, weist dessen Interpretation und Prahlerei mit den persischen Königen in folgendem Vers zurück:

> „Er (Abū ʿUbaida) lacht über die Dichtung und macht sich lustig über ‚Ḏi al-Burdain’ und ‚al-Faras al-Warudā’. Er spielte damit auf die Könige von Fārs und ihre Familie und ihre Krone an und auf Abarwīz, der 950 Elefanten hatte. In seiner Versammlung gab es 1000 Gefäße von Gold und in seinem Dienst waren 1000 Sklaven. Er (Abū ʿUbaida) irrte sich in der Bedeutung des Verses und beging einen Fehler in seiner Anspielung und prahlte mit etwas, an dem er keinen Anteil hat.“[129]

Bezüglich Abū ʿUbaidas Abneigung gegen die Araber berichtet sein Schüler Abū Ḥātim as-Saǧastānī (gest. 248) von einem gewissen Abū ʿUmar al-Ǧarammī folgende Erzählung: Abū ʿUmar begab sich einmal mit einem Zitat von Abū ʿUbaida zu eben diesem und fragte ihn,

---

[127] Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 53.
[128] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 348.
[129] Ebd., 348.

woher er das genommen habe, denn dies sei gegen die Interpretation der Gelehrten. Abū ʿUbaida antwortete, dass das die Auslegung der „scheißenden Araber“ (*bawwālīn al-ʿarab*) über ihre Vorfahren sei.[130] Im arabischen Kulturgut suchte Abū ʿUbaida gern nach Elementen und Personen, die sich auf einen persischen Ursprung zurückführen ließen. Selbst wenn eine Person auf einem Gebiet der arabischen Bildung hervorragend war, führte er das auf deren Persertum zurück, sobald er dafür nur irgendeinen Anhaltspunkt fand. Eine solchen Zusammenhang erlebt man am Beispiel der Familie ar-Raqqāšī. Das prominenteste Mitglied dieser Familie, die in der arabischen Literatur eine herausragende Stellung einnahm, war Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd ar-Raqqāšī. Er bereicherte die arabische Literatur durch die Übertragung einiger Werke aus dem Mittelpersischen.[131] Auch sein Sohn Ḥamdān und sein Bruder ʿAbd al-Ḥamīd glänzten in der arabischen Poesie.[132] Sein Neffe al-Faḍl ibn ʿĪsā war einer der bedeutendsten arabischen Redner seiner Zeit.[133] Das Talent der Eloquenz dieser Personen brachte Abū ʿUbaida mit ihren persischen Vorfahren in Zusammenhang, deren Redegewandheit am Hofe der persischen Kaiser berühmt war:

> „Ihre Vorfahren waren bedeutende Redner am Hofe der *kisrās.* Als sie nun in arabische Gefangenschaft gerieten und Nachkommen hatten in den Ländern des Islam, in Arabien selbst, da trat diese rhetorische Ader in ihnen hervor und sie wurden unter den Leuten dieser arabischen Sprache dasselbe, was sie unter den Leuten persischer Zunge gewesen waren: Dichter und Redner. Als sie sich aber später mit Fremden verschwägerten, verschlechterte sich dieses Talent (diese Adern) und ging der Vernichtung entgegen.“[134]

Ein Blick auf den Schluss dieses Zitates zeigt eindeutig, dass Abū ʿUbaida zur „Überlegenheit“ der Perser tendierte. Das Talent der Familie ar-Raqqāšī soll sich nur deswegen verschlechtert haben, weil sie sich mit den Fremden (den Arabern) vermischten.

Auch folgende Beispiele sprechen dafür, dass Abū ʿUbaida die Araber verabscheute. Al-Bakrī zitierte in seinem Buch „*at-Tanbīh*“ eine Erzählung, in der Abū ʿUbaida den Ursprung des arabischen Sprichwortes „Feiger als *ṣāfir*“ darstellt: *Ṣāfir* ist ein Vogel, der sich an Bäume hängt und aus Angst, von dem Baum zu fallen, die ganze Nacht pfeift.[135] Abū ʿUbaida beschreibt jedoch einen vollkommen anderen Hintergrund dieses Sprichwortes, den Amīn aus Scham darzustellen vermied.[136] Die Anekdote handelt von einem arabischen Mann, der eine arabische Frau liebte. Er kam immer zu ihr, während sie mit ihren Kindern im Haus war. Der Mann pfiff und die Frau ließ ihren Hintern hinter dem Haus, während ihr Gesicht ihren Kindern zugewandt war. So vollzog er den Beischlaf mit ihr. Ein Sohn der Frau bekam das mit

---

[130] Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 194.
[131] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132, 186.
[132] Ebd., S. 186.
[133] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 306.
[134] Ebd., Bd. I, S. 308. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 199.
[135] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 56.
[136] Ebd., Bd. I, S. 56.

und in einer Nacht pfiff er nach ihr, während er eine heiße Nadel in der Hand hielt. Als die Frau wie jede Nacht den Hintern hinausstreckte, verbrannte der Sohn ihn. Daraufhin kam der Mann zu ihr und pfiff. Sie sagte aber: „Ich wurde verbrannt aufgrund deiner Pfeife, und ich fürchte mich vor jeder Pfeife."[137] Abū ʿUbaida soll die Araber auch gerne aufgrund einer Überbewertung einfacher und wertloser Dinge wie Gewand, Bogen und Zahnbürste in ihrem Leben geschmäht und ins Lächerliche gezogen haben.[138] Ibn Qutaiba vergleicht die Bedeutung solcher Dinge mit den für die Perser bedeutenden Darstellungen ihrer Könige und ihres Thrones:

> „Dies (Überwertung der wertlosen Dinge bei den Arabern) ist nicht verwunderlicher als der Thron von *kisrā* und das Prahlen der Perser damit und die Darstellung des Thrones an den stummen Felsen. Wenn man sieht, dass die Araber sich einem wertlosen Ding zuschreiben, bedeutet es nicht, dass es (für sie) keine edle Bedeutung hat."[139]

Zur Darstellung von Abū ʿUbaidas Sympathie für die *Šuʿūbiyya* verdienen auch die von ihm verfassten Schriften Erwähnung. Unter anderem ist ein Werk mit dem Titel „*Das Buch der Krone*" (*Kitāb at-tāǧ*) zu finden. Diesen wählten die Perser gerne zur „Verherrlichung" ihrer Vergangenheit. Wie Goldziher beschreibt, handelte dieses Werk wahrscheinlich auch von persischen Dingen und Ruhm.[140] Auch die Untersuchung der Titel seiner weiteren Schriften wie „*Die Vorzüge der Perser*" (*Faḍāʾil al-furs*), „*Das Buch der Perser*" (*Kitāb al-furs*), „*Das Buch der Neumuslime*" (*Kitāb al-mawālī*), „*Das Buch von Ḫurāsān*" (*Kitāb Ḫurāsān*) weist darauf hin, dass Abū ʿUbaida eine tiefe Zuneigung zu den Nicht-Arabern, insbesondere den Persern, empfand. Dazu kommen seine Werke, die gegen die arabischen Stämme verfasst wurden und zeigen, dass er šuʿūbītische Tendenzen hatte. Beispielsweise sind folgende Schriften zu erwähnen: „*Das Buch der Defizite von Ǧarīr und al-Farazdaq*" (*Kitāb naqāʾiṣ Ǧarīr wa ʾl-Farazdaq*), „*Das Buch der Defizite der Araber*" (*Kitāb maṯālib al-ʿarab*), „*Das Buch der Defizite von Bāhila*" (*Kitāb maṯālib Bāhila*) und „*Das Buch der arabischen Räuber*" (*Kitāb luṣūṣ al-ʿarab*).[141] Dennoch sind vereinzelte Schriften von Abū ʿUbaida wie etwa „*Das Buch der Tugend von Bāhila*" (*Kitāb manāqib Bāhila*), „*Das Buch der rühmlichen Taten der Araber*" (*Kitāb maʾāṯir al-ʿarab*) und „*Das Buch der rühmlichen Taten von Ġaṭfān*" (*Kitāb maʾāṯir Ġaṭfān*) zu erwähnen, die zur Rühmung der arabischen Stämme verfasst wurden.[142] Deutlich wird bei Betrachtung der Titel, dass der Schwerpunkt bei Abū ʿUbaida in der

---

[137] Ebd., Bd. I, S. 56.
[138] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 347 ff.
[139] Ebd., S. 350.
[140] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 198.
[141] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 59. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 239. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2708, 2709. Ad-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Bd. II, S. 327.
[142] Ebd., S. 59. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2709. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 239.

Erläuterung der „Defizite“ der arabischen Stämme lag und nicht in der Rühmung ihrer Vorzüge.

Dass al-Ǧāḥiẓ, wie Gibb argumentiert, Abū ʿUbaida nicht als einen „*šuʿūbī*“ seiner Zeit erwähnte, bedeutet nicht, dass letzterer keine šuʿūbītischen Auffassungen vertrat. Sowohl al-Ǧāḥiẓ als auch Ibn Qutaiba, deren Lebenszeiten sich zwar nicht überschnitten, die aber beide zur Blütezeit der *Šuʿūbiyya* lebten und als Verteidiger der Araber gegen die *Šuʿūbiyya* gelten, erwähnen die Anhänger der šuʿūbītischen Ansichten kaum namentlich. Sie neigen in ihren Schriften vielmehr dazu, über die *Šuʿūbiyya* in einer allgemeinen und kollektiven Form (Gruppe) zu berichten. So schreibt al-Ǧāḥiẓ im „*Kitāb al-Bayān wa 't-tabyīn*“ über die Äußerungen der *Šuʿūbiyya* folgendes:

> „Die *Šuʿūbiyya* sagt: ‚Wer die Tiefe der Eloquenz zu erreichen vermag und (…), soll das Buch ‚*Kārwand*‘ lesen, wer Verstand und die Literatur und Wissen auf dem Gebiet der Hierarchie, Belehrungen, Strafen, edle Worte und edlen Sinn braucht, soll im Buch ‚*Siyar al-mulūk*‘ nachschlagen (…).‘“[143]

Im oben genannten Werk erwähnt al-Ǧāḥiẓ lediglich einmal vereinzelte Vertreter der šuʿūbītischen Ansichten. Einer dieser Namen ähnelt sehr dem Abū ʿUbaidas:

> „Wir können nicht wissen, ob diese persischen Werke, die in den Händen der Menschen sind, authentisch und nicht gemacht und alt und nicht gezeugt sind. Solange Menschen wie Ibn al-Muqaffaʿ, Sahl ibn Hārūn, Abī ʿUbaidallāh, ʿAbd al-Ḥamīd und Ġīlān (ʿAllān) existieren, können sie solche Werke herstellen und solche Fürstenspiegel machen.“[144]

Auch wenn diese Person nicht Abū ʿUbaida, sondern einer andere gewesen wäre, könnte man seine Zuneigung zur *Šuʿūbiyya* nicht ausschließen, denn al-Ǧāḥiẓ behauptete an keiner Stelle seiner Werke, dass er alle Vertreter der *Šuʿūbiyya* namentlich erwähnte. Ähnliche Regeln gelten bei Ibn Qutaiba. Dieser pflegte auch allgemein über die Lehre der *Šuʿūbiyya* zu berichten und ihre Vertreter kaum namentlich aufzuzählen. In seinem Werk „*Kitāb al-ʿarab*“ nennt Ibn Qutaiba nur Abū ʿUbaida als einzigen Vertreter der *Šuʿūbiyya*, erläutert seine šuʿūbītischen Ansichten und greift sie an.[145]

Auf der Grundlage von Abū ʿUbaidas antiarabischen und propersischen Ansichten ist es kein Wunder, dass ein arabischorientierter Philologe wie Ḫālid ibn Kulṯūm (gest. 205) den Behauptungen Abū ʿUbaidas über die Herkunft des Dichters Waḍḍāḥ heftig entgegentrat. Waḍḍāḥ war für seine Schönheit berühmt und verhüllte sein Gesicht vor dem bösen Blick und

---

[143] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 14.

[144] Ebd., Bd. III, S. 29. In seinem Werk „*Rasāʾil*“ erwähnt al-Ǧāḥiẓ ebenfalls einen Vertreter der *Šuʿūbiyya* mit seinem eigenen Namen, nämlich Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-Kātib, auf dessen Person im Folgenden eingegangen wird. Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.

[145] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 346 ff.

den Frauen.[146] Vielmehr war sein dramatisches Ende aufgrund seiner Liebesabenteuer mit der Gattin des umayyadischen Kalifen Walīd I. (reg. 86-96) bekannt.[147] Den Namen „Waḍḍāḥ" erhielt er aufgrund seiner Schönheit. Sein richtiger Name war Abd ar-Raḥmān ibn Ismāʿīl ibn ʿAbd Kulāl ibn Dāḏ ibn Ǧamad.[148] Aus dem vorletzten Namen (Dāḏ) schloss Abū ʿUbaida, dass Waḍḍāḥs Urgroßvater aus Persien stammte.[149] Ḫālid ibn Kulṯūm soll Abū ʿUbaidas Behauptung in einer Versammlung folgendermaßen zurückgewiesen haben:

> „ʿAbd Kulāl ist ein jemenitischer Name und Ibn Ǧamad ein jemenitischer Beiname (*kunya*). Die Perser nennen niemanden mit *kunya*. Es existiert in Jemen eine Gruppe mit dem Namen Abraha und das ist ein ḥabašītischer Name. Sollen sie sich alle (dem Land) Ḥabaša zuschreiben? (…) Jeder, der Abū Bakr heißt, ist nicht Ṣiddīq (Beiname des ersten rechtgeleiteten Kalifen) und wer ʿUmar heißt, ist nicht unbedingt Fārūq (Beiname des zweiten rechtgeleiteten Kalifen). Namen sind Zeichen und sind nicht unbedingt genealogisch bedingt."[150]

Das in den arabischen Schriften auftauchende Bekenntnis von Abū ʿUbaidas Großvater zum Judentum ist vermutlich eine Reaktion auf Abū ʿUbaidas Art, die arabische Herkunft herabzuwürdigen:

> „Ein Mann sagte Abū ʿUbaida: ‚Oh Abū ʿUbaida! Du redest von Menschen und verachtest sie wegen ihrer Herkunft. Bei Gott, ich möchte wissen, wer dein Vater ist und wo dessen Ursprung liegt.' Er sagte: ‚Mein Vater erzählte mir von seinem Vater, dass er ein Jude aus Bāǧarwān war.'"[151]

Chokr vertritt die Ansicht, dass sich Abū ʿUbaida anhand dieser Erzählung von allen Zwängen befreit fühlte und mit solch niedriger Abstammung vor Kritik an seinen Schmähungen schützte.[152] Folgende Erzählung belegt aber, dass Abū ʿUbaida keine jüdische Herkunft hatte, sondern diese Vorwürfe eher mit seinen Schmähungen gegen die Araber zusammenhingen: Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd (gest. 200) soll Abū ʿUbaida in einer Versammlung beschuldigt haben, die Abstammung einiger Personen zu schmähen, während er selbst über keine vornehme Abstammung verfüge:

> „Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd saß eine Nacht bei einer Gruppe und schmähte Abū ʿUbaida. Er sagte: ‚Er schmäht die Menschen wegen ihrer Herkunft, während er selbst über keine (vornehme) Herkunft verfügt.'"[153]

Als Abū ʿUbaida dies erfuhr, beschuldigte er Abān und seine Familie, zu den Juden zu gehören. Wahrscheinlich gehörte die Beschuldigung, Jude zu sein, zu den üblichen Vorwürfen, die man seinen Gegnern machte[154]:

---

[146] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. VI, S. 149.
[147] Ebd., Bd. VI, S. 154.
[148] Ebd., Bd. VI, S. 148.
[149] Ebd., Bd. VI, S. 149.
[150] Ebd., Bd. VI, S. 149.
[151] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 79. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 240. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2705. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 280.
[152] Chokr, M., *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damaskus 1993, S. 175.
[153] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2705.

„Der Sultan hat es versäumt, von Abān al-Lāḥiqī die Steuer (*ǧizya*) einzuziehen, weil er und seine Familie zu den Juden gehörten. Dies sind ihre Häuser, in denen die Thora existiert und nicht der Koran. Der klarste Beweis für ihr Judentum ist, dass die meisten von ihnen behaupten, die Thora auswendig zu können. Andererseits lernen sie nichts aus dem Koran, nach dem sie beten, auswendig.“[155]

Die herabsetzenden Bezeichnungen wie „*madḫūl an-nasab*“, „*madḫūl ad-dīn*“, „*wasiḫ*“ und „*biḏī ʾl-lisān*“, die so viel wie „ursprungslos“, „religionsverdächtig“, „schmutzig“ und „schmutzzungig“ bedeuten, gehen höchstwahrscheinlich ebenfalls auf seine Schmähungen gegen die Araber zurück.[156] Auch Erzählungen wie die, dass kein Mensch bei seiner Beisetzung anwesend war, da weder vornehme noch weniger vornehme Personen von seiner scharfen Zunge verschont blieben[157] bzw. dass al-Aṣmaʿī vor dem Betreten der Moschee jedes Mal aus Furcht vor ʿAbū ʿUbaidas Zunge fragte, ob dieser auch anwesend sei oder nicht[158], dürfen als Anzeichen für Abū ʿUbaidas Schmähungen seiner Mitmenschen verstanden werden. Aus alledem wird deutlich, dass es gerechtfertigt ist, Abū ʿUbaida als den berühmtesten šuʿūbītischen Genealogen anzusehen.

V.1.e. Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ibn Dāwūd al-Kātib al-ʿAbartāʾī

Die Angaben, welche sich in den arabischen Schriften über Ibrāhīms Lebensweg finden, sind spärlich. Ibn an-Nadīm erwähnt ihn nur flüchtig.[159] Ebenso geht al-Ǧāḥiẓ in seinem Werk „*Rasāʾil*“ unter dem Kapitel „*Schmähung des Verhaltens der Sekretäre*“ *(Ḏamm aḫlāq al-kuttāb)* nur kurz auf die Person Ibrāhīms ein.[160] Ähnlich widmet aṣ-Ṣafadī in seinem Buch „*al-Wāfī bi ʾl-wafayāt*“ dessen Persönlichkeit eine kurze Biographie.[161] Ibrāhīm ibn Ismāʿīl[162] stammte ursprünglich von den ʿ*Aǧam* ab.[163] Sein Beiname „al-ʿAbartāʾī“ lässt vermuten, dass Ibrāhīm, wie Chokr beschreibt, ein Nabatäer aus dem Gebiet ʿAbartāʾ[164]war.[165] Es ist jedoch auch nicht auszuschließen, dass er ursprünglich aus Persien stammte und in diesem oben genannten Ort geboren wurde oder sich dort für einige Zeit aufhielt.[166] Ibrāhīm gehörte zu der

---

[154] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 204.
[155] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2705.
[156] Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 193. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 59. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 240.
[157] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 59. Vgl. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV. S. 37. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2708.
[158] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2708.
[159] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137.
[160] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.
[161] Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 325.
[162] Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ibn Dāwūd al-Kātib al-ʿAbartāʾī.
[163] Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 325.
[164] ʿAbartāʾ war ein großes Dorf, das zwischen Bagdad und Wāsiṭ lag. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. IV, S. 77.
[165] Chokr, *Zandaqa*, S. 88.
[166] In den arabischen Quellen fällt auf, dass die Personen ihren Beinamen nach ihrem Geburts- bzw. Herkunftsort oder aber nach ihrem Aufenhaltsort erhalten. Beispielsweise wird der berühmte Dichter Baššār ibn Burd aufgrund seines Wohnsitzes in Baṣra „al-Baṣrī“ genannt, während seine ursprüngliche Herkunft im östlichen Gebiet Persiens in Ṭuḫāristān lag. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 94. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 91.

Familie „Āl Ḥamdūn“.[167] Er selbst und seine Brüder Ḥamdūn und Dāwūd waren Dichter.[168] Ḥamdūn diente den abbasidischen Kalifen al-Muʿtaṣim (reg. 218-227) bis al-Muʿtazz (reg. 252-255) als Tischgenosse.[169] Doch Ibrāhīm erlangte seine große Berühmtheit vor allem als Sekretär (*kātib*), der sich zunächst bei ar-Rašīds Wesir al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ (gest. 208)[170] und danach unter dem abbasidischen Kalifen al-Maʾmūn (reg. 198-218) betätigte, als dieser noch in Ḫurāsān war.[171] Hier soll er in Verbindung mit Mitgliedern der Sahls gekommen sein.[172] Unter ar-Rašīd begegnete er dem berühmten Vertreter der *Šuʿūbiyya*, Abū ʿUbaida, am Hof, als er sich zur Vorlesung seines Buches für den Kalifen nach Bagdad begeben hatte.[173] Während Ibn an-Nadīm Ibrāhīm für einen hochgebildeten und eloquenten Sekretär hält[174], stellt al-Ǧāḥiẓ ihn als gescheitert dar[175] und bezeichnet ihn direkt als „*šuʿūbī*“, ohne weitere Angaben in diesem Zusammenhang zu liefern.[176] Die Bemerkung von al-Ǧāḥiẓ bezüglich Ibrāhīms šuʿūbītischer Ansichten bestätigen die wenigen Verse, die von ihm bei Ibn Bakkār (gest. 256) erhalten geblieben sind. Die Selbstbezeichnung Ibrāhīms als „Sohn *kisrās*“ im folgenden Gedicht legt die Vermutung nahe, dass seine Herkunft doch in Persien lag:

> „Diejenige, die ich in der Nacht besuchte und die mir (Ibrāhīm) gegenüber voller Stolz prahlte, dass sie eine Araberin sei, erkannte nicht, dass sie einen Mann ansprach, der viel mehr Anlass zur Prahlerei hat. Ich antwortete ihr: ‚Ich bin der Sohn von *kisrā* und Sohn desjenigen, dessen Herrschaft die Könige bedingungslos anerkennen.‘ Daraufhin neigte sie ihren Kopf nach unten und ihr Stolz ließ nach, denn ich erreichte den Gipfel des Stolzes und setzte denjenigen, der mir darin widersprach, herab.“[177]

Zum Schluss berichtet al-Ǧāḥiẓ davon, dass Ibrāhīm des Dualismus’ und der *zandiqa* beschuldigt wurde (*kāna yattahim bi aṯ-ṯanawiyya*)[178] und dass seine dualistischen Tendenzen auf purer Nachahmung und kaum auf eigener Überzeugung und Wissen beruhten.[179] Nach al-Ǧāḥiẓ sei Nachahmung im Dualismus (*zandiqa*) absolute Blindheit.[180] Wie Chokr beschreibt, existieren keine Belege dafür, dass Ibrāhīm aufgrund seiner Zuneigung zum Dualismus behelligt worden wäre.[181] Im Gegensatz zu Äußerungen von al-Ǧāḥiẓ ist anhand eines erhalten

---

[167] Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 325.
[168] Ebd., Bd. V, S. 325.
[169] Ebd., Bd. V, S. 325.
[170] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 255. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1742.
[171] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.
[172] Ebd., Bd. II, S. 152. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 563 und Bd. V, S. 2005 f.
[173] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 254 f. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276.
[174] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137.
[175] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.
[176] Ebd., Bd. II, S. 152.
[177] Ibn Bakkār, az-Zubair., *Aḫbār al-muwaffaqiyāt*, ed. Makkī al-ʿĀnī, S., Beirut 1996, S. 314.
[178] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.
[179] Ebd., Bd. II, S. 152.
[180] Ebd., Bd. II, S. 152.
[181] Chokr, *Zandaqa*, S. 88.

gebliebenen Gedichtes von Ibrāhīm zu belegen, dass dieser sich aus tiefstem Herzen zum Islam bekannte und vor dem Propheten Muḥammad und seiner Familie große Ehrfurcht hatte:

> „Meine Liebe gehört der Familie des Propheten Muḥammad und ich hege Feindschaft gegen die Feinde der Familie des Propheten Muḥammad in meinem Herzen."[182]

Die moderne Forschung lässt erkennen, dass die bloße Beschuldigung des Dualismus' und der *zandiqa* nicht unbedingt die Zugehörigkeit zum Manichäismus oder zum Dualismus bedeutete, sondern dass jede Art der Abweichung von der islamischen Orthodoxie und jede Form der „Freidenkerei" in frühabbasidischer Zeit ebenfalls als Zugehörigkeit zur *zandiqa* interpretiert wurde.[183]

Über das präzise Todesdatum von Ibrāhīm schweigen die Quellen. Doch die Tatsache, dass er dem abbasidischen Kalifen al-Maʾmūn in Ḫurāsān gedient hat, weist darauf hin, dass er im dritten Jahrhundert gestorben sein dürfte.

V.1.f. Aḥmad (Muḥammad) ibn al-Ḥusain, bekannt als Dindān

Über die historische Person des sogenannten Dindān finden sich in den arabischen Schriften widersprüchliche Informationen. Die Angaben der sunnitischen Tradition über Dindāns Lebensweg beruhen hauptsächlich auf den im „*al-Fihrist*" dargelegten Äußerungen von Ibn Razām[184] aus seinem Werk „*ar-Radd ʿalā 'l-ismāʿīliyya wa kašf maḏāhibihim*" aus dem vierten Jahrhundert.[185] Dindān, dessen voller Name Muḥammad ibn al-Ḥusain lautete, gehörte zu den vermögenden Bewohnern des Gebietes Iṣfahān[186] und war als Sekretär bei Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Abī Dulaf (gest. 280), dem Gouverneur der Abbasiden in Iṣfahān, tätig.[187] Aus der Perspektive der sunnitischen Traditionen gilt Dindān oft als Zeitgenosse von Maimūn ibn Daiṣān, berühmt als al-Qaddāḥ, und seinem Sohn ʿAbdallāh. Diesen beiden Männern soll er sich angeschlossen und mit ihnen gemeinsam die Grundlage der ismailitischen Glaubensrichtung gelegt haben,[188] zu deren Unterstützung und Verbreitung Dindān ein großes

---

[182] Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 325.
[183] De Blois, F., „Zindīḳ", in: *EI*², Bd. XI, S. 512.
[184] In der Stellungnahme zu den Aussagen des Ibn Razām erklärt sich Ibn an-Nadīm für unparteiisch und zitiert die Angaben, ohne zu bewerten, ob diese zutreffen oder nicht. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 238.
[185] Ebd., S. 239 f. Vgl. Stern, S. M., „ʿAbd Allāh b. Maymūn", in: *EI*², Bd. I, S. 48.
[186] Ebd., S. 239. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.
[187] Ebd., S. 239 f.
[188] Nach al-Baġdādī wurde das ismailitische Bekenntnis von einer Gruppe konzipiert, die aus drei Personen bestand, nämlich Maimūn ibn Daiṣān, dessen Sohn und Muḥammad ibn al-Ḥusain, berühmt als Dindān. Diese drei befanden sich in Gefangenschaft des irakischen Statthalters. Hier gründeten sie die ismailitische Glaubens–richtung und verkündeten sie nach ihrer Freilassung öffentlich. Al-Baġdādī, ʿAbd al-Qāhir., *al-Farq bain al-firaq*, ed. Maškūr, M. Ǧ., Tabrīz 1333, S. 293. Faqīh Balḫī hält Dindān neben Abū Maimūn al-Qaddāḥ und Čahārlaḫtān für den Gründer eines schiitischen Zweiges namens „*Šafiʿiyya*". Laut Faqīh Balḫī sollen Dindān und seine Gefährten bestrebt gewesen sein, den Islam zu vernichten. Dafür behaupteten sie, dass die Religion eine Äußerlichkeit und eine Innerlichkeit besitze. Die Muslime konzentrierten sich ausschließlich auf die äußere Seite

Vermögen ausgab.[189] Nach Ibn al-Aṯīr griff Dindān auf der Basis seines ismailitischen Glaubens die Gefährten des Propheten Muḥammad an und schmähte sie. Dies setzt Ibn al-Aṯīr gleich mit der Schmähung der Religion des Islam im Allgemeinen.[190]

Bezüglich Dindāns šuʿūbītischen Anschauungen berichten die Quellen, dass er die Araber sehr verabscheute (*kāna yabġaḍ al-ʿarab*).[191] In diesem Zusammenhang verfasste er auf der Grundlage seiner genealogischen Kenntnisse ein Werk über die „Defizite" (*masāwī*) der Araber.[192] Lediglich Ibn Razām berichtet auch von Dindāns Abscheu vor der islamischen Herrschaft (*kāna* (…) *šuʿūbīyan šadīd al-ġaiẓ min daulat al-islām*).[193] Nach ihm soll Dindān auf der Grundlage seines astrologischen Wissens prophezeit haben, dass das arabische Kalifat zerfallen, die Herrschaft an die Perser zurückübertragen und schließlich der Zoroastrismus wiederhergestellt wird.[194]

Historisch betrachtet widerspricht Dindāns Zeitgenossenschaft mit Maimūn ibn Daiṣān oder seinem Sohn ʿAbdallāh der Tatsache, dass er sich als Sekretär Abī Dulafs betätigte. Nach der modernen Forschung sind Maimūn und sein Sohn ʿAbdallāh dem zweiten Jahrhundert zuzuordnen[195], und wenn Dindān tatsächlich ein Sekretär von Abī Dulaf (gest. 280) gewesen wäre, kann er keinesfalls zur Zeit der beiden oben genannten Personen gelebt haben.[196]

Die Person Dindān taucht auch in den Schriften der Zwölferschia auf, in denen er mit vollem Namen Abū Ǧaʿfar Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Saʿīd ibn Ḥammād ibn Saʿīd ibn Mihrān al-Ahwāzī genannt wird.[197] Dindān war ein *maulā* von ʿAlī ibn al-Ḥusain[198] und gehörte zu den Bewohnern von al-Ahwāz und später von Qum.[199] Sein Vater al-Ḥusain und sein Onkel al-Ḥasan, deren ursprüngliche Herkunft in Kūfa lag, kamen nach al-Ahwāz, wo Dindān geboren wurde. Daraufhin begab sich al-Ḥusain nach Qum, wo er später auch starb.[200] Al-Ḥusain war ein vertrauenswürdiger Überlieferer der Imame ar-Riḍā (gest. 203), Muḥammad al-Ǧawād

---

der Religion. Die innere Seite der Religion teilte der Prophet lediglich ʿAlī mit und dieser gab sie an seine Söhne, Schiiten und besondere Gefährten weiter. Wer die innere Seite der Religion erkennt, ist von der Verpflichtung zum Gebet befreit. Faqīh Balḫī, Muḥammad., *Bayān al-adyān*, ed. Dānišpažūh, M. T., Teheran 1376, S. 69 f. Nach Ibn Razām und Ibn al-Aṯīr jedoch schloss sich Dindān dem ʿAbdallāh, Maimūns Sohn, an. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 240. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.

[189] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 240. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29. Laut Faqīh Balḫī war Čahār–laḫtān derjenige, der die neuen Bekenntnisse finanziell unterstützte. Faqīh Balḫī, *Bayān*, S. 69.

[190] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.

[191] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 240. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.

[192] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.

[193] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 240.

[194] Ebd., S. 240.

[195] Stern, „ʿAbdallāh ibn Maymūn", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 48.

[196] Lewis, B., *The origins of Ismāʿīlism: A study of the historical background of the Fāṭimid Caliphate*, Cambridge 1940, S. 70.

[197] Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 26.

[198] Ebd., S. 26.

[199] Ebd., S. 26.

[200] Ebd., S. 58.

(gest. 220) und ʿAlī al-Hādī (gest. 254).[201] Dindān folgte der Tradition seines Vaters und überlieferte von allen seinen Lehrern außer Ḥammād ibn ʿĪsā.[202] Jedoch wurde Dindān in den schiitischen Quellen als schiitischer „Extremist" (*ġālī*) bezeichnet[203] und seine Über–lieferungen zählten angeblich nicht zu den vertrauenswürdigen.[204] Unter seinen Schriften sind „*Der Einspruch*" (*al-Iḥtiǧāǧ*), „*Die Propheten*" (*al-Anbiyāʾ*), „*Die Zusammenfassung über den Aufruf*" (*al-Muḫtaṣar fī ad-daʿwa*) und „*Die Defizite*" (*al-Maṯālib*) zu erwähnen, die alle nicht erhalten geblieben sind.[205] Der Titel des letzten Werkes weist auf seine šuʿūbītischen Tendenzen hin. Dindān starb in der Stadt Qum.[206]

Aufgrund der Tatsache, dass in den ismailitischen Schriften weder sein Name noch seine Werke erwähnt werden, scheint die Erklärung plausibel, dass Dindān sich zur Zwölferschiia bekannte und im dritten Jahrhundert lebte.[207]

V.1.g. Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī

Der berühmte Philologe, Historiker und Literat[208] Ḥamza al-Iṣfahānī[209] (gest. vor 360) stammte aus der Stadt Iṣfahān im südlichen Gebiet Persiens.[210] Sein Vater al-Ḥasan[211] war ein Schulmeister (*muʿaddib*).[212] Die überwiegende Zeit seines Lebens verbrachte al-Iṣfahānī in seiner Heimatstadt, doch begab er sich zum Zwecke der Ausbildung und Sammlung diverser relevanter Quellen[213] mehrmals vorübergehend an andere Orte, unter anderem mehrfach nach

---

[201] Ebd., S. 104.
[202] Ebd., S. 104.
[203] Ebd., S. 26. Interessanterweise verfasste Dindāns Vater ein Werk mit dem Titel „*Widerlegung der ġālī-Schia*" (*ar-Radd ʿalā ʾl-ġāliyya*). Ebd., S. 58.
[204] Ebd., S. 26.
[205] Ebd., S. 26.
[206] Ebd., S. 26.
[207] Lewis, *The origins of Ismāʿīlism*, S. 70.
[208] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 154. Vgl. As-Samʿānī, ʿAbd al-Karīm., *al-Ansāb*, Bd. I, ed. Al-Yamānī, ʿA., Haidarabad 1962, S. 284. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370.
[209] Abū ʿAbdallāh Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī oder al-Iṣbahānī.
[210] Ibn a-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 154. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 284. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370.
[211] As-Samʿānī erwähnt seinen Vater mit dem Namen al-Ḥusain. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 284. Aus der Untersuchung der Werke von Autoren wie Ibn an-Nadīm, Yāqūt und Ibn Ḫallikān, die dem Ḥamza al-Iṣfahānī Aufmerksamkeit schenkten, geht aber hervor, dass Ḥamzas Vater al-Ḥasan hieß. Mittwoch, E., *Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahānīs*, Berlin 1909, S. 4.
[212] Abū Nuʿaim, Aḥmad., *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, Bd. I, ed. Dedering, S., Leiden 1931, S. 300. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 284.
[213] Zum Verfassen seiner Werke, insbesondere seiner Chronik, stützte sich al-Iṣfahānī neben den früheren und zeitgenössischen schriftlichen Quellen auf den unmittelbaren Verkehr mit Personen verschiedener Nationen und religiöser Richtungen. Beispielsweise bezieht er sich für die Geschichte der römischen Könige nach der Herrschaft Alexanders bis zur *hiǧra* auf einen alten griechischen Mann, der zwar Griechisch gut lesen und schreiben konnte, aber kaum in der Lage war, Arabisch zu sprechen. Zur Lösung dieses Problems übersetzte sein Sohn den Inhalt für al-Iṣfahānī. Zur Geschichte der Israeliten traf al-Iṣfahānī einen jüdischen Gelehrten namens Ṣadqiyā in Bagdad, der behauptete, die gesamte Thora auswendig rezitieren zu können. Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 48, 57.

Bagdad.[214] In seiner Karriere als Philologe und Historiker verfasste er zahlreiche Schriften.[215] Al-Iṣfahānī qualifizierte sich insbesondere auf dem Gebiet der persischen Sprache. So existierte laut Yāqūt zur Lebenszeit des Ḥamza al-Iṣfahānī kaum jemand, der sich wie dieser mit der persischen Sprache auskannte.[216] In diesem Zusammenhang verfasste er für den buyidischen König ʿAḍd ad-Daula (reg. 338-372) ein Werk mit dem Titel „*Merkmale und Vergleich zwischen dem Arabischen und dem Persischen*" (*al-Ḫaṣāʾiṣ wa ʾl-muwāzina bain al-ʿarabiyya wa ʾl-fārsiyya*), in dem er für die persische Sprache Partei nahm.[217] Im Folgenden wird als Kurztitel dieses Werkes „*al-Muwāzina*" gebraucht.

Ḥamza al-Iṣfahānīs šuʿūbītischen Tendenzen sind in der modernen Forschung umstritten. Während Goldziher[218], Brown[219], Agius[220] und Norris[221] ihn als den Hauptvertreter der linguistischen *Šuʿūbiyya* betrachten, stellen sich andere Forscher wie Mittwoch[222] und Rosenthal[223] dieser Ansicht entgegen. Letztere neigen eher dazu, dass al-Iṣfahānī sich der Bedeutung der arabischen Kultur durchaus bewusst war und keineswegs Partei für ein bestimmtes Volk nahm.

Für al-Iṣfahānīs starke Sympathien für das Persertum und die *Šuʿūbiyya* sprechen jedoch zahlreiche Belege in den arabischen Schriften. Al-Bīrūnī etwa betont ausdrücklich, dass al-Iṣfahānī Fanatismus für die Perser zeigte (*taʿaṣṣaba li-l-furs*), da er in seiner Abhandlung über das persische Fest „Naurūz" eine parteiergreifende Ansicht zum Sonnenjahr vertrat. Dieses Kalendersystem wurde von den Persern verwendet und umfasste 365 Tage und sechs Stunden.[224] Obwohl aṯ-Ṯaʿālibī in der Einleitung seines Werkes „*Fiqh al-luġa*" Ḥamza al-Iṣfahānī unter seinen Gewährsmännern erwähnt[225], wirft er ihm vor, dem Fanatismus für die Perser verfallen zu sein, da er viele arabische Begriffe als arabisierte Formen persischer Wörter erklärte.[226] Al-Qifṭī geht noch einen Schritt weiter und berichtet davon, dass Ḥamza al-Iṣfahānī aufgrund seines Fanatismus gegen das arabische Volk der *Šuʿūbiyya* zugeschrieben wurde (*kāna yunsab ilā ʾš-šuʿūbiyya wa innahu yataʿaṣṣab ʿalā ʾl-ummat al-*

---

[214] Rosenthal, F., „Ḥamza al-Iṣfahānī", in: *EI*², Bd. III, S. 156. Er reiste einmal im Jahre 308 nach Bagdad und ein anderes Mal im Jahre 323. Letztere war seine dritte Reise nach Bagdad. Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 48, 57.
[215] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 371.
[216] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220.
[217] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 285.
[218] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 209.
[219] Browne, *A literary history of Persia*, Bd. I, 269 f.
[220] Agius, „The Shuʿubiyya", in: *IQ*, Bd. XXIV, S. 83 f.
[221] Norris, „Shuʿūbiyyah", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 44.
[222] Mittwoch, *Die literarische Tätigkeit*, S. 29.
[223] Rosenthal, „Ḥamza al-Iṣfahānī", in: *EI*², Bd. III, S. 156.
[224] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 52.
[225] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Fiqh al-luġa*, Bd. I, S. 15.
[226] Ebd., Bd. II, S. 414.

ʿ*arabiyya*).[227] In diesem Zusammenhang verfasste al-Iṣfahānī mehrere Werke mit šuʿūbītischen Inhalten.[228]

Über die Äußerungen der arabischen Autoren hinaus erweist die Analyse und Bewertung der Schriften von Ḥamza al-Iṣfahānī, dass er sehr wohl eine tiefe Zuneigung zu den Persern und der persischen Sprache hatte. Al-Iṣfahānī strebte in seiner philologischen Arbeit mit Eifer danach, persische Lehnwörter im Arabischen aufzuspüren und sogar persische Etymologien für arabische Wörter zu erfinden. Dieses Phänomen war bei den šuʿūbītischen Philologen verbreitet.[229] Bei der etymologischen Erklärung der Ortsnamen etwa ist eindeutig zu erkennen, dass al-Iṣfahānī den Persern eine „höhere" Stellung den Arabern gegenüber verlieh. Ihm zufolge ist die Etymologie des Stadtnamens „Baṣra" auf den zusammengesetzten persischen Ausdruck „*bas-rāh*", der so viel wie „viele Wege" bedeutet, zurückzuführen. Der Grund für diese Benennung war, dass die Stadt laut al-Iṣfahānī über viele Wege verfügte, die zu anderen Orten führten.[230] Zur Benennung des Gebiets „ʿIrāq" liefert al-Iṣfahānī folgende Erklärungen: Der Begriff „*sāḥil*" (Strand) bedeutet im Persischen so viel wie „ʾ*iyrāh*". Daher nennt man das in Fārs gelegene Gebiet „Ardašīr Ḫurrah" aufgrund seiner Nähe zum Meer „ʾIyrāhistān". Der arabisierten Form des Begriffes „ʾ*iyrāh*" fügten die Araber ein „q" an und bildeten „ʿIyrāq".[231] In seinem Werk „*al-Muwāzina*" behauptet er, dass die Benennung des Ortes „Baradān" auf den persischen Begriff „*bardah-dān*", der so viel wie „Sklavenort" bedeutet, zurückzuführen ist. Der historische Grund dafür ist, dass Nebukadnezar die jüdischen Sklaven an diesen Ort bringen ließ.[232] Ähnliche Bestrebungen sind bei der Feststellung der persischen Ursprünge der arabisierten Pflanzennamen in al-Iṣfahānīs Werk „*al-Muwāzina*" zu erkennen. Dieses Buch ist nicht im Ganzen erhalten geblieben, doch seine Fragmente sind unter anderem am Rand einer Version des Buches „*Minhāǧ al-bayān*" des Mediziners Ibn Ǧazla aus dem fünften Jahrhundert zu finden.[233] Aus diesen Fragmenten, die Ṣādiqī in einem Artikel mit den Titel „*Qaṭʿahāʾī bāzyāfta az kitāb-i al-muwāzina-yi Ḥamza-yi*

---

[227] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370.

[228] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Tajaddod), S. 154. In der von Gustav Flügel edierten Ausgabe von „*al-Fihrist*" steht anstelle des Worts „*Šuʿūbiyya*" der Begriff „*šiʿriyya*" (dichterisch). Damit verfasste Ḥamza al-Iṣfahānī laut Flügel dichterische Werke und nicht šuʿūbītische. Aufgrund der ähnlichen Schreibweise des Wortes und al-Iṣfahānīs šuʿūbītischen Ansichten sowie seiner literarischen Werke sind beide Möglichkeiten zu berücksichtigen. Ibn an-Nadīm, Muḥammad, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel, G., Leipzig 1871, S. 139.

[229] De Blois, F., „*Naṣrānī* (*Ναζωραῖος*) and *ḥanīf* (*ἐθνικός*)", in: *BSOAS*, Bd. LXV, 2002, S. 1-30 (hier S. 9).

[230] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. I, S. 430.

[231] Ebd., Bd. IV, S. 94. Vgl. Al-Iṣfahānī, *at-Tanbīh*, S. 113.

[232] Ebd., Bd. I, S. 375 f. Nennenswert sind ebenso die Erklärungen folgender Ortsnamen: „Al-Baiḍāʾ" wurde etwa unter Herrschaft der Perser „Dar-i isfīd" genannt, was im Persischen so viel wie „der weiße Palast" bedeutet. Dies wurde direkt ins Arabische übertragen und die Stadt schließlich „al-Baiḍāʾ" (weiß) genannt. Ebd., Bd. I, S. 529. „Duǧail" geht auf den persischen Namen „Dīldā-kūdak" zurück, der so viel wie „der kleine Tigris" bedeutet. Dies wurde arabisiert zu „Duǧail" (der kleine Tigris). Ebd., Bd. II, S. 443.

[233] Diese Version befindet sich an der Teheraner Universität unter der Nummer 8190.

Iṣfahānī" sammelte[234], geht hervor, dass sich al-Iṣfahānī neben den persischen Etymologien der Pflanzennamen für deren Aussprache innerhalb der diversen persischen Dialekte interessierte. Ein Beispiel dafür ist der Kräutername „*bāḏarūǧ*".[235] Al-Iṣfahānī teilt mit, dass dieser die arabisierte Form des Namens „*wāzabrū*" aus dem hamadānīdischen Dialekt ist. Die Aussprache aus ar-Rayy lautet „*bāḏarang*" und aus Iṣfahān „*wālangū*".[236] Ein weiteres Beispiel ist der Pflanzenname „*sarmaq*"[237], was laut al-Iṣfahānī die arabisierte Form von „*sarma*" aus dem Dialekt aus ar-Rayy ist. In den Dialekten aus Qāsān und Ǧiy bei Iṣfahān lautet sie „*sarmağa*" und „*sarma*".[238] Al-Iṣfahānī suchte in seiner philologischen Arbeit immer wieder nach Gelegenheiten, die Perser und ihre Sprache hervorzuheben. Er führte aufgrund der ähnlichen Aussprache etwa das arabische Wort „*sām*" (Goldbarren) auf die persische Etymologie „*sīm*" (silber) zurück. Solche Erklärungen, die laut aṯ-Ṯaʿālibī bei al-Iṣfahānī häufig zu finden sind, hält ersterer für „puren" Fanatismus.[239] Ähnliche philologische Bestrebungen, den Ursprung eines Wortes im Persischen nachzuweisen, sind bei der Erklärung der Wörter „*sarīr*" (Thron) und „*tārīḫ*" (Geschichte) in seiner berühmten Chronik „*Tārīḫ sinī mulūk al-arḍ wa 'l-anbiyāʾ*" zu finden. Al-Iṣfahānī meint, „*sarīr*" sei kein arabisches Wort, sondern ein persisches zur Bezeichnung eines kleinen Thrones und die Araber übernahmen diese (Bezeichnung) von den Persern.[240] In der Einleitung seiner Chronik behauptet er, dass das Wort „*tārīḫ*" die arabisierte Form des Begriffes „*māh-rūz*" sei, der im Persischen so viel wie „Rechnung der Monate und Tage" bedeutete. Laut al-Iṣfahānī legte ein sogenannter Maimūn ibn Mihrān ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb den Bericht seines Gebietes vom Monat „Šaʿbān" vor. Dieser fragte: „Welchen Šaʿbān meinst du? Diesen, in dem wir jetzt sind oder den kommenden Šaʿbān?" ʿUmar ließ die Gefährten versammeln und sagte ihnen: „Das Hab und Gut hat sich vermehrt. Was wir davon verteilt haben, ist nicht nach einem bestimmten Plan datiert. Wie können wir es kontrollieren?" Sie antworteten: „Dies muss durch persische Regeln gelöst werden." Daraufhin fragte er Hurmuzān, welcher darauf erwiderte: „Wir haben eine Rechnungsmethode namens ‚*māh-rūz*', und das bedeutet die Rechnung der Monate und Tage". Die Araber arabisierten das Wort und bildeten davon „*muwarriḫ*". Hiervon wiederum bildeten sie den Infinitiv „*tārīḫ*" und verwendeten es.[241] Die

---

[234] Ṣādiqī, ʿA. A., „Qaṭʿahāʾī bāzyāfta az kitāb-i al-muwāzina-yi Ḥamza-yi Iṣfahānī", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. III, 1381, S. 3-61.
[235] Eine duftende Pflanze. Dihḫudā, ʿA. A., *Luġat-nāma*, Bd. III, Teheran 1993, S. 3451.
[236] Ṣādiqī, „Qaṭʿahāʾī bāzyāfta", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, S. 10.
[237] Eine Pflanze, deren breite Blätter in der Medizin gebraucht werden. Dihḫudā, *Luġat-nāma*, Bd. VIII, S. 12009.
[238] Ṣādiqī, „Qaṭʿahāʾī bāzyāfta", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, S. 20. Für weitere Beispiele dieser Art aus dem Werk „*al-Muwāzina*" siehe im selben Artikel S. 8 ff.
[239] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Fiqh al-luġa*, Bd. II, S. 414.
[240] Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 40.
[241] Ebd., S. 8.

letzte Definition von al-Iṣfahānī darf nicht bloß als die mangelhafte Erklärung eines Begriffes betrachtet werden, vielmehr geht es in dieser Definition um die Betonung der von ihm zugrunde gelegten „Überlegenheit“ der Perser auf den Gebieten Datierung und Geschichte. Der Grund hierfür ist, dass Ḥamza al-Iṣfahānī diese Begriffserklärung in der Einleitung seiner Chronik gebraucht. Abgesehen davon verbindet er die Übernahme dieses Begriffes seitens der Araber in einer Erzählung mit dem Bedarf der Araber nach einer Rechnungsmethode. Dieses Problem wurde letztendlich durch die Perser und ihr „*māh-rūz*“ behoben. Ein weiteres Beispiel im Bezug auf al-Iṣfahānīs Parteinahme für die Perser gegenüber den Arabern ist auch in der Einleitung seines Werkes „*Prächtige Perlen in geläufigen Sprichwörtern*“ (*ad-Durrat al-fāḫira fī ʾl-amṯāl as-sāʾira*)[242] zu finden, das er den arabischen Sprichwörtern nach dem Muster „*afʿal*“ widmete. Hier begründet er die zentrale Rolle der Tiere in den arabischen Sprichwörtern zunächst damit, dass die arabischen Beduinen mitten in der Wildnis lebten und ausschließlich vom Umgang mit diesen geprägt waren:

> „Die meisten Sprichwörter der Araber haben mit Tieren zu tun. Sie (die Araber) schmähen und loben (die Menschen) nur mit den Eigenschaften, die sie in den Tieren finden, denn Gott verlieh den Tieren Wissen und Schlauheit; auch gab er ihnen den Verstand, wie sie leben müssen. Der Grund, weshalb die Araber sich mit dieser Verwendung von den anderen Völkern unterscheiden, ist, dass ihre Beduinen ihre Häuser inmitten der wilden (großen) Tiere, Schlangen, Fliegen und Insekten bauten. Sie werden von nichts beeinflusst außer von diesen Tieren und öffnen ihre Augen für nichts außer für deren Arten, und schließlich sehen sie nichts außer ihnen. Sie betrachten das Verhalten jener Tiere und finden dieses Verhalten unterschiedlich (in jedem Tier existiert ein typisches Verhalten). Danach sahen sie all diese Verhaltensweisen auch in einem Menschen vertreten: Den Fleiß eines Wolfes, die Wachsamkeit eines Raben und die Führung einer roten Ameise (…).“[243]

Anschließend teilt er mit, dass die arabischen Städter diese Form der Sprichwörter von den Beduinen übernahmen und sie für ihre Angelegenheiten benutzten.[244] Doch lässt al-Iṣfahānī auch hier die Perser eine „übergeordnete“ Stellung im Vergleich zu den Arabern einnehmen, indem er behauptet, dass die Perser den Vergleich (*tamṯīl*) mit den Tieren früher als die Araber gebraucht hätten. Der Grund dafür sei jedoch die persische Weisheit und Logik im Gegensatz zu den Arabern, die dies aufgrund ihres Zusammenlebens mit den Tieren tun würden.[245] Hierfür gibt al-Iṣfahānī einige Beispiele. Es wurde von einem persischen König in den Fürstenspiegeln folgendes überliefert:

> „Zum Heeresdienst eignet sich nur jemand, in dem Charaktereigenschaften der Tiere existieren: Das Herz des Löwen, die Angriffslust des Wolfes, die Schlauheit des Fuchses,

---

[242] Ein weiterer Titel dieses Werkes lautet „*Das Buch der Sprichwörter nach dem Muster afʿal*“ (*Kitāb al-amṯāl ʿalā afʿal*). Al-Iṣfahānī, Ḥamza., *ad-Durrat al-fāḫira fī ʾl-amṯāl as-sāʾira*, Bd. I, ed. Quṭāmaš, ʿA., Kairo 1972, S. 55. Vgl. Mittwoch, *Die literarische Tätigkeit*, S. 33.
[243] Ebd., Bd. I, S. 59 f.
[244] Ebd., Bd. I, S. 61.
[245] Ebd., Bd. I, S. 61.

> die Geduld der Katze, die Vorsicht des Raben, die Wachsamkeit des Kranichs, der Ortssinn der Taube und die Wehrhaftigkeit der Wespe.“[246]

In einem weiteren Beispiel aus dem persischen Kulturkreis zitiert al-Iṣfahānī die berühmte Person Buzarǧumihr, den Großwesir des sassandischen Königs Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.). Dieser gilt in der persischen Kultur als besonders weise[247] und soll auf die Frage, wodurch er seine Erfolge erzielt habe, geantwortet haben: „Früh aufstehen wie ein Rabe, gierig sein wie ein Schwein, strebsam wie ein Wolf und geduldig wie eine Katze.“[248]
In Bezug auf Iṣfahānīs Parteiname für das Persertum sind auch folgende Belege zu erwähnen: Er berechnete in seiner Chronik in einem besonderen Kapitel, auf welchen Tag des islamischen Mondkalenders jeweils der persische Feiertag Naurūz fiel, und zwar vom Jahre der *hiǧra* bis zu seiner eigenen Zeit.[249] Im selben Werk beginnt er vor der Schilderung der historischen Ereignisse der Araber und ihrer Herrschaft absichtlich mit der Geschichte des persischen Altertums und erwähnt viele Daten aus dieser Epoche. Dies legt, wie Goldziher es bewertet, Zeugnis ab von al-Iṣfahānīs Bestreben, seinen muslimischen Zeitgenossen die „prachtvolle“ Vergangenheit der Perser vor Augen zu führen.[250] Die Titel der von al-Iṣfahānī verfassten Werke wie „*Das Buch von Iṣfahān und seinen Geschichten*“ (*Kitāb Iṣbahān wa aḫbāruhā*), das anscheinend einen politischen und biographischen Charakter hatte,[251] sowie „*Das Buch der Feste der Perser von Baġdād*“ (*Kitāb aʿyād Baġdād al-furs*) zeigen ebenfalls seine Vorliebe für das Persertum. Beide Bücher sind nicht erhalten.[252]

Vor der Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“ ist folgende Erklärung erforderlich: An einer Stelle im „*Murūǧ aḏ-ḏahab*“ behauptet al-Masʿūdī die Zugehörigkeit einer Gruppe von *kalām*-Gelehrten wie Ḍirār ibn ʿAmr (gest. um 190), Ṯumāma ibn Ašras (gest. um 227) und al-Ǧāḥiẓ (gest. 255) zur *Šuʿūbiyya*, denn jene Männer bevorzugten bei der Besetzung des Kalifats die Nabatäer gegenüber den Arabern.[253] Diese Einstellung geht auf die Grundlehre der *Ḍirāriyya* zurück. Nach Ḍirār ibn ʿAmr, dem Gründer der *Ḍirāriyya*, kann jeder Gläubige die Leitung (*imāma*) der islamischen Gemeinschaft übernehmen. Diese Lehre der Gleichberechtigung bildete die Grundansicht einiger Gruppierungen wie die der *Ḫāwāriǧ*[254],

---

[246] Ebd., Bd. I, S. 62.
[247] Dihḫudā, *Luġat-nāma*, Bd. III, S. 4077.
[248] Al-Iṣfahānī, *ad-Durrat al-fāḫira*, Bd. I, S. 62.
[249] Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 104 ff.
[250] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 210.
[251] Rosenthal, „Ḥamza al-Iṣfahānī“, in: *EI*², Bd. III, S. 156.
[252] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 154. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 284. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220 f. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 335.
[253] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. II, S. 53.
[254] Ibn Ḥazm, ʿAlī., *al-Faṣl fī ʾl-milal wa ʾl-ahwāʾ wa ʾn-niḥal*, Bd. IV, ed. Naṣr, M. I. und ʿUmaira, ʿA., Beirut 1985, S. 152.

Muʿtazila[255] und *Šuʿūbiyya* (*Ahl at-taswiyya*). Während aš-Šahristānī davon berichtet, dass die Vertreter der *Ḍirāriyya* die Nabatäer den Quraišīten[256] vorzogen, verrät Ibn Ḥazm, dass diese das Amt des Imams lieber mit Ḥabašīten besetzen wollten als mit Quraišīten.[257] In beiden der oben genannten Berichte wird diese Bevorzugung damit begründet, dass Nabatäer und Ḥabašīten im Falle eines Verstoßes gegen das islamische Recht (Scharia) einfacher abzusetzen seien. Diese Überlegung geht aber nicht auf die Idee der *Šuʿūbiyya* zurück, sondern ist lediglich durch pragmatische Machtpolitik zu begründen. Darüber hinaus war al-Ǧāḥiẓ, wie im Folgenden dargestellt wird, einer der schärfsten Kritiker der *Šuʿūbiyya* und kann daher keineswegs als deren Mitglied betrachtet werden. Alle diese genannten Personen wurden in der vorliegenden Dissertation deshalb nicht als Mitglieder der *Šuʿūbiyya* berücksichtigt.

V.2. Die acht Kategorien aus den Prosopographien: Annäherung an den Begriff „*šuʿūbī*"

Aus den vorangegangenen Charakterisierungen derjenigen Personen, die in den arabischen Quellen unmittelbar mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet werden, lassen sich Kategorien entwickeln, die eine Annäherung an den Begriff „*šuʿūbī*" ermöglichen. Diese Annäherung ist gleichzeitig eine vorläufige Definition, welche im weiteren Verlauf zu einer erweiterten vertiefenden Defintion des Begriffes „*šuʿūbī*" führt (Kapitel VII) sowie zu einer umfassenden Charakterisierung der *Šuʿūbiyya*. Die acht ermittelten Kategorien sind:
1) Nicht-arabische Herkunft, 2) Intellektualität und Bekleidung gehobener beruflicher Positionen, 3) Notwendigerweise Muslim? Tendenz zum Schiismus, 4) *walāʾ*-Status, 5) Frühere Zugehörigkeit zum Zoroastrismus, 6) Beschuldigung der *zandiqa*, 7) Enge Ver–bindung mit den Barmakiden und den Sahls und 8) Fanatismus.

V.2.a. Nicht-arabische Herkunf

Zum Herkunftsort der vier als „*šuʿūbī*" bezeichneten Persönlichkeiten liefern die proso–pographischen Werke präzise Angaben. Ismāʿīl ibn Yasār stammte ursprünglich aus Fārs[258] und Sahl ibn Hārūn aus Dastamiysān in der Nähe von al-Ahwāz.[259] Ḥamza al-Iṣfahānī wurde in Iṣfahān geboren und behielt diese Stadt trotz vieler Reisen während seines ganzen Lebens

---

[255] Ebd., Bd. IV, S. 152.
[256] Aš-Šahristānī, *al-Milal*, Bd. I, S. 90 f.
[257] Ibn Ḥazm, *al-Faṣl*, Bd. IV, S. 152.
[258] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 288. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[259] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.

als Wohnsitz.[260] Dindān stammte ursprünglich aus al-Ahwāz.[261] Alle diese Orte liegen im südlichen Teil Persiens. Die exakten Herkunftsorte der weiteren hier behandelten Persönlichkeiten lassen sich hingegen nicht feststellen. Aus den Quellen geht etwa hervor, dass ʿAllān aš-Šuʿūbīs Herkunft in Persien lag (*aṣluhu min al-furs*)[262], über den präzisen Ort in Persien ist aber nichts bekannt. Bei den beiden übrigen Personen, nämlich Abū ʿUbaida und Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-ʿAbartāʾī, ist lediglich zu belegen, dass ihre Vorfahren ursprünglich von den *ʿAǧam* stammten (*ʿaǧamī ʾl-aṣl*).[263] Aufgrund seines Beinamens (al-ʿAbartāʾī) ist es nicht ausgeschlossen, dass Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ein Nabatäer war, doch sein Gedicht, in dem er sich als „Sohn *kisrās*" bezeichnet[264], lässt vermuten, dass Ibrāhīm ursprünglich aus Persien stammte.

Aufgrund des in den Studien über die *Šuʿūbiyya* häufig auftauchenden Schlüsselbegriffs „*ʿAǧam*" wird an dieser Stelle kurz auf seine präzise Definition eingegangen:

Der Begriff „*ʿAǧam*, plu. *Aʿāǧim*" wird in der arabischen Sprache wörtlich für die Menschen verwendet, die durch „*ʿuǧma*" auffallen, was eine wirre und unverständliche Aussprache bedeutet.[265] So gilt „*ʿuǧma*" als das Gegenteil des Hocharabischen (*fuṣḥa*), und „*ʿAǧam*" steht in der Umayyadenepoche im Allgemeinen für „Nicht-Araber", dabei insbesondere für die wichtigsten nicht-arabischen Nachbarn, die Perser.[266] Nachdem die kulturelle Auseinander–setzung zwischen Arabern und Persern in der späteren Zeit der Abbasiden nachgelassen hatte, blieb der Begriff „*ʿAǧam*" zur ethnischen Differenzierung gebräuchlich und stand nun ausschließlich für die Perser (*furs*).[267]

Auf der Grundlage dieser Begriffsklärung ergibt sich eindeutig, dass alle Personen, die in arabischen Schriften direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet werden, Perser waren. Sie hatten entweder persische Vorfahren oder waren in Persien geboren und aufgewachsen. Ob die *Šuʿūbiyya* aber einen „rein persischen" oder „multinationalen" Charakter besaß, soll in der vorliegenden Arbeit später durch Analyse der Biographien weiterer ihrer Vertreter genauer untersucht werden.

---

[260] Ebd., S. 154. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 284. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370.
[261] Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 22.
[262] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[263] Ebd., S. 59. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 325.
[264] Ibn Bakkār, *Aḫbār al-muwaffaqiyāt*, S. 314.
[265] Gabrieli, F., „ʿAḏjam", in: *EI*², Bd. I, S. 206. Vgl. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. IX, S. 67 f.
[266] Ebd., Bd. I, S. 206.
[267] Ebd., Bd. I, S. 206. Vgl. Ḫāliqī Muṭlaq, *Zabān wa adab fārsī*, S. 1.

V.2.b. Intellektualität und Bekleidung gehobener beruflicher Positionen

Aus der Analyse der Lebensläufe der oben genannten Vertreter der *Šuʿūbiyya* geht hervor, dass sie hochqualifizierte und gebildete Männer waren, die gehobene soziale bzw. berufliche Positionen bekleideten. Abgesehen von Ibrāhīm ibn Ismāʿīl, der in den arabischen Quellen ambivalent – bei Ǧāḥiẓ als gescheiterter[268], bei Ibn an-Nadīm dagegen als eloquenter Sekretär[269] – dargestellt wird, erscheinen alle weiteren Personen eindeutig als hochgebildet und auf ihrem Gebiet qualifiziert. Ein relevantes Merkmal der Fachkompetenz der Vertreter der *Šuʿūbiyya* ist, dass diese (Kompetenz) meistens nicht nur auf einen einzigen wissenschaftlichen oder literarischen Bereich beschränkt war, sondern sich auf unter–schiedliche Gebiete erstreckte. Entsprechend heterogen sehen die Berufsfelder innerhalb der *Šuʿūbiyya* aus. Bei den oben genannten Personen sind folgende Berufe und Ausbildungen zu erwähnen: Ismāʿīl ibn Yasār galt als ein berühmter Dichter, der zahlreiche Dichtungen hervorbrachte und am umayyadischen Hof verkehrte.[270] Der schon zu seiner Zeit berühmte Vertreter der *Šuʿūbiyya* Sahl ibn Hārūn betätigte sich zuerst als Sekretär des berühmten Wesirs Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī[271], später als Geheimsekretär von al-Maʾmūn (reg. 198-218) und Direktor des „Bait al-ḥikma".[272] Er gilt ebenfalls als ein bedeutender Autor[273] und Übersetzer mittelpersischer Schriften[274] und kannte sich zudem mit Poesie und Dichtung aus.[275] Abū ʿUbaida und ʿAllān aš-Šuʿūbī wurden auf dem Gebiet der Genealogie (*ʿilm al-ansāb*) berühmt und verfassten *maṯālib*-Werke.[276] ʿAllān aš-Šuʿūbī betätigte sich zudem als Abschreiber von Büchern im „Bait al-ḥikma" unter ar-Rašīd und al-Maʾmūn.[277] Abū ʿUbaida, der am abbasidischen Hof verkehrte und seine Bücher dem Kalifen ar-Rašīd vorlas[278], glänzte zusätzlich als ein hervorragender Philologe, Überlieferer und Koranexeget.[279] Die überlieferten Angaben über Dindān sind von geringem Umfang. Trotzdem geht aus dem Titel

---

[268] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.
[269] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137.
[270] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 295. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 243 f.
[271] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 85.
[272] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133, 13. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[273] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 52.
[274] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134.
[275] Ebd., S. 134.
[276] Ibn Qutaiba, *al-Maʿārif*, S. 543. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[277] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[278] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 255 f. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 238. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2709. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. IX, S. 446.
[279] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 235. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LIX, S. 423. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2704. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VI, S. 390.

seines Werkes „*al-Maṯālib*“ hervor, dass er sich mit der Genealogie auskannte.[280] Zusätzlich war er Spezialist auf dem Gebiet der Sternkunde.[281] Dindān war ebenfalls als Sekretär bei Aḥmad ibn Abī Dulaf (gest. 280) tätig.[282] Ḥamza al-Iṣfahānī, der sein Werk „*al-Muwazina*“ für den buyidischen König ʿAḍd ad-Daula verfasste[283], glänzte auf dem Gebiet der Philologie[284] ebenso wie in Literatur und Geschichtsschreibung.[285] So waren die Vertreter der *Šuʿūbiyya* hochqualifizierte Männer, die gehobene soziale Positionen einnahmen und Zugang zu den Höfen zeitgenössiger Herrscher hatten.

V.2.c. Notwendigerweise Muslim? Tendenz zum Schiismus

Alle oben genannten Personen bekannten sich ausnahmslos zum Islam. Ob die *Šuʿūbiyya* ausschließlich im Rahmen des Islam zu verstehen ist oder einen multireligiösen Charakter besaß, lässt sich klären, wenn die Lebensläufe weiterer Vertreter der *Šuʿūbiyya* analysiert werden.

Dem Dindān[286] sowie Sahl ibn Hārūn[287] schreiben die Quellen darüber hinaus die Anhängerschaft zum Schiismus zu. Während den Biographien zu entnehmen ist, dass Dindān der Zwölferschiia angehörte[288], existieren keine näheren Angaben über Sahl ibn Hārūns genaues Bekenntnis innerhalb des Schiismus. Obwohl also lediglich zwei der sieben genannten Vertreter der *Šuʿūbiyya* dem Schiismus zuzurechnen sind, unterstützen die Äußerungen al-Baġdādīs über diverse Angehörige der „*Bāṭiniyya*“, die verschiedene Zweige des Schiismus wie „*Zaidiyya*“, „*Imāmiyya*“ und „*Ġulāt*“ umfasst, jedoch die starke Vermutung, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* besonders zum Schiismus tendierten:

> „Diejenigen, bei denen *Bāṭiniyya* verbreitet ist, sind wie folgt: Die erste Gruppe von ihnen ist die einfache Bevölkerung (*ʿāmma*), deren Augen für die Wissenschaft und deren Beweise getötet wurden (d. h. geschlossen sind) sowie die Nabatäer, Kurden und Kinder der Zoroastrier. Die zweite Gruppe ist die *Šuʿūbiyya*, die den *ʿAǧam* gegenüber den Arabern einen Vorzug verleiht und die sich die Rückkehr der Herrschaft der *ʿAǧam* wünscht. Die dritte Gruppe sind die dummen Menschen von Banī Rabīʿa (al-Baġdādī bezeichnet sie als ‚Schafe von Banī Rabīʿa’), die aus Wut über die Abstammung des Propheten Muḥammad vom Stamm der Muḍar dazu neigen.“[289]

---

[280] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.
[281] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 240.
[282] Ebd., S. 239 f.
[283] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 285.
[284] Ebd., S. 370. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220.
[285] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 154. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. I, S. 284. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1220.
[286] Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 22.
[287] Ad-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, Bd. I, S. 313.
[288] Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 315 f. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 22.
[289] Ebd., S. 285.

An dieser Stelle ist jedoch zu bedenken, dass der Schiismus als religiöses Phänomen in der islamischen Geschichte eine lange Entwicklung erlebte, in deren Verlauf sich sein Charakter mehrmals grundlegend veränderte.[290] Ebenso ist unter dem Begriff „*šīʿa*“ in den klassischen arabischen Quellen nicht ausschließlich die Zwölferschia zu verstehen, sondern auch ihre weiteren Zweige wie *Ismailiyya*, *Zaidiyya*, *Kāmiliyya*. Sie alle betrachten ʿAlī ibn Abī Ṭālib, den Schwiegersohn und Vetter des Propheten Muḥammad, als dessen legitimen Nachfolger und ihren ersten Imam.[291] Im weiteren Verlauf der Dissertation wird daher auch darauf eingegangen, zu welcher schiitischen Gruppierung die Vertreter der *Šuʿūbiyya* gehörten, sofern die Quellen nähere Angaben dazu liefern.

V.2.d. *Maulā*-Status

Einige der oben genannten Personen wie Ismāʿīl ibn Yasār[292], Abū ʿUbaida[293] und Dindān[294] gehörten zu den *Mawālī*. Über den *maulā*-Status der weiteren Personen schweigen die Quellen. Wie bereits erwähnt, wurde die Integration der Neumuslime in die auf Stammesprinzipien basierende arabische Gesellschaft durch eine Art Affiliation an einen arabischen Stamm oder eine arabische Person durchgeführt. Diesen Bund nannte man *walāʾ*.[295] Der soziale Status der *Mawālī* innerhalb der arabischen Gesellschaft, insbesondere unter der umayyadischen Herrschaft, wurde oben ausführlich dargelegt.
Über die Bewertung der *walāʾ* äußert sich nur ein einziger der oben genannten Vertreter der *Šuʿūbiyya*, nämlich Sahl ibn Hārūn. Er verabscheut die *walāʾ* und lehnt ihre Durchführung strikt ab. In einem Wortspiel (*Kalb* ist der Name eines arabischen Stammes und arab. Hund) verunglimpft er sie:

> „Will denn ‚Kalb’, dass ich mich (durch *walāʾ*) zu seiner Verwandtschaft zähle? Gar wenig Wissenschaft ist zu finden bei den Hunden (*kalb*).“[296]

Trotz fehlender Belege für diese Ansicht bei den übrigen der oben genannten Vertreter der *Šuʿūbiyya* kann Sahls Dichtung eventuell als ein Beispiel für die šuʿūbītischen Anschauung über die *walāʾ* betrachtet werden. Eine tiefergehende Behandlung dieser Thematik ist der

---

[290] Halm, H., *Die Schia*, Darmstadt 1988, S. 1.
[291] Āqā Nūrī, ʿA., „Šīʿa wa tašayyuʿ; mafhūmšināsī, māhiyat wa ḫāstgāh“, in: *Šīʿašināsī*, Bd. XI, 1384, S. 39-64 (hier S. 50 f).
[292] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 285. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 323. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 241.
[293] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 58. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 235. Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 192. As-Sīrāfī, *Aḫbār an-naḥwiyīn*, S. 80.
[294] Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 22.
[295] Juda, *Mawālī*, S. 70. Vgl. Crone, „Mawlā“, in: *EI*², Bd. VI, S. 875.
[296] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 162.

Biographieanalyse weiterer Vertreter der *Šuʿūbiyya* vorbehalten, natürlich nur, soweit die Quellen nähere Informationen dazu liefern.

V.2.e. Frühere Zugehörigkeit zum Zoroastrismus

Hier geht es um Šuʿūbīten, die nicht als Muslim geboren wurden sondern als Zoroastrier, die aber später zum Islam konvertiert sind. Ein Beispiel dafür ist Sahl bin Harun, der zu den adligen Zoroastriern gehörte und mit seinen Söhnen erst unter dem abbasidischen Kalifen ar-Rašīd (reg. 170-193) zum Islam konvertierte.[297] Ob Sahl ein Sonderfall war, oder tatsächlich weitere Personen mit šuʿūbītischen Ansichten als Zoroastrier geboren wurden und erst später zum Islam übertraten, setzt die Betrachtung der Biographien weiterer Mitglieder der *Šuʿūbiyya* voraus.

V.2.f. Beschuldigung der *zandiqa*

Die Beschuldigung der *zandiqa* war in der frühabbasidischen Epoche weit verbreitet und gilt als eine relevante Thematik in der klassisch-islamischen Geschichte. Sie ist auch bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* nicht zu übersehen. ʿAllān aš-Šuʿūbī[298] und Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-Kātib[299] z. B. wurde vogeworfen, zum Dualismus (*ṯanawiyya*) und damit zur *zandiqa* zu gehören. Abū ʿUbaida wurde zwar nicht direkt der *zandiqa* beschuldigt, aber als „religions–verdächtig" (*madḫūl ad-dīn*) bezeichnet.[300]
In der modernen Forschung ist die Verbindung zwischen der *Šuʿūbiyya* und *zandiqa* umstritten. Während Goldziher[301], Norris[302], Qaddūra[303] und Nabīh Ḥiǧāb[304] darauf beharren, dass die *Šuʿūbiyya* als ein nicht von der *zandiqa* trennbares Phänomen zu definieren ist, vertritt Chokr die Ansicht, dass eine Verknüpfung zwischen den beiden nicht haltbar sei.[305] Eine zusammengefasste Definition des Begriffes „*zindīq*" und seiner historischen Entwicklung erleichtern ein Urteil über diesen Zusammenhang: *Zindīq* (plu. *Zanādiqa* aus dem Nomen *zandiqa*) ist ein arabisches Wort, das aus dem Mittelpersischen (*zndyg*) abgeleitet wird und im strengen Sinn so viel wie „Manichäer" bedeutet.[306] In einer erweiterten Semantik

---

[297] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 319. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. XI, S. 171 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 40.
[298] Al-Ālūsī, *Bulūġ*, Bd. I, S. 162.
[299] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.
[300] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 59. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 240.
[301] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 150.
[302] Norris, „Shuʿūbiyyah", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 41 f.
[303] Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 127 ff.
[304] Nabīh Ḥiǧāb, *Maẓāhir*, S. 521.
[305] Chokr, *Zandaqa*, 185.
[306] De Blois, „Zindīḳ", in: *EI*², Bd. XI, S. 510. Aus der Sicht der modernen Linguistik ist eher davon auszugehen, dass der mittelpersische Begriff „*zindīg*" aus dem aramäischen Wort „*zaddīq*" (rechtschaffen) abgeleitet wurde.

jedoch wurde es für Ketzer, Abtrünnige und Ungläubige (ein Synonym für *mulḥid*, *murtadd* und *kāfir*) verwendet.[307] Die früheste Erwähnung dieses Begriffes ist in der auf Mittelpersisch verfassten und aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. erhalten gebliebenen Inschrift an der sogenannten „Kaʿba-yi Zartušt" von Kirtīr, dem zoroastrischen Hohepriester, zu finden.[308] In dieser Inschrift ist der Stolz des Kirtīr über die Unterdrückung der verschiedenen Fremdreligionen und ihrer Anhänger, nämlich Juden, Buddhisten, Brahmanen, Christen und Manichäer (*zndyky*) zu lesen.[309] Der Begriff *zindīq* erfuhr unter islamischem Einfluss eine weite Ausdehnung. Da es das islamische Recht ablehnt, den Anhängern des Manichäismus den Status der „*Ahl aḏ-ḏimma*" bzw. „*Ahl al-kitāb*" zu verleihen[310] und sie als Abtrünnige vom Islam betrachtet, wurden mit diesem Begriff in erster Linie die aus muslimischer Sicht nicht rechtgläubigen Dualisten wie Manichäer bezeichnet, die zwar äußerlich den Islam annahmen, tatsächlich aber bei ihrem eigenen Glauben blieben. Darüber hinaus fand der Begriff für jede Art von Abtrünnigen Verwendung, sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime betreffend.[311] Auf diese Weise kam es dazu, dass die Bezeichnung *zindīq* allgemein als Schimpfwort für die Angehörigen jener Glaubensrichtungen verwendet wurde, die der islamischen Orthodoxie verdächtig erschienen.[312] Das betraf einige Gruppen von Muslimen wie z. B. die Schiiten sowie jeden „Freidenker". Aus der Tatsache, dass eine Person in den Quellen als *zindīq* bezeichnet wird, kann man daher nicht unbedingt schließen, dass sie sich zum Manichäismus bekannte.[313]

Um festzustellen, ob es sich bei denjenigen Vertretern der *Šuʿūbiyya,* die als *zindīq* bezeichnet werden, tatsächlich um Anhänger des Manichäismus handelt, sollen diese Personen und ihre Schriften auf Hinweise hierauf untersucht werden. Für Ibrāhīm ibn Ismāʿīls Bekenntnis zum Dualismus (*zandiqa*) liefert al-Ǧāḥiẓ, wie bereits erwähnt, keine Belege. Darüber hinaus existieren, wie Chokr auch argumentiert, keine Hinweise in den arabischen Quellen, dass Ibrāhīm in seinem Leben aufgrund seiner dualistischen Tendenzen verfolgt wurde.[314] Ferner ist anhand eines erhalten gebliebenen Gedichts von Ibrāhīm selbst, in dem er den Propheten

---

Man weiß von den syrischen Autoren, dass die Manichäer den Begriff „*zaddīqē*" für eine Bezeichnung ihrer „Auserwählten", einer Kategorie der manichäischen Gemeinschaft, verwendet haben. Muslimische Autoren wie etwa Ibn an-Nadīm und al-Bīrūnī verwenden den Begriff „*ṣiddīqūn*" in der gleichen Bedeutung. Ebd., Bd. XI, S. 511. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 396. Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 207 f.

[307] Ebd., Bd. XI, S. 510.

[308] Ebd., Bd. XI, S. 510. Vgl. Gignoux, P., *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr: textes et concordances*, Paris 1991, S. 60.

[309] Ebd., Bd. XI, S. 510.

[310] Ebd., Bd. XI, S. 510.

[311] Klima, O., *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977, S. 82.

[312] De Blois, „Zindīḳ", in: *EI*[2], Bd. XI, S. 512. Vgl. Flügel, G., *Mani, seine Lehre und seine Schriften: Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Leipzig 1862, S. 401.

[313] Ebd., Bd. XI, S. 510.

[314] Chokr, *Zandaqa,* S. 88.

Muḥammad und seine Familie pries[315], nachzuweisen, dass diese Beschuldigung auf keiner plausiblen Grundlage beruht. In ähnlicher Weise existieren keine Belege dafür, dass ʿAllān Sympathien für den Dualismus oder die *zandiqa* hatte. Diese Beschuldigung taucht ausschließlich bei al-Ālūsī (gest. 1342) in wesentlich späterer Zeit auf.[316] Da keine der früheren arabischen Quellen auf dualistische Tendenzen bei ihm hinweist, kann man davon ausgehen, dass al-Ālūsī die Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* mit einer antiislamischen Einstellung gleichsetzt, denn er berichtet anschließend über ʿAllāns Zuneigung zu Dualismus und *zandiqa* im Zusammenhang mit dessen Werk „*al-Maṯālib*", das gegen die Araber gerichtet war.[317]
Es scheint logisch, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* mit antiarabischen Ansichten in einer Gesellschaft, in der der Islam mit Arabertum gleichgesetzt wurde, als „antiislamisch" bzw. *Zanādiqa* bezeichnet wurden. Ihre schiitischen Tendenzen und ihre große Vorliebe für die vorislamische Kultur können als weitere Gründe genannt werden. Jedoch bezog sich, wie bereits dargestellt, die *Šuʿūbiyya* auch auf die islamische Lehre der Gleichberechtigung.

V.2.g. Enge Verbindung mit den Barmakiden und der Sahls

Eine Verbindung mit den Barmakiden oder den Sahls kommt ausschließlich für die früheren šuʿūbītischen Vertreter in Betracht, die zur Zeit dieser beiden bedeutenden persischen Familien lebten. Sowohl die Barmakiden als auch die Sahls spielten, wie bereits erwähnt, eine zentrale Rolle in der politischen und kulturellen Arena der abbasidischen Kalifen. Die arabischen Quellen teilen beispielsweise mit, dass ʿAllān in sehr enger Beziehung zu den Barmakiden stand und sich unter ar-Rašīd und al-Maʾmūn im „Bait al-ḥikma" betätigte[318], wo er mit großer Wahrscheinlichkeit mit Sahl ibn Hārūn, dem Direktor des „Bait al-ḥikma"[319], in engen Kontakt kam. Sahl ibn Hārūn selbst gehörte zu den engsten Verbündeten der Barmakiden. Er war ein Sekretär des Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī[320], während sich seine Söhne al-Ḥasan und al-Faḍl, die Wesire des al-Maʾmūn, mit Yaḥyās Söhnen Ǧaʿfar und al-Faḍl verbündeten.[321] Ähnlich soll Ibrāhīm ibn Ismāʿīl, der als Sekretär im Verwaltungssystem von al-Maʾmūn in Ḫurāsān tätig war, in Verbindung mit Sahls Familie gestanden haben.[322] Ob Ibrāhīm ibn Ismāʿīl in Verbindung mit den Barmakiden stand, verraten die Quellen nicht.

---

[315] Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 325.
[316] Al-Ālūsī, *Bulūġ*, Bd. I, S. 162.
[317] Ebd., Bd. I, S. 160.
[318] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[319] Ebd., S. 133, 13. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[320] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 85.
[321] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 320.
[322] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 152.

Über die Lebensumstände Ibrāhīms vor dieser Zeit ist nichts bekannt. Abū ʿUbaida, der sich in Baṣra aufhielt und bei seinen Reisen nach Bagdad am abbasidischen Hof verkehrte, stand ebenfalls mit den Barmakiden in Verbindung.[323] Fast alle frühen Vertreter der *Šuʿūbiyya* hatten nachweislich Verbindungen zu den beiden einflussreichsten persischen Familien der Barmakiden und Sahls bzw. standen diesen nahe. Unter Berücksichtigung, dass diese Familien über mehrere Dekaden auf der kulturellen und politischen Bühne der Abbasiden vertreten waren und die *Šuʿūbiyya* in eine Verbindung mit ihnen stand, kann folgende Hypothese aufgestellt und geprüft werden: Können die Barmakiden und die Sahls als Kern der *Šuʿūbiyya* angesehen werden? Zur Untersuchung dieser Fragestellung ist die Forschung auf die Analyse und Bewertung der Angaben über weitere Vertreter der *Šuʿūbiyya* angewiesen, die zur Zeit der oben genannten Familien lebten.

V.2.h. Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) für die *ʿAǧam* und gegen die Araber

Bei der Analyse der Lebensläufe sämtlicher oben genannter Vertreter der *Šuʿūbiyya* ist unübersehbar, dass die Prosopographen den Begriff „*šuʿūbī*" eindeutig in einen sehr engen Zusammenhang mit Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) gegen die Araber und/oder für die *ʿAǧam* rücken. Das heißt, dass bei einer šuʿūbītischen Person mindestens einer der beiden Charakterzüge vorhanden sein sollte: Entweder Antiarabismus oder Parteinahme für *ʿAǧam*. In diversen Biographien stehen die Wörter *Šuʿūbiyya* und Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) unmittelbar nebeneinander:

> „Ismāʿīl war *šuʿūbī*, ein großer Fanatiker (*šadīd at-taʿaṣṣub*) für die *ʿAǧam*."[324] Oder: „Er (Ismāʿīl) wurde durch seine Tendenz zur *Šuʿūbiyya* und das große Ausmaß an Fanatismus für die *ʿAǧam* und gegen die Araber (*šiddat taʿaṣṣubih li-l-ʿaǧam ʿalā 'l-ʿarab*) berühmt."[325] Oder: „Er (Sahl ibn Hārūn) war ein *šuʿūbī* und sehr fanatisch gegen die Araber (*šadīd al-ʿaṣabiyya ʿalā 'l-ʿarab*)."[326] Oder: „Er (ʿAllān) war *šuʿūbī* und bervorzugte die *ʿAǧam* vor den Arabern (*faḍḍala 'l-ʿaǧam ʿalā 'l-ʿarab*)."[327] Oder: „Er (Abū ʿUbaida) sprach so viel gegen die Araber, bis er der *Šuʿūbiyya* beschuldigt wurde (*kāna yakṯur ḏikr al-ʿarab ḥattā nusiba ilā 'š-Šuʿūbiyya*)."[328] Oder: „Er (Abū ʿUbaida) hasste die Araber (*kāna yabġaḍ al-ʿarab*)."[329] Oder: „Er (Dindān) hasste die Araber (*kāna yabġaḍ al-ʿarab*)."[330] Oder: „Er (Ḥamza al-Iṣfahānī) wurde der *Šuʿūbiyya* beschuldigt, denn er war fanatisch gegen das arabische Volk (*wa innahu yataʿaṣṣab ʿalā 'l-ummat al-ʿarabiyya*)."[331]

---

[323] Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 193.
[324] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 288. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 244.
[325] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[326] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 174. Vgl. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 85. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVI, S. 18.
[327] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[328] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 280. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2705. As-Suyūṭī, *Buġyat al-wuʿāʾ*, Bd. II, S. 295. Ad-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Bd. II, S. 327.
[329] Ibn al-Qutaiba, *al-Maʿārif*, S. 543.
[330] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.
[331] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. I, S. 370.

Ibrāhīm ibn Ismāʿīls Fanatismus wird belegt durch die Dichtung, in der er die Perser preist und sich als „Sohn *kisrās*“ bezeichnet. Dieses Gedicht ist, wie bereits erwähnt, bei Ibn Bakkār (gest. 256) zu finden.[332]

Ein wesentlicher Zug des šuʿūbītischen Fanatismus' war, dass er ausschließlich auf literarischer Ebene seinen Ausdruck fand:

> „Er (Ismāʿīl) verfügt über zahlreiche Gedichte, in denen er mit den *ʿAǧam* prahlte (*yafḫar bi 'l-ʿaǧim*).“[333] Oder: „Er (Ismāʿīl) prahlt in seiner Dichtung mit den *ʿAǧam* (*yaftaḫir bi 'l-ʿaǧam*) gegenüber den Arabern.“[334] Oder: „Er (Sahl ibn Hārun) verfasste zahlreiche šuʿūbītische Werke.“[335] Oder: „ʿAllān war ein *šuʿūbī* und hat ein böses Werk über die Defizite der Araber (*maṯālib*) verfasst.“[336] Oder: „Er (Abū ʿUbaida) sprach so viel gegen die Araber, dass er der *Šuʿūbiyya* beschuldigt wurde, und er verfasste mehrere šuʿūbītische Werke.“[337] Oder: „Er (Dindān) verabscheute die Araber und trug ihre Defizite (in seinem Werk ‚*al-Maṯālib*') zusammen.“[338]

Ebenso bestätigen dies die von Ḥamza al-Iṣfahānī verfassten Werke, welche sich als Schriften mit zum Teil antiarabischen und propersischen Zügen zeigen.[339] Das von Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-Kātib bei Ibn Bakkār erhaltene Gedicht von antiarabischem bzw. propersischem Charakter darf ebenso als Beleg hierfür betrachtet werden. Man kann von einem geistigen Ringen zwischen Šuʿūbīten und Arabern sowie proarabischen Persönlichkeiten, wie z. B. al-Ǧāḥiẓ und Ibn Qutaiba sprechen. Die entstandenen Schriften beider Seiten haben mehr polemischen Charakter als wissenschaftlichen.[340]

Bei der Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“ ist der literarische „Fanatismus“ das donminante Kriterium, d. h. neben der nicht-arabischen Herkunft und der Intellektualität hat der Fanatismus die größte Bedeutung. Die anderen Merkmale dienen mehr einer ergänzenden und näheren Kennzeichnung einzelner šuʿūbītischer Personen. Die *Šuʿūbiyya* unterscheidet sich durch diesen ausschließlich literarisch dokumentierten Fanatismus von diversen militärischen antiabbasidischen Aufständen wie den des Bābak, Māziyār, al-Muqannaʿ usw.: Einige moderne Forscher wie Qaddūra[341] und Nabīh Ḥiǧāb[342] ordnen diese Aufstände nun ohne nachvollziehbare Belege der *Šuʿūbiyya* zu. Die arabischen Quellen erlauben es aber kaum, eine Verbindung zwischen der *Šuʿūbiyya* und diesen bewaffneten Aufständen herzustellen. Darüber hinaus waren die Vertreter der *Šuʿūbiyya*, wie Crone ausführt, an einem

---

[332] Siehe in diesem Kapitel Fußnote 117.
[333] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 288.
[334] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322.
[335] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133.
[336] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1632.
[337] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 280.
[338] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.
[339] Siehe die Biographie von Ḥamza al-Iṣfahānī oben.
[340] Crone, „Post-Colonialism", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 16.
[341] Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 83 ff.
[342] Nabīh Ḥiǧāb, *Maẓāhir*, S. 215 ff.

Weiterbestehen des abbasidischen Kalifats interessiert, da sie insbesondere in die abbasidische Verwaltung involviert waren.[343] Dies steht in einem deutlichen Gegensatz zu den Zielen der Aufstandsbewegungen. Daher sollte, worauf Ṣafā eindeutig hinweist, zwischen der *Šuʿūbiyya* als einer literarischen Bewegung und militärischen Aufständen gegen das abbasidische Kalifat streng unterschieden werden.[344]

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass die Vertreter des šuʿūbītischen Gedankenguts in frühabbasidischer Zeit ihre antiarabischen Ansichten in einer eloquenten arabischen Sprache ausdrückten. Sie gehörten zu der zweiten oder dritten Generation der Nicht-Araber, die zurzeit der arabischen Eroberungen nach Arabien gebracht worden waren. Sie wuchsen im arabischen Raum auf und beherrschten die arabische Sprache meisterhaft. Genauso ausgezeichnet konnten sie aber auch in ihrer Muttersprache formulieren.[345]

Zur detaillierten Rekonstruktion des šuʿūbītischen Fanatismus' ist die moderne Forschung angesichts fehlender šuʿūbītischer Werke größenteils gezwungen, sich auf antišuʿūbītische Schriften zu stützen, deren Anzahl allerdings ebenfalls beschränkt ist: „*Kitāb al-ʿaṣā*" aus dem Buch „*al-Bayān wa 't-tabyīn*" von al-Ǧāḥiẓ (gest. 255) berichtet so detailliert über die šuʿūbītischen Lehren wie kaum ein anderes Werk. Ebenso liefern seine Werke „*al-Ḥayawān*", „*ar-Rasāʾil*" und „*al-Buḫalāʾ*" einige Angaben zur *Šuʿūbiyya*. „*Kitāb al-ʿarab* bzw. *ar-Radd ʿalā 'š-šuʿūbiyya*" von Ibn Qutaiba (gest. 276) gilt als weiteres Werk, das auf die *Šuʿūbiyya* und ihre Lehren eingeht. Ein Kapitel mit dem Namen „*aš-Šuʿūbiyya wa hum Ahl at-taswiyya*" aus dem Buch „*Kitāb al-ʿiqd al-farīd*" von ʿAbdarrabah al-Andalusī (gest. 328) beschäftigt sich sowohl mit der Lehre der Gleichachtung als auch mit der antiarabischen Lehre der *Šuʿūbiyya*. Ein Kapitel aus dem Buch „*al-Imtāʿ wa 'l-muʾānisa*" von at-Tauḥīdī (gest. 414) befasst sich direkt mit den šuʿūbītischen Ansichten des Wesirs der Samaniden al-Ǧīhānī (gest. 330). Ein Charakteristikum der oben genannten Schriften ist, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* selten mit ihren Eigennamen genannt werden, vielmehr finden die Ansichten der *Šuʿūbiyya* als Ganzes Erwähnung. Ein weiteres Merkmal ist die Darstellung eines tiefen Konfliktes bzw. einer Polemik zwischen den Ansichten šuʿūbītischer Personen und den Anhängern der Araber. Die Verwendung der Pronomina „wir" und „ihr" bzw. „wir" und „sie" für die Araber oder deren Sympathisanten und die Anhänger der *Šuʿūbiyya* (oder umgekehrt) weist darauf hin, dass sich beide Gruppen in einem vehementen literarischen Ringen befunden haben. Die literarische Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der *Šuʿūbiyya* und den Vertretern des Arabertums hat dabei stets die Betonung der „Überlegenheit" der jeweils eigenen Kultur und Herkunft zum Gegenstand. Im Folgenden wird dieser fanatische Konflikt anhand der

---

[343] Crone, „Post-Colonialism", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 17.
[344] Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 26.
[345] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 162.

oben genannten Quellen in verschiedenen thematischen Kategorien dargestellt. Es soll hierdurch verdeutlicht werden, wie die *Šuʿūbiyya* die verschiedensten Bereiche des religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens für ihre Argumentation verwendete.

V.2.h.1. Prophetentum

Wie bereits erwähnt, nahmen die arabischen Eiferer (*aṣḥāb al-ʿaṣabiyya min al-ʿarab*) die Entstehung der islamischen Religion auf der Arabischen Halbinsel, die arabische Herkunft des Propheten Muḥammad und die Sprache des Koran als Gründe, um Stolz zu entwickeln und sich selbst den Vorzug zu geben gegenüber den anderen muslimischen Völkern.[346] Hinzu kamen als weitere Argumente die „Erlösung" der nicht-arabischen Völker von ihren alten Religionen, deren Führung vom „Unglauben" zum Glauben sowie die „Selbstopferung" ihres Lebens für die Nicht-Araber:

> „Die arabischen Fanatiker (*aṣḥāb al-ʿaṣabiyya min al-ʿarab*) sagten: ‚Wir retteten ihn (*maulā*) vom Unglauben und brachten ihn aus der Welt des Unglaubens heraus in die Welt des Glaubens.' Wie es in der Überlieferung steht: ‚Ein Volk wird geführt zu seinem Glück mit einer Halskette (wie bei einem Hund).' Und so wie sie sagt: ‚Es ist wunderlich von unserem Gott, dass ein Volk zum Paradies in Ketten geführt wird.' (Die arabischen Fanatiker sagten): ‚Wir haben unser Leben wegen dieser *Mawālī* angeboten, und was ist größer als die Gnade, dass jemand sein Leben für dich opfert (…)?'"[347]

Die *Šuʿūbiyya* begriff den Islam als globale und nicht als eine lediglich die Araber ansprechende Religion. Darüber hinaus wies sie grundsätzlich jede Art von ǧāhilītischem Fanatismus zurück. Die Nicht-Araber nahmen den Islam genauso wie die Araber an und seien daher als „Hälfte des Islams" (*šaṭr al-islām*) zu betrachten.[348] Diese Sichtweise ist am Beispiel des syrischen Dichters Dīk al-Ǧin al-Ḥimṣī (gest. 235) zu belegen. Er weist jegliche Art von Bevorzugung der Araber gegenüber anderen Gläubigen zurück und gesteht allen denselben Rang zu, sowohl aufgrund der Abstammung von Abraham als auch aufgrund des Glaubens und der islamischen Gesetze und Offenbarungen. Dīk al-Ǧīns Gedicht kann als ein Beispiel für die Lehre der Gleichberechtigung in der *Šuʿūbiyya* betrachtet werden:

> „Die Araber haben gar keinen Vorrang vor uns, denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tötet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, dass sie (Araber) einen Vorzug vor uns (Nicht-Arabern) haben."[349]

Dem arabischen Stolz in Bezug auf das Prophetentum traten die Vertreter der *Šuʿūbiyya* aber auch mit fanatischen Erwiderungen entgegen und schrieben nun ihrerseits den Nicht-Arabern

---

[346] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 43.
[347] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 412.
[348] Ebd., Bd. III, S. 406.
[349] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 156.

eine „Vorrangstellung“ vor den Arabern zu, auf die sie stolz sein konnten. Nach šuʿūbītischer Auffassung hatten die Nicht-Araber sogar einen gewichtigen Grund für eigenen Stolz: Sofern das Prophetentum überhaupt einen Grund für Stolz liefere, sei zu bedenken, dass die Anzahl der nicht-arabischen Propheten viel größer sei als die der arabischen:

> „Wenn ihr (Araber) behauptet, dass es keinen Stolz gibt außer (aufgrund) des Prophetentums, dann gehören alle Propheten und Gesandten seit Adam zu uns außer vieren: Hūd, Ṣāliḥ, Ismāʿīl und Muḥammad.“[350]

Weiterhin schrieb die *Šuʿūbiyya* Adam und Noah, von denen die Menschheit abstammt, den *ʿAǧam* zu. Damit argumentierte sie, dass die Nicht-Araber den Urstamm (*aṣl*) bilden und daher edler seien als die Araber, die nur ein Zweig (*farʿ*) der Menschheit seien. Eine Äußerung des Propheten Muḥammad, in der er sich dem nicht-arabischen Propheten Adam gegenüber bescheiden zeigte, war laut der *Šuʿūbiyya* ein Grund für die Vorrangstellung von den *ʿAǧam* den Arabern gegenüber:

> „Und von uns sind zwei Auserwählte, Adam und Noah, von denen die Menschheit abstammt. So sind wir Original (*aṣl*) und ihr seid Abstammende (*farʿ*). Ihr seid Zweige unsereres Astes und sagt von nun an alles, was ihr wollt und alles, was ihr behauptet.“[351]
> „Stellet mich (Muḥammad) nicht über ihn (Adam). Ich bin ein Teil von seiner Güte.“[352]

In Bezug auf das Prophetentum behauptete die *Šuʿūbiyya*, dass die israelitischen Propheten wie Moses und Jesus der Stolz der Nicht-Araber seien, da sie keine arabischen Propheten seien. Der persischstämmige Ibn Qutaiba, der sich als Fürsprecher der Araber über diese šuʿūbītischen Äußerungen verwundert zeigt, weist die Ansichten der *Šuʿūbiyya* bezüglich des Prophetentums, speziell die Annahme einer Verbindung zwischen den Persern und den israelitischen Propheten, aus genealogischen Gründen zurück. Hingegen betrachtet er sie (die Israeliten) als Verwandte der Araber. Die Araber seien daher diejenigen, denen Stolz auf jene Propheten zusteht:

> „Zu den wunderlichsten Dingen gehört, dass sie (die Šuʿūbīten) den Arabern gegenüber mit Adam prahlen, entsprechend der Aussage des Propheten Muḥammad: ‚Ziehet mich nicht Adam vor, denn ich bin ein Teil von seiner Güte‘. Abgesehen davon sind sie stolz darauf, dass alle Propheten *ʿaǧamī* sind außer vieren: Hūd, Ṣāliḥ, Šuʿaib[353] und Muḥammad. Auf diese Aussagen stolz zu sein, ist nicht begründet und vom Fundament her auf Unrecht und Einbildung gebaut, und es wird bald zusammenbrechen. Das ist eine grausige Ungerechtigkeit den Arabern gegenüber. Verwunderlich ist ihre Behauptung, von Adam abzustammen (zu seinen Kindern zu gehören), als ob die Araber nicht Kinder Adams wären. Sie (die Šuʿūbīten) verbinden sich ungerechtfertigterweise mit Mūsā, ʿĪsā, Zakariyā, Yaḥyā und den anderen der Banī Isrāʾīl. Zwischen den Persern und den Banī Isrāʾīl gibt es keine Verbindung in der Abstammung, sie (die Šuʿūbīten) berauben die Araber dieser Propheten, während diese (in Wirklichkeit) Vettern und Angehörige der

---

[350] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 405.
[351] Ebd., Bd. III, S. 405. Vgl. Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 354.
[352] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 354.
[353] Der Name des dritten Propheten unterscheidet sich von dem im Text „*ʿIqd al-farīd*“ genannten. Siehe in diesem Kapitel Fußnote 350.

> Araber sind. Alle Menschen geben zu, dass die Araber die Kinder von Ismāʿīl ibn Ibrāhīm sind und sie (Banī Isrāʾīl) sind die Kinder seines Bruders Isḥāq ibn Ibrāhīm. So haben die Araber mehr Recht, auf Mūsā, ʿĪsā, Dāwūd, Sulaimān und alle anderen Propheten und deren Kinder stolz zu sein."[354]

In der Auseinandersetzung über die Thematik des Prophetentums teilte die *Šuʿūbiyya* die Menschen in Araber und eine hypothetische „Großfamilie der Nicht-Araber" (*ʿAǧam*) auf, um die große Zahl von nicht-arabischen Propheten als der eigenen Gruppe zugehörig zu klassifizieren und hierdurch die eigene Überlegenheit zu behaupten. So solidarisierte sie alle Nicht-Araber gegen die Araber. Im Gegensatz dazu stellte der araberfreundliche Ibn Qutaiba die Perser den Arabern gegenüber, mit denen auch das israelitische Volk genealogisch verwandt sei. Die israelitischen Propheten seien daher vielmehr ein Grund für den Vorrang der Araber. Diese gegensätzliche, rein quantitative, Argumentationsweise zeigt deutlich die Art der Polemik in der rhetorischen Auseinandersetzung mit der *Šuʿūbiyya.*

V.2.h.2. Königtum und Herrschaft

Wenn Königtum und Herrschaft überzeugende Gründe für Stolz wären, hätten die Nicht-Araber (*ʿAǧam*) aus šuʿūbītischer Sicht reichliche Gründe, aufgrund dessen bevorzugt zu werden, denn nach ihnen waren sämtliche Könige stets Nicht-Araber. Auch hier wurde der Akzent auf eine hypothetische „Großfamilie der Nicht-Araber" gelegt, die nicht ausschließlich aus Persern bestand:

> „Alle Könige der Erde gehören zu uns (zu den *ʿAǧam*): Pharaonen, Nemrude, *ʿamāliqa* (Riesen), *kisrās* und Kaiser."[355]

Die *Šuʿūbiyya* pflegte ihren Stolz auf die „glorreiche" Vergangenheit der nicht-arabischen Herrscher den Arabern vor Augen zu führen. Die detaillierte Darstellung der ruhmreichen Herrschaft nicht-arabischer Könige wie z. B. die des Salomon und Alexander des Großen diente ihnen dazu, den „Vorrang" der *ʿAǧam* vor den Arabern auf der Grundlage ihrer historischen Herrschaftserfahrung zu behaupten:

> „Gibt es für jemanden eine Herrschaft wie die Salomons, dem Menschen, Dämonen, Vögel und Winde dienstbar wurden. Er ist ein Mann von uns (Nicht-Arabern). Oder gibt es für jemanden eine Herrschaft wie die Alexanders, der über die ganze Welt herrschte. (Sein Reich) erstreckte sich vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne. Er ließ ein Gebäude aus Eisen bauen und ließ zwei Wände gleich stehen (wie ein viereckiges) und ließ viele Menschen hinter diesem Gebäude ins Gefängnis werfen, die Anzahl von ihnen war mehr als die aller Menschen auf der Erde. Gott sagt: ‚(Sie bleiben unweigerlich in ihren Gräbern) bis schließlich (am Ende aller Tage der Damm von) Gog und Magog geöffnet wird und sie (d. h. die Toten) von jedem Hügel her (zum Gericht) eilen.'[356] Es gibt kein weiteres Ding, das auf die große Anzahl der Menschen hinweist. Kein Mensch

---

[354] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 354.
[355] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404.
[356] Der Koran 21/96.

> von den Kindern Adams vollbrachte solche Werke auf der Erde wie er (Alexander). Es ist schon genug, dass er die Minarette von Alexandria bauen ließ, die er in der Tiefe des Meeres befestigte. Er stellte einen Spiegel auf die Spitze dieser Minarette, in dem das gesamte Meer zu sehen war.“[357]

Auch anhand der Gedichte der oben genannten Vertreter der *Šuʿūbiyya*, Ismāʿīl ibn Yasār[358], ʿAllān aš-Šuʿūbī[359] und Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ibn Dāwūd[360] ist zu belegen, dass die „glorreiche“ Vergangenheit der Nicht-Araber, insbesondere jedoch der Perser, und die Herrschaft ihrer Könige eine zentrale Rolle in ihrer Argumentation für den „Vorzug“ der Perser spielte. Abū ʿUbaidas Interpretation des Begriffes „al-Faras al-Wuradā“ mit dem „*furs*“ (Perser) und seine Anspielung auf den Reichtum des persischen Königs (Abarwīz)[361] weisen ebenfalls in diese Richtung. Das Prahlen der *Šuʿūbiyya* gegenüber den Arabern mit der „prächtigen und ruhmreichen“ Vergangenheit der Nicht-Araber und ihrer Herrschaft ist auch im folgenden Beispiel, das im Buch „*al-ʿIqd al-farīd*“ zu finden ist, offenkundig. Hier wird auf den religiösen Glauben des arabischen Herrschers (ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz) nur kurz eingegangen, während die Herrschaft des indischen Königs, dessen sämtliche Vorfahren sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits Könige waren, als Zeugnis einer großen „Herrlichkeit“ dargestellt wird. Die zentralen Elemente, mit denen der Stolz der Nicht-Araber und ihr „Vorrang“ gegenüber den Arabern erklärt wird, sind am indischen König unverkennbar: Edle Abstammung, prachtvolle Herrschaft und der Glaube an die Religion des Islam:

> „Was meint ihr (Araber)? Zu uns (den *ʿAǧam*) gehören die indischen Könige. Einer von ihnen schrieb an ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz: ‚Vom König der Königreiche, der der Sohn von tausend Königen ist und in dessen Dienst tausend Töchter der Könige sind, und demjenigen, in dessen Stall 1000 Elefanten, und demjenigen, der zwei Flüsse besitzt, an denen Aloeholz, al-Fūh[362], Walnuss- und Blaugummibäume wachsen (d. h. der König besitzt alles, was im Leben von zentraler Bedeutung ist), und demjenigen, dessen guter Geruch aus 12 Meilen zu riechen ist, zum arabischen Herrscher, der dem Gott nicht ungläubig ist. Aber danach: Ich wollte, dass du einen Mann zu mir schickst, der mir den Islam beibringt und mich in dessen Grenzen hält.‘“[363]

Ibn Qutaiba zielt in seiner Erwiderung auf die šuʿūbītischen Behauptungen bezüglich des Königtums ausschließlich auf die Perser. Zunächst bewertet er Perser und Araber aufgrund der Tatsache, dass beide Völker geherrscht haben, als gleichrangig. Dann jedoch verleiht er den Arabern einen „Vorrang“, da die Herrschaft der Araber seiner Ansicht nach auf Prophetentum und Religion, die der Perser jedoch auf Gewalt basiert. Durch ihre Verbindung mit dem Islam seien die Araber den Persern „übergeordnet“. Die arabische Herrschaft

---

[357] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404.
[358] Siehe in diesem Kapitel Fußnote 28.
[359] Siehe in diesem Kapitel Fußnote 96.
[360] Siehe in diesem Kapitel Fußnote 177.
[361] Siehe in diesem Kapitel Fußnote 129.
[362] Eine Heilpflanze.
[363] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404 f.

überrage die der Perser, zudem bliebe sie dauerhaft und beständig bis zum Ende der Welt. Abschließend argumentiert er, dass die arabischen Herrschaftsgebiete ausgedehnter seien als die der Perser:

> „Darin sind sie, Araber und Perser, einander gleich, dass sie beide geherrscht haben, aber die Araber sind ihnen (den Persern) überlegen, denn die Grundlage ihrer Herrschaft basiert auf dem Prophetentum und die Fundamente der Herrschaft der Perser auf Raub und Gewalt. Die Araber sind den Persern gegenüber überlegen, denn ihre Herrschaft hat die persische außer Kraft gesetzt. Die Herrschaft der Araber hat Vorzüglichkeit, denn sie wird bis zum Tag des Jüngsten Gerichts dauern. (Außerdem) hat die Herrschaft der Araber einen höheren Rang, weil sie sich in die fernsten Richtungen der Welt erstreckt und das persische Königtum ein kleiner Teil von ihr ist, so verfügt die persische Herrschaft weder über aš-Šām noch über al-Ǧazīra und Ḫurāsān.“[364]

V.2.h.3. Kultur und Wissenschaft

Nach šuʿūbītischer Ansicht verfügten ausschließlich die nicht-arabischen Völker über eine Hochkultur und zivilisierte Gesellschaft. Sie waren diejenigen, die den Grundstein aller Wissenschaften legten und sie zur Blüte führten, verschiedene Arten der Industrie und des Handwerks entwickelten, Spiele erfanden usw. Laut *Šuʿūbiyya* sei die Herrschaft der Nicht-Araber (auch der Nicht-Muslime) nicht vergangen, da diese noch immer in verschiedenen Teilen der Welt herrschten. Die Araber hingegen waren in der Vergangenheit (vor dem Islam) ein „zerstreutes und unwissendes“ Volk, das kaum als Gesellschaft zu bezeichnen war. Daher gebe es kaum einen Grund für den Stolz der Araber gegenüber anderen Völkern:

> „Noch haben die *ʿAǧam* in allen Teilen der Welt Könige, die über sie (die Menschen) herrschen, Städte, in denen sie leben und Vorschriften, an die sie sich halten. Sie (die *ʿAǧam*) erfanden die Philosophie, Werkzeuge und Industrien wie die Seidenherstellung - das ist die neueste Industrie -, das Schachspiel - das ist das edelste Spiel- und die Brückenwaage, mit der von einem ‚*raṭl*’[365] bis 100 ‚*raṭl*’ (alles präzise) gewogen werden kann. Sie erfanden die römische Philosophie über die Identität Gottes, das Gesetz und das Teleskop, durch das die Astronomie, die Atmosphäre, die Bewegung der Himmelssphäre und das Wissen über die Sonnenfinsternis studiert wird. Die Araber verfügen über keinen König, der seine Untertanen unter sich versammelt (…) und die Unterdrückenden am Unrecht und die Dummen an ihrem Verhalten hindert. Sie verfügen weder über eine Erfindung in der Industrie noch ein Werk in der Philosophie. Was ist es, aufgrund dessen die Araber gegenüber den *ʿAǧam* stolz sind? Sie sind wie die Wölfe und wilden Tiere, die sich gegenseitig fressen und überfallen (…).“[366]

Dieses Beispiel ist ein Beleg dafür, dass die *Šuʿūbiyya* sämtliche nicht-arabischen Völker für sich in Anspruch nahm, auch solche, die noch nicht mit dem Islam in Berührung gekommen waren. Nach šuʿūbītischer Auffassung teilte sich die Welt in zwei Gruppen, nämlich die der Araber und die der „Großfamilie der Nicht-Araber“.

---

[364] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 353 f.
[365] Eine Gewichtseinheit von ca. 1,5 kg. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. XI, S. 285 f.
[366] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 405.

Die Prahlerei der *Šuʿūbiyya* mit ihrem Wissen entfaltete sich besonders dann sehr deutlich, wenn die Araber voller Stolz auf ihre Abstammung (*nasab*) hinwiesen und detailliert ihren Stammbaum vorführten.[367] Die Vertreter der šuʿūbītischen Ansichten wiesen jede Art von Überlegenheitsgefühl, das auf Genealogie basierte sowie die Affiliation mit Arabern (*walāʾ*) strikt zurück, indem sie ihren eigenen „Vorrang" auf ihr „überlegenes" Wissen zurückführten:

> „Ich (Nicht-Araber) besitze nichts. Mein Verstand und mein Eifer reichen mir. Ich bin weder *maulā* noch ein Araber. Wenn ich mich mit jemandem verbinden möchte (*walāʾ*), verbinde ich mich mit keinem anderen Menschen. Ich bin lediglich meinem Wissen verbunden."[368]

Die These, dass für die Vertreter der *Šuʿūbiyya* die Frage des „Vorrangs" keineswegs durch die genealogische Abstammung, sondern ausschließlich durch das Wissen entschieden wurde, ist anhand folgender Überlieferung von Dīk al-Ǧin al-Ḥimṣī (gest. 235) zu belegen. Der syrische Dichter vertrat die Ansicht, dass die Araber aufgrund eines Defizits an ausreichendem Wissen und Verstand gar nicht in der Lage seien, das Wesen des Edelseins zu begreifen:

> „Niemand kann meinen Wert und den Wert meines Wissens kennen, außer jemand, der über einen Wert und Wissen verfügt (…). Wisse, dass du (Araber) nicht gut in meinen Augen bist, ich aber gut und edler als Gold bin."[369]

Die Zurückweisung der Affiliation (*walāʾ*) mit Arabern und die Bevorzugung des Wissens vor der genealogischen Abstammung sind auch, wie bereits dargestellt, durch das oben genannte Gedicht (Wortspiel mit „Kalb": Ein arabischer Stamm und arab. Hund) von Sahl ibn Hārūn zu belegen.[370]

Die Sympathisanten der Araber reagierten auf die šuʿūbītischen Vorwürfe mit einer Verteidigungshaltung. Sie wiesen die šuʿūbītischen Behauptungen in Bezug auf Kultur und das Wissen der Nicht-Araber keineswegs zurück, sondern versuchten vielmehr, Ansätze von Kultur und Wissenschaft bei den Arabern sowohl in der *ǧāhiliyya* als auch in der islamischen Zeit zu finden und aufzuzeigen. Laut at-Tauḥīdī etwa verfügten die Araber trotz ihrer Lebensart in der Wüste, die durch Macht und Gewalt des Reitertums sowie durch Eloquenz gekennzeichnet gewesen sei, sehr wohl über eine Kultur. Die arabischen ganzjährigen Märkte wie „Dumat al-ǧandal" oder „al-Mašaqqar" in der *ǧāhiliyya* seien plausible Hinweise hierfür. Die Araber kannten sowohl die Regeln des Handels wie Kauf und Verkauf als auch die Zahlung eines Zehntels vom Profit als Steuer für die verkauften Waren.[371] Auch al-Ǧāḥiẓ

---

[367] Ebd., Bd. III, S. 405.
[368] Al-Ibšīhī, Muḥammad., *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf*, Bd. I, ed. Saʿīd, M., Beirut 1996, S. 43.
[369] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 203.
[370] Siehe in diesem Kapitel Fußnoten 68 und 296.
[371] At-Tauḥīdī, *al-Imtāʿ*, S. 83 ff.

beschreibt die Araber als Volk, das Kultur und Wissen besitzt. Er begründet dies mit der Beteiligung der Araber an der Baukunst in der ǧāhilītischen Periode. Ohnehin seien die Araber den Nicht-Arabern aufgrund ihrer einzigartigen Dichtung jedoch „überlegen“:

> „Die Araber liebten es, mit den ʿ*Ağam* in der Baukultur zusammenzuarbeiten. Sie (Araber) waren aber einzigartig in der Dichtung. Sie bauten Ġumdān, Kaʿba von Nağrān und die Schlösser Mārid und Maʾrib (…).“[372]

Zum selben Zweck setzt Al-Baġdādī die Kenntnisse der weisen Uraraber auf dem Gebiet der Tiere sogar noch über das Wissen der alten Philosophen wie Aristoteles. Als Beleg nennt er die Charakterbeschreibungen der Tiere in der arabischen Dichtung und in Sprichwörtern:

> „Aristoteles verfasste ein Buch über die Natur der Tiere. Was die Philosophen in dieser Art geschrieben haben, war nur gestohlen von den arabischen Weisen, die vor der Zeit der Philosophen lebten. (…) Die Araber erwähnten in ihren Dichtungen und Sprichwörtern alle Eigenschaften der Tiere. (…) Aristoteles entnahm die Unterscheidung zwischen dem, was gebärt, und dem, was Eier legt, den Äußerungen der Araber in ihren Sprichwörtern.“[373]

Ibn Qutaiba erwidert die šuʿūbītischen Behauptungen, indem er islamische Wissenschaften wie etwa Religionsstudien, Rechtwissenschaft und Grammatik anführt. Allerdings sieht er sowohl das gesamte islamische Wissen als auch die Religion des Islam vor allem für die Araber und keineswegs für alle Muslime als Gründe für Stolz an:

> „Wenn der Verfasser der Logik unsere Zeit erlebt hätte und die Genauigkeit der Äußerungen in Religion, Rechtwissenschaft, Vorschriften und Grammatik erfahren hätte, würde er sich als sprachlos betrachten. Oder wenn er die Worte des Gesandten Gottes und seiner Gefährten gehört hätte, dann hätte er festgestellt, dass die Araber über Weisheit und Tugend im Predigen verfügen.“[374]

V.2.h.4. Dichtung und Rhetorik

Für die Araber spielten die Künste der Dichtung und Rhetorik eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung ihres Stolzes und ihrer Überlegenheit gegenüber den anderen muslimischen Völkern.[375] Die Vertreter der šuʿūbītischen Auffassung wiesen darauf hin, dass diese Disziplinen keine spezifisch arabischen Errungenschaften seien, sondern betonten, dass auch die Nicht-Araber an der Entwicklung der Dichtung und ihrer Regeln beteiligt waren. Auch durch das folgende Zitat ist zu belegen, dass sich die *Šuʿūbiyya* für ihre Argumentation diverser nicht-arabischer und nicht-islamischer Völker (Großfamile der ʿ*Ağam*) bediente:

---

[372] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, Bd. I, S. 72.
[373] Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 323 f. Eine ähnliche Ansicht vertritt al-Ǧāḥiẓ: „Die Araber besaßen ein umfang–reiches Wissen über die Tiere, welches in Philosophie und Medizin eingeflossen ist. Zu belegen ist dies durch die Untersuchung der arabischen Dichtung und der arabischen Sprache.“ Al-Ǧāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, Bd. III, S. 268.
[374] Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., *Adab al-kātib*, ed. Maṭbaʿa al-Waṭan, Kairo 1882, S. 4.
[375] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 43.

„Die Araber verfügten über nichts in der Industrie und Philosophie, nur über die Dichtung, auch die ʿ*Ağam* beteiligten sich mit ihnen daran, und die Römer verfügten über die wundervollen Dichtungen, die Versmaß und Metrik besaßen. Womit prahlen die Araber also den ʿ*Ağam* gegenüber?"[376]

Al-Ǧāḥiẓ kommt solchen Behauptungen mit vorislamischer Dichtung entgegen. Ihm zufolge beabsichtigten die Araber die Verewigung ihrer Kultur durch das Sammeln von Gedichten. Abgesehen von den dichterischen Erkenntnissen über die Form sollen die Araber auch über das Wissen verfügt haben, wer überhaupt für die Lobpreisung in Frage kommen kann. Al-Ǧāḥiẓ vertritt anschließend die Meinung, dass sich die ʿ*Ağam* ebenso wie die Araber an vorislamischer Baukunst beteiligten, die Araber allerdings auf dem Gebiet der Dichtung einen „Vorzug" gegenüber den Nicht-Arabern hätten:

„Die Araber beabsichtigten in ihrer *ǧāhiliyya* ihre Verewigung. Sie verließen sich auf rhythmische Gedichte und Worte voller Reim und diese wurden (schließlich) zu einer Gedichtsammlung (Diwan). Der lobende Dichter soll über die Tugend der Worte verfügen. Der gepriesene Herr soll auch über die Tugend der guten Taten verfügen. Die ʿ*Ağam* richteten sich zu ihrem Ruhm auf die Baukultur. Sie bauten Gebäude wie Kard Bīdād (…). Die Araber liebten es, mit den ʿ*Ağam* in der Baukultur zusammenzuarbeiten. Sie waren aber einzigartig in der Dichtung."[377]

Ähnlich wie die Dichtung schreibt die *Šuʿūbiyya* die Rhetorik allen Völkern und nicht ausschließlich den Arabern zu. Allerdings hielten sie die Perser in der Predigt, Redekunst und Eloquenz für das beste Volk unter allen Völkern:

„Die Redekunst gehört allen Völkern und alle Generationen hatten für sie ein großes Bedürfnis. Sogar die Schwarzen dehnen ihre Predigten aus, obwohl sie unwissend und ohne Verstand und ohne Sinn und von verdorbenem Charakter sind. (…) Wir wussten, dass die besten Prediger Perser und die besten unter ihnen die Bewohner von Fārs sind. Die Menschen aus Marw sind die besten in der Redekunst und die Aussprache der Worte fällt ihnen am leichtesten (…). Die Bewohner der Dörfer von al-Ahwāz sind am eloquentesten in den Sprachen ‚*darī*' und ‚*fahlawī*' (…)."[378]

Al-Ǧāḥiẓ widerspricht der Ansicht, dass die Rhetorik als kulturelle Errungenschaft allen Völkern gemein ist. Er vertritt die Meinung, dass ausschließlich Araber und Perser über die Kunst der Rede verfügten. Die Perser übernahmen den Sinn ihrer Rhetorik von anderen nicht-arabischen Völkern, nur die Worte selbst stammen von ihnen. Im Gegensatz zu den Persern predigten die Araber spontan und mit einem großen Talent für die Improvisation. Auch als Analphabet sei jeder Araber noch eloquent. Dies gelte als „Vorzug" der Araber gegenüber den Persern:

„Wir kennen keine Prediger außer den Arabern und Persern. Die Inder verfügen über die niedergeschriebenen Werke und verewigten Bücher, die berühmten Männern oder Gelehrten zugeschrieben werden können. Diese Werke sind erhalten und auf der Welt

---

[376] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 405.
[377] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, Bd. I, S. 72.
[378] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 12 f.

> verbreitet. Die Griechen verfügen über die Philosophie und die Logik. Der Logiker ist ohne Sprache und nicht der Redekunst zugewandt (…). Die Griechen behaupten, dass Galen die beredsamste Persönlichkeit unter den Menschen war, allerdings erwähnen sie ihn nicht als einen Prediger oder auf diesem Gebiet der Eloquenz. Bei den Persern gibt es Prediger, jedoch stammen nur die Worte von ihnen und der Sinn von allen ʿağamītischen Völkern. Das ist so wegen ihres guten Verstandes, des Studierens der Bücher und der Überlieferungen und Hinzufügungen zu diesen Überlieferungen, so dass ihre Nach–kommen die Früchte ihrer Gedanken ernten konnten. Für die Araber sind alle Dinge schlagfertig und improvisiert, als ob sie Offenbarungen seien, und es gibt kein Leid und keine Müdigkeit der Gedanken. Sie brauchen keine Hilfe. Er (ein Araber) lässt seiner Fantasie die Freiheit in der Redekunst, in der Rezitation von Gedichten an den Feind im Krieg, oder wenn er am Brunnen spricht oder die Kamele führt (…).“[379]

Anschließend zweifelt al-Ǧāḥiẓ generell am Alter und der Authentizität der persischen Werke, die unter den Menschen verteilt sind. Seiner Ansicht nach könnte diese Art von Literatur (*rasāʾil* und *siyar*) einfach von zeitgenössischen persischen Sekretären verfasst worden sein. Damit bezichtigt er die Perser der „Fälschung“, welche die Gesellschaft dazu bringe, die Perser den Arabern gegenüber zu bevorzugen:

> „Wir können nicht wissen, ob diese persischen Werke, die in den Händen der Menschen sind, authentisch und nicht gefälscht, und alt und nicht neu hergestellt sind. Solange Menschen wie Ibn al-Muqaffaʿ, Sahl ibn Hārūn, Abī ʿUbaidallāh, ʿAbd al-Ḥamīd und Ġīlān (ʿAllān) existieren, können sie solche Sendschreiben (*rasāʾil*) herstellen und solche Fürstenspiegel (*siyar*) machen.“[380]

Die *Šuʿūbiyya* pflegte auch die Art der arabischen Predigt und das Tragen von Gegenständen wie etwa der Stange, der Lanze, des Stabes und des Bogens während der Predigt ins Lächerliche zu ziehen. Die Akteure der *Šuʿūbiyya* sahen keinerlei Verbindung zwischen solchen Gegenständen und Worten, sondern brachten dies mit der „Grobheit“ der Araber und dem „Hochmut“ der Beduinen als „Kameltreiber“ in Zusammenhang. Der bildhafte Vergleich mit einem Musiker, der ohne Stab geschickter sei als einer mit Stab, solle zur Bevorzugung der Perser führen, die ohne jegliche Geräte predigten:

> „Eine Stange (*qaḍīb*) ist für die Melodie der Musik, eine Lanze (*qanāt*) für den Hirten der Kühe, ein Stab (*ʿaṣā*) für das Kämpfen und der Bogen für das Werfen. Weder zwischen den Worten und dem Stab gibt es eine Verbindung noch zwischen dem Bogen und den Worten. Sie beschäftigen den Verstand und lenken die Gedanken ab (…). Die Musiker behaupten, dass ein Musiker, der einen Stab (ein Stück Holz) für seine Musik verwendet, unter dem Musiker steht, der keinen Stab benutzt. Das Tragen des Stabes ähnelt der Gewohnheit der *faddādīn*[381] und gehört zu der Grobheit der Araber und dem Hochmut der Beduinen und ihrem Beruf, die Kamele in einer Reihe zu halten.“[382]

Die Sinnlosigkeit der Haltung der Araber während der Predigt ist laut *Šuʿūbiyya* damit zu begründen, dass das Tragen eines Stabes während der Predigt bei zivilisierten Völkern wie den

---

[379] Ebd., Bd. III, S. 27 f.
[380] Ebd., Bd. III, S. 29. Dies ist eine der wenigen Stellen, in denen die antišuʿūbītischen Autoren die Vertreter der *Šuʿūbiyya* bei ihren Namen nennen. Wie beschrieben, sind die Informationen über die *Šuʿūbiyya* meist sehr allgemein überliefert worden.
[381] *Faddād* ist eine Person, deren Stimme und Worte trocken sind.
[382] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 12.

Persern, Griechen und Indern, die eine Hochkultur der Eloquenz besaßen, unbekannt ist. Darüber hinaus könne jeder, der sich mit dem Wissen und den Werken der Nicht-Araber befasse, begreifen, dass die Quelle der Beredsamkeit und Eloquenz bei den Nicht-Arabern läge. Daher sei das Tragen eines Stabes während der Predigt nur eine Gewohnheit, die dem Leben und Beruf der Araber als „Hirten von Kamelen und Schafen" entspreche:

> „Wer Eloquenz erreichen, Unbekanntes wissen und sich in die Sprache vertiefen möchte, soll das Buch ‚*Kārwand*' lesen. Wer Verstand, Literatur und Wissen auf dem Gebiet der Hierarchie, der Belehrungen, der Strafen, der edlen Worte und des edlen Sinnes braucht, soll im Buch ‚*Siyar al-mulūk*' nachschauen. Das sind Perser und ihre Bücher, Prediger, Worte und Sinne. Das ist Griechenland und seine Werke, Prediger, Argumente und Weisheiten, und dies sind ihre Bücher in Logik, durch die die Weisen den Unterschied zwischen dem Fehler und dem Richtigen erkennen können. Das sind die Bücher Indiens mit ihrer Weisheit, ihren Geheimnissen, ihrer Geschichte und ihren Argumenten. Wer diese Werke las, und die Tiefe des Verstandes (der Verstand der Menschen) und den Informationswert jener Weisheiten erkannte, wusste, was Eloquenz und Beredsamkeit sind und wo diese vollendet wurden. Wie können alle bekannten (…) Völker es versäumt haben, auf die Lanze, den Stab, die Stange und den Bogen hinzuweisen. Keineswegs: Ihr (Araber) wart Hirten zwischen Kamelen und Schafen. Ihr trugt die Stange sowohl beim Sesshaftsein als auch auf der Reise. (…) Ihr tragt sie im Frieden, so wie ihr gewohnt seid, sie im Krieg zu tragen. Da ihr eine lange Zeit daran gewöhnt wart, Kamele anzusprechen, wurden eure Worte trocken und eure Aussprache wurde roh. Wenn ihr in einer Versammlung sprecht, ist es, als ob ihr Tauben ansprecht (sie hören nicht zu)."[383]

Solche šuʿūbītischen Äußerungen, die die Araber erniedrigten, bringt al-Ǧāḥiẓ mit der Feindschaft gegen den Islam, Neid und Unwissenheit in Zusammenhang. Er beschreibt anschließend die Vertreter der *Šuʿūbiyya* als Menschen, die keinen Anteil (Herrschaft) am Gewinn der Religion des Islam haben und ausschließlich aus Neid widersprechen. Al-Ǧāḥiẓ' Meinung kann ein Beispiel dafür sein, dass antišuʿūbītische Personen schon feinste Tonfärbungen gegen die Araber als „antiislamisch" verstanden: [384]

> „Wenn du die Hand eines Šuʿūbīten ergriffen und ihn in die arabischen Länder und an die Quelle der Eloquenz gebracht hättest und ihn einen hervorragenden Dichter oder einen sehr guten Prediger kennen lernen ließest, würde dieser wissen, dass das, was du sagst, gerecht sei, denn der beste Zeuge ist das Sehen. Das ist der Unterschied zwischen uns (Araberfreunde) und ihnen (Šuʿūbīten).[385] (…) Wisse, dass du nicht ein Volk gesehen hast, das elender ist als diese Šuʿūbīten. Sie sind feindselig gegen ihre eigene (islamische) Religion und verwenden diese für ihre eigenen Ziele. (…) Sie haben wenig aus der Beute dieser Religion. Ihre Herzen werden geheilt wegen der Masse des Neides in ihrer Leber, und in ihrem Herzen brennt der Hass (…). Wenn sie den Charakter jedes Volkes, die Tracht der Sprecher jeder Sprache und die Gründe der Unterschiede in ihrem Aussehen und in ihren Instrumenten und deren Natur wüssten (…), würde ihre Seele sich beruhigen."[386]

---

[383] Ebd., Bd. III, S. 14. Bei diesem Beispiel handelt es nicht nur um die Zurückweisung der Haltung der Araber beim Predigen, sondern auch um einen Vorwand der *Šuʿūbiyya,* den Arabern das Wissen der Nicht-Araber ausführlich und deutlich zu demonstrieren.

[384] Eine ähnliche Ansicht vertritt Ibn Qutaiba über die šuʿūbītischen Äußerungen, die aus Eifer, Feindschaft oder Neid getätigt worden seien. Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 344, 352.

[385] Hier beabsichtigt al-Ǧāḥiẓ darauf hinzuweisen, dass die Šuʿūbīten im Gegensatz zu den Arabern ohne den Gebrauch von Argumenten und Logik ihre Vorwürfe machen.

[386] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 29 f.

Al-Ǧāḥiẓ versucht anschließend, mit Hilfe sowohl religiöser Mittel wie Koranverse und Hadithe als auch mit Hilfe von Erzählungen und Volkssprichwörtern usw. zu belegen, dass der Stab über einen heiligen Ursprung verfügt und ausschließlich ein Unwissender und Feindseliger gegen die Religion des Islam wie ein Vertreter der *Šuʿūbiyya* solche Belege abweisen kann. Da die von al-Ǧāḥiẓ vorgeführten Beispiele sehr umfangreich sind, wird an dieser Stelle nur auf einige von ihnen eingegangen. Interessanterweise beginnt al-Ǧāḥiẓ zur Zurückweisung der šuʿūbītischen Behauptungen mit der Person des Salomon[387], dem die Šuʿūbīten besonders zugetan waren. Sie bemühten sich, seine Tugend als Nicht-Araber auf allen Gebieten zu betonen. Diese durch Koranverse gestüzte Auswahl sollte das Bild vermitteln, dass das Tragen des Stabes unter den Nicht-Arabern ebenso geläufig war, insbesondere aber, dass es bei einer Person nachzuweisen ist, die im Mittelpunkt der šuʿūbītischen Argumentation gegen die Araber stand, und zwar in allen Lebenssituationen. Ein Widerspruch gegen das Tragen eines Stabes, das bei den im Koran auftretenden Persönlichkeiten zu belegen ist, bedeutet demzufolge nicht weniger als den Widerstand gegen den Islam:

> „Der Grund dafür, dass der Ursprung und die Quelle des Stabes edel sind und ausschließlich ein Unwissender ihn verschmäht und nur ein Aufrührer sich gegen ihn stellt, ist jener, dass Sulaimān ibn Dāwūd den Stab für seine Predigt und Belehrung und während seines Gebetes und Lesens und Stehens zum Gebet gebrauchte. Sulaimān trug den Stab bei allen Gelegenheiten. Gott sagt darüber: ‚Als wir dann seinen (d. h. Salamos) Tod beschlossen (und bewirkt) hatten, wurden sie (d. h. die Zeitgenossen Salamos bzw. die ihm dienstbaren Geister) erst durch das Tier der Erde (d. h. durch den Wurm), das seinen Stock (*minsāt*) zerfraß (und so dem sich darauf stützenden Leichnam den Halt entzog), darauf aufmerksam (darauf hingewiesen), dass er gestorben war. Als er dann zu Boden fiel, wurde es den Dschinn klar, dass sie, wenn sie das Verborgene gewusst hätten, (damit auch von seinem Tod Kenntnis gehabt hätten und) nicht (so lange) in der erniedrigenden Strafe (der Dienstverpfichtung?) geblieben wären.‘[388] *Minsāt* ist hier der Stock.“[389]

Die koranische Geschichte des nicht-arabischen Propheten Mose und der seines Stabes (als einem seiner Wunder) war nach der *Šuʿūbiyya* ein Beleg für die „Vorrangstellung“ der Nicht-Araber. Für Al-Ǧāḥiẓ hingegen war dieselbe Geschichte ein Beleg für die „Überlegenheit“ der Araber: Mose als Prophet trug wie die Araber einen Stab. Al-Ǧāḥiẓ kritisiert demzufolge: Die *Šuʿubiyya* könne nicht einerseits Mose als nicht-arabischen Propheten für die „Vorrangstellung“ der Nicht-Araber heranziehen, andererseits aber das Tragen des Stabes durch die Araber verhöhnen:

> „Gott steckte für Mūsā ibn ʿImrān große Argumente und hervorragende Gründe in den Stab. Er verlieh den Stab auch einer Gruppe von Propheten vor ihm als Beweis. Gott

---

[387] Al-Ǧāḥiẓ betont dies und schreibt hierüber: „Wir begannen mit der Erwähnung des Namens Salomon, Friede sei mit ihm, weil er einer der Söhne der *ʿAǧam* ist und die Šuʿūbīten deshalb dazu neigen, seine Tugend zu betonen.“ Ebd., Bd. III, S. 31.
[388] Der Koran 34/14.
[389] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 30.

> sagte, als er dessen Stab erwähnt: ‚Diese, d. h. Moses und Aaron, sind Zauberer, die euch mit ihrer Zauberei aus eurem Land vertreiben.‘[390] (An einer anderen Stelle) sagte Gott[391]: ‚Dem, der Zauberei treibt, wird es nicht wohl ergehen, wo immer er auch auftreten (kommen) mag.‘“[392]

Eine „doppelte Heiligkeit“ des Ursprungs des Stabes versuchte al-Ǧāḥiẓ damit zu begründen, dass das Material zur Herstellung eines Stabes, nämlich das Holz der Bäume, ebenso heilig wäre. Um dies zu untermauern, führt er erneut Koranverse an wie diesen:

> „Als er (Mose) dann hinkam, wurde ihm auf der rechten Talseite auf dem (von Allāh) gesegneten Stück Land vom Baum her zugerufen: ‚Oh Moses! Ich bin Allāh, der Herr der Menschen in aller Welt. Wirf deinen Stock!‘ Als er (Mose) nun sah, dass er in Bewegung geriet, wie wenn er ein Dschinn wäre, kehrte er den Rücken (um zu fliehen), ohne sich (noch einmal) umzuwenden. (Da rief es ihm zu:) ‚Oh Moses! Komm her und hab keine Angst! Dir wird nichts geschehen.‘“[393] Oder: „(Er), der euch (außerdem) aus (Holz von) grünen Bäumen Feuer hat entstehen lassen, so dass ihr, kaum dass das Reibeholz zu glimmen anfängt, gleich (Brennmaterial) damit anzünden könnt.“[394]

Auch der Ausspruch des Propheten Muḥammad zum Respekt vor Mekka sollte die Heiligkeit der Bäume als Herstellungsmaterial des Stabes beweisen:

> „(…) Schneidet ihre (Mekkas) Bäume nicht ab!“[395]

Die von al-Ǧāḥiẓ dargestellte koranische Erzählung von Adam, Eva und dem Baum, durch den der Satan sie verführte[396] sowie die Erwähnung des im Paradies stehenden Baumes „Sidrat al-muntahā“[397] hätten beide den gleichen Hintergrund.

Die Nutzbarkeit und zentrale Bedeutung des Stabes im täglichen Leben der Araber sollte nach al-Ǧāḥiẓ ein Grund für die Abweisung der šuʿūbītischen Behauptungen sein. Durch Erzählungen und Auslegungen von Dichtungen und arabischen Sprichwörtern versucht er den Stab als ein „multifunktionales“ Instrument darzustellen. Beispielweise schildert al-Ǧāḥiẓ anschließend die Geschichte eines jungen Mannes, der einen anderen Mann aus der Nachkommenschaft von ʿAmr ibn Kulṯūm (gest. 39) auf einer Reise begleitete. Letzterer hatte einen Stab, von dem er sich nicht trennte und darüber wunderte sich der junge Mann sehr. In dieser Erzählung wird der Besitzer des Stabes als ein Weiser dargestellt. Er überwältigt mit Hilfe seines Stabes sieben verschiedene Schwierigkeiten auf der Reise: Er trieb seinen Esel damit, stützte sich auf ihn, schlug eine Schlange und tötete sie, jagte einen Hasen und machte Essen für seinen Mitreisenden damit, entfachte mit Hilfe seines Stabes und Kleinholz Feuer,

---

[390] Der Koran 20/63.
[391] Ebd., 20/69.
[392] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 31.
[393] Der Koran 28/30 f.
[394] Ebd., 36/80.
[395] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 35.
[396] Ebd., Bd. III, S. 35 f.
[397] Ebd., Bd. III, S. 35.

reinigte ein Gasthaus mit seiner Hilfe und einem Stück Eisen, und zum Schluss verwendete er ihn als Kleiderbügel.[398]

Zum Beweis der festen Einbindung des Stabes in das Leben der Araber und seine Wichtigkeit stützt al-Ǧāḥiẓ sich auf Redewendungen der arabischen Sprache, die das Wort „Stab" (*ʿaṣā*) beinhalten: So wird ein Mensch mit kleinem Kopf „*raʾs al-ʿaṣā*" (stabköpfig) genannt. Ein Hirte wird „*ḍaʿīf al-ʿaṣā*" (schwachstabig) genannt, wenn er sein Kamel wenig schlägt und sehr mitleidsvoll mit ihm umgeht. Wenn der Hirte das Kamel jedoch sehr streng behandelt, wird er als „*ṣulb al-ʿaṣā*" (hartstabig) bezeichnet.[399]

V.2.h.5. Kriegswesen und Tapferkeit

Zu den Charaktereigenschaften, welche die Araber im Besonderen für sich in Anspruch nahmen und daraus einen „Vorzug" gegenüber anderen muslimischen Völkern ableiteten, zählten Tapferkeit und Mannhaftigkeit[400]:

> „Aber Tapferkeit: Die Araber waren in vorislamischer Zeit (*ǧāhiliyya*) das stolzeste Volk. Niemand konnte ihre Grenzen verletzen. (…) Sie zeigten ihre Härte im Falle einer Annäherung. Die Araber kämpften auf dem Gebiet von Persien, bis dessen Könige darauf angewiesen waren, ihnen zu schmeicheln."[401]

Nach Ansicht der arabischen Eiferer gab es die Tapferkeit des arabischen Volkes nicht nur in der vorislamischen Zeit, sondern sie ist ebenso ein Merkmal der islamischen Epoche:

> „Die tapfersten Menschen in der *ǧāhiliyya* waren ʿUtba bin al-Ḥāriṯ ibn Šahāb, Basṭām ibn Qais, Buǧair und ʿAfāf, die Söhne von Abī Mulail, ʿĀmir ibn aṭ-Ṭufail, ʿAmr ibn Wudd und ihresgleichen. In islamischer Zeit waren es az-Zubair, ʿAlī, Ṭalḥa, die Männer der Helfer (*anṣār*), ʿAbdallāh ibn Ḥāzim as-Sulmī und ʿAbbād ibn al-Ḥusain."[402]

Die *Šuʿūbiyya* widersprach solchen Behauptungen und warf den Arabern vor, weder über kriegerische Kompetenzen zu verfügen noch die Taktiken des Kampfes zu kennen. Zum Beweis pflegten die Vertreter der šuʿūbītischen Ansichten die arabischen mit den persischen Truppen ausführlich zu vergleichen, wobei letztere über ein hohes Maß an Kenntnissen des Kriegswesens verfügen würden. Am folgenden Beispiel ist zu belegen, wie sehr sie durch die Erwähnung kriegerischer Strategien und Instrumente sowie der Truppenstruktur die arabische Tapferkeit in Zweifel zogen:

> „Ihr (Araber) geht verstreut in den Krieg (…). Ihr kämpft nicht in der Nacht und kennt weder ‚*bayāt*'[403] noch ‚*kamīn*'[404], weder rechte (*maimana*) und linke (*maisara*) Seite des

---

[398] Ebd., Bd. III, S. 45 ff.
[399] Ebd., Bd. III, S. 52.
[400] Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 43.
[401] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 370.
[402] Ebd., S. 370 f.
[403] Überfall in der Nacht.

> Heeres, weder dessen Herz (*qalb*) noch dessen Flügel (*ǧanāḥ*) und weder Nachhut (*sāqa*) noch Vorhut (*ṭalīʿa*). (…) Ihr kennt von den folgenden Kriegswerkzeugen und Strategien kein einziges: ‚*Ratīla*‘[405], ‚*ʿarrāda*‘[406], ‚*manǧanīq*‘[407], ‚*dabbābāt*‘[408], Schützengräben (*ḫanādiq*), ‚*ḥasak*‘[409], ‚*aqbiyya*‘[410], ‚*sarāwīlāt*‘[411], ‚*taʿlīq as-suyūf*‘[412], Trommeln (*ṭabūl*), ‚*bunūd*‘[413], ‚*taǧāfīf*‘[414], ‚*ǧawāšin*‘[415], ‚*ḫuwaḏ*‘[416], Glocken (*aǧrās*), ‚*wahaq*‘[417], das Werfen von fünf Pfeilen auf einmal (*ramy bi ʾl-banǧakān*) und die Verwendung von Öl und Feuer (*zarq bi ʾl-naft wa ʾn-nīrān*).“[418]

Um die arabische Tapferkeit abzuwerten, warf die *Šuʿūbiyya* den Arabern beispielsweise vor, den Kampf in der Nacht und seine Regeln nicht zu kennen. Zum Beleg traf sie eine gezielte Auswahl von arabischen Gedichten, die ihre Behauptungen entsprachen, unter anderem die folgende Dichtung von Umayya ibn al-Askar (gest. um 20):

> „Wenn es die Nacht nicht gegeben hätte, wäre weder Ḍirār noch Raʾs al-Ḥimār Abū Ǧufāl entkommen.“[419]

Den antiarabischen Äußerungen der *Šuʿūbiyya* im Bezug auf arabische Tapferkeit und Kriegskompetenz traten ihre Gegner, z. B. al-Ǧāḥiẓ, mit Belegen entgegen, nach denen die Araber sehr wohl den Kampf in der Nacht kannten und einige Kriegsstrategien wie *bayāt* und *kamīn* in der Schlacht umsetzten:

> „Wir sagen: ‚Die Gedichte, die ihr (Šuʿūbīten) erwähnt habt, sind kein Grund für die Behauptung, dass die Araber nicht in der Nacht kämpfen. Sie kämpften in der Nacht und am Tag (…). Vielleicht will jede der beiden Parteien (im Krieg) die andere zurückdrängen und jede von ihnen denkt an das Überfallen der anderen in der Nacht (*bayāt*) (…). Dies passiert öfter. Das Argument dafür, dass die Araber in der Nacht kämpfen, ist die Aussage von Saʿd ibn Mālik über den Tod von Kaʿb ibn Muzaiqiyā: ‚In der Nacht Ṯubbaʿ und Ḫamīs Kaʿb kamen sie zu uns kriechend, als wir schliefen.‘ Wenn die Araber sich für den Beginn eines Kampfes entschieden haben, machten sie am Tag Rauch und in der Nacht Feuer.“[420]

Auch in der folgenden Aussage beabsichtigt al-Ǧāḥiẓ, die šuʿūbītischen Vorwürfe zurückzuweisen und einen Nachweis dafür zu erbringen, dass die Araber die Taktik *kamīn* kennen:

---

[404] Eine Falle im Kampf.
[405] Reihenaufstellung im Heer.
[406] Ein Kriegswerkzeug, durch das man Steine auf die Feinde werfen kann, ähnlich wie ein kleines *manǧanīq*.
[407] Ein großes Kriegswerkzeug zum Werfen von Steinen.
[408] Ein Schutzpanzer aus Leder und Holz, in dem die Krieger sich vor Wurfgeschossen schützen. Die *dabbābāt* stellte man nahe an die belagerten Burgen, um Mauern beschädigen und aushöhlen zu können.
[409] Ein Schutzzaun aus Eisen oder aus Holz, den man um das eigene Heer gelegt hat, um den Zugang des Feindes zu verhindern.
[410] Eine Art Rüstung.
[411] Eine Kriegshose.
[412] Eine Art und Weise des Schwerttragens.
[413] Eine große Fahne.
[414] Eine Schutzbedeckung für Pferde im Krieg.
[415] Eine Rüstung aus Eisen.
[416] Ein Kriegshelm aus Eisen.
[417] Fangseile für Menschen und Tiere.
[418] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 17 f.
[419] Ebd., Bd. III, S. 19.
[420] Ebd., Bd. III, S. 19 ff.

„Wir erreichten die Beute und nahmen den Boden der Feinde ein, während Gott uns half. Wir führten es ohne Betrug und Hinterlist durch. Die Falle (*kamīn*) blieb offensichtlich."[421]

Die Einfachheit der Kriegswerkzeuge und deren im Kampfesfall ungünstige Auswahl seitens der Araber zog die *Šuʿūbiyya* gerne ins Lächerliche. Sie verband dies in erster Linie mit der „Unwissenheit" der Araber über das Vorhandensein von Kriegswerkzeugen. Darüber hinaus warf sie den Arabern vor, Hilfsmittel wie Sattel und Steigbügel, die den Kampf vereinfachen, nicht zu verwenden:

„Eure (Araber) Lanzen waren aus der Pflanze *murrān* und die Spitzen eurer Lanzen aus Kuhhörnern. Ihr bestiegt die Pferde ohne Sattel. Wenn ein Pferd einen Sattel hatte, war er aus einem sehr billigen Leder. Und ein Pferd hat keine Steigbügel, die doch eines der vornehmsten Instrumente für Lanzenwerfer und Schwertkämpfer sind. Manchmal kann man auf beiden Steigbügeln stehen und damit besser auf dem Pferd sitzen. Ein arabischer Reiter sticht mit einer gefüllten Lanze und wir (Šuʿūbīten) wissen, dass eine hohle Lanze einfacher zu tragen ist und man damit tiefer zustechen kann. Die Araber sind stolz auf die Länge der Lanze, denn sie kennen das Stechen mit der kurzen Lanze nicht (das ist einfacher). Die lange Lanze gehört schließlich dem Fußsoldaten und die kürzere dem Reiter. Eine andere kurze Lanze ist für die Jagd von wilden Tiere geeignet. Sie sind stolz auf die Länge der Lanze und die Kürze des Schwertes. Der Stolz auf das kurze Schwert ist nur für den Fußsoldaten ohne Pferd und der auf das lange Schwert für den Reiter. Die Länge der Lanze ist geeignet, wenn das Ziel fern liegt und der Feind über keine Zeit verfügt, um zu fliehen, und das weist auf die Stärke des Reiters und dessen beide Hände, so wie das kurze und breite Schwert."[422]

Dieser šuʿūbītischen Äußerung widerspricht al-Ǧāḥiẓ mit der Erwähnung der verschiedenen Arten und Anwendungen von Lanzen, die den Arabern bekannt waren. Seiner Ansicht nach haben die Araber ein hohes Maß an Kriegs- und Kampferfahrung und daher sei das Tragen eines ungünstigen Instrumentes ausschließlich durch die „Stärke und Tapferkeit" des arabischen Kämpfers zu erklären:

„Aber was sie (Šuʿūbīten) über die Lanze der Araber sagten, das ist nicht so, wie sie es sich einbilden. Die Lanze hat verschiedene Formen: *Niyzak*, *marbūʿ*, *maḫmūs*, *tām* und *ḫaṭil.* Diese letztere bewegt sich aufgrund ihrer Länge in der Hand ihres Besitzers. Wenn ein Mann die Stärke einer Person betonen möchte, erwähnt er *ḫaṭil* bei ihm. (…) Die Araber folgen nach einem Überfall (den Feinden, um sie zu fangen). Vielleicht verfolgt ein Araber einen Fliehenden und ist schon sehr nahe dran an ihm. Wenn er eine Lanze *marbūʿ* oder *maḫmūs* verwendet, entkommt der Fliehende. In diesem Fall benutzt er *niyzak,* d. h. eine sehr kurze Lanze. Wenn der Fliehende dem Verfolger entkommt, wirft dieser *niyzak* nach ihm. Vielleicht fürchtet er sich vor dem direkten Körperkontakt mit ihm, dann wirft er den *niyzak*, ohne ihn direkt zu stechen. (…) Sie (die Araber) sind ein Volk, das viele Überfälle macht. Je mehr Überfälle aber durchgeführt werden, desto mehr Verfolgte ergeben sich. Vielleicht verwendet ein Reiter eine lange Lanze, um seine Stärke zu zeigen, so wie er ein kurzes Schwert benutzt, um seine Tapferkeit zu beweisen."[423]

Auch sei der Gebrauch der Steigbügel, so al-Ǧāḥiẓ, den Arabern nicht unbekannt. Die seltene Anwendung dieses Reitinstruments bei den Arabern hänge ausschließlich mit der Neigung

---

[421] Ebd., Bd. III, S. 23.
[422] Ebd., Bd. III, S. 16.
[423] Ebd., Bd. III, S. 24 f.

der Araber zum freien Reiten zusammen. Abgesehen davon führe der Gebrauch der Steigbügel im Allgemeinen zu Trägheit und Feigheit. Damit stellt al-Ǧāḥiẓ die Perser indirekt als „schwächer und feiger“ dar:

> „Die Araber ließen sich nicht daran gewöhnen, ihre Füße in Steigbügel zu stellen. Sie ritten frei. ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb sagte: ‚Die Stärke schwächt sich nicht, solange deren Besitzer frei reitet und den Bogen zieht.‘ (…) Wenn die Araber die Steigbügel auf der Reise nicht verwenden, wie können sie sie im Krieg verwenden? Sie benutzten sie nur, wenn sie dazu gezwungen waren. (Sie benutzten sie nicht) aus Angst davor, sich auf etwas zu verlassen, das Trägheit und Niedrigkeit bringt.“[424]

Ibn Qutaiba geht bei der Zurückweisung der šuʿūbītischen Vorwürfe und beim Nachweis der arabischen Tapferkeit differenziert vor. Er gesteht den Persern zunächst Kraft und Tapferkeit zu, allerdings sei ihre kriegerische Kompetenz ausschließlich auf die materielle Ausstattung und die systematische Politik ihrer Könige, die den Soldaten Kraft und Selbstbewusstsein verleiht, zurückzuführen. Im Gegensatz hierzu verfügten die Araber weder über ein differenziertes politisches System noch über geeignete Instrumente im Krieg. Höchstwahrscheinlich sollte dieser von Ibn Qutaiba geführte Vergleich auf den Sieg der Araber über die sehr gut ausgestatteten persischen Truppen hinweisen. Bezüglich eines „Vorranges“ der Araber gegenüber den Nicht-Arabern betont Ibn Qutaiba dann den bevorzugten Gebrauch von Schwertern und Lanzen bei den Arabern, der weitaus mehr körperliche Kraft koste als das Schießen, das bei den Persern geläufig war:

> „Bei meinem Leben, sie (Perser) haben Stärke und Tapferkeit. Aber es gibt zwischen ihnen und den Arabern einen Unterschied: Die Perser hatten mehr Hab und Gut, bessere Waffen, feste Häuser und viele Menschen, und sie kämpften unter Aufsicht eines Königs und mit der Politik eines Sultans. Diese Dinge vermehren ihre Stärke und festigen die Säule und stärken die Herzen und festigen die Schritte. Die Araber waren zu dieser Zeit zerstreut und hatten kein System (…). Sie kämpften zu Fuß und ihre Schwerter waren matt. Sie hatten ungeeignete Lanzen. Und ihre Reiter ritten auf arabischen Pferden, allerdings ohne Sattel. Wenn es einen Sattel gab, dann hatte er keine Steigbügel. Die Perser verwenden in ihren Kriegen eher Schusswaffen und die Araber eher Schwerter und Lanzen. Diese letzten beiden brauchen viel Mühe in ihrer Verwendung. Der Benutzer dieser beiden kann nicht aus der Schlacht fliehen und das weist auf ihre Ausdauer hin.“[425]

Um die Tapferkeit, Mannhaftigkeit und das Durchsetzungsvermögen der Araber zu betonen, stützt Ibn Qutaiba sich auf zwei historische Ereignisse, in denen die Araber die Perser besiegen konnten. Ibn Qutaiba will in persischen Werken gelesen haben, dass sich der Perser Bahrām Ǧūr in der Residenz der arabischen Könige in der Wüste aufhielt, als er die Nachricht vom Tod seines Vaters erhielt. Die Perser beabsichtigten, einen anderen zum König zu erklären. Bahrām verlangte von den Arabern, seinen Anspruch auf die Herrschaft anzuerkennen, so dass jene ihm die Herrschaft zugestanden und er König wurde. Ein weiteres

---

[424] Ebd., Bd. III, S. 23 f.
[425] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 370.

Ereignis in frühislamischer Zeit, auf das Ibn Qutaiba besonderen Wert legt, ist die so genannte Schlacht „Ḏū qār“ zwischen den Truppen des persischen Königs Ḫusrau II. und den Banū Šaibān, welche die persische Armee besiegten. Sie wurde ausgefochten, als Nuʿmān ibn al-Munḏar die Verlobung seiner Tochter mit Ḫusrau II. ablehnte.[426]

V.2.h.6. Großzügigkeit, Gastfreundschaft und Esskultur

Die arabische Gastfreundschaft und Großzügigkeit (*karam*) galt als eine weitere Eigenschaft, auf die die Araber besonders stolz waren und durch die sie sich von anderen Völkern unterschieden:[427]

> „Es existiert unter den Nationen ein Volk wie die Araber, deren Kennzeichen die Großzügigkeit ist. Sie (die Araber) riefen einander in der *ǧāhiliyya* immer wieder auf zu Geduld, Scham, zum Tadeln des Geizes, des Verrats und der Dummheit (…). Die Araber mussten ihre Nachbarn schützen und die Rechte ihrer Nachbarn über die Rechte ihrer Bekannten und Freunde stellen. Vielleicht opferte ein Araber sein Leben für seinen Nachbarn.“[428]

Zum Beleg der arabischen „Großzügigkeit“ dienten Anekdoten, Gedichte usw., die zum Teil starke Übertreibungen enthielten. Beispielweise zog Kaʿb ibn Māma seinen Freund sich selbst vor und gab ihm Wasser, bis er selber an Durst starb.[429] Ein herausragendes Beispiel für die „Freigebigkeit“ der Araber war der berühmte Ḥātim aṭ-Ṭāʾī (gest. 46), der in der arabischen Tradition als äußerst großzügig gilt und auf den die Araber sehr stolz waren. Dieser soll im Verlauf seines Lebens sein gesamtes Hab und Gut mehr als zehnmal verschenkt haben. Einmal schenkte er es dem Stamm ʿAnza auf einer seiner Reisen. In diesem Stamm gab es einen Kriegsgefangenen. Dieser rief ihn zu Hilfe und Ḥātim hatte nichts bei sich. Er kaufte ihn von den ʿAnzīten frei und blieb selbst Gefangener an dessen Stelle, bis er den Preis bezahlt hatte.“[430] Ähnlich dienten die folgenden Anekdoten der Darstellung arabischer Großzügigkeit:

> „Ein Mann kam zu Maʿan und wollte von ihm alles für seine Reise. Dieser sagte: ‚Oh Sklave! Gib ihm ein Pferd, ein Maultier, Hab und Gut, ein Kamel und eine Sklavin, und wenn ich ein anderes Reittier kennen würde, würde ich es ihm (auch) geben.‘“[431] Oder „Nahīk ibn Mālik ibn Muʿāwiyya verkaufte sein Kamel und ging mit diesem Geld nach Mekka. Man raubte sein Geld, und die Menschen sagten über ihn: ‚Verrückt.‘ Er erwiderte: ‚Ich bin nicht verrückt, aber ich habe euch diesen Raub erlaubt, da das Leben für euch schwer wurde.‘“[432]

---

[426] Ebd., S. 371 f.
[427] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 43.
[428] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 361.
[429] Ebd., S. 361.
[430] Ebd., S. 364.
[431] Ebd., S. 364.
[432] Ebd., S. 364 f.

Die Vertreter der šuʿūbītischen Ansichten behandelten die Eigenschaft der arabischen Freigiebigkeit genauso wie die der arabischen Tapferkeit: Sie suchten nach Ausnahmebeispielen und verallgemeinerten sie auf die Gesamtheit aller Araber, um die arabische Großzügigkeit zu widerlegen. Die šuʿūbītischen Beschuldigungen gingen über diese Grenze weit hinaus, denn den Arabern wurde auch vorgeworfen, weder über gutes Essen und Trinken noch über gesittetes Essverhalten zu verfügen. Dies wird im folgenden Beispiel ausführlich thematisiert:

> „Wo ist die Erwähnung von al-Muzarrad und Ḥumaid al-Arqaṭ und ihre Schmähungen gegenüber den Gästen? Wo sind ihr schlechtes Essen aus Schlangen, Eidechsen und Wüstenspringmäusen und ihre schlechten Getränke? Nur ihre Wohlhabenden essen Kamelfleisch gegrillt, aber nicht ganz gegart. Sie essen auch feste Adern vom Kamel. Wenn sie am Tisch sitzen, bleibt nichts übrig. Sie ekeln sich vor dem Essen wilder Tiere und beißen in Hundefleisch.“[433]

Den Geiz von Ḥumaid ibn al-Arqaṭ und die Unersättlichkeit von al-Muzarrad begründet Ibn Qutaiba mit Armut und Liebe zum Essen.[434] Beide Männer sollen nach Ibn Qutaiba zu den „Bösen“ unter den Arabern gehört haben, wie es bei allen Völkern Gute und Böse gibt:

> „Sie (Ḥumaid und al-Muzarrad) sind die Schlechten im Volk (der Araber). Bei allen Völkern gibt es sowohl Gutes als auch Böses. Auf diesem Prinzip basiert die Welt. Wenn eines der beiden nicht existiert, wird das andere nicht erkennbar. (…) Durch drei oder vier Gedichte werden nicht die guten Taten von tausend Menschen nichtig, und es ändern sich nicht ihre Eigenschaften.“[435]

Dass der *Šuʿūbiyya* jedes Mittel recht war, um die arabische Freigiebigkeit zu diskreditieren, ist an der Schilderung eines Gesprächs zwischen einem Perser und einem Wüsteraraber zu belegen. Aus der Analyse des Wortes *mihmān*, das im Persischen „Gast“ bedeutet, soll laut *Šuʿūbiyya* hervorgehen, dass die Perser im Vergleich zu den Arabern gastfreundlicher und freigiebiger seien:

> „Ein Mann der Söhne der *ʿAǧam* und ein Wüstenaraber streiten sich auf einer Feier. Letzterer sagte: ‚Wir bedienen die Gäste besser.‘ Der andere fragte: ‚Wieso das?‘ Er erwiderte: ‚Weil einer von uns für den Gast sein Kamel schlachtet, wenn er nichts außer diesem Kamel besitzt.‘ Der persische Mann sagte: ‚Wir sind in der Bedienung besser als ihr.‘ Der Araber fragte: ‚Wieso?‘ Er antwortete: ‚Wir nennen den Gast ‚*mihmān*‘. Das bedeutet, dass er der Größte im Haus ist.‘“[436]

Zur Herabsetzung der arabischen Großzügigkeit verfasste der berühmte Vertreter der šuʿūbītischen Anschauungen, Sahl ibn Hārūn ad-Dastamiysānī (gest. 215), wie bereits

---

[433] Ebd., S. 363.
[434] Ebd., S. 363.
[435] Ebd., S. 364.
[436] Al-Baihaqī, Ibrāhīm., *al-Maḥāsin wa ’l-masāwī*, Bd. I, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 2011, S. 206.

erwähnt, sein Werk „*Buḫl*“, in dem er in satirischer Art dieses Ideal des Arabertums ins Lächerliche zog.[437]

Bei den šuʿūbītischen Vorwürfen gegen die Araber wurden unter anderem die arabischen Speisen und das arabische Essverhalten thematisiert. Die *Šuʿūbiyya* betrachtete die Araber als „unzivilisierte“ Menschen und tadelte sie aufgrund ihres schlechten Essens und Benehmens beim Essen. Der Verzehr von Tieren wie Wüstenspringmäusen, Eidechsen, Ratten, Schlangen usw. bei den Arabern war für die *Šuʿūbiyya* Anlass für Spott. At-Tauḥīdī, der in seinem Buch „*al-Imtāʿ wa ʾl-muʾānisa*“ auf die antiarabischen Ansichten von al-Ǧīhānī eingeht, zitiert von ihm folgendes:

> „Sie (Araber) verzehren Wüstenspringmäuse, Eidechsen, große Ratten und Schlangen (…) Das tun sie auf Grund ihrer Ähnlichkeit zu Hunden und (deren) Welpen sowie Wölfen und deren Kindern.“[438]

Das Beispiel lässt die herabwürdigende Sichtweise der *Šuʿūbiyya* auf die Araber als „unzivilisierte tierähnliche“ Menschen deutlich erkennen. Es ist keinesfalls ein Einzelbeispiel für die negative Darstellung der arabischen Essgewohnheiten. Auch al-Ǧāḥiẓ berichtet in „*al-Buḫalāʾ*“ von der *Āzādmardiyya* bzw. *Šuʿūbiyya*, welche die Araber aufgrund des Verzehrs von Hunde- und Menschenfleisch verachtet haben sollen.[439] Diesen Schmähungen trat al-Ǧāḥiẓ damit entgegen, dass die *Šuʿūbiyya* sowie *Āzādmardiyya* in ihren Behauptungen deutlich zur Verallgemeinerung neigten und die Araber selbst solche Essgewohnheiten einer sehr beschränkten Anzahl von arabischen Stämmen ablehnen:

> „Der Stamm Asad wurde wegen des Verzehrs von Hunde- und Menschenfleisch geschmäht. Wenn die Araber einen Mann aus einem Stamm wegen seines Verhaltens schlecht fanden, wurde dieses auf den ganzen Stamm verallgemeinert. Auch lobten die Araber einen Stamm, wenn auch nur einer von ihnen eine gute Tat vollbrachte. (…) Die Araber schmähten den Verzehr von Hunde- und Menschenfleisch, wenn auch nur ein einziger Mann es verzehren würde (…). Die Stämme Asad, Huḏail, al-ʿAnbar und Bāhila aßen Menschenfleisch. Ḥassān sagte über Huḏail: ‚Die Angehörigen des Volkes (Huḏail) ermuntern sich gegenseitig, ihre Nachbarn zu verzehren. Schafe, Hunde und Menschen sind (ihnen) gleich.‘“[440]

Den Gegnern der *Šuʿūbiyya* zufolge hängen solche Essgewohnheiten mit der Armut und Not der Menschen zusammen. Beispielweise begründet at-Tauḥīdī den Verzehr dieser Art von Speisen und das Tragen von grober Kleidung bei den Arabern mit der äußeren Notwendigkeit und der Dürre. Wenn es mehr regnen und die Erde viele Früchte hervorbringen würde, könnten sie auch besser leben. At-Tauḥīdī argumentiert anschließend, dass sogar Könige wie Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) in der Not Wüstenspringmäuse und andere Tiere verzehren,

---

[437] Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Bd. I, S. 161. Vgl. Nabīh Ḥiǧāb, *Maẓāhir*, S. 421.
[438] At-Tauḥīdī, *al-Imtāʿ*, Bd. I, S. 79.
[439] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Buḫalāʾ*, S. 326.
[440] Ebd., S. 234.

Kamelurin trinken und grobe Kleidung tragen würden.[441] Ähnliche Ansichten vertritt Ibn Qutaiba: Die Araber seien aufgrund der Armut und der Not in ihrem Leben zum Verzehr solcher Tiere gezwungen. Hingegen wirft er einigen Persern vor, Fliegen zu verzehren, obwohl sie über bekömmliche Speisen verfügen. Damit suggeriert er, dass der Grund für den Verzehr solcher Speisen bei den Arabern die Not, bei den Persern jedoch der Geiz sei:

> „Aber was die Vorwürfe über schlechtes Essen wie *ʿilhiz*[442] und Schlangen sowie unbekömmliche Getränke anlangt, geht dies zurück auf Hunger und Notwendigkeit. Solches Essen gehört in die Zeit der Armut und der Schwierigkeiten. Wie ein Dichter sagte: ‚Wenn ein schwieriges Jahr ausbricht, wird das Unerlaubte erlaubt.' Es wäre eine Schande, wenn die Araber im Wohlstand Fliegen verzehrten, wie einige *ʿAǧam*, während sie es nicht brauchen und über das Fleisch von Krebsen und Hühnern verfügen. Aber in der Not wird es für alle Menschen hart. So verzehrt jemand, der kein Fleisch findet, Wüstenspringmäuse und Eidechsen, und wenn er kein Wasser zum Trinken findet, trinkt er unbekömmliche Getränke."[443]

Im Gegenzug warfen auch die Araber den Persern vor, ungenießbare Speisen zu verzehren. Unverkennbar ist genau wie bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* die Tendenz zur Verallge–meinerung. Ein Mann aus Banī Hilāl ibn ʿĀmir war am Esstisch von al-Faḍl ibn Yaḥyā al-Barmakī. Al-Faḍl erwähnte den Verzehr von Eidechsen in herabwürdigender Weise und die Anwesenden stimmten ihm zu. Al-Hilālī als einziger Araber am Tisch wurde hierdurch sehr wütend. Danach brachte man al-Faḍl ein Tablett von *zanābīr*.[444] Als al-Hilālī die Versammlung verlassen hatte, schmähte er al-Faḍl und seine Speisen, indem er sagte: „Der Ungläubige (*ʿilǧ*) verweigert (den) Verzehr von Ratten aufgrund seines Hasses, während er *zanābīr* zu sich nimmt."[445] Zur Zurückweisung šuʿūbītischer Schmähungen behaupteten die Araber, dass der Verzehr von Eidechsen den persischer Speisen wie Schaffleisch und Reis, der mit Milch oder Öl gekocht wurde, vorzuziehen sei:

> „Ich (Abū al-Hindī) aß Eidechsen und lasse von ihrem Verzehr nicht ab. Ich liebe kein in der Sonne getrockenes Schaffleisch und kein gegrilltes Schaffleisch, wenn du es lauwarm servierst. Aber von dem mit Milch und Öl gekochten Reis und euren (d. h. der Perser) Fischen bin ich immer noch krank. Ich aß von ihnen, wie ihr davon gegessen habt. Ich sah in ihnen nichts als Eidechsen. Die Eidechseneier sind die Speise der Araber und die *ʿAǧam* lieben diese nicht."[446]

---

[441] At-Tauḥīdī, *al-Imtāʿ*, Bd. I, S. 80.
[442] *ʿIlhiz* war eine spezielle arabische Speise, die in der *ǧāhiliyya* insbesondere während einer Hungersnot verzehrt wurde. Sie bestand aus Kamelhaar, das mit Blut vermischt und gegrillt wurde. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. V, S. 381.
[443] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 365.
[444] *Zunbūr* (plu. *zanābīr*): Eine Baumart. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. IV, S. 331.
[445] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Ḥayawān*, Bd. VI, S. 91 f. Vgl. Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., *ʿUyūn al-aḫbār*, Bd. III, ed. Qamīḥa, M. M., Beirut 1984, S. 232.
[446] Ibn Qutaiba, *ʿUyūn*, Bd. III, S. 233.

Der šuʿūbītische Spott über das arabische Essen motivierte die Sympathisanten der Araber, die bekömmlichen arabischen Speisen in der *ǧāhiliyya* zu schildern. Wie al-Ǧāḥiẓ[447] erklärt auch Ibn Qutaiba ausführlich berühmte arabische Speisen und die Herkunft ihrer Namen:

> „*Maḍīra*: Dies wird mit saurem Joghurt gekocht. Sein Name ist vom Joghurt abgeleitet. *Harīsa*: Es wird so genannt wegen des Zerquetschens. Das heißt, es wird geschlagen. Denjenigen, der schlägt, nennt man *mihrās*. *Wašīqa*: Alle Menschen nennen es *ʿašīqa*. Das wird so genannt, weil es in kleine Stücke geschnitten wird. *ʿAṣīda*: Es wird mit diesem Namen bezeichnet, weil es bei der Herstellung gekrümmt wird. *ʿAuḏa*: Man sagt, dass es die schmackhafteste Art von Fleisch ist, die am besten mit Knochen zu verzehren ist.“[448]

Ibn Qutaibas Äußerungen im „*Kitāb al-ʿarab*“ bezüglich arabischer Speisen erweckt den Eindruck, dass die *Šuʿūbiyya* den Arabern ihre Essgewohnheiten vorgeworfen hätte. Durch die Beschreibung einer Reihe von arabischen Essensvarianten beabsichtigt Ibn Qutaiba zu belegen, dass die Araber im Gegensatz zu den šuʿūbītischen Behauptungen sehr wohl über eine Kultur im Umgang mit Essen verfügen:

> „Die Araber sagen: ‚Beginnt (den Verzehr eurer Speisen) mit Gottes Namen und nähert euch dem Essen. Esst, was vor euch liegt.‘ Sie (die Araber) hassen den Verzehr von Gehirn und neigen dazu, es aus dem Essen herauszuholen (…). Einige arabische Stämme weigerten sich, den hinteren Teil eines Schafes zu essen. (…) Sie loben kleine Portionen (…) und tadeln Unersättlichkeit, Schnelligkeit und Faulheit beim Essen. Das ist ein Zeichen von Ritterlichkeit, dass ein Mann sein Essen verlässt, während er noch Appetit hat. Einer ihrer weisen Männer (d. h. ein Araber) sagte: ‚Verringere dein Essen, damit du gut schlafen kannst.‘ Er sagte ebenso: ‚Wenn mein Bauch voll wird, wird mein Verstand überwältigt.‘ Aḥnaf sagte: ‚Sprecht nicht in unserer Versammlung über Frauen und Speisen. Ich hasse es, dass ein Mann seine Speisen und seine Ehe beschreibt.‘ ʿAmr ibn ʿĀṣ sprach al-Muʿāwiyya folgendermaßen an: ‚Vermehre das Essen! Bei Gott, wenn ein Volk hungrig bleibt, verliert es seinen Verstand. Ein Mann verliert seine Entschlossenheit nicht, wenn er satt übernachtet.‘“[449]

Die *Šuʿūbiyya* verspottete die Araber auch aufgrund ihrer Gewohnheit, beim Essen Reste auf den Teller fallen zu lassen. Ibn Qutaiba hält dies für die Dankbarkeit Gott gegenüber, der seinen Geschöpfen besonders gnädig ist. So verleiht er diesem Essverhalten eine rituelle Bedeutung:

> „Aber das Essen, das vom Teller herunterfällt: Die Krümel sind wegen des Respektes dem Essen gegenüber und der Verherrlichung der Gabe Gottes. Das ist eine Art Dankbarkeit Gott gegenüber. Wenn man sie in den Abfall wirft, stellt dieses eine Erniedrigung des Essens dar. Das ist eine Undankbarkeit Gott gegenüber. Wenn jemand dir etwas schenkt, bewahrst du es auf und verherrlichst es. Du kannst etwas davon nehmen. Wenn du es erniedrigt und abgelehnt hast, ist es recht, wenn diese Gabe unterbrochen wird. Das Essen ist die größte Gabe Gottes an die Menschen nach der Erkenntnis zu Gott, weil es festigend für die Seele ist. Wenn man das Essverhalten pflegt, ist man dem Gott gegenüber dankbar. Und Gott vermehrt ihm seine Gabe. Wenn jemand

---

[447] Al-Ǧāḥiẓ erwähnt im „*al-Buḫalāʾ*“ die guten und schlechten Speisen der Araber. Unter guten Speisen werden „*ʃālūḏuq*“, „*ṯarīd*“, „*ḫais*“, Brot und Fleisch, unter schlechten dagegen „*ḫizīrat*“, Hunde- und Menschenfleisch usw. erwähnt. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Buḫalāʾ*, S. 320 ff.
[448] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 366 f.
[449] Ebd., S. 368.

> das Essen auf eine andere Weise benutzt, außer wozu Gott es geschaffen hatte, hat er die Gabe Gottes erniedrigt und verdient den Unwillen Gottes."[450]

Zur Rechtfertigung dieser Essgewohnheit bei den Arabern und dem Nachweis der Halt–losigkeit der šuʿūbītischen Behauptungen weist Ibn Qutaiba darauf hin, dass der Prophet selbst zu dieser Essgewohnheit geneigt und dazu geraten hätte. Anschließend zeigt er sich verwundert über die *Šuʿūbiyya*, die die prophetische Tradition ins Lächerliche zieht. Er hält sie daher für „ungläubig und unwissend":

> „Der Gesandte Gottes sagte: ‚Respektiert Brot. Gott hat für es Himmel und Erde dienstbar gemacht.' Der Gesandte Gottes befahl uns zu krümeln und ließ es gutheißen. Ich wundere mich über die Menschen, deren Religion der Islam und deren Gesandter Muḥammad ist, von dem wir Überlieferungen bekommen. Er hat entweder etwas befohlen oder verboten. (…) Sie (Vertreter der *Šuʿūbiyya*) wissen den Grund dafür nicht und verneinen es."[451]

Die arabische Gewohnheit, mit den Händen zu essen, war ein weiteres Thema, das die Vertreter der *Šuʿūbiyya* im Spott gegen die Araber aufgriffen. Im Gegensatz dazu idealisiert Ibn Qutaiba die Benutzung der Hände beim Essen. Er glaubt, dass der Verzehr mit Besteck, wozu die Perser neigten, den Geschmack verringert:

> „Aber das Essen mit Besteck verdirbt das Essen und verringert den Genuss. Das wissen die Menschen, außer jemand, der hartnäckig ist. Er spricht gegen das, was er selbst bestätigt, und das ist, dass das schmackhafteste Essen jenes ist, welches mit der Hand gegessen wird, und die Hand wurde dafür geschaffen. Ekel vor der reinen Hand ist Schwäche und wunderlich (…). Die Hände des Kochs und des Bäckers berühren das Essen und der Mensch ekelt sich weniger davor."[452]

V.2.h.7. Vorislamische pagane Sitten und Genealogie

Auch die in der *ǧāhiliyya* bei den Arabern geläufigen Sitten und Bräuche waren das Ziel von Anfeindungen durch die *Šuʿūbiyya*. Am Beispiel des oben genannten Vorreiters der šuʿūbītischen Auffassungen Ismāʿīl ibn Yasār an-Nisāʾī ist zu belegen, wie die *Šuʿūbiyya* die Araber aufgrund ihrer ǧāhilītischen Bräuche herabwürdigte. Er warf ihnen den präislamischen Brauch vor, die eigenen Töchter lebendig zu vergraben (*waʾd al-banāt)* und weist voller Stolz darauf hin, dass die Perser im Gegensatz zu den Arabern ihre Töchter gewissenhaft erziehen.[453] Nach der überlieferten Erzählung von al-Iṣfahānī trat ein Mann aus Āl Kaṯīr diesem Vorwurf mit einer anderen Anschuldigung entgegen, indem er die Perser tadelte, ihre eigenen Töchter heiraten zu wollen. Um ihnen diese Demütigung zu ersparen, neigten die

---

[450] Ebd., S. 369.
[451] Ebd., S. 369 f.
[452] Ebd., S. 370.
[453] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 287 f. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 325. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 242.

Araber dazu, ihre Töchter zu begraben.[454] Ähnliche Äußerungen über diese in bestimmten Fällen bei den Persern geläufige Heiratskultur sind bei Ibn Qutaiba zu finden. Dies kann als Beleg dafür angesehen werden, dass solche gegenseitigen Beschuldigungen in Bezug auf Sitten und Bräuche der Araber und Perser kein Einzelfall waren:

> „Ḥāǧib ibn Zurāra kam zu *kisrā* und sah, dass die *ʿAǧam* ihre Schwestern und Töchter heiraten. Er wollte es wie sie tun. So heiratete er seine Tochter, allerdings bereute er es danach."[455]

Die šuʿūbītische Kritik an den ǧāhilītischen Sitten weist Ibn Qutaiba damit zurück, dass der Islam nicht sämtliche vorislamischen Bräuche aussterben ließ, sondern einige Vorschriften und Regeln aus der ḥanafītischen Religion übernommen hatte, unter anderem das Blutgeld von 100 Kamelen, die Trennung nach drei Scheidungen und Heirat mit mehreren Frauen (Polygamie).[456] Diese von Ibn Qutaiba angeführte Argumentation geht wahrscheinlich darauf zurück, dass er die *Šuʿūbiyya* als „antiislamisch" darstellen wollte.

Hinsichtlich der Ablehnung jeglicher Art von „Vorrangstellung" des arabischen Volks gegenüber anderen muslimischen Ethnien legte die *Šuʿūbiyya* auch auf die arabische Abstammung (*nasab*) ihr Augenmerk. Zum arabischen Stammessystem gehörte, wie bereits erwähnt, die präzise Kenntnis des eigenen Stammbaums[457], was nach Ansicht der arabischen Eiferer ein Grund für den „Vorrang" des arabischen Volkes war.[458] Die *Šuʿūbiyya* kritisierte den auf Abstammung basierenden Stolz der Araber und zog sogar die Echtheit jener arabischen Herkunftsbehauptungen in Zweifel, indem sie auf intime Beziehungen zwischen den verschiedenen Stämmen der ǧāhilītischen Epoche hinwies. Darüber hinaus hielten sich die Araber laut *Šuʿūbiyya* nicht ausschließlich an die Ehe. Einige von ihnen unterhielten in Kriegszeiten Beziehungen zu Frauen anderer Männer, ohne mit ihnen verheiratet zu sein. Demzufolge wäre der Wahrheitsgehalt der arabischen Abstammungslinien „zweifelhaft" und die Abstammung kein Grund für Stolz:

> „Die Araber in der *ǧāhiliyya* schliefen mit den Frauen von anderen ohne den Ehevertrag während ihrer Überfälle. Sie schliefen (mit ihnen) während ihrer Periode. Wie weiß da jemand, wer sein Vater ist?"[459]

Die *Šuʿūbiyya* wies auch darauf hin, dass die Araber weibliche Gefangene zur Prostitution zwangen und wählte zur Untermauerung ihrer Ansichten bestimmte Gedichte aus. Dazu

---

[454] Ebd., Bd. IV, S. 287.
[455] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 372.
[456] Ebd., S. 373.
[457] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 41.
[458] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 43.
[459] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 412.

gehörte unter anderem eines von Farazdaq, das er zur Lobpreisung der Banī Ḍabbas verfasste, die mit den Gefangenen aus dem Stamm der Banī ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿa Geld verdienten:

> „Al-Farazdaq war stolz auf die Banī Ḍabba, und (doch) nahmen diese in ihren Kriegen Geld von jungen Männern, damit letztere mit Gefangenen aus dem Stamm Banī ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿa schliefen (sie handelten also mit ihnen).“[460]

Wie bereits dargestellt, gehörte die Genealogie (*ʿilm al-ansāb*) zu den Wissenschaften, die eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung zwischen der *Šuʿūbiyya* und ihren Gegnern spielten. Die Schmähtexte der šuʿūbītischen Genealogen Abū ʿUbaida[461] und ʿAllān aš-Šuʿūbī[462] über die Abstammung der Araber, die Zurückweisung der Affiliation durch einen der bekanntesten Vertreter der *Šuʿūbiyya* seiner Zeit, Sahl ibn Hārūn[463], und eine im Allgemeinen divergierende Definition des „Edelseins“ durch die Vertreter der *Šuʿūbiyya,* die z. B. auch Wissen umfasste,[464] sind sämtlich darauf zurückzuführen, dass sie die Abstammung als Grundlage für eine „Überlegenheit“ der Araber keinesfalls akzeptierte. Im Gegenteil, sie zog diese sogar ins Lächerliche. Dennoch griff auch die *Šuʿūbiyya* auf die Frage der Abstammung zurück, wenn es darum ging, den Arabern eine „untergeordnete“ Stellung gegenüber anderen Völkern zu verleihen. Wie bereits erwähnt, stammten die Nicht-Araber laut šuʿūbītischer Darstellungsweise aus der Nachkommenschaft von Isḥāq ibn Ibrāhīm, deren Urmutter Sāra eine „freie“ Frau gewesen sei, im Gegensatz zur Urmutter der Araber, der Sklavin Hāǧar. Als „freie“ Nachkommen einer freien Frau (*banū ʾl-aḥrār*) seien sie im Vergleich zu den Arabern, den Kindern einer „*laḫnāʾ*“ (*banū ʾl-laḫnāʾ*), „höherrangig“.[465] Al-Masʿūdī berichtet ebenfalls von der Prahlerei der persischen Vertreter der *Šuʿūbiyya* mit ihrer Urmutter Sāra als einer „freien Frau“ gegenüber der Urmutter der Araber, Hāǧar, als deren Sklavin:

> „Sag den Söhnen von Hāǧar (Arabern): ‚Was soll dieser Hochmut und Stolz? War nicht eure Mutter in der Antike eine Sklavin unserer schönen Mutter Sāra?‘“[466]

Ibn Qutaiba weist jede auf genealogischer Grundlage basierende Verbindung der Nicht-Araber, wie Perser und Nabatäer, mit Isḥāq ibn Ibrāhīm zurück. Abgesehen davon bestreitet er aus linguistischen Gründen die šuʿūbītische Defition des Begriffes „*laḫnāʾ*“ für Hāǧar und wirft den Anhängern der *Šuʿūbiyya* vor, die Urmutter des Propheten Muḥammad beleidigt zu haben. All dies soll belegen, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* „ungläubig“ sind:

---

[460] Ebd., Bd. III, S. 412.
[461] Ibn Qutaiba, *al-Maʿārif*, S. 543. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276.
[462] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 56.
[463] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577.
[464] Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, Bd. I, S. 43. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 203.
[465] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 351 f. Vgl. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 409 f.
[466] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. I, S. 241.

„Freie Söhne (*banū 'l-aḥrār*) sind bei ihnen (Šuʿūbīten), die *ʿAǧam,* die Kinder Isḥāqs. Dieser (Isḥāq) war von Sāra, und diese war eine freie Frau. Die Kinder von der ‚*laḫnā*'ʾ‘ sind die Araber, denn sie sind die Kinder von Ismāʿīl, und dieser ist von Hāǧar, und diese war eine Sklavin (…). Sie (die Šuʿūbīten) irrten sich linguistisch in der Interpretation. Nicht jede Sklavin ist in der arabischen Sprache *laḫnāʾ*. *Laḫnāʾ* bedeutet eine (besonders niedrige) Sklavin, die die Kamele hütet, ihnen Wasser gibt, Holz und Wasser sammelt, melkt und derartiges tut (…). *Laḫnāʾ* bedeutet sogar stinkender Wind, und ebenso *laḫin* stinkendes Wasser, wenn sein Geruch sich ändert und es stinkt. Aber Hāǧar, die Gott von allem Schmutz reinigte, und zu einer Frau für Ḫalīl (Abraham) und Mutter für Ismāʿīl und Muḥammad machte, und der er eine Nachkommenschaft gab - ist es erlaubt, dass ein Ungläubiger sie aufgrund (eigener eingebildeter) Vorzüglichkeit *laḫnāʾ* nennt? Und der koptische König genoss (die Liebe) nur mit Sāra; sie war seine wertvollste Sklavin und sie war glücklich mit ihm. (…) Die Genealogen erkennen weder für die Perser noch für die Nabatäer einen Anteil an Isḥāq ibn Ibrāhīm.“[467]

Ähnlich bezogen sich einige Nabatäer, Nachkommen der aramäischsprachigen Bevölkerung Syriens und Mesopotamiens, auf fiktive Traditionen von ʿAlī ibn Abī Ṭālib und Ibn ʿAbbās, um darzustellen, dass die Herkunft des vornehmsten arabischen Stammes Quraiš auf die Nabatäer zurückgeht:

„ʿUbaid as-Salmānī hörte ʿAlī sagen: ‚Wer nach unserer Herkunft fragt: Wir sind Nabatäer aus Kauṯā.‘“ Oder: „Ein Mann forderte ʿAlī auf: ‚Erzähle mir, von welchem Teilstamm der Quraiš stammt ihr?‘ Er erwiderte: ‚Wir sind aus Kauṯā.‘“ Oder: „Ibn ʿAbbās sagte: ‚Wir, die Gruppe der Quraiš, sind ein Teil der Nabaṭ, die in Kauṯā wohnen.‘“[468]

Ob die Nabatäer durch diese apokryphen Überlieferungen tatsächlich, wie Norris beschreibt, auf Grundlage der Verwandschaft mit den Quraiš beabsichtigten, sich selbst als „würdig“ zu erklären für die Beteiligung an der Herrschaft über das islamische Imperium[469], lässt sich durch die arabischen Schriften nicht belegen. Vielmehr handelt es sich wohl um das Erschaffen einer auf Prophetentum basierenden edlen Herkunft, um die „Vorrangstellung“ der Nabatäer gegenüber den Arabern zu verdeutlichen. Der Grund hierfür ist, wie anschließend von Ibn Manṣūr zitiert wird, dass beide von den Nabatäern erwähnten Persönlichkeiten (ʿAlī und Ibn ʿAbbās) die Prahlerei mit der Abstammung (*ansāb*) und die Schmähungen zurückweisen.[470]

V.2.h.8. Sprache

Als sich *darī* im vierten und fünften Jahrhundert als Literatur- und Wissenschaftssprache innerhalb Persiens etablierte, entstanden apokryphe Überlieferungen, die eine Ausein–andersetzung zwischen den Anhängern der persischen Sprache und den Freunden des

---

[467] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 352.
[468] Unter „Kauṯā“ erwähnt Yāqūt folgende drei Erklärungen: 1. Ein Ort im Irak auf dem Boden von Babylonien. 2. Ein Platz in Mekka, und zwar ein Haus der Banī ʿAbd ad-Dār. Danach Verallgemeinerung auf alle Mekkaner. 3. Abū Munḏar sagte: „Der Name eines Flusses im Irak, der von Banī Arfaḫšad bin Sām ibn Nūḥ genannt wurde. Er ist der Großvater mütterlicherseits von Ibrāhīm.“ Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. IV, S. 487 f.
[469] Norris, „Shuʿūbiyyah“, in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 40. Vgl. Amīn, *Ḍuḥā 'l-islām*, Bd. I, S. 58 f.
[470] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. IV, S. 488.

Arabischen belegen. Spuren dieser Auseinandersetzung lassen sich in den späteren Hadith-Werken ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts finden. Dies behandelt Āḏarnūš in seinem Werk „*Čāliš-i bain fārsī wa ʿarabī; sadihā-yi nuḫust*“ wie folgt:

Beide Parteien bedienten sich der Religion, um die jeweiligen Ansichten zu untermauern.[471] Zuerst werden die Traditionen behandelt, die die persische Sprache ablehnen und sie als eine im Widerspruch zur Religion stehende Sprache darstellen. Anschließend werden die Überlieferungen thematisiert, welche die persische Sprache befürworten:

Die erste berühmte Tradition wird von Abū Huraira (gest. 57), dem Gefährten des Propheten Muḥammad, überliefert:

> „Die am meisten verhasste Sprache vor Gott ist *fārsī*. Die Sprache Satans ist *ḫūzī,* und die Sprache der Bewohner der Hölle ist *buḫārāʾī.* Die Sprache des Paradieses aber ist Arabisch.“[472]

Die früheste Spur dieser Überlieferung ist beim „*Kitāb al-maǧrūḥīn*“ des šāfiʿītischen Hadithkenners Abū Ḥātim Muḥammad al-Bustī (gest. 354) aus dem vierten Jahrhundert zu finden. In einer Bewertung weist al-Bustī unmittelbar nach, dass diese Tradition „gefälscht“ und weder auf den Propheten Muḥammad noch auf Abū Huraira zurückzuführen ist.[473] Diese Überlieferung wurde auch von späteren Hadithkennern wie ad-Dailamī (gest. 509)[474] und aḏ-Ḏahabī (gest. 748)[475] zitiert. Eine ältere Überlieferung gegen die persische Sprache stammt aus dem dritten Jahrhundert. ʿAbdallāh ibn Muḥammad ibn Abī Šaiba (gest. 235) berichtet in seinem Werk „*Kitāb al-muṣannaf*“ zuerst folgendes:

> „Als die Hadithkenner sich versammelten, mochten sie nicht, dass jemand seine guten Gedanken auf Persisch ausdrückte.“

Anschließend schreibt Ibn Šaiba folgendermaßen: Als Saʿd ibn Abī ’l-Waqqāṣ (gest. 55) die Menschen auf Persisch sprechen hörte, sagte er:

> „Was ist vorgefallen, dass diese Zoroastrier (*maǧūs*) es sich trotz der Existenz der ḥanafītischen Religion (Islam) erlauben, Persisch zu sprechen?“

Zum Schluss zitiert er vom zweiten rechtgeleiteten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (reg. 13-23) folgendes:

> „Wer Persisch spricht, wird seine Zunge verderben. Und wenn sein Zunge verdorben ist, verliert er seine Männlichkeit.“[476]

---

[471] Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 114.
[472] Ebd., S. 114.
[473] Al-Bustī, Muḥammad., *Kitāb al-maǧrūḥīn*, Bd. I, ed. Zāyid, M. I., Makka 1976, S. 129.
[474] Ad-Dailamī, Šīrawaih., *Kitāb firdaus al-aḫbār*, Bd. I, ed. Az-Zumirlī, F. A. und al-Baġdādī, M. M., Beirut 1987, S. 450.
[475] Āḏarnūš, *Čāliš,* S. 115.
[476] Abī Šaiba, ʿAbdallāh, *Kitāb al-muṣannaf fī ’l-aḥādīṯ wa ’l-āṯār*, Bd. V, ed. Šāhīn, M. ʿA., Beirut 1995, S. 300.

Interessanterweise schreibt der spätere Autor Tiflīsī diese Überlieferung dem Propheten Muḥammad zu:

> „Lernt Arabisch und nicht Persisch! Wer Persisch lernt, dessen Herz wird hart und dessen Zunge verdorben.“[477]

In einer ähnlichen, von Nīšābūrī (gest. 405) überlieferten Lehre kommt die Ablehnung der persischen Sprache zum Ausdruck. Sie wird dem ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb zugeschrieben. Als Muġaira ibn Šaʿba zwischen ʿUmar und Hurmuzān dolmetschte und Persisch nicht gut artikulieren konnte, sprach ʿUmar ihn darauf an:

> „Jeder von euch, der Persisch lernt, dessen Zunge wird mangelhaft. Und wenn seine Zunge mangelhaft wird, wird sie dünn (?). Vermeidet das Persische, denn es bedeutet das Verderbnis des arabischen *iʿrābs*.[478]

Die Anhänger der persischen Sprache griffen ebenfalls zu religiösen Argumenten und versuchten dem Persischen eine Art „Heiligkeit“ zu verleihen. Es ist zu konstatieren, dass sie zwar auf ihren Ansichten beharrten, es jedoch keinerlei Belege dafür gibt, dass sie dem Arabischen gegenüber respektlos waren.[479] Die ersten Spuren hinsichtlich einer „Heiligkeit“ der persischen Sprache findet man in der Einleitung der Übersetzung des „*Tafsīr aṭ-Ṭabarī*“. Der samanidische Herrscher Manṣūr ibn Nūḥ (reg. 350-365) ließ, wie bereits erwähnt, die Gelehrten Transoxaniens sich versammeln und veranlasste sie, durch ein Rechtsgutachten (*fatwā*) zu belegen, dass die Übersetzung dieses religiösen Werkes legitim sei. Darin wurde das Persische zu einer Sprache deklariert, die genau so geeignet sei für religiöse Angelegenheiten wie das Arabische.[480] Die Anhänger des Persischen hielten auch *darī* für die „Sprache Gottes“:

> „Wenn Gott wütend ist, offenbart er auf Arabisch, wenn er aber zufrieden ist, offenbart er auf Persisch.“[481]

In Bezug auf die Konkurrenz zwischen Persisch und Arabisch zitierten sie, dass Michael dem Propheten berichtet haben soll, dass Gott folgendes auf Persisch sagte: „Was kann ich tun mit dieser Menge von Tyrannen außer ihnen zu vergeben.“ (pers. *čūn kunam bā īn mušt sitamkār ǧuz ānki biyāmurzam*).[482] Es wurde sogar behauptet, dass Gott bei einigen Anlässen mit seinen Geschöpfen auf Persisch spricht. So soll Gott mit Rūzbahān, der den Allmächtigen zu Gesicht bekam, Persisch gesprochen haben (*ḥaqq bā ū bi lisān al-fārsiyya suḫan gufta ast*).[483]

---

[477] Tiflīsī, Ḥubaiš., *Qānūn al-adab*, Bd. I, ed. Ṭāhir, Ġ., Teheran 1350, S. 20.
[478] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 115 f.
[479] Ebd., S. 117.
[480] Siehe Kapitel III Fußnote 228.
[481] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 117.
[482] Ebd., S. 117.
[483] Ebd., S. 118.

Die Persischanhänger zweifelten nicht daran, dass die Sprache des Paradieses entweder Persisch oder Persisch und Arabisch sei:

> „Die Sprachen der Bewohner des Paradieses sind Arabisch und Persisch.“ Oder „Die Sprache des Paradieses ist *darī*.“[484]

Um die „Heiligkeit“ der persischen Sprache zu steigern, meinten sie, dass auch die geläufige Sprache der Engel „*fārsī-yi darī*“ sei:

> „Die Engel sind im Himmel, und ihre Sprache ist *fārsī-yi darī*.“[485]

Weiterhin soll der Prophet Muḥammad seinen Gefährten Salmān auf Persisch begrüßt haben. Dies ist ebenfalls ein Beleg dafür, dass die Anhänger des Persischen die Legitimation in der Religion suchten:

> „Eines Tages tritt Salmān vor den Propheten Muḥammad. Der Prophet begrüßte ihn mit (den Worten) ‚*durustiyya wa šādiyya*‘, d. h. ‚*ahlan wa sahlan*‘ (willkommen).“[486]

Ein interessantes Thema in diesem Zusammenhang ist die Anspielung auf die Wahl des Persischen als Gebetssprache. *Darī* als Gebetssprache im ersten und zweiten Jahrhundert[487], wie aus der *fatwā* von Abū Ḥanīfa hervorgeht, ist plausibel. Doch was das vierte Jahrhundert betrifft, in dem die meisten Perser den Islam bereits angenommen hatten, so stellt sich die Frage, aus welchem Grund einige Autoren darauf beharren, dass das Gebet auf Persisch gelesen werden soll. Im vierten Jahrhundert verfasste ein im Irak niedergelassener *kalām*-Gelehrter namens Abū ʿAbdallāh al-Ḥusain al-Baṣrī (gest. 369), dessen Ansichten überall, insbesondere aber in Ḫurāsān, verbreitet waren, ein Werk mit dem Titel „*Genehmigung des Gebetes in persischer Sprache*“ (*Kitāb ǧawāz aṣ-ṣalāt bi ’l-fārsiyya*).[488] Āḏarnūš stellt in diesem Zusammenhang berechtigte Fragen: Hatte ein großer Anteil der Perser im vierten Jahrhundert mit der arabischen Sprache wirklich derartige Schwierigkeiten, dass er nicht ein paar Gebetsverse auswendig lernen konnte? Oder aber beabsichtigte al-Baṣrī vielmehr tatsächlich, dem Persischen eine Art von „Heiligkeit“ und „Legitimation“ zu verleihen?[489]

Nachdem jetzt beschrieben worden ist, wie sich der šuʿūbītische Fanatismus in verschiedenen Bereichen des Lebens dokumentierte, stellt sich die Frage, wie der Widerspruch zur koranischen Lehre der Gleichwertigkeit aller Gläubigen, die auch von der *Šuʿūbiyya*

---

[484] Ebd., S. 118.
[485] Tabrīzī, Muḥammad., *Burhān-i qāṭiʿ*, Bd. II, ed. Muʿīn, M., Teheran 1331, S. 847.
[486] Qalqašandī, Aḥmad., *Ṣubḥ al-aʿšā*, Bd. I, ed. Šams ad-Dīn, M. Ḥ., Beirut 1987, S. 166.
[487] Beispielsweise berichtet an-Naršaḫī, dass die Bewohner Buḫārās in der ersten Zeit nach der Eroberung der Stadt nicht auf Arabisch beteten. Der Grund dafür war, dass sie Schwierigkeiten hatten, Arabisch zu lernen, dass sie dieses nicht richtig artikulieren konnten. Daher beteten sie auf Persisch. An-Naršaḫī, *Tārīḫ-i Buḫārā*, S. 57.
[488] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 222, 261.
[489] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 119.

ausdrücklich unterstützt und gefordert wurde, zu erklären ist. Dass der šuʿūbītische Aufruf zur Gleichberechtigung durch die Araber nicht akzeptiert wurde, zeigt folgendes Zitat aus dem Buch „*ʿIqd al-farīd*“:

> „Diese Worte (des Propheten) entsprechen den Worten Gottes: ‚Der größte (Mensch) vor Gott ist der frömmste.‘ Von diesen Worten (des Propheten) habt ihr (Araber) alles ignoriert außer der Prahlerei. Ihr (Araber) habt gesagt: ‚Die Nicht-Araber sind mit uns nicht gleichberechtigt.’ (Dies geschah), obwohl wir (Nicht-Araber) uns euch gegenüber zum islamischen Glauben bekannt haben, aufrichtig gebetet und gefastet haben. Wir (Nicht-Araber) verzeihen euch (Arabern) und antworten auf die Prahlerei mit euren Vätern (nur), dass eurer Prophet (solche Prahlerei) strikt abgelehnt hat.(…). Wir antworten euch in dieser Weise, um die Worte des Propheten (wieder) zur Geltung zu bringen. (Wenn ihr dies nicht akzeptiert) reagieren wir auf eure Prahlerei wie folgt: Die Nicht-Araber lehnen es ab, Herrschaft oder Prophetentum als Gründe zur Prahlerei zu nehmen. Wenn aber Herrschaft für euch ein Grund für Prahlerei ist, sagen wir (Nicht-Araber) euch: ‚Alle Könige der Erde gehören zu uns (zu den *ʿAǧam*): Pharaonen, Nemrude, *ʿamāliqa* (Riesen), *kisrās* und Kaiser (…).‘“[490]

Trotz dieses šuʿūbītischen Fanatismus’ behielt die *Šuʿūbiyya* also die islamische Lehre der Gleichberechtigung aller Gläubigen als Grundsatz bei, und dies durchgehend. Wie sich unten herausstellen wird, nutzte die *Šuʿūbiyya* beide Elemente zur Bildung einer kollektiven Identität.

[490] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404.

VI. Weitere Vertreter der *Šuʿūbiyya*

Weitere Personen lassen sich anhand der oben ausgeführten Charakteristika der *Šuʿūbiyya* zuordnen, obwohl sie in den arabischen Quellen nicht direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet werden. Sie sollen im Folgenden, geordnet nach ihren sozialen Funktionen, behandelt werden.

VI.1. Dichter

VI.1.a. Baššār ibn Burd al-ʿUqailī al-Baṣrī

Zu den Persönlichkeiten, auf welche die beschriebenen Merkmale der Vertreter der *Šuʿūbiyya* in hohem Maße zutreffen, gehört der berühmte blinde[1] Dichter Baššār ibn Burd[2] (gest. 167-169), bekannt als „*muraʿʿaṯ*"[3]. Da Baššār ein Zeitgenosse sowohl der umayyadischen als auch abbasidischen Dynastie war, wurde er „*muḫaḍramai 'd-daulatain*" genannt, was soviel wie „zu zwei Herrschaften gehörend" bedeutet.[4] Baššār war *fārsī 'l-aṣl*[5], seine Familie stammte ursprünglich aus dem östlichen Gebiet Persiens in Ṭuḫāristān. Hier wurde sein Großvater Yarǧūḫ durch al-Muhallab ibn Abī Ṣufra (gest. 82) im Zuge der arabischen Expansion gefangengenommen und in den Irak verschleppt.[6] Baššar wurde in Baṣra geboren und wuchs dort auf.[7] Später begab er sich nach Bagdad, wo er im Verlauf seiner Karriere als Hofdichter mehreren angesehenen Persönlichkeiten seine Lieder widmete, unter anderem dem abbasidischen Kalifen al-Mahdī (reg. 158-169) und dem berühmten Ḫālid ibn Barmak, und dafür Preise erhielt.[8] In den arabischen Schriften von Abū ʿUbaida Maʿmar ibn al-Muṯannā wird überliefert, dass sich Baššārs Talent zur Poesie bereits vor seinem zehnten Lebensjahr

---

[1] Baššār ibn Burd wurde laut arabischer Quellen blind geboren. Eine biographische Untersuchung über Baššār ibn Burd stellt Einzelheiten seines Aussehens heraus: Seine Augen traten vor und waren mit rotem Fleisch bedeckt. Er war von mächtiger Statur und gehörte zu den unästhetischen Menschen. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 98. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 91. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 136. Ebenfalls beschreibt al-Iṣfahānī, dass Baššār die seltsame Angewohnheit hatte, in die Hände zu klatschen und nach rechts und links zu spucken, bevor er mit dem Vortrag seiner Verse begann. Ebd., Bd. III, S. 98.

[2] Abū Muʿāḏ Baššār ibn Burd ibn Yarǧūḫ al-ʿUqailī al-Baṣrī.

[3] Diese Benennung geht darauf zurück, dass Baššār an seinen Ohren kleine „*riʿāṯ*" (sing. *raʿṯa*) trug, also Ohrringe. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 94. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 277. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 136.

[4] Ebd., Bd. III, S. 94. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 420.

[5] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 227.

[6] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 94. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 91.

[7] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 87.

[8] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 119, 128, 133, 141, 150, 152 f, 167. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 88. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 135.

zeigte.[9] Trotz Blindheit konnte er in seiner Dichtung Motive so farbig beschreiben, dass er damit viele sehende Dichter übertraf.[10] Der Schwerpunkt der vorliegenden Dissertation liegt auf Baššārs šuʿūbītischen Tendenzen. Hinsichtlich seiner Bedeutung in der klassisch-arabischen Literatur ist lediglich zu erwähnen, dass er den Quellen zufolge als herausragender Dichter unter den *muḥdaṯīn* (modernen) galt.[11]

In Bezug auf Baššārs šuʿūbītischen Tendenzen verdient – über seine persische Herkunft hinaus – seine Einstellung zur Affiliation (*walāʾ*) mit arabischen Stämmen Erwähnung. Baššārs Beiname „al-ʿUqailī" geht auf seine Affiliation mit den Banī ʿUqail zurück.[12] Abgesehen davon wird er in den prosopographischen Werken auch weiteren arabischen Stämmen wie den Banī Sadūs[13], den Qais[14] und den Banī ʿĀmir[15] zugeordnet. Trotz allem entfremdet sich Baššār von den arabischen Stämmen und erklärt sich als „befreit" von jeder Art der Affiliation. Er betrachtet sich ausschließlich als *maulā* Gottes (*maulā ḏi 'l-ǧalāl*). Im Grunde verachtet er die Araber und hält die „tugendhaften" Männer des Tamīm-Stammes und die „Frommen" des Quraiš-Stammes für nicht wert, sich an sie zu binden:

> „Ich wurde *maulā* Gottes (*maulā ḏi 'l-ǧalāl*). Einige Menschen sind *maulā* von den *ʿuraib.*[16] (Zu sich selbst:) Dann prahle mit dieser Tugend und sei stolz darauf, dass dein Herr edler ist als alle aus dem Stamm Tamīm, der aus tugendhaften Männern besteht! Er ist auch viel edler als alle Frommen aus dem Stamm Quraiš zusammen. Kehre zu deinem Herrn furchtlos zurück! Dein Herr, Gott, sei gepriesen, er ist der Größte."[17]

Baššārs Ansichten über die Affiliation erinnern an die des berühmten Vertreters der *Šuʿūbiyya*, Sahl ibn Hārūn. Dieser kritisiert die Affiliation bei den Arabern in einem Wortspiel mit dem Begriff „Kalb", der sowohl der Name eines arabischen Stammes als auch

---

[9] Ebd., Bd. III, S. 99. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 113. Den prosopographischen Quellen zufolge dichtete Baššār ibn Burd im Laufe seiner Karriere 12000 bis 13000 hervorragende Verse. Ebd., Bd. III, S. 100. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 89.

[10] Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., *aš-Šiʿr wa 'š-šuʿarāʾ*, Bd. II, ed. Šākir, A. M., Kairo 1967, S. 758 f. Baššārs Blindheit und grässliche Visage minderten seine Beliebtheit bei den Frauen jedoch nicht, was wohl auf seine satirische Art zurückzuführen ist. Dies belegt ein Auftritt von ihm vor dem abbasidischen Kalifen al-Mahdī, der sich in einer Versammlung mit seinen Sklavinnen vergnügte. Die Sklavinnen baten den Kalifen, Baššār bringen zu lassen, damit sie die Nacht hindurch mit ihm sprechen und scherzen konnten. Als Baššār seine lustigen Geschichten erzählt hatte, sagten die Sklavinnen zu ihm: „Wenn du nur unser Vater wärest. Wir würden uns nie von dir trennen." Baššār antwortete: „Ja, und ich bekenne mich zu der Religion *kisrās* (Heirat innerhalb der Familie)." Al-Mahdī lachte über seinen Scherz und verlieh ihm dafür einen Preis. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 42 f.

[11] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 94. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. X, S. 87. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 136.

[12] Ebd., Bd. III, S. 94.

[13] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa 'š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 757. Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 43. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112.

[14] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 96.

[15] Ebd., Bd. III, S. 96.

[16] Die verkleinernde und beleidigende Form von *ʿarab*.

[17] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 96 f.

„Hund“ bedeutet. Sahl hält die Araber nicht für würdig genug, um sich an sie zu binden.[18] Somit war eine kritische Einstellung zur Affiliation (*walāʾ*) kein Einzelfall.

Um das gesellschaftliche Phänomen der Affiliation zurückzudrängen, überschreitet Baššār ibn Burd die Grenze seines engen persönlichen Bereiches und fordert öffentlich alle *Mawālī* auf, zu ihrem Ursprung zurückzukehren (*ruǧūʿ ilā uṣūlihim*) und die *walāʾ* zu verlassen (*tark al-walāʾ*). Ein Zeichen dafür, dass die Araber solche Äußerungen Baššārs sehr kritisch betrachteten, ist die Reaktion eines Mannes der Banī Zaid, welcher den Dichter als „ursprungslos“ (*lā maʿrūf al-aṣl*) bezeichnete:

> „Oh Baššār! Du verdirbst unsere *Mawālī* und hetzt sie gegen uns auf. Du rufst sie zu einem Bruch der Verbindung mit uns auf und ermunterst sie, zu ihrem Ursprung zurückzukehren (*ruǧūʿ ilā uṣūlihim*) und die *walāʾ* zu verlassen (*tark al-walāʾ*), während deine eigene Herkunft überhaupt nicht bekannt ist (*la maʿrūf al-aṣl*).“[19]

Auch der Šuʿūbīt Abū ʿUbaida wurde von gegnerischer Seite aufgrund seiner antiarabischen Anschauungen als „ursprungslos“ *(madḫūl an-nasab)* bezeichnet.[20] Beide Fälle belegen, wie sehr man Šuʿūbīten, die sich gegen *walāʾ* bzw. eine Überhöhung der arabischen Herkunft aussprachen, abwertete. Abschließend nennt Baššār in Erwiderung auf die Anfeindung des Mannes der Banī Zaid seine eigene Abstammung „edler als Gold“ (*akram min aḏ-ḏahab*) und „reiner als die Taten der Frommen“ (*aḏkā min ʿamal al-abrār*). Den Ursprung dieses arabischen Mannes hingegen betrachtet er als „derart niedrig“, dass nicht einmal ein Hund sich wünschen würde, sich mit seinem Stamm zu verbinden:

> „Baššār sagte ihm (dem Mann von Banī Zaid): ‚Bei Gott, meine Herkunft ist edler als Gold (*akram min aḏ-ḏahab*) und reiner als die Taten der Frommen (*aḏkā min ʿamal al-abrār*). Es gibt keinen Hund auf der Erde, der seine Herkunft an deine Herkunft binden würde.‘“[21]

Trotz der šuʿūbītischen Einstellungen Baššārs existieren Gedichte, und dies ist interessant, in denen er einige arabische Stämme, mit denen er durch Affiliation verbunden war, z. B. die Banī ʿUqail, Qais und Banī ʿĀmir, lobte und pries.[22] Diese eigentümliche Konstellation Anfeindung-Lobpreisung findet man auch bei den šuʿūbītischen Genealogen Abū ʿUbaida und ʿAllān aš-Šuʿūbī, die ebenfalls arabische Stämme rühmten.[23] Bei allen drei Männern jedoch überwog die Kritik an den Arabern.

Ein weiterer relevanter Aspekt, der deutlich auf Baššārs intensive šuʿūbītische Tendenzen hinweist, ist seine fanatische Parteinahme für die *ʿAǧam* bzw. seine antiarabische Haltung.

---

[18] Siehe Kapitel V Fußnote 69.
[19] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 141.
[20] Siehe Kapitel V Fußnote 156.
[21] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 141.
[22] Ebd., Bd. III, S. 96 f.
[23] Siehe oben Kapitel V unter den Biographien der beiden šuʿūbītischen Genealogen.

Die in den Quellen aufgeführten Aussagen wie „Baššār war sehr fanatisch für die *ʿAǧam* (*kāna Baššār* (…) *šadīd aš-šaġab wa 't-taʿaṣṣub li-l-ʿaǧam*)"[24] und „Er war fanatisch für die *ʿAǧam* gegen die Araber (*kāna yataʿaṣṣab li-l-ʿaǧam ʿalā 'l-ʿarab*)"[25] belegen das. Dieses Merkmal war das wichtigste Kriterium für die Zuordnung einer Person zur *Šuʿūbiyya*. Für Baššārs tiefe Sympathien für die *ʿAǧam* und seine persische Abstammung liefern die prosopographischen Werke mehrere Belege. Ein Beispiel dafür ist folgende Erzählung: Als der abbasidische Kalif al-Mahdī den Dichter (Baššār) nach seiner Herkunft fragte, stellte dieser sich als „*ʿaǧamī 'l-aṣl*" dar:

> „Meine Sprache und mein Gewand sind arabisch, aber ich selbst bin *ʿaǧamī (ʿaǧamī 'l-aṣl)*, wie ich es in meinem Gedicht geschildert habe, oh Herrscher der Gläubigen! Man teilte mir mit, dass eine Gruppe von Narren fragte: ‚Wer ist dieser (Baššār)?', während ich schon berühmt war. Oh du, der du fragst und versuchst, mich kennenzulernen. Ich bin die Spitze der Großmütigkeit. Ich wuchs bei den Edlen des Stammes Banī ʿĀmir auf, meine Herkunft liegt (jedoch) bei *Quraiš al-ʿaǧam*."[26]

Aus dieser Erzählung geht hervor, dass Baššār sich innerlich mehr zu den Persern hingezogen fühlte als zu den Arabern. So unterscheidet er deutlich zwischen seinem persischen Ursprung und seiner arabischen Sprache bzw. dem arabischen Gewand. Schließlich prahlt er mit seiner persischen Herkunft, was bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* ein verbreitetes Phänomen war. Er bezeichnet sich als ein Mitglied der „*Quraiš al-ʿaǧam*"[27], was so viel wie „die edelste Gruppe unter den Nicht-Arabern" bedeutete. Baššār zollte den Banī ʿĀmir, unter deren Schutz er stand, zwar seinen Respekt, doch bedeutete ihm seine eigene persische Abstammung weitaus mehr. Baššārs Auftritt und seine Prahlerei vor al-Mahdī erinnern an Ismāʿīl ibn Yasār, dem Pionier der *Šuʿūbiyya*, welcher vor dem umayyadischen Kalifen Hišām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 105-125) seine persische Herkunft und sein Volk pries, was ihm fast zum Verhängnis wurde.[28] Im Gegensatz zu Hišām fragte Kalif al-Mahdī nach Baššārs genauer Abstammung, der in metaphorischer Art erwiderte, dass seine Herkunft in Persien, und zwar in Ṭuḫāristan liege, wo die meisten tapferen Reiter leben. Diese Beschreibung Baššārs darf als Zurückweisung der Prahlerei der Araber mit ihrer Tapferkeit verstanden werden, gleichzeitig werden die Perser bezüglich der Kühnheit als „überlegen" dargestellt:

---

[24] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 96.
[25] Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. II, S. 15.
[26] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 52. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 95 f. Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. I, S. 240. Al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, Bd. I, S. 734.
[27] „*Quraiš* einer Nation" nannte man die Elite einer Nation. Anas ibn Mālik sagte: „Gott erwählte seine Geschöpfe. Er erwählte unter den Arabern den Stamm Quraiš und unter den *ʿAǧam* die Bewohner von Fārs." (…) Ibn Lahiyʿa sagte: „Fārs ist *Quraiš al-ʿaǧam*". Ibn Faqīh, *Muḫtaṣar*, S. 196. Dieser Begriff wurde ebenfalls für eine Person benutzt, die über hervorragende Charaktereigenschaften wie z. B. Tapferkeit verfügte. Ein Beispiel dafür ist Duhma von Šākir ibn Bakīl, der aufgrund seiner Tapferkeit und Tugend „*Quraiš* der Hamdānīden" genannt wurde. Al-Hamadānī, al-Ḥasan., *Kitāb ṣifat ǧazīrat al-ʿarab*, ed. Müller, D. H., Leiden 1968, S. 194. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 162.
[28] Siehe Kapitel V Fußnote 28.

„Al-Mahdī fragte mich (Baššār) ‚von welchen *ʿAǧam* stammst du?‘ und ich antwortete: ‚Aus dem Land, das die meisten (tapferen) Reiter besitzt und dessen Bewohner mächtiger als ihresgleichen (in anderen Ländern) sind: aus Ṭuḫāristān.‘“[29]

Aus dem Vergleich der beiden Begebenheiten von Ismāʿīl ibn Yasār und Baššār ibn Burd ist leicht zu erkennen, wie im ersten Fall propersische bzw. antiarabische Äußerungen unter der arabischorientierten Herrschaft der Umayyaden unterdrückt wurden. Zur Zeit der frühabbasidischen Kalifen hingegen, welche die Perser in ihre Politik einbezogen und der persischen Kultur und Tradition Aufmerksamkeit schenkten, konnten die Vertreter der *Šuʿūbiyya* ihre Ansichten bzw. Gefühle hinsichtlich ihrer Herkunft öffentlich zum Ausdruck bringen.

Zur Zurückweisung der Vorwürfe seiner Gegner, die Baššār als „dumm“ bezeichnet, rühmt er schon am Anfang seines Gedichts offen die eigene persische Abstammung aus Ḫurāsān. Anschließend betrachtet er aber Eifer und Fleiß als Eigenschaften, die einen Menschen mehr auszeichnen als seine Herkunft:

„Eine Gruppe (von Arabern) schmähte mich. Sie sind alle dumm und bleiben in ihrer Dummheit ewig. Dies ist nicht meine Schuld. Ihre Wut ist (geht darauf zurück), dass meine Ehre in allen Horizonten verbreitet ist. Meine Herkunft ist aus Ḫurāsān und meine Familie ist erhaben (Spitze). Durch meinen Eifer und Fleiß ist mein Ursprung noch erhabener geworden.“[30]

Auch in der folgenden Erzählung wird Baššārs Bekenntnis zur *Šuʿūbiyya* und seine Abneigung gegen die Araber veranschaulicht. In einer Versammlung erhielt ein Wüstenaraber auf die Frage, wer Baššār sei, die Antwort, es handele sich um einen Dichter. Anschließend fragte der Wüstenaraber danach, ob dieser Dichter ein *maulā* oder Araber sei. Als man ihm antwortete, dass Baššār ein *maulā* sei, sagte der Araber: „Was haben die *Mawālī* mit Dichtung zu tun?“ Baššār erwiderte ihm spontan mit folgendem Gedicht:

„Meine Herkunft väterlicher- und mütterlicherseits ist erhaben. Die Grenzschützer aus Ṭuḫār streiten sich darum (d. h. um meine Erhabenheit). Als wir (Perser) über euch (Araber) herrschten, bedeckten wir eure Defizite und gebrauchten euch nicht nur für niedrige Arbeiten. Seitdem du (Araber) aber nach deinem Nacktsein Pelz getragen hast, Tischgenosse der Adligen geworden bist, prächtige Gewände angelegt hast und dir Wein eingeschenkt worden ist, prahlst du (jetzt), oh Hirtensohn, vor den Kindern der Freien (*banū ’l-aḥrār*). Du bist daran gescheitert. (…) Als es dich nach Wasser dürstete, hast du dich am Lecken des Geschirrs beteiligt, zusammen mit dem Hund. (…) Dein ganzer Stolz basiert auf (Kontakten mit) Schwein und Hund, und du wagst vor einer großen Persönlichkeit wie mir so zu prahlen. (…) Dein Prahlen (mit Speisen) schwankt zwischen Wüstenspringmäusen und Eidechsen (als Speisen der Araber).“[31]

Die in diesem Gedicht anzutreffenden Charakteristika šuʿūbītischer Schriften, nämlich das Prahlen mit der eigenen persischen Abstammung und der Vorherrschaft der Perser über die

---

[29] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 96.
[30] Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. IV, S. 115.
[31] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 115. Vgl. Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. III, S. 229 ff.

Araber, ebenso die Hinweise auf die „Defizite“ der Araber, die Schmähung der arabischen Speisen, die Bezeichnung der Araber als Hirten und deren Vergleich mit Tieren findet man, wie bereits beschrieben, auch bei anderen Personen, die explizit als „*šuʿūbī*“ bezeichnet wurden. Die oben erklärte Bezeichnung „*banū ’l-aḥrār*“, die soviel wie „edle Männer“ oder „Söhne der Noblen oder Freien“ bedeutet, gebraucht Baššār wie andere Vertreter der *Šuʿūbiyya* für die Perser. Dieser Begriff stand bei ihnen im Gegensatz zu den „*banū ’l-laḫnāʾ*“, was „die Söhne der Sklavin“ bedeutete und für Araber verwendet wurde.“[32] Baššār hält den Versuch des arabischen Mannes, ihn mit Prahlerei zu beeindrucken, für gescheitert, da es diesem an jedem Mittel dazu mangele.

Die Analyse aller von Baššār ibn Burd verfassten Dichtungen šuʿūbītischer Prägung würde den Rahmen der vorliegenden Dissertation sprengen. Es wurde lediglich versucht, das Schema der šuʿūbītischen Ansichten in seiner Dichtung darzulegen.[33] Zum Abschluss dieses Abschnittes sei aus einem Gedicht zitiert, in dem Baššār seine edle Abstammung rühmt und sich, ebenso wie die anderen Anhänger der *Šuʿūbiyya*, als „Nachkommen der persischen Könige (*kisrā*)“ bezeichnet. Zudem bezieht er sich auf weitere nicht-arabische Kulturen und bezeichnet den byzantinischen Kaiser (*qaiṣar*) als „seinen Onkel“. Dies ist ausschließlich symbolisch und als Solidarität mit der „Großfamilie“ der Nicht-Araber zu verstehen:

> „Gibt es einen Boten, der alle Araber über mich informiert? Allen Arabern, sowohl den lebendigen als auch den schon unter der Erde liegenden, teilt (der Bote) mit, dass ich über eine edle Herkunft verfüge, die über allen erhabenen Ursprüngen steht. Mein Großvater, auf den ich stolz bin, ist *kisrā*, Sāsān ist mein Vater und der *qaiṣar* ist mein Onkel (mütterlicherseits).“[34]

Auf religiöser Ebene schwankt dieser engagierte Vertreter šuʿūbītischer Ansichten wie bei seiner Affiliation zwischen verschiedenen religiösen Dimensionen; laut Blachère ließ Baššārs Opportunismus es nicht zu, dass er seinen wahren Glauben nach außen trug.[35] Al-Iṣfahānī verrät einerseits, dass Baššār ibn Burd neben Wāṣil ibn ʿAṭāʾ (gest. 131) und Ibn Abī ’l-ʿAuǧāʾ (gest. 155-160) zu den sechs *kalām*-Gelehrten von Baṣra gehörte.[36] Dieser Bericht geht auf die Epoche zurück, in der Baššār sich zu den Muʿtazilīten bekannte und deren berühmten Vertreter Wāṣil ibn ʿAṭāʾ in höchsten Tönen pries.[37] Andererseits berichten die prosopographischen Werke für die folgende Zeit davon, dass sich Baššār einem schiitischen

---

[32] Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab“, in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 351 f.
[33] Für ein weiteres Beispiel siehe Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. II, S. 297 ff.
[34] Ebd., Bd. I, S. 377.
[35] Blachère, R., „Bashshār ibn Burd“, in: *EI*², Bd. I, S. 1080.
[36] ʿAmr ibn ʿUbaid, Ṣāliḥ ibn ʿAbd al-Quddūs und ein Mann aus dem Stamm al-Azd waren nach al- Iṣfahānī die übrigen Personen. Sie trafen sich häufig und diskutierten miteinander über ihre Weltanschauungen. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 101. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 401.
[37] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 24. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 156. Ibn Murtaḍā, Aḥmad., *Kitāb firaq wa ṭabaqāt al-muʿtazila*, ed. An-Naǧǧār, ʿA. S., Alexandria 1972, S. 30.

Zweig namens *Kāmiliyya* und dem Glauben an die Rückkehr (*raǧʿa)* anschloss.[38] Die *Kāmiliyya* wurde nach ihrem Begründer Abī Kāmil benannt und gehört nach aš-Šahristānī zu den Zweigen der schiitischen Extremisten von *Ġulāt*.[39] Anhänger dieses schiitischen Zweigs erklärten alle Gefährten des Propheten für „ungläubig", da sie ʿAlī ibn Abī Ṭālib als Kalif ablehnten und ihm nicht huldigten. Ihrerseits betrachteten die Anhänger der *Kāmiliyya* ʿAlī auch als „ungläubig", denn dieser weigerte sich, sein Recht zu beanspruchen.[40] Ein weiteres Merkmal von *Kāmiliyya* war das Bekenntnis zur Reinkarnation (*tanāsuḫ al-arwāḥ*).[41] In diesem Zusammenhang vertraten ihre Anhänger die Ansicht, dass die Führung (*imāma*) der Gesellschaft wie ein Licht sei, das von einem Individuum zum anderen übertragen wird.[42]
Baššār wurde auch des Dualismus' bzw. der *zandiqa* beschuldigt. Ibn an-Nadīm hält Baššār ibn Burd für eine der Personen, die den Islam äußerlich zwar angenommen haben, doch in ihrem Inneren dem eigenen Glauben weiterhin treu blieben.[43] Dieser Vorwurf stützt sich vor allem auf einen in der prosopographischen Literatur immer wieder zitierten Vers, in dem Baššār dem Teufel und dem Element Feuer Ehre erweist und es befürwortet, dass Iblīs (Teufel) die Verneigung vor Adam verweigerte:

> „Die Erde ist dunkel und das Feuer ist leuchtend. Das Feuer wird angebetet, seitdem das Feuer existiert."[44]

Dieser Vers stammt wahrscheinlich aus einem langen Gedicht, das Baššār nach seiner Hinwendung zum Schiismus zur Schmähung von Wāṣil ibn ʿAṭāʾ dichtete, das aber nicht erhalten geblieben ist.[45] Chokr vertritt die Ansicht, dass dieses Gedicht nicht zwingend bedeutet, dass Baššār sich zum Mazdaismus oder zum Manichäismus bekannte. Der Vers sei vielmehr in islamischem Kontext zu verstehen.[46] Baššār, der für seine sarkastische Bemerkungen und scharfe Satire berühmt war, ehre als ein „Menschenhasser" lediglich den Feind der Menschheit.[47]

---

[38] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 156. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 421. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 138. Ibn Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, S. 30.
[39] Aš-Šahristānī, *al-Milal*, Bd. I, S. 174. Vgl. Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 46.
[40] Ebd., Bd. I, S. 174. Vgl. Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 46 ff. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 156. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 421, 425.
[41] Ebd., Bd. I, S. 175. Vgl. Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 46.
[42] Ebd., Bd. I, S. 174 f.
[43] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 401. Vgl. Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa 'š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 757. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. VII, S. 25.
[44] Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. IV, S. 78. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 16. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 100. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 138. Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 47.
[45] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 16.
[46] „Und wir haben doch euch (Menschen) geschaffen. Hierauf gaben wir euch eine (ebenmäßige) Gestalt. Hierauf sagten wir den Engeln: ‚Werft euch vor Adam nieder!' Da warfen sich (alle) nieder, außer Iblīs. Er gehörte nicht zu denen, die sich niederwarfen." Der Koran, 7/11 f.
[47] Chokr, *Zandaqa*, S. 289.

Neben diesem von Chokr angeführten Vers existiert ein weiteres Gedicht, in dem Baššār diese Gedanken vermittelt und dem Feuer sogar Vorrang vor der Erde gibt:

> „Der Teufel ist besser als eurer Vater Adam. Seid aufmerksam, oh ihr Unmoralischen! Das Element des Teufels ist Feuer und das Adams die Erde. Die Erde (kann) sich nicht wie das Feuer erheben.“[48]

Der Vorwurf, zu den *Zanādiqa* (Anhängern des Manichäismus) zu gehören, lässt sich auf religiöser Ebene kaum belegen. Vielmehr gehen diese Anschuldigungen auf persönliche Differenzen zurück. Sie führten letztlich zu Baššārs Hinrichtung.[49]

Der Begriff „*zindīq*“ hatte, wie bereits erwähnt, in frühabbasidischer Epoche eine viel breitere Bedeutung als nur Anhänger des Manichäismus'. Er umfasste damals jegliche Art von Abweichung von der islamischen Orthodoxie und wurde auch als Schimpfwort benutzt.[50] Baššārs schiitische Tendenzen und seine religiösen Anschauungen kamen der islamischen Orthodoxie höchstwahrscheinlich verdächtig vor, doch eine vertrauliche Notiz, die nach Baššārs Tod in dessen Haus von den Leuten des abbasidischen Kalifen al-Mahdī entdeckt wurde, kann dazu verwendet werden, die Zugehörigkeit Baššārs zur *zandiqa* zurückzuweisen:

> „Im Namen Gottes. Ich beabsichtigte, die Āl Sulaimān aufgrund ihres Geizes zu schmähen. Da erinnerte ich mich an ihre Verwandschaft mit dem Gesandten Gottes. Ich habe davon Abstand genommen aus Respekt vor ihm (dem Gesandten Gottes).“

---

[48] Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. IV, S. 78. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 138.

[49] Baššār ibn Burd pries den abbasidischen Kalifen al-Mahdī in einer Dichtung, für die er jedoch nicht belohnt wurde. Daraufhin schmähte er ihn in einem weiteren Gedicht und beleidigte dessen Frau al-Ḫaizurān. Dieses Gedicht trug Baššār in einer Versammlung im Haus von Yūnus ibn Ḥabīb an-Naḥwī vor. Man informierte al-Mahdīs Wesir Yaʿqūb ibn Dāwūd davon, den Baššār vorher ebenfalls in einer Dichtung geschmäht hatte. Yaʿqūb nutzte die Gunst des Augenblicks und teilte al-Mahdī mit, dass Baššār, den er als „blinden ungläubigen *zindīq*“ bezeichnete, ihn schmähte und seine Frau herabwürdigte. Al-Mahdī, der sich sehr darüber ärgerte, begab sich nach Baṣra, wo er den Dichter betrunken und vorzeitig zum Gebet rufend fand. Al-Mahdī tadelte ihn und ließ ihm 70 Peitschenhiebe geben bis er starb. Darauf hin wurde der Leichnam in einen Teich geworfen. In einer leicht abweichenden Version soll Baššār den Yaʿqūb ibn Dāwūd und seinen Bruder Ṣāliḥ geschmäht haben, nachdem al-Mahdī den Ṣāliḥ zum Statthalter von Baṣra erklärt hatte. Yaʿqūb informierte al-Mahdī über Baššārs Schmähdichtung und Beleidigung seiner Frau und bezeichnete ihn als „blinden Ungläubigen“, woraufhin al-Mahdī Baššār zu sich bestellte. Aus Furcht davor, dass der Dichter vor al-Mahdī treten und die Situation klären könnte, ließ Yaʿqūb ihn zuvor auspeitschen und dann in einen Teich werfen. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 181. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 171. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 273 f. Wahrscheinlich befahl al-Mahdī jedoch persönlich, Baššār hinzurichten, und Yaʿqūbs Hetzereien gegen Baššār sind chronologisch betrachtet vor diesem Zeitpunkt vorgefallen. Ein Argument dafür ist nach dem Hinweis Chokrs, dass sich Yaʿqūb ibn Dāwūd zu jener Zeit (167-169), als Baššār hingerichtet wurde, im Gefängnis befand. Yaʿqūb, der im Jahre 166 auf Veranlassung von al-Mahdī ins Gefängnis geworfen wurde, wurde bis zur Herrschaft von ar-Rašīd nicht wieder frei gelassen. Chokr, *Zandaqa*, S. 285. Vgl. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 159. Die Feindschaft und gegenseitigen Schmähungen zwischen Baššār ibn Burd und Ḥammād ibn ʿAǧrad, der selbst auch als *zindīq* bezeichnet wurde, führten dazu, dass letzterer dem Baššār vorwarf, zu den *Zanādiqa* zu gehören. Zum Vorwand nahm Ḥammad Baššārs folgendes Gedicht: „Oh Sohn des Nihyā! Ein Kopf ist mir zu schwer. Die Wahrscheinlichkeit zweier Köpfe ist bedeutend. Rufe einen anderen außer mir zum Anbeten der zwei (*iṯnain*) an, denn ich bin mit einem (*bi wāḥid*) beschäftigt. Oh Ibn Nihyā! Ich suche Schutz bei Gott vor dir, und das ist das wenigste.“ Ḥammād änderte den vorletzten Vers und machte aus dem „*bi*“ ein „*ʿan*“, was die Bedeutung des Gedichts völlig verändert. Nun bedeutet der letzte Vers folgendes: „Rufe einen anderen außer mir zum Anbeten der Zwei an, denn ich bin auch nicht mit diesem Einen beschäftigt.“ Dies verbreitete Ḥammād unter den Leuten und stellte Baššār als Ungläubigen dar (*kāfir* und *zindīq*). Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 140.

[50] De Blois, „Zindīḳ“, in: *EI*[2], Bd. XI, S. 512.

Aus dieser Notiz geht hervor, dass Baššār ibn Burd dem Propheten Muḥammad treu geblieben war. Aufgrund dieses Inhalts bereute al-Mahdī später seinen Befehl und machte seinen Wesir für den Tod Baššārs verantwortlich.[51]

VI.1.b. Al-Ḥasan ibn Hānī al-Ḥakamī, berühmt als Abū Nuwās

Al-Ḥasan ibn Hānī[52], berühmt als Abū Nuwās (gest. 198-200), war einer der berühmtesten Dichter der frühabbasidischen Ära.[53] Er wurde zwischen 130 und 145 in al-Ahwāz, nach einer anderen Version in Baṣra geboren.[54] Sein arabischstämmiger Vater gehörte zu den Soldaten des letzten umayyadischen Kalifen Marwān II. (reg. 127-132). Als Abū Nuwās' Vater nach al-Ahwāz kam, heiratete er eine Bewohnerin dieser Stadt namens Ǧullabān, mit der er mehrere Kinder hatte, unter anderem al-Ḥasan. So war Abū Nuwās mütterlicherseits persischstämmig.[55] Abū Nuwās war ein *maulā* von al-Ǧarrāḥ ibn ʿAbdallāh al-Ḥakamī (gest. 112), dem Statthalter von Ḫurāsān.[56] Bereits in sehr jungen Jahren traf er den berühmten Dichter Wāliba ibn al-Ḥubāb al-Asadī (gest. um 170). Dieser nahm den kleinen Jungen mit nach Kūfa und später nach Bagdad und kümmerte sich um seine literarische Bildung.[57] Nach dem Tod Wālibas übernahm der Poet und Überlieferer Ḫalaf al-Aḥmar (gest. um 180) Abū Nuwās' Erziehung. Von Ḫalaf, der auf dem Gebiet der Literatur bekannt war, profitierte Abū Nuwās sehr. Er genoss in Grammatik und Sprache die Schülerschaft von Abū Zaid al-Anṣārī (gest. 241-215) und Abū ʿUbaida (gest. 207-213).[58] Abū Nuwās erlernte im Laufe seiner Erziehung Koran- und Hadithwissenschaft.[59] Um seine Arabischkenntnisse zu vertiefen, verbrachte Abū Nuwās auch einige Zeit bei den Beduinen.[60] In Bagdad kam er an den Hof des abbasidischen Kalifen ar-Rašīd, wo er der Zugehörigkeit zur *zandiqa* beschuldigt wurde.[61] Obwohl Abū Nuwās wenig Gefallen am Hofleben fand, bot sich ihm genau dort die Gelegenheit, in den engen Kreis der Barmakiden zu gelangen, welche er in seiner Dichtung

---

[51] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 174 f. Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 41. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 273. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 140.
[52] Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Hānī ibn ʿAbd al-Awwal ibn aṣ-Ṣabāḥ al-Ḥakamī, berühmt als Abū Nuwās.
[53] Wagner, E., „Abū Nuwās", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 143.
[54] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 227. Vgl. Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa 'š-šuʿarā'*, Bd. II, S. 797. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 448. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 182. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 95, 103. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 283, 287.
[55] Ebd., S. 193. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 95. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 283 f.
[56] Ebd., S. 194. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 95. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. IV, S. 183.
[57] Ebd., S. 194. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 284. Die Quellen berichten darüber, dass Wāliba und Abū Nuwās anscheinend eine Liebesbeziehung führten. Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 143.
[58] Ebd., S. 194. Vgl. Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl., *al-Bidāya wa 'n-nihāya*, Bd. X, ed. Maktabat al-Maʿārif, Beirut 1966, S. 227.
[59] Ebd., S. 201.
[60] Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 143.
[61] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 440. Vgl. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. X, S. 231.

pries.[62] Doch als die Barmakiden die Überprüfung der Dichter und deren Reihenfolge zum Erhalten der Preise dem Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd überließen, schmähte Abū Nuwās den Ǧaʿfar al-Barmakī.[63] Nach dem Niedergang der Barmakiden flüchtete er nach Ägypten und kam zurück, als der abbasidische Kalif al-Amīn (reg. 193-198) den Thron bestieg.[64] An al-Amīns Hof genoss er die Aufmerksamkeit des Kalifen und pries ihn in seinen Gedichten.[65] Abū Nuwās gehörte ebenso wie Baššār ibn Burd zu den modernen Dichtern (*muḥdaṯīn*).[66] Insbesondere durch seine Poesie zum Lobe des Weines (*ḫamriyāt*) und der Homosexualität wurde er berühmt.[67] Er führte zwar ein lasterhaftes Leben, dichtete aber trotzdem auch gnostische Poesie (*zuhdiyāt*).[68] Abū Nuwās starb zwischen 198 und 200, bevor al-Maʾmūn nach dem Sieg über seinen Bruder al-Amīn Bagdad betrat.[69]

Über die šuʿūbītischen Tendenzen von Abū Nuwās ist sich die moderne Forschung nicht einig: Während Forscher wie Qaddūra[70], Nabīh Ḥiǧāb[71] und Ṣidqī[72] ihn als einen berühmten Angehörigen der *Šuʿūbiyya* darstellen, vertreten andere Forscher wie Wagner[73] und Arazi[74] die Ansicht, dass es nicht genug Belege dafür gibt, dass er als Vertreter der *Šuʿūbiyya* bezeichnet werden kann. Laut Wagner und Arazi kann Abū Nuwās höchstens als ein Gegner der Nordaraber betrachtet werden. Abū Nuwās' Hass richtete sich auch gegen den Lebensstil der Beduinen. Da kaum Gedichte von Abū Nuwās gegen die Südaraber vorhanden seien bzw. es von ihm sogar Lobgedichte auf diese gebe, dürfe Abū Nuwās nicht als šuʿūbītischer Dichter angesehen werden.[75]

Zur Charakterisierung des Begriffes *šuʿūbī* gehört, wie bereits dargestellt, vor allem der Fanatismus gegen die Araber bzw. für die *ʿAǧam*. Doch es existieren auch Personen wie ʿAllān aš-Šuʿūbī, Abū ʿUbaida und Baššār ibn Burd, die einerseits die Araber insgesamt bzw. einzelne arabische Stämme schmähen, anderseits aber auch bestimmte arabische Stämme

---

[62] Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 143.
[63] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 200. Vgl. Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 114.
[64] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 407. Vgl. Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 143.
[65] Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 114.
[66] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 222.
[67] Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 144.
[68] Āḏarnūš, Ā., „Abū Nuwās", in: *DBI*, Bd. VI, S. 341-368 (hier S. 348).
[69] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 518. Vgl. Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 296. Über Abū Nuwās' Tod liefern die Quellen unterschiedliche Berichte: Nach einem starb er im Haus einer Prostituierten, nach einem anderen fand er sein Ende aufgrund einiger blasphemischer Verse in einem Gefängnis. Einem weiteren zufolge starb er im Haus der an-Naubaḫtīs. Diese hatten šuʿūbītische Tendenzen und standen den Barmakiden sehr nah. Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 143.
[70] Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 111 ff.
[71] Nabīh Ḥiǧāb, *Maẓāhir*, S. 286 ff.
[72] Ṣidqī, ʿA., *Alḥān al-ḥān*, Kairo 1947, S. 400 ff.
[73] Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 143.
[74] Arazi, „Abū Nuwās", in: *Arabica*, Bd. XXVI, S. 16.
[75] Ebd., Bd. XXVI, S. 16. Vgl. Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 143.

preisen.[76] Die Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* setzt auch propersische Ansichten voraus, und von dieser Art findet man genug in Abū Nuwās' Dichtung. Ein weiterer Grund für Abū Nuwās' šuʿūbītischen Tendenzen war das Umfeld, in dem er sich bewegte. Als Hofdichter stand Abū Nuwās in Verbindung mit den Barmakiden und deren Kreis.[77] Er war ebenfalls der Lieblingsstudent von Abū ʿUbaida, dem berühmten Vertreter der *Šuʿūbiyya*.[78] Dass Abū Nuwās von šuʿūbītischen Anschauungen geprägt gewesen sein muss, ist kaum zu leugnen. Im folgenden Gedicht preist Abū Nuwās wie ein „echter" Vertreter der *Šuʿūbiyya* die persischen Könige und verherrlicht ihre Herrschaft. Obwohl er dem abbasidischen Kalifen al-Amīn sehr nahe stand, erklärt er sich zum Tischgenossen der persischen Könige:

> „Wir haben für *kisrā* ein hochragendes Schloss gebaut, das mit leuchtenden Sternen geschmückt ist. Wenn der Geist *kisrās*, des Sohns von Sāsān, zurückkehren würde, würde er bestimmt nur mich als seinen Tischgenossen wählen."[79]

In einem weiteren Gedicht preist Abū Nuwās das „Erbe" der persischen Könige und lehnt das der Araber ab. Wie andere Vertreter der *Šuʿūbiyya* auch sieht er sich als Nachkomme der persischen Könige:

> „Das ist das Erbe meines Vaters Sāsān (*kisrā*) und nicht das Erbe, was von Tamīm und Bakr übrig geblieben ist."[80]

Im folgenden Gedicht wird die Verachtung von Abū Nuwās für die Araber deutlich. Er stellt sie als ein von Gott nicht anerkanntes Volk dar. Anschließend verflucht er sie und betet, dass ihre Herzen nie zu Ruhe kommen mögen:

> „Ein böser (arabischer) Mann sucht nach Ruinen, während ich nach einem Weinhaus suche. Er (Araber) weint wegen des Stammes Banī Asad. Sag mir, wer überhaupt Banī Asad ist? Wer sind Tamīm und Qais? Diese niedrigen Araber sind vor Gott niemand. Es mögen seine Tränen für diese Ruinen nie trocknen und sein Herz möge nie zur Ruhe kommen!"[81]

Abū Nuwās zieht die arabische Lebensart und Dichtung ins Lächerliche. Die Araber würden entsprechend ihrem Lebensstil Kamele preisen, wo doch das Lob des Weines „besser" sei:

> „Sie (Araber) haben nur Zelte und viele Kamele. Ich wundere mich über ihre Beschrei–bungen (Dichtung) und Dichter. Was findet man überhaupt an einem Kamel zu beschreiben. Viel besser als ihre Gedichte ist, dass du ein Weinglas lobst."[82]

---

[76] Siehe Kapitel V die Fußnoten 84 und 142, sowie Kapitel VI Fußnote 22.
[77] Wagner, „Abū Nuwās", in: *EI*², Bd. I, S. 143.
[78] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 194. Vgl. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. X, S. 227.
[79] Abū Nuwās, al-Ḥasan., *Dīwān Abū Nuwās*, ed. Al-ʿUsailī, ʿA., Beirut 1997, S. 500.
[80] Ebd., S. 212.
[81] Ebd., S. 150.
[82] Nabīh Ḥiǧāb, *Maẓāhir*, S. 292.

Auch im folgenden Gedicht kritisiert Abū Nuwās den Lebenstil der Araber und ihr Verhalten gegenüber ihren Frauen. Er erklärt sich zum „Kenner der Philosophie“, der die Araber und ihre Lebensart herausfordert:

> „Das Zeitalter hat sich für einige verändert. Sie (Araber) haben es sich selbst zuzuschreiben. Ich weine deswegen und nicht wegen der Liebesgedichte für Hind und Asmāʾ. Du kannst nicht für eine Perle (arabische Frau) ein Zelt aufbauen, wenn deine Kamele und Schafe an ihr vorbeiziehen. Sag mir, der behauptet, Kenner der Philosophie zu sein: ‚Hast du dir etwas bewahrt, während du viele andere Dinge verpasst hast?‘“[83]

Abū Nuwās verachtete jene *Mawālī*, die sich zu Arabern erklärten. Im folgenden Gedicht tadelt er den Dichter ar-Raqqāšī, seinen Ursprung vergessen zu haben:

> „Ich spreche mit ar-Raqqāšī so, während er die *Mawālī* beschimpfte: ‚Was hat dich dazu gebracht, dich von deinem Ursprung und von deinen Onkeln (väterlicherseits und mütterlicherseits) zu entfernen?’ Er erwiderte: ‚Ich war lange ein *maulā* und danach habe ich entdeckt, dass ich ein Araber sein möchte. Ich bin in Baṣra ein *maulā* und in Ǧabal ein Araber.’ Ich (Abū Nuwās) habe das Recht, solche Menschen in Frage zu stellen und sie zu schmähen.“[84]

Den Glauben betreffend tendierte Abū Nuwās laut arabischer Quelle zum Schiismus.[85] Auch ihm wurde die Zugehörigkeit zur *zandiqa* (Manichäismus) vorgeworfen.[86] Es gibt jedoch keine plausiblen Belege dafür, dass Abū Nuwās sich tatsächlich zum Manichäismus bekannte. Aus der Analyse seiner Dichtung geht hervor, dass er bestimmt monotheistische Ansichten vertrat und an den Tag des Jüngsten Gerichts glaubte.[87] Vielmehr sind solche Beschuldigungen im Zusammenhang mit seinem Lebensstil und seinen Gedichten, die der islamischen Orthodoxie verdächtig erschienen, zu erklären. Auf dieses Thema geht Ibn Kaṯīr direkt ein und streitet Abū Nuwās’ Zugehörigkeit zur *zandiqa* ab. Er meint, dass solche Beschuldigungen auf dessen Lebensstil zurückzuführen sind.[88] Wie Āḏarnūš schreibt, haben Abū Nuwās’ Lebensstil und Dichtungen ihre Ursache in seinem Glauben an ein wichtiges *kalām*- Prinzip: Gottes Vergebung ist unendlich, und daher steht das Lob irdischer Genüsse nicht im Widerspruch zur Gnostik. [89] Abū Nuwās’ Tendenzen zum Schiismus und sein Interesse für die persische Kultur können als weitere Gründe für solche Vorwürfe angesehen werden.

---

[83] Abū Nuwās, *Dīwān*, 7 f.
[84] Ebd., S. 454.
[85] Āḏarnūš, „Abū Nuwās”, in: *DBI*, Bd. VI, S. 348.
[86] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 440. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 296. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. X, S. 231. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 441 f.
[87] Ebd., Bd. VII, S. 440. Vgl. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. X, S. 231. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 441 f. Afšār, A., *Mānī wa dīn-i ū*, Teheran 1335, S. 235.
[88] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. X, S. 231.
[89] Āḏarnūš, „Abū Nuwās”, in: *DBI*, Bd. VI, S. 348 f.

VI.1.c. Ismāʿīl ibn al-Qāsim al-ʿAnzī al-Kūfī, berühmt als Abū ʾl-ʿAtāhiyya

Ismāʿīl ibn al-Qāsim[90], berühmt als Abū ʾl-ʿAtāhiyya[91] (gest. 205-214), stammte ursprünglich aus ʿAyn at-Tamr.[92] Dort war sein Urgroßvater Kaisān von Ḫālid ibn al-Walīd (gest. 21) im Zuge der Eroberung dieses Gebietes als kleiner Junge gefangengenommen worden.[93] Abū ʾl-ʿAtāhiyya, der die Herrschaft der abbasidischen Kalifen von al-Mahdī (reg. 158-169) bis al-Maʾmūn (reg. 198-218) erlebte[94], wurde im Jahre 130 in ʿAyn at-Tamr geboren, wuchs in Kūfa auf und hielt sich später in Bagdad auf, wo er auch starb.[95] Seine Familie war durch Affiliation *Mawālī* des arabischen Stammes ʿAnza.[96] Abū ʾl-ʿAtāhiyya stand in Verbindung mit den Barmakiden und pries diese in seiner Dichtung.[97] Wie Baššār ibn Burd verfügte auch er über ein großes poetisches Talent und galt als berühmter Dichter seiner Zeit.[98] Schon als junger Poet erlangte er aufgrund seiner Liebes-, Lobes- und Schmähgedichte einen bedeutenden Ruf. In seiner letzten Lebensphase jedoch lebte er enthaltsam, dichtete über Askese und Belehrungen zum Ablassen vom materiellen Leben.[99] In seiner Karriere als Dichter pries Abū ʾl-ʿAtāhiyya bedeutende Personen wie die abbasidischen Kalifen al-Mahdī, ar-Rašīd und al-Amīn[100] sowie die Barmakiden[101] und al-Faḍl ibn Sahl.[102] Seine jüngsten

---

[90] Abū Isḥāq Ismāʿīl ibn al-Qāsim ibn Suwaid ibn Kaisān al-ʿAnzī al-Kūfī, berühmt als Abū ʾl-ʿAtāhiyya.

[91] Es gibt zwei Versionen zu seinem Beinamen „Abū ʾl-ʿAtāhiyya" (wörtlich: Vater der Verkommenheit): Nach einer wurde er aufgrund seiner inneren Unruhe so genannt, nach einer anderen wegen seiner Neigung zur Laster–haftigkeit (*muǧūn*). Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 6. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 250. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd XV, S. 459. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 188.

[92] Ebd., Bd. IV, S. 6. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 219. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 458.

[93] Ebd., Bd. IV, S. 6.

[94] Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. I, S. 427.

[95] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 5. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 250. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 219. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 458. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 185.

[96] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 260. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 3. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 458. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 185. Die meisten Quellen berichten davon, dass Abū ʾl-ʿAtāhiyya ein *maulā* von ʿAnza war. Al-Iṣfahānī teilt allerdings mit, dass er aus persönlichem Interesse an Yazīd ibn Manṣūr, dem Onkel des abbasidischen Kalifen al-Mahdī, ein *maulā* von Yamāniyya wurde. Zu diesem Stamm gehörten die Onkel al-Mahdīs. Anscheinend war Yazīd dafür sehr großzügig zu Abū ʾl-ʿAtāhiyya. Nach dem Tod von Yazīd kehrte Abū ʾl-ʿAtāhiyya zur *walāʾ* von ʿAnza zurück. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 27 f.

[97] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 9. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 495.

[98] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ʾš-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 791. Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 261. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 219. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 459. Guillaume, A., „Abu ʾl-ʿAtāhiya", in: *EI*[2], Bd. I, S. 107.

[99] Ebd., S. 501. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 250 f. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 459. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 188. Die Quellen berichten davon, dass sich Abū ʾl-ʿAtāhiyya in seinem asketischen Leben als Schröpfer (*ḥaǧǧām*) betätigte, um sein Dasein zu zerstören. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 9. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 463.

[100] Abū ʾl-ʿAtāhiyya, Ismāʿīl., *Abū ʾl-ʿAtāhiyya; ašʿāruhu wa aḫbāruhu*, ed. Faiṣal, Š., Damaskus 1965, S. 508, 524, 526, 540, 563, 592, 664, 674.

[101] Al-Iṣfahānī berichtet von der besonderen Zuneigung Abū ʾl-ʿAtāhiyyas zu den Barmakiden. Nach dem Tode ar-Rašīds trat Abū ʾl-ʿAtāhiyya vor den Erzfeind der Barmakiden, al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ, als dieser aus Ḫurāsān zurückkam. Al-Faḍl bat ihn um eine Dichtung und Abū ʾl-ʿAtāhiyya verfasste ein Gedicht, in dem er die Barmakiden pries. Al-Faḍl wurde blass und zog sich danach von Abū ʾl-ʿAtāhiyya zurück. Als Abū ʾl-ʿAtāhiyya dieses Gedicht dem Sohn von al-Ḥasan ibn Sahl vortrug, schenkte letzterer ihm 10000 Dīnār. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 70 f. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 459.

[102] Ebd., Bd. IV, S. 41.

Liebesgedichte für ʿUtba, die Sklavin des abbasidischen Kalifen al-Mahdī, sind bekannt[103], das Hauptthema seiner Gedichte aber war die Askese.[104] In diesem Zusammenhang beschreibt der berühmte Weindichter Abū Nuwās das Verhältnis zwischen sich und Abū ʾl-ʿAtāhiyya, den Quellen zufolge aus Respekt, wie folgt: „Bei Gott, ich bin erdig, und er ist himmlisch."[105] In der arabischen Literatur steht Abū ʾl-ʿAtāhiyya den Quellen nach auf gleichem Niveau wie Baššār ibn Burd und Abū Nuwās und gilt als einer der bedeutendsten Dichter der *muḥdaṯīn*.[106]

Abū ʾl-ʿAtāhiyyas Sympathien für die *Šuʿūbiyya* sind anhand einiger von ihm erhaltenen Dichtungen zu belegen, in denen er Wāliba ibn al-Ḥubāb al-Asadī (gest. um 170) dafür angreift, dass dieser trotz seiner nicht-arabischen Abstammung behauptete, ein Araber zu sein. Seinen Angriff begründet Abū ʾl-ʿAtāhiyya damit, dass Wāliba im Gegensatz zu den Arabern hellhäutig und hellhaarig aussehe. So ruft er ihn auf, sich den Nicht-Arabern (*Mawālī*) anzuschließen, denn diese seien edler als die Araber:

> „Oh Wāliba! Du bist bei den Arabern wie eine verdorbene Dattel unter erlesenen Datteln. Komm zu den *Mawālī*, die edel sind und dich herzlich begrüßen. Bei Gott, du ähnelst uns (Nicht-Arabern) mehr als den Arabern. Ich wurde wütend auf dich, allerdings verschwand meine Wut, als ich dich gesehen habe, denn du erinnertest mich an die Farbe meiner Vorfahren und meines Vaters." [107]

Auch in einem weiteren Gedicht beschuldigt er Wāliba, sich als Araber dargestellt zu haben, obwohl er doch von hellem Aussehen sei. Nach Abū ʾl-ʿAtāhiyya kann Wāliba nur ein Nicht-Araber sein, ansonsten müsse man annehmen, dass sich die Natur der Araber völlig geändert habe:

> „Man behauptet, dass Ibn al-Ḥubāb vom Stamm Ṣalība ist. Es ist aber unmöglich, dass ein Mann aus Ṣalība hellhäutig und hellhaarig ist. Was denkt ihr (Araber), dass ein Mann, dessen Väter dunkelhäutig (*ʿurūbat al-alwān*) waren, zu den Söhnen (des römischen) Kaisers (*banī qaiṣar*) zählt? Denkt ihr, Beduinen, dass die Araber sich in hellhäutige (Menschen) verwandelt haben? Das ist doch unmöglich."[108]

Abū ʾl-ʿAtāhiyya's šuʿūbītische Einstellungen überschreiten nicht diese Grenze. Seine Dichtungen beinhalten kaum die Art von Schmähungen gegen die Araber, die man oft bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* wie Baššār ibn Burd findet. Dies hing höchstwahrscheinlich mit seiner asketischen Lebensweise zusammen. Daher darf er nicht als ein Dichter mit dezidiert šuʿūbītischer Ausrichtung wie etwa Baššār ibn Burd eingestuft werden.

---

[103] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ʾš-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 792. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 185.
[104] Ebd., S. 501. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 5.
[105] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 57. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 251. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 459. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 188.
[106] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 222.
[107] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 74 f. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 519.
[108] Ebd., Bd. XVIII, S. 75.

Al-Iṣfahānī berichtet von Abū ’l-ʿAtāhiyyas Bekenntnis zu einem schiitischen Zweig namens *Zaidiyya Butriyya*.[109] Die Mitglieder dieser Gruppe waren Anhänger zweier Männer namens al-Ḥasan ibn Ṣāliḥ ibn Ḥayy und Kaṯīr al-Manawwā, berühmt als al-Abtar. Diese glaubten, dass ʿAlī für das Kalifat „geeigneter“ wäre als die vor ihm faktisch regierenden Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān. Der *Butriyya* zufolge beging die islamische Gemeinschaft in Bezug auf das Kalifat einen „Fehler“, doch waren die drei ersten rechtgeleiteten Kalifen deshalb nicht „Ungläubige“. Nach al-Baġdādī standen die Anhänger der *Butriyya* den Sunniten aufgrund dieser Einstellung am nächsten.[110]

Ähnlich wie bei weiteren Vertretern der *Šuʿūbiyya* wurde Abū ’l-ʿAtāhiyya ebenfalls des Dualismus’ (*ṯanawiyya*) und der *zandiqa* bezichtigt.[111] Dies war in frühabbasidischer Zeit, es wurde bereits erwähnt, eine häufig vorgebrachte Beschuldigung gegen jede religiöse Haltung, die der islamischen Orthodoxie „verdächtig“ vorkam.[112] Stoff für solche Beschuldigungen boten einige von Abū ’l-ʿAtāhiyyas Gedichten, unter anderem das Liebesgedicht für seine Geliebte ʿUtba:

> „ʿUtba ist in ihrer Schönheit wie eine Puppe (…). Oh Gott! Selbst wenn du (durch die Paradiesjungfrauen) sie mich vergessen lassen möchtest, würde ich sie niemals vergessen.“[113]

Für diese Dichtung warf ihm insbesondere Manṣūr ibn ʿAmmār vor, zu den *Zanādiqa* zu gehören. Manṣūr begründete seine Beschuldigungen gegen Abū ’l-ʿAtāhiyy damit, dass dieser das Paradies abwertete, indem er es mit Irdischem in Verbindung brächte.[114] Ähnlich beschuldigte Manṣūr ihn aufgrund einer weiteren Dichtung über ʿUtba der *zandiqa*. Dieser Vorwurf ging darauf zurück, dass Abū ’l-ʿAtāhiyya die Paradiesjungfrau mit einem Men–schen verglichen hatte. Manṣūr verbreitete diese Gedichte unter den Menschen, die Abū ’l-ʿAtāhiyya aufgrunddessen als ein *zindīq* betrachten sollten:

> „Gott fand dich das schönste seiner Geschöpfe und blickte auf dich. Dann verwendete er seine Macht und erschuf nach deinem Muster die Paradiesjungfrauen.“[115]

Manṣūr ibn ʿAmmār begründete Abū ’l-ʿAtāhiyyas Zugehörigkeit zur *zandiqa* auch damit, dass dieser in seinen Gedichten Paradies und Hölle nicht erwähne, wenn er über den Tod

---

[109] Ebd., Bd. IV, S. 8.
[110] Al-Baġdādī, *al-Farq*, S. 26 f.
[111] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ’š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 791. Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 260. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 7.
[112] De Blois, „Zindīḳ“, in: *EI*², Bd. XI, S. 512.
[113] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ’š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 795. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 42. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. I, S. 228 f.
[114] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 42.
[115] Ebd., Bd. IV, S. 42. Vgl. Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ’š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 795.

spricht.[116] Aus der prosopographischen Bewertung geht hervor, dass diese ungerechtfertigte Anschuldigung wohl auf einer persönlicher Feindschaft zwischen den beiden basierte: In einer Versammlung sprach Manṣūr mit den Menschen über ein Thema. Als Abū ʾl-ʿAtāhiyya davon Kenntnis erhielt, behauptete er, dass diese Worte jedoch nicht von Manṣūr selbst seien, sondern dass dieser sie von einem kūfischen Mann gestohlen habe. Dafür hasste ihn Manṣūr und beschuldigte ihn der *zandiqa.*[117] Ein weiterer Grund für diese Beschuldigung war auch Abū ʾl-ʿAtāhiyyas Begeisterung und Lob für seine eigene Dichtung, die er folgendermaßen zum Ausdruck brachte:

> „Ich habe gestern die koranische Sure ‚ʿAmma yatasāʾalūn' gelesen, und danach dichtete ich eine *qaṣīda,* die schöner als sie ist."[118]

Während Abū ʾl-ʿAtāhiyya in den prosopographischen Werken als Dualist (*ṯanawī*) und Angehöriger der *zandiqa* dargestellt wird, zitiert al-Iṣfahānī von aṣ-Ṣūlī, dass er sich auf religiöser Ebene zum Monotheismus (*tauḥīd*) bekannte. Laut Abū ʾl-ʿAtāhiyya erschuf Allāh zwei gegensätzliche Substanzen aus dem Nichts und formte aus diesen dann die Welt. Die Welt wurde erschaffen (*ḥadīṯ*), und keiner erschuf sie außer Allāh.[119] Belege für Abū ʾl-ʿAtāhiyyas Glauben an den Monotheismus bilden vor allem jene Gedichte, die er zu seiner eigenen Verteidigung verfasste. In einer Szene tritt er vor den abbasidischen Kalifen ar-Rašīd, der ihn nach seiner Zugehörigkeit zur *zandiqa* fragt. Abū ʾl- ʿAtāhiyya streitet dies ab: „Wie kann ich ein *zindīq* sein, oh mein Herr, während ich der Dichter folgender Dichtung bin?":

> „Sind wir nicht alle vergänglich, und welch ein Mensch lebt ewig? Der Beginn (der Menschen) ist bei Gott, und sie (die Menschen) kommen alle zu ihm zurück. Ich wundere mich darüber, wie ein Mensch Gott widersprechen oder wie er seine Gnade leugnen kann. In allen Dingen existiert der Beweis, dass es einen einzigen Gott gibt."[120]

Zu Manṣūr ibnʿAmmārs Beschuldigungen dichtete Abū ʾl-ʿAtāhiyya ebenfalls einige Verse, in denen er auf den Tag des Jüngsten Gerichts (*yaum al-ḥisāb*) hinweist. Als Manṣūr diese Gedichte las, bereute er es, ihn der *zandiqa* beschuldigt zu haben und sagte, dass Abū ʾl-ʿAtāhiyya sich zu Tod und Wiederauferstehung bekannt hätte, und wer so spricht, ist mit Sicherheit unschuldig:[121]

---

[116] Ebd., Bd. IV, S. 29.
[117] Ebd., Bd. IV, S. 29.
[118] Ebd., Bd. IV, S. 29. Diese Erzählung erinnert an eine ähnliche Geschichte von Baššār ibn Burd, als dieser die Sklavin oder die von ihr vorgetragene Dichtung schöner als die Sura „al-Ḥašr" beschrieb. Ebd., Bd. III, S. 147.
[119] Ebd., Bd. IV, S. 8.
[120] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 253. Dieselben Verse trug Abū al-ʿAtāhiyya in einer Versammlung im Haus des sogenannten al-Ḫalīl ibn Asad an-Nūšaǧānī vor und bekannte, dass er keine Religion außer dem Monotheismus habe. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 30.
[121] Ebd., Bd. VI, S. 254.

„Der Tag des Jüngsten Gerichts (*yaum al-ḥisāb*) ist hart. Es existiert kein Helfer für die Tyrannen (dieser Welt). Bereite dich vor auf das Grab und auf die große Furcht auf der Ṣirāt-Brücke, oh Manṣūr!“ [122]

Obwohl Abū ’l-ʿAtāhiyya in seinem Leben aufgrund der Vorwürfe seiner Zugehörigkeit zur *zandiqa* nicht entschieden verfolgt wurde, verrät al-Iṣfahānī jedoch, dass er zumindest unter Beobachtung stand und dafür mit der „Sittenpolizei“ (*ṣāḥib az-zanādiqa*) in Berührung kam. Eine Nachbarin von Abū ’l-ʿAtāhiyya teilte *ṣāḥib az-zanādiqa* mit, dass dieser mit dem Mond spricht und ihn anbetet. Nach sorgfältiger Beobachtung stellte er aber fest, dass diese Beschuldigung nicht auf Abū ’l-ʿAtāhiyya zutraf.[123] Aus der Analyse der Biographie und Dichtung Abū ’l-ʿAtāhiyyas erkennt man, dass er kaum zum Manichäismus und *zandiqa* tendierte. Vielmehr sind solche Beschuldigungen auf einige seiner Dichtungen, die nicht uneingeschränkt der islamischen Orthodoxie entsprachen sowie auf den persönlichen Streit mit Manṣūr ibn ʿAmmār zurückzuführen. Seine schiitischen und šuʿūbītischen Tendenzen dürfen als weitere Gründe dafür betrachtet werden.

VI.1.d. ʿAlī ibn al-Ḫalīl aš-Šaibānī al-Kūfī

Die Angaben in den prosopographischen Werken über ʿAlī ibn al-Ḫalīls Lebensweg sind von geringem Umfang. ʿAlī ibn al-Ḫalīl[124] gehörte zu den Dichtern der frühabbasidischen Epoche. Obwohl die Quellen über sein Geburts- und Todesdatum keine präzise Information geben, existieren doch Begebenheiten, die belegen, dass er die Herrschaft der abbasidischen Kalifen von al-Manṣūr (reg. 136-158) bis ar-Rašīd (reg. 170-193) erlebte.[125] Letzterem war ʿAlī ibn al-Ḫalīl besonders verbunden und pries ihn in seinen Gedichten.[126] ʿAlī ibn al-Ḫalīl gehörte zu den Bewohnern der irakischen Stadt Kūfa.[127] Er war durch Affilation ein *maulā* von Maʿan ibn Zā’ida aš-Šaibānī.[128] Auf dem Gebiet der Poesie wurde ʿAlī ibn al-Ḫalīl der Lehrer des berühmten Dichters Abū Nuwās.[129]

---

[122] Ebd., Bd. VI, S. 253.
[123] Ebd., Bd. IV, S. 29.
[124] Abū ’l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḫalīl aš-Šaibānī al-Kūfī.
[125] Nach al-Ǧāḥiẓ beispielsweise war ʿAlī ibn al-Ḫalīl Mitglied einer Gruppe von Männern, die sich immer wieder zum Trinken und Dichten trafen. Zu dieser Gruppe gehörte auch ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, der unter der Herrschaft von al-Manṣūr dann der *zandiqa* beschuldigt und aufgrunddessen hingerichtet wurde. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 74. Zu seinem Lebensabschnitt unter ar-Rašīd siehe: Ebd., Bd. XIV, S. 112, 119. Vgl. Al-Marzubānī, *Muʿǧam*, S. 136.
[126] Dies geschah, als ar-Rašīd den Dichter fragte: „Wer bist du?“ und dieser auf satirische Weise antwortete: „Ich bin ʿAlī ibn al-Ḫalīl, derjenige, der *zindīq* genannt wird.“ Ar-Rašīd lachte darüber und verlieh ihm einen Preis. Ebd., Bd. XIV, S. 112.
[127] Ebd., Bd. XIV, S. 112. Vgl. Al-Marzubānī, *Muʿǧam*, S. 136. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. IV, S. 228.
[128] Ebd., Bd. XIV, S. 112.
[129] Ebd., Bd. XIV, S. 112.

ʿAlī ibn al-Ḫalīls šuʿūbītische Tendenzen und seine Vorliebe für das Persertum sind anhand einer Erzählung zu belegen. Die Geschichte handelte von einem zum Kreis der persischen *Dahāqīn* gehörenden Freund von ʿAlī ibn al-Ḫalīl. Dieser verschwand für lange Zeit und tauchte irgendwann wohlhabend wieder auf. Er behauptete, ein Araber aus dem Stamme der Banī Tamīm zu sein. Als ʿAlī ibn al-Ḫalīl sich zu ihm begab, erlaubte dieser ihm nicht einzutreten, was in Folge noch mehrmals geschah. Jedes Mal ging er ʿAlī aus dem Weg, bis der Dichter ihn schließlich mit folgenden Worten schmähte:

> „Sein Ursprung geht auf einen *maulā* zurück, er behauptet jedoch, ein Araber zu sein. Er ist weder dieser noch jener, auch wenn er solches will. Wir boten ihm einen krummen Fisch an und er sagte: ‚Aufgrund deines Geizes gibt es kein Essen, durch das der Hunger ausgelöscht wird. Erjage für deinen Bruder (d. h. für mich) eine Wüstenspringmaus und eine Eidechse. Und (nun) lass mal das Spielchen.' Ich brachte ihm reinen Moschus und verschiedene Blumen. Er hielt sich seine Nase zu, stand auf und floh. Um sich die arabische Abstammung zu verdienen, riecht er an *šīḥ*[130] und *qaiṣūm*[131]. Unser Weinschenk kam zu ihm mit einem Kelch, der (einen Menschen) verliebt machen kann. Er zog es vor, nicht einen weiteren Kelch zu verlangen und sagte: ‚Gieße mir Milch ein.' Ich verbrachte mit ihm eine lange Zeit, die nach Poesie und Literatur verlangte. Er wurde jedoch dem trockenem und grobem Volk ähnlich. Als das Zahnreinigungshölzchen[132] aber erwähnt wurde, weinte er und zeigte seine Fröhlichkeit und Sehnsucht (zur Familie des Propheten). Trotzdem war sein Herz nicht mit der Familie des Propheten (er war in seinem Glauben schwach). Du hast die Herkunft deines Vaters verleugnet (…). Ich fand, dass du dich dem *kisrā* verweigert hast, obwohl man sich diesem nicht verweigern kann."[133]

Die obige Dichtung hat deutlich šuʿūbītische Anklänge: ʿAlī ibn al-Ḫalīl hält die *Mawālī*, die für sich eine arabische Abstammung in Anspruch nahmen, für „identitätslos". Anschließend zieht er die Araber und ihre Gewohnheiten ins Lächerliche. Er beschreibt sie als „grobes Volk", das im Gegensatz zu den Persern erlesene Speisen, Getränke und Gerüche nicht kennt und sich mit den niedrigsten Dingen zufrieden gibt. ʿAlī stellt auch den Glauben seines Freundes in Frage und betrachtet ihn als „doppelgesichtig". Abschließend betont er die Machtsphäre der persischen Könige (*kisrās*). In einem ähnlichen Gedicht wirft ʿAlī ibn al-Ḫalīl seinem Freund vor, dass dieser sich dem arabischen Stamm Banī Tamīm zugeordnet und seine eigentliche Herkunft verleugnet hat. ʿAlī hält diese Zuordnung für unnötig, denn der Status seines Freundes als *maulā* war keineswegs minderwertig, darüber hinaus gehörte er sogar zu den frommen *Mawālī*. Damit stellt ʿAlī ibn al-Ḫalīl, wie andere Vertreter der *Šuʿūbiyya* auch, die Frömmigkeit über die Genealogie. Auch hier zieht er die Araber ins Lächerliche und beschreibt sie als „Volk ohne Geschmack und Kultur":

---

[130] *Šīḥ* ist eine Pflanzenart, die auf Ebenen wächst. Sie duftet gut, schmeckt aber bitter. Die Pferde und das Vieh fressen sie. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Bd. VII, S. 254.
[131] *Qaiṣūm* ist eine Art von wohlriechender Pflanze, die in der Ebene wächst und vom Vieh gefressen wird. Ebd., Bd. XI, S. 198.
[132] Als das Symbol der Gewohnheit des Propheten Muḥammad, seine Zähne mit einem Hölzchen zu reinigen.
[133] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 117 f.

„Oh du, der sich seinem Ursprung verweigert, dein Stand aufgrund deiner Abstammung war (keineswegs) hässlich. Wann wurdest du arabisiert, während du ein Mann von den frommen *Mawālī* warst? Wenn du behauptest ein Araber zu sein, ermuntern die Araber dich dazu. (…) Wenn du ihn (ʿAlīs Freund) siehst, wenn er sich dem Geruch wohlriechender Blumen verweigert, sagst du, dass er ein grober Mann aus dem arabischen Stamm der Banī Dārim sei und sich nach *šīḥ* am Ort Yabrīn sehne. Du bist ein kleiner Wurm, der von einem Fels heruntergefallen ist und sich dem Wohlgeruch der Gärten verweigert (…).“[134]

Auch ʿAlī ibn al-Ḫalīl blieb als Vertreter der *Šuʿūbiyya* nicht von der Beschuldigung der *zandiqa* verschont. Ibn an-Nadīm hält ʿAlī bin al-Ḫalīl neben weiteren Männern wie Baššār ibn Burd, al-Ǧīhānī und Ṣāliḥ ibn ʿAbd al-Quddūs für die bedeutendsten Personen, die sich zwar nach außen hin zum Islam bekannten, ihren wahren Glauben an die *zandiqa* (Dualismus) jedoch verbargen.[135] Mit Ṣāliḥ ibn ʿAbd al-Quddūs (gest. 167) hatte ʿAlī ibn al-Ḫalīl besonders intensiven Umgang.[136] Unter al-Mahdī (reg. 158-169) wurden beide aufgrund des Verdachts der Zugehörigkeit zur *zandiqa* festgenommen. Während Ṣāliḥ auf Befehl al-Mahdīs in Bagdad hingerichtet wurde, wurde ʿAlī nach dem Beweis seiner Unschuld wieder auf freien Fuß gesetzt.[137] Für ʿAlīs Zugehörigkeit zur *zandiqa* im Sinne des Manichäismus liefern die Quellen keine plausiblen Belege. Solche Anschuldigungen wurden durch seinen intensiven Austausch mit Männern wie Ṣāliḥ ibn ʿAbd al-Quddūs, Baššār ibn Burd, Ibn al-Muqaffaʿ und anderen, deren Religion der islamischen Orthodoxie „verdächtig“ war und die alle der *zandiqa* beschuldigt wurden[138], höchstwahrscheinlich verstärkt.

VI.1.e. Isḥāq ibn Ḥassān al-Murrī, berühmt als al-Ḫuraimī

Isḥāq ibn Ḥassān, bekannt als al-Ḫuraimī[139] (gest. 214), gehörte zu den Dichtern der frühabbasidischen Epoche.[140] Er stammte ursprünglich aus aṣ-Ṣuġd, dem östlichen Gebiet der persischen Provinz Ḫurāsān (*aṣluhu min Ḫurāsān, min abnāʾ aṣ-Ṣūġd*).[141] Zunächst begab sich al-Ḫuraimī aus seiner Heimat nach al-Ǧazīra und anschließend nach Syrien. Er wurde

---

[134] Ebd., Bd. XIV, S. 118.
[135] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 401.
[136] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 112.
[137] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 303.
[138] Wie schon erwähnt, traf sich hier eine Gruppe von Personen, die alle in ihrer Religion „verdächtig“ waren, oft zum Trinken und Dichten. Zu dieser Gruppe gehörten Personen wie ʿAlī ibn al-Ḫalīl, Baššār ibn Burd, Ibn al-Muqaffaʿ, Yūnus ibn Abī Farwa und Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 74.
[139] Abū Yaʿqūb Isḥāq ibn Ḥassān ibn Qūhī al-Murrī al-Ḫuraimī.
[140] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 326. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199.
[141] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ʾš-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 853. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 326. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. VIII, S. 409. Ibn al-Muʿtazz erwähnt, dass al-Ḫuraimī türkischer Abstammung war. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 293. Die Untersuchung von al-Ḫuraimīs Dichtungen zeigt jedoch, dass er selbst mehrfach mit Stolz auf seine ṣuġdische Herkunft hinweist. Al-Ḫuraimī, Isḥāq, *Dīwān al-Ḫuraimī*, ed. Aṭ-Ṭāhir, ʿA. Ǧ. und Muʿaibid, M. Ǧ., Beirut 1971, S. 60.

letzendlich in Bagdad seßhaft.[142] Über das präzise Datum dieses Ortswechsels schweigen die Quellen, doch die Bewertung der Biographieliteratur zeigt auf, dass sich al-Ḫuraimī unter Herrschaft der abbasidischen Kalifen ar-Rašīd und al-Maʾmūn in Bagdad aufhielt.[143] Sein Beiname „al-Ḫuraimī" ging auf die Affiliation (*walāʾ*) an Ḫuraim ibn ʿĀmir al-Murrī, bekannt als Ḫuraim an-Nāʿim, oder an dessen Sohn ʿUṯmān ibn Ḫuraim zurück.[144] Al-Ḫuraimī gehörte laut Abū Ḥātim as-Saǧastānī (gest. 255) zu den herausragenden Poeten unter den *muwallidīn*.[145] In Verlauf seiner Karriere als Dichter pries er mehrere Persönlichkeiten, unter anderem den Sekretär der Barmakiden, Muḥammad ibn Manṣūr az-Ziyād, zu dem er ein besonders enges Verhältnis hatte[146], ebenso Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī. Somit stand al-Ḫuraimī im unmittelbaren Kontakt zu der berühmten persischen Familie der Barmakiden.[147]

Über al-Ḫuraimīs persische Abstammung, Affiliation an die Araber und Verbindung mit den Barmakiden hinaus sprechen ebenfalls einige in seinem Diwan erhaltenen Gedichte dafür, dass er eindeutig zur *Šuʿūbiyya* tendierte. Im folgenden Vers etwa wendet er sich von den Arabern ab und seiner nicht-arabischen Herkunft zu. Dieses Phänomen war, wie bereits mehrfach dargestellt, unter den Vertretern der *Šuʿūbiyya* weit verbreitet. Auf seine Zugehörigkeit zu den Nicht-Arabern aus aṣ-Ṣuġd war al-Ḫuraimī stolz:

> „Ich bin ein Mann aus den Häusern von aṣ-Ṣuġd. Die ʿaǧamītische Rasse bekleidete mich mit einer Haut, die eine gute Nachricht ist."[148]

In einer ähnlichen Dichtung drückt er die Gefühle für seine persischen Wurzeln und die in Ḫurāsān gelegenen Städte und deren Bewohner aus. In melancholisch- emotionaler Stimmung sehnt er sich nach seinen Landsleuten, die er als „Onkel" bezeichnet:

> „Der Ursprung (*aṣl*) unserer Väter ist in aṣ-Ṣuġd verankert, und unser Ast (*farʿ*) ist in Marw aš-Šāhǧān.[149] Wie viele Onkel väterlicherseits habe ich in aṣ-Ṣuġd und Onkel mütterlicherseits in al-Ǧūzaǧān!"[150]

---

[142] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 326. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199.

[143] Al-Ḫuraimīs Verbindung mit den Barmakiden und sein Todesdatum im Jahre 214 (vier Jahre vor al-Maʾmūns Tod) in Bagdad sprechen dafür, dass er sich zur Zeit der Herrschaft von ar-Rašīd und al-Maʾmūn dort aufhielt. Ebd., Bd. VI, S. 326. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199. Al-Ḫuraimī, *Dīwān*, S. 58.

[144] Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa 'š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 853. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 326. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. VIII, S. 409. Al-Ḫuraimī dichtete mehrfach zum Trauern um Ḫuraim ibn ʿĀmir. Al-Ḫuraimī, *Dīwān,* S. 40 ff und 54 f.

[145] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 326. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 64.

[146] Ebd., Bd. VI, S. 326. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Al-Ḫuraimī, *Dīwān,* S. 25, 38.

[147] Al-Ḫuraimī, *Dīwān,* S. 58. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VI, S. 326. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199.

[148] Ebd., S. 38. Vgl. Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa 'š-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 853.

[149] Eine der berühmtesten Städte Ḫurāsāns, die auch Marw al-ʿuẓmāʾ (die große Marw) genannt wurde. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. V, S. 112.

Al-Ḫuraimīs šuʿūbītische Einstellungen lassen sich auch anhand der folgenden Dichtung belegen, in der er sich den *ʿAǧam* zuwendet und stolz die Herkunft und Tapferkeit seines Volkes preist. Anschließend weist er in melancholischer Form auf die verloren gegangene Herrschaft der Perser über weite Völker hin, im Besonderen die Araber, welche unter dieser Herrschaft eine niedrige Position einnahmen. Al-Ḫuraimī fühlt sich solidarisch mit allen nicht-arabischen Völkern. Während er sich aufgrund seiner persischen Abstammung gleichnishaft als „Sohn des Königs Sāsān" bezeichnet, hält er Ḫāqān, den türkischen Herrscher, für seinen Vetter. Al-Ḫuraimī bedient sich in der Auseinandersetzung mit den Arabern nicht nur seiner eigenen, sondern auch weiterer nicht-arabischer Kulturen, was bei Vertretern der *Šuʿūbiyya* durchaus geläufig war. Abschließend differenziert er zwischen dem Islam und dem Propheten einerseits und den Arabern andererseits. Seiner Meinung nach folgten die Perser mit Freude dem Islam und dem Propheten, doch waren die arabischen Eroberungen (in einer bildhaften Darstellung) wie ein Überfall:

> „Es haben beschlossen die Maʿad (Nordaraber) alle, Jung und Alt, und die Qaḥṭān (Südaraber) samt und sonders, dass sie meine Habe rauben, aber den Raub derselben wehrt ab ein Schwert mit feiner Schneide und wohlgeglättet. Ich rief zur Hilfe Ritter aus Marw und Balḫ, ruhmreiche unter den edlen Männern. Aber ach! Der Wohnsitz meines Volkes ist nicht so nah, dass mir viele Helfer kommen könnten. Denn mein Vater ist Sāsān, der Sohn des Königs Hurmuz und Ḫāqān, wenn du es wissen willst, ist mein Vetter. Im Heidentum haben wir die Nacken der Menschen beherrscht, alles folgte uns unterwürfig, als würden sie mit Stricken gezogen. Wir haben euch (Araber) erniedrigt und richteten über euch, so wie es eben unsereinem beliebte, ob er nun recht oder unrecht hatte. Als aber der Islam kam und sich ihm freudig die Herzen erschlossen, welche durch ihn sich den Geschöpfen zuwenden, da folgten wir dem Propheten Gottes und es wurde, als ob der Himmel über uns Menschen regnen würde."[151]

Dass die arabischen Stämme wie Yuḥābir, Ǧarm oder ʿUkl nichts mit al-Ḫuraimīs Ursprung zu tun haben, kümmert ihn keineswegs. Er prahlt mit seiner ṣuġdīschen Abstammung, die für ihn über jedem Edelsein steht, wenn ihn aufgrund seiner Herkunft auch einige Araber aus Unwissenheit und Niedrigkeit schmähen. Anschließend stützt sich al-Ḫuraimī auf die islamische Lehre der Gleichachtung und lässt eine Vorrangstellung ausschließlich durch Frömmigkeit und Wissen gelten. Dies ist ein Beispiel dafür, dass die Lehre von der Gleichstellung aller Gläubigen, den Vertretern der *Šuʿūbiyya* auch zu deren Blütezeit als Argumentationsgrundlage diente:

> „Bedeutet es etwa einen Mangel für aṣ-Ṣuġd, dass die Araber (Ǧuml) mich (als einen Bewohner dieser Stadt) aufgrund ihrer eigenen Niedrigkeit und Unwissenheit tadeln? Wisst, dass mein Ursprung (*aṣl*) steht über jeden Ast (*farʿ*), der über einen Ursprung auf der Erde verfügt. Wenn du, oh Ǧuml (Araber), vor mir prahlst und dich schön zeigst, gibt es keinen Stolz außer aufgrund der Religion und des Verstandes. Ich sehe die Menschen gleichberechtigt im Leben und (nach dem Tod) gibt es keinen Vorzug für ein Grab auf

---

[150] Al-Ḫuraimī, *Dīwān*, S. 60. Al-Ǧūzaǧān ist eines der ausgedehnten Gebiete von Balḫ in Ḫurāsān, das zwischen Balḫ und Marwrūd liegt. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. V, S. 182.
[151] Ebd., S. 15. Die Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 163 f.

ein weiteres Grab. Was kümmert mich, dass Yuḥābir, Ǧarm oder ʿUkl nicht zu meinem Ursprung zählen (…).“[152]

VI.1.f. ʿAbd as-Salām ibn Raġbān, berühmt als Dīk al-Ǧin al-Kalbī al-Ḥimṣī

ʿAbd as-Salām ibn Raġbān, berühmt als Dīk al-Ǧin al-Ḥimṣī[153] (gest. 235), gehörte zu den Dichtern der frühabbasidischen Epoche.[154] In seiner Karriere als Dichter eiferte Dīk al-Ǧin dem namhaften Dichter Abū Tammām (gest. 231) und weiteren Dichtern in Syrien nach.[155] Ursprünglich stammte seine Familie aus der syrischen Stadt Salamiyya[156], geboren wurde er jedoch in Ḥimṣ im Jahre 161, wo er 235 unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil (reg. 232-247) auch starb.[157] Mit Dīk al-Ǧin erweiterte sich die *Šuʿūbiyya* in ethnischer Hinsicht: Nicht nur Perser, sondern auch Angehörige anderer Ethnien vertraten jetzt antiarabische Ansichten. Den prosopographischen Werken zufolge verließ Dīk al-Ǧin seine Heimat in seinem über siebzig Jahre währenden Leben nie. Vor allem aber begab er sich nicht, wie viele andere Dichter und Persönlichkeiten seiner Zeit, mit der Absicht in den Irak, Wohlstand zu erlangen oder ein Amt zu bekleiden.[158] Doch sprechen einige Zeichen dafür, dass der syrische Dichter seine Heimat ein einziges Mal verließ:[159] Ḥamza al-Iṣfahānī berichtet von Dīk al-Ǧins Reise nach Ägypten, wo er auf einige Dichtungen des Abū Nuwās stieß, die den Bewohnern Iraks unbekannt waren.[160] Auch eine von Dīk al-Ǧin erhaltene Dichtung, in der er die Sehnsucht nach seiner Heimat aš-Šām zum Ausdruck bringt, untermauert die Vermutung, dass er diese wohl doch verlassen hat.[161] Was Abū Nuwās angeht, begegnete er Dīk al-Ǧin auf seiner Reise nach Ägypten in Ḥimṣ und sagte ihm, dass dessen Gedichte im Irak weit verbreitet und beliebt seien.[162] Dīk al-Ǧins Urgroßvater Tamīm gehört zu den Bewohnern von Muʾta. Er war der erste in der Familie, der zum Islam übertrat, und zwar durch Ḥabīb ibn Muslama al-Fahrī, mit dem er eine Affiliationsverbindung einging.[163] In den arabischen Quellen wird ebenfalls von Dīk al-Ǧins Affiliation an den

---

[152] Ebd., S. 49 f. Vgl. Ibn Qutaiba, *aš-Šiʿr wa ʾš-šuʿarāʾ*, Bd. II, S. 857.
[153] Abū Muḥammad ʿAbd as-Salām ibn Raġbān ibn ʿAbd as-Salām ibn Ḥabīb ibn ʿAbdallāh ibn Raġbān ibn Yazīd ibn Tamīm al-Kalbī al-Ḥimṣī.
[154] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 244.
[155] Ebd., Bd. XIV, S. 33.
[156] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 244.
[157] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184 f. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 245.
[158] Ebd., Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 245.
[159] Al-Ḥalabūnī, Ḫ., *Dīk al-Ǧin*, Damaskus 2001, S. 24 f.
[160] Ebd., S. 108 ff.
[161] Dīk al-Ǧin, ʿAbd as-Salām., *Dīwān Dīk al-Ǧin*, ed. Maṭlūb, A., Beirut 1964, S. 192. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 209.
[162] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 185. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 245.
[163] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 201 f.

arabischen Ṭai berichtet.[164] Dīk al-Ǧins Urgroßvater Ḥabīb ibn ʿAbdallāh ibn Raġbān betätigte sich laut al-Ǧahšayārī unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Manṣūr als Sekretär, der das Amt der *ʿaṭāʾ* (Kriegsbeute) verwaltete. Al-Ǧahšayārī berichtet weiterhin, dass es in Bagdad eine Moschee namens „Ibn Raġbān" gab, die nach diesem Ḥabīb benannt wurde.[165]

Für die šuʿūbītischen Tendenzen Dīk al-Ǧins liefern die prosopographischen Werke unmittelbare Belege. Ihm wird Fanatismus gegen die Araber und Prahlerei vor ihnen zugeschrieben. Dies zeigt sich in Äußerungen wie: „Er (Dīk al-Ǧin) war sehr fanatisch gegen die Araber" (*kāna šadīd at-tašaʿʿub wa ʾl-ʿaṣabiyya ʿalā ʾl-ʿarab*)[166] oder „Er prahlte vor Arabern" (*kāna yafḫar ʿalā ʾl-ʿarab*).[167] Darüber hinaus sind šuʿūbītische Züge auch in Dīk al-Ǧins Diwan deutlich sichtbar. In folgendem Gedicht etwa erklärt sich Dīk al-Ǧin stolz zu einem Nicht-Araber, dessen Ursprung auf *kisrā* und *qaiṣar* zurückgeht. Diese beide Figuren galten in den šuʿūbītischen Gedichten immer wieder als Symbol der Herrschaft und „Überlegenheit" der Nicht-Araber und als Fundament ihres Stolzes den Arabern gegenüber, wobei solche Zuschreibungen lediglich sinnbildlich zu verstehen sind. Sie sollen Solidarität mit der „Großfamilie der *ʿAǧam*" aufzeigen:

> „Wenn es eines Tages um die Herkunft geht, sei dir darüber im Klaren, dass ich kein Araber bin. Ich bin ein Mann, der zu dir gekommen ist und von zwei Seiten über die höchste Stufe der Ehre verfügt. Mein Ursprung und der meines Vaters gehen auf *qaiṣar* und *kisrā* zurück."[168]

In derselben Dichtung spürt man deutlich, wie Dīk al-Ǧin seinen Wert als Mensch durch Wissen und Weisheit und keineswegs durch das „reine Blut" definiert, wie es bei den Arabern weithin verbreitet war. Nach dieser Definition erklärt er sich, wie bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* üblich, für „edler als Gold" und die Araber für „unwissend":

> „Niemand kann meinen Wert und den Wert meines Wissens kennen außer jemand, der über einen Wert und Wissen verfügt (…). Wisse, dass du (Araber) nicht gut in meinen Augen bist, ich bin aber gut und edler als Gold."[169]

Ähnlich verbindet Dīk al-Ǧin in einer weiteren Dichtung den Wert eines Menschen mit dem ihm zur Verfügung stehenden „Vermögen", wobei er auf das Wissen anspielt. Auf dieser Grundlage sei er (Dīk al-Ǧin) ein „wertvoller und edler Mann", denn er gebe das von seinen weisen Vorfahren ererbte Wissen weiter. Mit dieser Definition nimmt für Dīk al-Ǧin die

---

[164] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Vgl. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 202.
[165] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 102. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 186.
[166] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184.
[167] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184.
[168] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 203.
[169] Dīk al-Ǧin, *Dīwān*, S. 158.

Genealogie im Zusammenhang mit der Frage der Vorangstellung keine zentrale Rolle mehr ein:

> „Die Sünde geht auf meinen Großvater zurück, als er mir dieses Wissen vererbt hat. Ich habe es auch von meinem Vater geerbt. Gott sei gelobt, dessen Preis keine Grenze kennt. Ein Mann ist nichts außer dem Hab und Gut (hier: Wissen), über das er verfügt.“[170]

In seiner Argumentation gegenüber den Arabern stützt sich Dīk al-Ǧin ebenfalls auf die islamischen Lehren der Gleichachtung, welche Arabern und Nicht-Arabern den selben Rang verleihen und die Grundlage šuʿūbītischer Einstellungen waren, nachweislich auch in der Blütezeit der *Šuʿūbiyya*. Nach Dīk al-Ǧin bestehen mehrere Gründe für eine Gleichstellung von Arabern und Nicht-Arabern: Das Bekenntnis zur Religion Islam, das islamische Gesetz, vor dem alle Gläubigen im selben Rang stehen, und die Abstammung von Abraham:

> „Die Araber haben gar keinen Vorrang vor uns; denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tötet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, dass sie einen Vorzug vor uns haben.“[171]

Trotz aller Anzeichen, die dafür sprechen, dass Dīk al-Ǧin zur *Šuʿūbiyya* tendierte, findet sich in seinem Diwan eine *qaṣīda*, in der er den arabischen Stamm Kalb in den höchsten Tönen preist und sich selbst als dessen Angehöriger beschreibt:

> „Kalb ist mein Stamm und Kalb ist das Beste, was Eva unter den Arabern und Nicht-Arabern geboren hat (…).“[172]

Al-Ḥalabūnī, der eine Monographie über die Person Dīk al-Ǧins und dessen Dichtung herausgegeben hat, erklärt dies in seiner Analyse damit, dass Dīk al-Ǧin über eine arabische Abstammung verfügte und keineswegs šuʿūbītische Ansichten vertrat.[173] Eine tatsächliche arabische Abstammung Dīk al-Ǧins würde aber im Widerspruch stehen zu seinem Status als *maulā*. Unter Annahme einer Affiliation (*walāʾ*) ist dieses Gedicht so zu erklären, dass Dīk al-Ǧin durch eine *walāʾ* mit dem Stamm Kalb verbunden war (sein Beiname al-Kalbī weist darauf hin) und ihn daher hervorhob. Es ist ebenso möglich, dass Dīk al-Ǧin, aus welchem Grund auch immer, trotz seiner allgemein antiarabischen Ansichten einen bestimmten arabischen Stamm pries. Dies taten auch andere Vertreter der *Šuʿūbiyya*, beispielsweise Baššār ibn Burd, Abū Nuwās, ʿAllān aš-Šuʿūbī und Abū ʿUbaida.[174]

---

[170] Ebd., S. 159.
[171] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 156.
[172] Dīk al-Ǧin, *Dīwān*, S. 129 ff.
[173] Al-Ḥalabūnī, *Dīk al-Ǧin*, S. 261.
[174] Siehe unter ihren Biographien oben.

Hinsichtlich der Religion belegen die Quellen Dīk al-Ǧins Bekenntnis zum Schiismus, wobei über den genauen Zweig nichts zu erfahren ist.[175] Er widmete viele seiner Dichtungen dem Lobpreis der Familien des Propheten[176], besonders berühmt sind seine Trau-Dichtungen um al-Ḥusain ibn ʿAlī.[177]

VI.1.g. Yaḥyā ibn ʿAlī, berühmt als (Ibn) al-Munağğim an-Nadīm

Yaḥyā ibn ʿAlī [178], berühmt als Ibn al-Munağğim (gest. 300), stammte ursprünglich aus dem Gebiet Fārs im südlichen Gebiet Persiens.[179] Sein Name ist mit mehreren Fachgebieten wie Dichtung, Literatur, Astronomie und Musik verknüpft.[180] Den Beinamen „an-Nadīm" erwarb Ibn al-Munağğim aufgrund seiner besonders engen Kameradschaft und Tischgenossenschaft mit den Abbasiden. Zuerst diente er dem abbasidischen Prinzen al-Muwaffaq (gest. 278), daraufhin war er Tischgenosse von al-Muʿtamid (reg. 256-279), al-Muktafī (reg. 289-295) und weiteren abbasidischen Kalifen in Bagdad.[181] Ibn al-Munağğim war ein *kalām*-Gelehrter mit muʿtazilītischen Ansichten und verfasste zahlreiche Werke auf diesem Gebiet.[182] Er gehörte zur berühmten Familie Banū 'l-Munağğim (Familie des Astronomen), deren Angehörige am abbasidischen Hofe über sechs bis sieben Generationen (ab Mitte des zweiten bis zur zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts) als Astronomen, Wissenschaftler, Literaten und Tischgenossen tätig waren. Sie galt im Irak als bedeutende intellektuelle Familie.[183] An dieser Stelle wird zusammenfassend nur auf die berühmtesten ihrer Mitglieder sowie deren Aktivitäten eingegangen: Sein Urgroßvater Abū Manṣūr Ābān[184] führte seine Abstammung auf den Wesir des sassanidischen Königs Ardašīr I. (reg. 224-240 n. Chr.) namens Abarsām Bazraǧ Farmaḏār zurück.[185] Abū Manṣūr war insbesondere ein Fachmann auf dem Gebiet der Astronomie, weswegen ihn der abbasidische Kalif al-Manṣūr (reg. 136-158) an den Hof berief

---

[175] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 245.
[176] Dīk al-Ǧin, *Dīwān*, S. 31 ff, 41 ff, 60 f, 47 ff, 55 ff, 57 ff.
[177] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 49. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 245.
[178] Abū Aḥmad Yaḥyā ibn ʿAlī ibn Yaḥyā ibn Abī Manṣūr, berühmt als Ibn al-Munağğim an-Nadīm.
[179] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 161. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 199.
[180] Al-Marzubānī, *Muʿǧam*, S. 493 f. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIV, S. 230. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 198. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 323.
[181] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIV, S. 230. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 198.
[182] Ebd., S. 160. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 198.
[183] Fleischhammer, M., „Munaḏjdjim", in: *EI*[2], Bd. VII, S. 558.
[184] Ibn an-Nadīm zufolge lautete Abī Manṣūrs voller Name: Ābān Ḥasīs ibn Warīd ibn Kād ibn Mahbandād Ḥasīs ibn Farrūḫdād ibn Ištāḏ ibn Mihrǧašnaš ibn Yazdǧird. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 198.
[185] Al-Marzubānī, *Muʿǧam*, S. 141.

und als seinen persönlichen Astrologen anstellte. Auf religiöser Ebene blieb Abū Manṣūr seinem zoroastrischen Glauben treu.[186]

Der Name und die Berühmtheit der Familie Banū ʾl-Munağğim gehen auf den Namen und das Engagement von Abī Manṣūrs Sohn Abū ʿAlī Yaḥyā zurück, der weitreichende Kenntnisse auf dem Gebiet der Sternkunde hatte.[187] Yaḥyā verbündete sich zunächst mit al-Maʾmūns bekanntem persischstämmigem Wesir al-Faḍl ibn Sahl und arbeitete bei ihm als dessen Astrologe.[188] Nach dem Tode al-Faḍls im Jahre 202 näherte er sich al-Maʾmūn (reg. 198-218) an, durch den er sich schließlich zum Islam bekannte und ein *maulā* von ihm wurde.[189] Aufgrund von Yaḥyās ausgezeichnetem Ruf auf astrologischem und astronomischem Gebiet verlieh al-Maʾmūn ihm eine leitende Position und ließ ihn, gemeinsam mit anderen Astronomen, zur Beobachtung der Sterne und Verbesserung der astronomischen Instrumente im Jahre 215 bis 217 zwei Observatorien errichten. Diese astronomischen Zentren wurden auf aš-Šamāsiyya in Bagdad und auf Ğabal Qāsiyūn in der Nähe von Damaskus gebaut. Das Projekt wurde aufgrund von al-Maʾmūns Tod im Jahre 218 beendet.[190] Yaḥyā ibn Abī Manṣūr war zudem in der berühmten, von al-Maʾmūn eingerichteten Bibliothek „Bait al-ḥikma" tätig, wo er die Söhne von Mūsā ibn Šākir – Muḥammad, Aḥmad und al-Ḥasan – nach dem Tod ihres Vaters erzog.[191] Es ist anzunehmen, dass er im „Bait al-ḥikma" mit Sahl ibn Hārūn, dem berühmten Vertreter der *Šuʿūbiyya* und weiteren Personen mit šuʿūbītischen Ansichten in Kontakt kam. Yaḥyā verstarb im Jahre 230 auf einer Reise nach Ṭarṭūs in Aleppo.[192]

Yaḥyās Sohn Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī diente den abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil (reg. 232-247) bis al-Muʿtamid (reg. 256-279) als höfischer Tischgenosse.[193] Nach dem Tod von Muḥammad ibn Isḥāq al-Muṣʿabī, dem ʿAlī ibn Yaḥyā äußerst verbunden war[194], stellte der abbasidische Wesir al-Fatḥ ibn al-Ḫāqān (gest. 247) ʿAlī dem Kalifen al-Mutawakkil vor. ʿAlī gewann schnell dessen Vertrauen und wurde einer seiner engsten Tischgenossen.[195] ʿAlī ibn Yaḥyā war eine Persönlichkeit von hoher Bildung und mannigfaltigen Interessen: Er war

---

[186] Fleischhammer, „Munadjdjim", in: *EI*², Bd. VII, S. 558.
[187] Ebd., Bd. VII, S. 558.
[188] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160.
[189] Ebd., S. 160. Vgl. Al-Marzubānī, *Muʿğam*, S. 141.
[190] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 357.
[191] Mūsā ibn Šākirs Söhne Muḥammad, Aḥmad und al-Ḥasan wurden nach ihrer Erziehung durch Yaḥyā zu berühmten Wissenschaftlern auf den Gebieten Astronomie und Mathematik. Als Förderer der griechischen Wissenschaft unterstützten sie die Übersetzung griechischer Schriften ins Arabische finanziell. Ebd., S. 441. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 304. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 187.
[192] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160.
[193] Al-Marzubānī, *Muʿğam*, S. 141. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XII, S. 122.
[194] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160. Auch ʿAlīs Vater Yaḥyā ibn Abī Manṣūr stand in intensivem Kontakt mit Muḥammads Vater Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Muṣʿabī. Beide betätigten sich in der berühmten Bibliothek „Bait al-ḥikma". Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 441.
[195] Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 377.

Dichter, Literat, Überlieferer, Astronom und Musikwissenschaftler in einer Person.[196] Auf sein Engagement ist die Einrichtung einer großen Bibliothek namens „Ḫizānat al-ḥikma“ im Gebiet Karkar in der Nähe Bagdads für al-Fatḥ ibn Ḫāqān zurückzuführen.[197] Diese Bibliothek wurde höchstwahrscheinlich nach dem Muster der berühmten Bibliothek „Bait al-ḥikma“ gegründet und von zahlreichen Interessierten von nah und fern besucht, die dort ihr Wissen auf diversen Gebieten vertiefen wollten.[198] Hier soll auch Abū Maʿšar al-Munağğim al-Balḫī (gest. 272) sein astronomisches Wissen erweitert haben.[199] ʿAlī starb unter der Herrschaft von al-Muʿtamid im Jahre 275.[200]

Zurück zur Person des Yaḥyā ibn ʿAlī al-Munağğim als Vertreter der šuʿūbītischen Ansichten: Für seine Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* sprechen mehrere Gründe wie seine persische Abstammung, über die sein Sohn Aḥmad extra ein Werk vefasste[201], eine hohe Qualifikation sowie die Verbindung seiner Familie zu der Sahlsfamilie. Ein weiteres und wesentliches Argument dafür ist Ibn al-Munağğims Einstellung zur Frage der „Vorrangstellung“ der *ʿAğam* gegenüber den Arabern. At-Tannūḫī (gest. 384) berichtet darüber, dass sich Ibn al-Munağğim über die Frage eines „Vorranges“ der Araber oder Nicht-Araber sowie der ʿAlīden (*Ṭālibiyīn*)[202] mit dem abbasidischen Prinzen ʿAbdallāh ibn al-Muʿtazz (reg. 296-296) auseinandersetzte. Dieser Konflikt wurde auf literarischer Ebene ausgetragen und spitzte sich derart zu, dass Ibn al-Munağğim den Prinzen offensichtlich zu schmähen begann. In diversen Dichtungen ergriff Ibn al-Munağğam für die Perser Partei und bevorzugte die ʿAlīden den Abbasiden gegenüber.[203] Als ʿAbdallāh ibn al-Muʿtazz im Jahre 296 in einem Putschversuch gegen den abbasidischen Kalifen al-Muqtadir-billāh (reg. 295-320) die Armee aber für kurze Zeit unter seine Kontrolle brachte,[204] beglückwünschte Ibn al-Munağğim ihn zum Kalifat. ʿAbdallāh beschimpfte ihn jedoch und sprach ihn direkt auf seine Prahlerei mit der persischen Herkunft an:

> „Gott möge dich nicht grüßen. Oh Hund! Schmähst du nicht unseren Herrn Muḥammad und bist stolz auf deine persische Herkunft seiner Familie gegenüber? Bei Gott, ich werde dein Fleisch zu Vogelfutter machen.“[205]

---

[196] Al-Marzubānī, *Muʿğam*, S. 141 f. Vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 364. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 117.
[197] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160. Vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 364.
[198] Ebd., S. 160. Vgl. Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 371.
[199] Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 371.
[200] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 160. Vgl. Al-Marzubānī, *Muʿğam*, S. 142.
[201] Der Titel des Werkes lautete: *„Das Buch der Nachrichten von seiner Familie und deren Abstammung von den Persern“* (*Kitāb aḫbār ahluhu wa nasabuhum fī ʾl-furs*). Ebd., S. 161.
[202] Benannt nach Ṭālib ibn ʿAbd al-Muṭallib, dem Vater des vierten rechtgeleiteten Kalifen ʿAlī.
[203] At-Tannūḫī, al-Muḥassan., *Kitāb al-farağ baʿd aš-šiddat*, Bd. IV, ed. Aš-Šālğī, ʿA., Beirut 1978, S. 110.
[204] Lewin, B., „Ibn al-Muʿtazz“, in: *EI*[2], Bd. III, S. 892.
[205] At-Tannūḫī, *al-Farağ*, Bd. IV, S. 110 f.

Anschließend zog ʿAbdallāh die Zuneigung Ibn al-Munağğims zu den ʿAlīden ins Lächerliche und stellte ihn als einen „Fremden“ dar, der sich in die familiären Angelegenheiten der Abbasiden und ʿAlīden einmischt:

> „Die Hunde (Ibn al-Munağğim und seine Familie) fraßen bei uns und wurden berühmt aufgrund ihrer Dienststellung bei uns. Sie waren uns gegenüber aber undankbar. Sie leugneten unsere Wohltätigkeit und schmähten unseren Propheten. Als sie unter unsere Kontrolle kamen, verleugneten sie aber dies alles. Sie lobten unsere Familie (ʿAlīden), damit diese uns besiegen sollten. Allerdings erkannte dieser Ungläubige und Unwissende (Ibn al-Munağğim) nicht, dass wir und unsere Vettern seitens Āl Abī Ṭālib, wenn wir uns auch über verschiedene Themen streiten, uns doch einig darüber sind, dass jemand, der unseren Herrn Muḥammad schmäht, ungläubig ist und derjenige, der ihm gegenüber stolz ist, unmoralisch ist (…).“[206]

Yaḥyās Parteiname für die ʿAlīden in der oben genannten Erzählung weist darauf hin, dass er zum Schiismus tendierte.

VI.1.h. Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan, berühmt als Abū Saʿīd ar-Rustamī

Die meisten Angaben über die Person von Muḥammad ibn Muḥammad, berühmt als Abū Saʿīd ar-Rustamī[207], beschränken sich auf wenige Seiten aus dem Werk „*Yatīmat ad-dahr*“ von aṯ-Ṯaʿālibī (gest. 429), der ein Zeitgenosse von Abū Saʿīd war.[208] Dazu kommen einige verstreute Überlieferungen in einzelnen prosopographischen Werken. Abū Saʿīd ar-Rustamī stammte aus der Stadt Iṣfahān des vierten Jahrhunderts.[209] Väterlicherseits gehörte er zur persischen Familie Āl Rustam[210], mütterlicherseits zum arabischen Stamm Āl Ǧunaid.[211] Seine persische Abstammung betonte Abū Saʿīd voller Stolz, was als Merkmal seiner šuʿūbītischen Ansichten betrachtet werden darf:

> „Wenn ihr mich jemandem zuschreiben wollt: Ich bin aus der Familie Rustam, aber mein Gedicht ist über Luʾai ibn Ġālib.“[212]

Aufgrund seiner feinsinnigen Dichtung begleitete Abū Saʿīd ar-Rustamī in seiner Jugend den berühmten buyidischen Wesir aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (gest. 385).[213] Abū Saʿīd galt als Lieblingsdichter des aṣ-Ṣāḥib, letzterer war ein großer Förderer der arabischen Kultur. Er hielt Abū Saʿīd für eine der poetischsten Persönlichkeiten seiner Zeit[214] und bevorzugte ihn vor vielen seiner zeitgenössischen Dichter und Tischgenossen.[215] Obwohl aṣ-Ṣāḥib von

---

[206] Ebd., Bd. IV, S. 111.
[207] Abū Saʿīd Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Rustam ar-Rustamī al-Iṣfahānī.
[208] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma*, Bd. III, S. 129 ff.
[209] Ebd., Bd. III, S. 129.
[210] As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. VI, S. 115.
[211] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma*, Bd. III, S. 356 f. Vgl. Bahmanyār, *Ṣāḥib*, S. 104.
[212] Ebd., Bd. III, S. 356. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. VI, S. 115.
[213] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 228. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 699, 706.
[214] Aṯ-Ṯaʿālibī, *Yatīma,* Bd. III, S. 356.
[215] Ebd., Bd. III, S. 356. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. II, S. 699.

zahlreichen Dichtern in 100000 Versen gepriesen wurde, freute er sich besonders über eine *qaṣīda* von Abū Saʿīd ar-Rustamī:

> „Ich wurde gepriesen, Gott weiß es, mit hunderttausend *qaṣāʾid* in Arabisch und Persisch. Ich verleihe mein Hab und Gut Literaten, Besuchern und *qaṣīda*-Dichtern. Ich freute mich (aber) über kein Gedicht mehr (als über Abū Saʿīds Gedicht) und kein Dichter machte mich glücklicher als Abū Saʿīd ar-Rustamī al-Iṣfahānī, indem er sagte: ‚Die große Persönlichkeit (aṣ-Ṣāḥib) erbte das Amt des Wesirs von großen Persönlichkeiten (Vorfahren). Er erlangte es durch die Kette (seiner Vorfahren): Al-ʿAbbās bekam das Amt des Wesirs von ʿAbbād und Ismāʿīl von ʿAbbād.'"[216]

Trotz der wenigen von Abū Saʿīd erhaltenen Gedichte existieren Belege dafür, dass dieser zu šuʿūbītischen Anschauungen tendierte: Zwei Jahrhunderte nach dem Tod des berühmten šuʿūbītischen Dichters Baššār ibn Burd hielt Abū Saʿīd in genau gleicher Weise die Araber für bloße „Schaf- und Kameltreiber". Er erklärte sich zu einem Perser, auf den die Arabisierung keinen Einfluss hatte:

> „Die Araber rühmen sich, die Herrn der Welt und Gebieter der Völker zu sein. Warum brüsten sie sich nicht lieber damit, dass sie geschickte Schaf- und Kameltreiber sind? Ich bin jener, den du öffentlich und insgeheim kennst als einen Perser, von dem sich die Arabisierung (*taʿrīb*) entfernte (die Arabisierung hatte keinen Einfluss auf mich)."[217]

Die Quellen verlauten nichts über das exakte Todesdatum von Abū Saʿīd ar-Rustamī. Doch seine Trauerdichtung um aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (gest. 385) beweist, dass er nach diesem Datum gestorben sein muss.[218]

VI.2. Übersetzer

Wie bereits dargestellt, gibt es bei den Übersetzern mindestens zwei Personen, deren Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* sicher ist: Sahl ibn Hārūn, der in arabischen Quellen explizit als „*šuʿūbī*" bezeichnet wird, ferner Ibn Waḥšiyya, der in seinen Schriften als Grund für seine Übersetzungtätigkeit die „Überlegenheit" seines Volkes angibt. Für alle anderen Übersetzer existieren keine direkten Belege für ihre šuʿūbītischen Ansichten nach der in dieser Arbeit gelieferten Definition des Begriffes „*šuʿūbī*". Unter den Übersetzern gibt es aber Personen, auf die die Definition des Begriffes trotzdem zutrifft, und zwar aufgrund ihrer engen Kontakte zu den Personen, deren Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* den Quellen nach nachweisbar ist. Im Folgenden sollen einige dieser Übersetzer vorgestellt werden:

---

[216] Ebd., Bd. III, S. 363.
[217] Ebd., Bd. III, S. 363. Die Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 162 f.
[218] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 232.

VI.2.a. ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, berühmt als Ibn al-Muqaffaʿ

Der berühmte Sekretär, Autor und geniale Übersetzer ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ[219] (gest. 142-145), auch bekannt als Ibn al-Muqaffaʿ, stammte ursprünglich aus Ǧūr, einer Stadt in Fārs.[220] Ibn al-Muqaffaʿ, der *fārsī 'l-aṣl* war[221], gehörte zu den zoroastrischen Adligen.[222] Er war ein Bewohner der irakischen Stadt Baṣra.[223] Sein persischer Name lautete Rūzbah, nach der Konversion zum Islam hieß er ʿAbdallāh.[224] Der Beiname „Ibn al-Muqaffaʿ" geht auf eine Begebenheit zurück, die seinen Vater Dāḏawaih betraf, der als Steuereintreiber unter dem umayyadischen Herrscher im Irak al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf aṯ-Ṯaqafī (gest. 95) tätig war. In Baṣra wurde er im Zusammenhang mit Korruption bei den Steuereinnahmen von Fārs so heftig geschlagen, dass seine Hände zitterten. Dafür bekam Dāḏawaih den Beinamen „al-Muqaffaʿ" (der heftig Geschlagene), was nachfolgend auf den Sohn übertragen wurde.[225]

In seiner Karriere als Sekretär betätigte sich Ibn al-Muqaffaʿ zunächst im umayyadischen Verwaltungsapparat von Kirmān und schrieb für Dāwūd ibn ʿUmar ibn Hubaira. Mit der Machtübernahme der Abbasiden aber schloss er sich ʿĪsā ibn ʿAlī an, dem Onkel der beiden ersten abbasidischen Kalifen as-Saffāḥ (reg. 132-136) und al-Manṣūr (reg. 136-158). Ibn al-Muqaffaʿ arbeitete bei ʿĪsā ibn ʿAlī, durch den er auch zum Islam konvertierte, als sein persönlicher Sekretär.[226] Nach der bitteren Niederlage von al-Manṣūrs Onkel ʿAbdallāh ibn ʿAlī im Jahre 137, der sich gegen den Kalifen erhoben hatte, war es Ibn al-Muqaffaʿ, der in seinem Amt als Sekretär die Bedingungen des Schutzvertrages zwischen dem abbasidischen Kalifen und seinem Onkel verfasste. Die arabischen Quellen sprechen von einem höchst raffinierten Schutzvertrag, der eine Strafe ʿAbdallāh ibn ʿAlīs durch al-Manṣūr unter keinen Umständen zuließ.[227] Diese Tatsache führte zum Zorn des abbasidischen Kalifen und war

---

[219] Abū Muḥammad ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, bekannt als Ibn al-Muqaffaʿ.

[220] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. III, S. 218. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Aṣ-Ṣafadī berichtet jedoch, dass Ibn al-Muqaffaʿs Ursprung in Ḫurāsān lag. Anschließend zitiert er von al-Ǧahšayārī, dass dieser aus Fārs abstamme. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 634 f. Laut az-Zubaidī war Ibn al-Muqaffaʿ ein Bewohner von al-Ahwāz. Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 45. Die meisten prosopographischen Werke sind sich jedoch darin einig, dass Ibn al-Muqaffaʿ aus Fārs abstammte.

[221] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 220. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. IX, S. 198.

[222] Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 218.

[223] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 154.

[224] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Vgl. Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 218.

[225] Ebd., S. 132. Vgl. Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 218. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 155. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. IX, S. 200.

[226] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 103, 109. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 636.

[227] Um eine Bestrafung ʿAbdallāh ibn ʿAlīs zu verhindern, formulierte Ibn al-Muqaffaʿ den Schutzvertrag folgendermaßen: „Falls er (al-Manṣūr) seinem Onkel gegenüber verräterisch handeln sollte, sollen seine Frauen geschieden, seine Sklaven befreit, seine Reittiere gestiftet und die Menschen von der Pflicht zu seiner Huldigung entbunden werden." Ebd., S. 103 f. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 152. Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 221. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 635.

nach Ibn an-Nadīm das Hauptmotiv für den Mord an Ibn al-Muqaffaʿ.[228] Al-Manṣūr suchte nämlich anschließend nach einer Möglichkeit, Ibn al-Muqaffaʿ zu beseitigen. Der Statthalter von Baṣra, Sufyān ibn Muʿāwiyya al-Muhallabī, den eine lange persönliche Feindschaft mit Ibn al-Muqaffaʿ verband[229], nutzte die Gunst der Stunde, beschuldigte ihn der Anhängerschaft zur *zandiqa* und rächte sich in brutalster Art und Weise, indem er ihm bei lebendigem Leib die Gliedmaßen abtrennen ließ und in den Ofen warf. Vergeblich versuchten ʿĪsā ibn ʿAlī und sein Bruder Sulaimān gegen den Mord am noch jungen Ibn al-Muqaffaʿ zu protestieren.[230]

Über Ibn al-Muqaffaʿs Bedeutung als Spitzensekretär hinaus glänzte er als einer der frühesten und höchstqualifizierten Übersetzer aus dem Mittelpersischen ins Arabische und als einer der brillianten Autoren der klassisch-arabischen Literatur in der frühabbasidischen Periode. In diesem Zusammenhang verrät Ibn an-Nadīm, dass Ibn al-Muqaffaʿ der erste unter den zehn eloquentesten arabischschreibenden Persönlichkeiten (*bulaġāʾ*) war.[231] Ibn al-Muqaffaʿ, der die beiden Sprachen Mittelpersisch und Arabisch hervorragend beherrschte[232], hinterließ eine Anzahl beachtlicher Übersetzungs- und Originalwerke, von denen nur ein Teil erhalten geblieben ist. Sein Engagement für die Einführung von antik-persischer Kultur und Zivilisation in die islamische Welt wahrscheinlich mit der Absicht, die Perser in eine „überlegene" Position zu bringen, gilt als Argument für Ibn al-Muqaffaʿs šuʿūbītische Tendenzen.[233] Auch sein enger Umgang mit namhaften Vertretern der *Šuʿūbiyya* wie Baššār ibn Burd, Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd, ʿAlī ibn al-Ḫalīl und Yūnus ibn Abī Farwa ist ein weiterer Grund, bei ihm Sympathien für die *Šuʿūbiyya* anzunehmen.[234]

Zu Ibn al-Muqaffaʿs Schriften gehört vor allem die Übersetzung des berühmten „*Ḫudāy-nāma* (mp. *Xwadāy-nāmag*)"[235] aus dem Mittelpersischen ins Arabische. Die Perser betrachteten Geschichte als die Wissenschaft von der Bewahrung des Andenkens an ihre alten Herrscher. Die Berichte aus der Vergangenheit pflegten sie daher als Aufzeichnungen über ihre Könige zusammenzustellen.[236] Diese Literaturgattung (Fürstenspiegel) nannte man „*Xwadāy-nāmag*". Es war eine biographische und manchmal mit Mythen vermischte Chronik, welche die

---

[228] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.
[229] Angeblich soll Ibn al-Muqaffaʿ den baṣranischen Statthalter Sufyān ibn Muʿawiyya ins Lächerliche gezogen, ihn „Sohn der Diebin" genannt und ihn wegen seiner großen Nase verspottet haben. Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 221. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 152.
[230] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 104 ff. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 152 f. Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 221 f. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. IX, S. 199.
[231] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 140.
[232] Ebd., S. 132.
[233] Gabrieli, „Ibn al-Muḳaffaʿ", in: *EI*², Bd. III, S. 885.
[234] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 74.
[235] Der Begriff „*xwadāy*" wurde in Mittelpersischen oft als Beiname für die persischen Könige gebraucht. Das darauf folgende Wort „*nāmag*" bedeutete so viel wie „Buch oder Geschichte". Shahbazi, A. Sh., „On the Xʷadāy-nāmag", in: *Acta Iranica*, Bd. XXX, Leiden 1990, S. 208-229 (hier S. 208).
[236] Ebd., Bd. XXX, S. 208.

Geschichte der persischen Könige vom Beginn an bis zum Ende der Sassaniden beinhaltete.[237] Durch die Übersetzung von Ibn al-Muqaffaʿ wurde das „*Xwadāy-nāmag*“ in die arabische Literatur eingeführt.[238] Dabei wurden Dinge, die im Widerspruch zu den religiösen Gefühlen der Araber standen, meist handelte es sich dabei um zoroastrische Elemente, größtenteils ausgelassen.[239] Nach Ibn al-Muqaffaʿs Übersetzung wurde das „*Ḫudāy-nāma*“ mehrfach unter diversen Titeln[240] wie „*Siyar al-mulūk*“, „*Siyar al-mulūk al-furs*“, „*Siyar al-mulūk al-ʿağam*“, „*Tārīḫ mulūk al-furs*“, „*Tārīḫ mulūk Banī Sāsān*“ usw. ins Arabische übersetzt oder bearbeitet.[241] Unglücklicherweise sind weder die mittelpersischen Versionen des „*Ḫudāy-nāma*“ noch dessen Übersetzungen oder Bearbeitungen erhalten geblieben.[242] Die arabischen Exemplare des „*Ḫudāy-nāma*“ bildeten für die muslimischen Historiker und Autoren wie aṭ-Ṭabarī, al-Masʿūdī, Ibn Qutaiba, Ḥamza al-Iṣfahānī, aṯ-Ṯaʿālibī usw. eine solide Quelle der Information über die Geschichte der persischen Könige.[243] Diese und die mittelpersischen Exemplare des „*Ḫudāy-nāma*“ leisteten gute Dienste bei der Anfertigung des „*Šāh-nāma*“ (Königsbuch) im dritten und vierten Jahrhundert.[244]

Ein weiteres bedeutendes Werk, das Ibn al-Muqaffaʿ in der Mitte des zweiten Jahrhunderts aus dem Mittelpersischen ins Arabische übersetzte, lautete im Arabischen „*Kitāb āʾīn-nāma fī ʾl-āʾin*“. Aus der Untersuchung der arabischen Schriften geht hervor, dass die „*Āʾīn-nāma* (mp. *Ēwēn-nāmag*)“, die wie die „*Xwadāy-nāmag*“s über einen offiziellen Charakter verfügten, eine Anzahl von Themen enthielten: Z. B. die Organisation des sassanidischen Staatswesens, Leben und Etikette am Hof, die Privilegien und Vorrechte der Klassen, verschiedene Spielregeln, Regeln zur Kriegsführung, zeremonielle Bestimmungen zu den

---

[237] Yarshater, „Iranian national history“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. III (1), S. 366. Zur Zeit des sassanidischen Königs Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) wurde aus den diversen Fassungen ein einheitliches offizielles Dokument hergestellt und im Staatsschatz aufbewahrt. Zur Zeit der darauffolgenden sassanidischen Herrscher wurden dem „*Xwadāy-nāmag*“ noch mehr neue Materialien hinzugefügt. Im Allgemeinen existierten in der mittelpersischen Sprache mehrere Versionen, die sich in einigen Details voneinander unterscheiden. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 270 ff. Vgl. Shahbazi, „On the X^{w}adāy-nāmag”, in: *Acta Iranica*, Bd. XXX, S. 214 ff.

[238] Nöldeke, T., *Das iranische Nationalepos*, Leipzig 1920, S. 145.

[239] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 273. Vgl. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, S. 145.

[240] Die arabischen Exemplare des „*Ḫudāy-nāma*“ wichen voneinander ab. In diesem Zusammenhang berichtet Ḥamza al-Iṣfahānī, dass etwa Bahrām Mardānšāh zur Rekonstruktion der Chronologie der persischen Könige von Kiyūmarṯ bis zum Ende der Sassaniden mehr als zwanzig Exemplare miteinander verglichen haben soll. Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 19.

[241] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 35. Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 273. Als Übersetzer und Bearbeiter sind beispielsweise Muḥammad ibn al-Ǧahm al-Barmakī, Zādawaih ibn Šāhwaih al-Iṣfahānī, Muḥammad ibn Bahrām ibn Miṯyār al-Iṣfahānī, Hišām ibn Qāsim al-Iṣfahānī und der zoroastrische Priester von Fārs Bahrām Mardānšāh zu nennen. Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 9 f.

[242] Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, S. 145.

[243] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 273.

[244] Ebd., S. 274.

persischen Festen wie Naurūz und Mahrağān sowie religiöse Rituale.[245] Die in mittelpersischer Sprache angefertigten „*Āʾīn-nāmag*"s sind sämtlich verloren gegangen.[246] In der islamischen Epoche wurden einige Versionen von „*Āʾīn-nāmag*", die keine religiösen Elemente beinhalteten, ins Arabische übersetzt.[247] Eine besondere Motivation für die Übertragung dieser Literaturkategorie und weiterer mittelpersischer Schriften über Muster einer vollkommenen Regierung bildete, wie Tafaḍḍulī beschreibt, die ausgesprochene Begeisterung der abbasidischen Herrscher für die sassanidischen Hofzeremonien und Regierungsmaßnahmen und deren mögliche Anwendung in ihrem eigenen Reich.[248]

Zu Ibn al-Muqaffaʿs Übersetzungen gehört ebenfalls das „*Kitāb at-tāğ fī sīrat Anūšīrwān*". Die *tāğ*-Werke beinhalteten die Bestimmungen über das Verhalten und die Pflichten der Könige und Regelungen zur Regierung in Form von Zitaten persischer Könige.[249] Dies ist anhand eines Fragmentes der von Ibn al-Muqaffaʿ angefertigten Übersetzung zu belegen, das von Regelungen zur Naurūz-Audienz, den an den König gerichteten Reden bedeutender Persönlichkeiten wie des Sekretärchefs (*dabīrbud*), des Oberpriesters (*mūbad mūbadān*) und des Großwesirs sowie den Erwiderungen des Königs darauf handelt.[250] In der islamischen Epoche wurden von muslimischen Autoren Schriften nach dem Muster eines von Ibn al-Muqaffaʿs geschriebenen Werkes mit dem Titel „*Kitāb at-tāğ*" verfasst. Unter anderem sind al-Ğāḥiẓ und Abū ʿUbaida Maʿmar ibn al-Muṯannā zu erwähnen.[251]

Unter den von Ibn al-Muqaffaʿ übertragenen Schriften existiert ein Werk, dessen Titel in den verschiedenen arabischen Quellen unterschiedlich angegeben wird: Autoren wie Ibn an-

---

[245] Gabrieli, F., „Āʾīn", in: *EI*[2], Bd. I, S. 306. Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 245. Yarshater, „Iranian national history", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. III (1), S. 393.

[246] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 245. Die Fragmente eines ins Arabische übersetzten „*Āʾīn-nāma*" sind bei „*ʿUyūn al-aḫbār*" von Ibn Qutaiba zu finden, wobei nicht sicher festzustellen ist, ob es sich um Ibn al-Muqaffaʿs Übersetzung handelt oder nicht, denn Ibn Qutaiba lässt den Namen des Übersetzers ungenannt. Trotzdem soll die übersetzte Version von Ibn al-Muqaffaʿ, die als eine der frühesten Übertragungen dieser Literaturgattung gilt, ähnliche Inhalte gehabt haben. Ebd., S. 246.

[247] Über die Übersetzung von Ibn al-Muqaffaʿ hinaus existierten weitere „*Āʾīn-nāma*"s, die in die arabische Sprache übertragen wurden. Es existiert ein kurzes „*Āʾīn-nāma*" im Arabischen, das dem sassanidischen König Ardašīr zugeschrieben wird und unter dem Titel „*Āʾīn li Ardašīr*" bekannt ist. Dieses beinhaltete seine Vorschriften an die Adligen und weise Reden. Ebd., S. 247. Ebenfalls berichtet aṯ-Ṯaʿālibī von einem „*Āʾīn-nāma*" (*Kitāb al-āʾīn*), auf dessen Grundlage er die sozialen Klassen der Perser von der Herrschaft von Ğamšīd bis zur Zeit von Anūšīrwān kurz behandelt. Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Ġurar aḫbār mulūk al-furs wa siyarihim*, ed. Zotenberg, H., Paris 1900, S. 14 f. Al-Masʿūdī weist auf ein „*Āʾīn-nāma*" (*Kitāb ar-rusūm*) hin und berichtet davon, dass dieses Werk über tausend Seiten verfüge und ausschließlich bei den zoroastrischen Priestern und angesehenen Persönlichkeiten zu finden sei. Al-Masʿūdī, *at-Tanbīh*, S. 91. Ibn an-Nadīm erwähnt zwei weitere „*Āʾīn-nāma*". Eines von ihnen handelt vom Bogenschießen (*Kitāb āʾīn ar-ramy*) des Bahrām Ğūr (mp. Gōr) oder Bahrām Ğūbīn (mp. Čōbēn), ein anderes vom Polospiel (*Kitāb āʾīn aḍ-ḍarb aṣ-ṣawāliğa*). Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 376.

[248] Ebd., S. 245. Vgl. Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 73.

[249] Ebd., S. 250.

[250] Ebd., S. 249.

[251] Ebd., S. 250.

Nadīm[252], aṭ-Ṭabarī[253] und al-Ǧāḥiẓ[254] erwähnen es z. B. unter dem Namen „*Mazdak*“, was unmittelbar mit dem Namen des Führers der sozial-religiösen Bewegung unter der Herrschaft des sassanidischen Königs Qubād I. (reg. 488-496 und 499-531 n. Chr.) assoziiert wird.[255] Spätere Verfasser wie Ḥamza al-Iṣfahānī[256] und der Autor von „*Muǧmal at-tawārīḫ wa 'l-qiṣaṣ*“[257] hingegen benennen es mit dem Titel „*Marwak*“ und schreiben es der Ära der Arsakiden zu. Tafaḍḍulī schlägt in diesem Zusammenhang vor, dass der Titel dieses Werkes „*Mardak*“ sei und somit dem Namen einer der weisen Persönlichkeiten der sassanidischen Epoche entspreche.[258] Es existieren laut Tafaḍḍulī Hinweise darauf, dass das von Ibn al-Muqaffaʿ übertragene Werk eben nicht vom berühmten Mazdak handelt. Einerseits weist kein einziger der muslimischen Geschichtsschreiber, die sich mit Mazdak und dessen Weltanschauung beschäftigen, irgendwo auf dieses Werk hin.[259] Andererseits schreiben Ḥamza al-Iṣfahānī und weitere Autoren dieses Werk neben dem „*Sindbād-nāma*“ und weiteren Werken den zur Epoche der Arsakiden gehörenden Schriften zu.[260] Es ist unmöglich, mit Sicherheit festzustellen, wann dieses Werk ursprünglich entstanden ist. Sollte dieses Buch allerdings aus der Zeit der Arsakiden stammen, ist Taffaḍḍulīs Behauptung, dass es darin um Mardak geht (einen Weisen der sassanidischen Epoche), aufgrund des zeitlichen Abstandes ausgeschlossen. Aus der Untersuchung der arabischen Schriften, die über dieses Werk berichten, geht hervor, dass es von Regeln und Moral handelte.[261] Al-Ǧāḥiẓ verrät, dass für seine zeitgenössischen, meist persischstämmigen Sekretäre das Werk „*Mazdak*“ als „Quelle des Wissens“ (*maʿdan al-ʿilm*) und das Buch „*Kalīla wa Dimna*“ als „Schatz der Weisheit“ (*kanz al-ḥikma*) galten. Anschließend berichtet er, dass diese Sekretäre von den weisen Worten von Buzarǧumihr, vom Buch „*ʿAhd Ardašīr*“, den „Abhandlungen“ (*Rasāʾil*) von ʿAbd al-Ḥamīd und vom Buch „*al-Adab*“ von Ibn al-Muqaffaʿ profitierten.[262]

In seiner Karriere als Übersetzer übertrug Ibn al-Muqaffaʿ ebenfalls eine kurze Abhandlung mit dem Titel „*Nāma Tansar*“, von der sowohl der Originaltext als auch die arabische

---

[252] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.
[253] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 225.
[254] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 142.
[255] Guidi, M. und Morony, M., „Mazdak“, in: *EI²*, Bd. VI, S. 949.
[256] Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 30.
[257] Anonym, *Muǧmal at-tawārīḫ*, S. 94.
[258] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 209.
[259] Ebd., S. 210.
[260] Al-Iṣfahānī, *Tārīḫ*, S. 30.
[261] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 102. Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 210.
[262] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 142. Auch aṭ-Ṭabarī weist auf dieses Werk hin, wo er unter den Ereignissen des Jahres 225 die Gerichtsverhandlung gegen al-Afšīn zur Zeit des abbasidischen Kalifen al-Muʿtaṣim (reg. 218-227) beschreibt. Einer der Hauptvorwürfe gegen al-Afšīn lautete, dass dieser verdächtige Schriften wie „*Kalīla wa Dimna*“ und „*Mazdak*“ in seinem Haus aufbewahrte. Angeblich hatten diese Werke damals nicht nur rein literarische, sondern auch politische Relevanz. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 225.

Übersetzung verloren gegangen sind.[263] Glücklicherweise aber übertrug Ibn Isfandiyār diese Abhandlung im siebten Jahrhundert aus dem Arabischen ins Neupersische und nahm sie in sein Werk „*Tārīḫ-i Ṭabaristān*“ auf[264], aus dessen erstem Kapitel hervorgeht, dass Ibn al-Muqaffaʿs Übersetzung sich auf die Erzählung von Bahrām stützte, den Sohn von Xwarzād.[265] Höchstwahrscheinlich war dieser der Schreiber des mittelpersischen Exemplars.[266] Das Werk enthält Erklärungen von Tansar, dem Hohenpriester des sassa–nidischen Königs Ardašīr I. (reg. 224-240) für Ǧušnasf, den Unterkönig der Gebiete Ṭabaristān, Gīlān, Dailamān, Rūyān und Damāwand. Letzterer bemängelte offenbar einige Neuerungen des Königs Ardašīr im Straf-, Erb- und Heiratsrecht, in der Thronfolgeregelung und bei Foltermaßnahmen. Zudem kritisierte er die Verlegung des Feuertempels und die Kontrolle über das Leben des Volkes durch Spione.[267]

Ein weiteres von Ibn al-Muqaffaʿ ins Arabische übertragene Werk lautete „*as-Sakīsarān*“ bzw. „*as-Sakīkīn*“. Es beinhaltete nach al-Masʿūdī Geschichten und Erzählungen der antiken Perser: Mord an Afrāsiyāb, Kämpfe zwischen Persern und Türken, Mord an Siyāwuš, Isfandiyār ibn Guštāsp und Rustam ibn Dastān usw. Laut al-Masʿūdī sollen die Perser dieses Werk, welches von ihren Vorfahren handelte, sehr geschätzt haben.[268] Al-Masʿūdī berichtet von einem weiteren Buch namens „*al-Bankaš* bzw. *Biykār* (np. *Piykār*)“, das Ibn al-Muqaffaʿ ins Arabische übersetzte.[269] Dies handelte von den Religionskriegen des Helden Isfandiyār mit dem Eroberer der Stadt aṣ-Ṣafar, al-Lān.[270]

Gardīzī schreibt Ibn al-Muqaffaʿ auch ein Werk namens „*Rubʿ ad-dunyā*“ zu, das er ins Arabische übertrug und welches von der Genealogie diverser Bevölkerungen handelt. Laut Gardīzīs Zitat aus diesem Werk blieben nach der Sintflut drei Söhne von Noah mit den Namen Sām, Ḥām und Yāfiṯ übrig. Noah teilte die damals noch menschenleere Welt unter ihnen auf: Die Gebiete der Schwarzen und Barbaren überließ er seinem Sohn Ḥām, die persischen und arabischen seinem Sohn Sām und die türkischen sowie chinesischen Gebiete seinem Sohn Yāfiṯ.[271]

Unter den von Ibn al-Muqaffaʿ übersetzten Schriften erwähnt Ibn an-Nadīm ein Werk mit dem Titel „*Kitāb al-ādāb al-kabīr*“.[272] Tatsächlich ist von Ibn al-Muqaffaʿ ein Buch in arabischer Sprache mit dem ähnlichen Titel „*al-Adab al-kabīr*“ erhalten geblieben. Ḫāliqī

---

[263] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 228.
[264] Ibn Isfandiyār, Muḥammad., *Tārīḫ-i Ṭabaristān*, Bd. I, ed. Iqbāl Aštiyānī, ʿA., Teheran 1389, S. 15 ff.
[265] Ebd., Bd. I, S. 12.
[266] Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 228.
[267] Ebd., S. 15 ff.
[268] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. I, S. 226.
[269] Al-Masʿūdī, *at-Tanbīh*, S. 94.
[270] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. I, S. 194 f.
[271] Gardīzī, *Zain al-aḫbār*, S. 256.
[272] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.

Muṭlaq vertritt die Ansicht, dass es sich wahrscheinlich um dasselbe Werk handelt. Grund dafür ist, dass Ibn an-Nadīm bei der Benennung der Übersetzungen von Ibn al-Muqaffaʿ unmittelbar ein weiteres Buch mit dem Titel „*Kitāb al-adab aṣ-ṣaġīr*“ erwähnt.[273] Das zur Weisheitsliteratur (*andarz*) gehörende „*al-Adab al-kabīr*“ besteht aus einer Sammlung von allgemeinen Regeln und Ratschlägen an Herrscher und Fürsten. Dieses Werk, das als einer der frühesten arabischen Fürstenspiegel gilt, stützt sich vermutlich auf die antiken persischen Schriften, ist aber keinem bestimmten persischen Buch zuzuordnen.[274] Während Ibn al-Muqaffaʿs „*al-Adab al-kabīr*“ kaum ein bestimmtes historisches Milieu erkennen läßt, gilt sein Werk „*Risāla fī 'ṣ-ṣaḥāba*“, das er vermutlich ebenfalls nach dem Muster der antiken persischen Schriften verfasste, als eine bedeutende Schrift von politischer Aktualität. Ibn al-Muqaffaʿs Buch ist an einen Kalifen adressiert. Dessen Namen erwähnt er nicht explizit, doch geht aus dem Inhalt des Werkes zweifelsfrei hervor, dass er damit seinen zeitgenössischen abbasidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 136-158) meinte. Er behandelt eine Reihe von bestimmten politischen, religiösen und sozialen Probleme der damaligen Zeit. Die Behandlung der militärischen ḫurāsānītischen Elite und deren Verhältnis zum Kalifen, die Wahl der hochrangigen Beamter und Höflinge, die Position der Perser und Syrer zu Beginn der abbasidischen Dynastie sowie diverse juristische und administrative Unstimmigkeiten gaben Anlässe für eine Formulierung von Ratschlägen.[275]

Wie bereits erwähnt, wurde eine Anzahl von indischen und griechischen Schriften nicht aus den Originalsprachen Sanskrit und Griechisch, sondern mittelbar aus dem Mittelpersischen ins Arabische übersetzt.[276] Eine der bedeutendsten Schriften in diesem Zusammenhang ist das berühmte Tierfabel-Buch „*Kalīla wa Dimna*“, die der produktive Übersetzer Ibn al-Muqaffaʿ im zweiten Jahrhundert ins Arabische übertrug.[277] Der Titel des Werkes geht auf die Namen zweier im Kapitel „*Löwe und Ochs*“ in Erscheinung tretenden Hauptfiguren (Schakale) zurück.[278] „*Kalīla wa Dimna*“ ist zum größten Teil indischen Ursprungs. Etwa die Hälfte der arabischen Version besteht aus fünf Kapiteln, die den fünf Büchern ihrer Sanskrit-Quelle „*Pañcatantra*“ entsprechen.[279] Die Themen dieser Bücher lauten: Entzweiung von Freunden, Gewinnung von Freunden, Krieg und Frieden, Verlust von Freunden sowie Folgen unüberlegten Handelns. Im „*Kalīla wa Dimna*“ existieren weitere Kapitel, die meistens über

---

[273] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 79 ff.
[274] De Blois, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 231.
[275] Gabrieli, „Ibn al-Muḳaffaʿ“, in: *EI*², Bd. III, S. 884.
[276] De Blois, „Tardjama“, in: *EI*², Bd. X, S. 231.
[277] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.
[278] Brockelmann, C., „Kalīla wa Dimna“, in: *EI*², Bd. IV, S. 503.
[279] De Blois, *Burzōy´s Voyage*, S. 1. Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 302.

einen indischen Ursprung verfügen.[280] Das Datum der Originalversion dieses Werkes sowie dessen Verfasser können nicht präzise bestimmt werden, doch glaubt Hertel in seiner Untersuchung, dass es etwa um 300 n. Chr. zusammengestellt worden sein sollte.[281] Aus dem Beginn der Einleitung der arabischen Version von „*Kalīla wa Dimna*“ geht hervor, dass der mittelpersische Text, aus dem die arabische Version übersetzt wurde, von einem persischen Mediziner namens Burzōy verfasst wurde, der am Hofe des sassanidischen Königs Anūšīrwān (reg. 531-579 n. Chr.) als Arzt tätig war.[282] Er begab sich auf Veranlassung von Anūšīrwān zum Zwecke der Übersetzung und Bearbeitung von „*Kalīla wa Dimna*“ nach Indien und brachte dieses Werk mit nach Persien.[283] Ibn al-Muqaffaʿ übersetzte es im zweiten Jahrhundert ins Arabische.[284] Von „*Kalīla wa Dimna*“ sind mehrere arabische Versionen erhalten geblieben. Die älteste erhaltene Version ist ein Exemplar aus dem Jahre 618, fünfhundert Jahre nach ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ.[285] Im sechsten Jahrhundert n. Chr. wurde Burzōys mittelpersischer Ursprungstext von „*Kalīla wa Dimna*“ durch einen Periodeutes[286] namens Būd auch ins Syrische übertragen. Dies ist die ältere Version des in syrischer Sprache angefertigten Exemplars von „*Kalīla wa Dimna*“, die ausschließlich als ein unvollständiges Manuskript aus dem sechzehnten Jahrhundert erhalten geblieben ist.[287]

Unter der Überschrift „Übersetzungsbewegung“ wurde bereits darauf hingewiesen, dass der modernen Forschung der Nachweis gelang, dass es nicht, wie berichtet wird, Ibn al-Muqaffaʿ[288] war, der die griechischen Schriften von Aristoteles über die Logik aus dem Mittelpersischen ins Arabische übertrug. Wissenschaftler wie Kraus beziehen sich in ihrer Argumentation auf die erhaltene Handschrift dreier Abschnitte des Werkes „*Organon*“ (arab. *al-Arġanūn*), die Ibn al-Muqaffaʿs Sohn ʿAbdallāh als den eigentlichen Übersetzer dieser Werke anerkennt.[289]

Auf religiöser Ebene bekannte sich Ibn al-Muqaffaʿ, wie bereits erwähnt, zunächst zum Zoroastrismus.[290] Später konvertierte er durch ʿĪsā ibn ʿAlī, den Onkel des abbasidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 136-158), zum Islam.[291] Auch Ibn al-Muqaffaʿ wurde die

---

[280] Ebd., S. 1.
[281] Hertel, J., *Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig 1914, S. 8 f.
[282] De Blois, *Burzōy´s Voyage*, S. 1. Vgl. Tafaḍḍulī, *Tārīḫ-i adabiyāt*, S. 302.
[283] Ebd., S. 2.
[284] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132.
[285] De Blois, *Burzōy´s Voyage*, S. 3.
[286] Ein Periodeutes ist ein Beamter aus der Ostkirche, der unter einem Bischof steht. Ebd., S. 2.
[287] Ebd., S. 1 f. Vgl. Brockelmann, „Kalīla wa Dimna“, in: *EI*[2], Bd. IV, S. 503.
[288] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 309. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 220. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 308.
[289] Kraus, „Zu Ibn al-Muqaffaʿ“, in: *RSO*, Bd. XIV, S. 1 ff. Vgl. De Blois, „Tardjama“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 231.
[290] Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 218.
[291] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 103, 109. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 636.

Zugehörigkeit zur *zandiqa* vorgeworfen. Al-Mahdī (reg. 158-169), unter dem die *Zanādiqa* stark verfolgt wurden[292], sagt über Ibn al-Muqaffaʿ:

> „Ich fand kein Buch zur *zandiqa*, dessen Ursprung nicht bei Ibn al-Muqaffaʿ lag."[293]

Al-Bīrūnī beschuldigt Ibn al-Muqaffaʿ sogar, die Fundamente des Islam aufgeweicht zu haben und die Verbreitung des Manichäismus' anzustreben, als dieser der Übersetzung des Buches „*Kalīla wa Dimna*" aus dem Persischen ins Arabische ein eigenes Kapitel namens „*Burzūya aṭ-ṭabīb*" hinzufügte.[294] Die Zugehörigkeit Ibn al-Muqaffaʿs zur *zandiqa* begründet Sayyid Murtaḍā in seinem Werk „*al-Amālī*" mit zwei Gedichten von al-Aḥwaṣ, die Ibn al-Muqaffaʿ zitiert haben soll, als er an einem Feuertempel vorbeiging. Laut Zaryāb können diese Gedichte lediglich auf ein zoroastrisches Bekenntnis Ibn al-Muqaffaʿs hinweisen und nicht auf Manichäismus.[295] Darüber hinaus liefern die arabischen Quellen folgende Anekdote, die Ibn al-Muqaffaʿs manichäische Tendenzen widerlegt: Ibn al-Muqaffaʿ kam zum ʿĪsā ibn ʿAlī mit der Bitte, ihn zum Islam zu konvertieren. ʿĪsā erwiderte, dass sie damit bis morgen warten sollten. Als sie zu essen begannen, murmelte Ibn al-Muqaffaʿ ein zoroastrisches Gebet. ʿĪsā fragte ihn erstaunt, wieso er wie die Zoroastrier murmele, während er gleichzeitig zum Islam konvertieren möchte. Darauf antwortete Ibn al-Muqaffaʿ, dass er niemals ohne Religion übernachten könne.[296] Dazu stellt Zaryāb eine berechtigte Frage: Wie konnte Ibn al-Muqaffaʿ ein Zoroastrier oder ein Muslim sein und gleichzeitig ein Manichäer, wo doch beide Religionen den Manichäismus bekämpften?[297]

Der zaidische Gelehrte al-Qāsim ibn Ibrāhīm (gest. 246) greift in seiner Abhandlung „*ar-Radd ʿalā az-zindīq al-laʿīn Ibn al-Muqaffaʿ*" (Widerlegung des verdammten *zindīqs* Ibn al-Muqaffaʿ) Ibn al-Muqaffaʿ an und beschimpft ihn. Diese Abhandlung sagt aber wenig über die Weltanschauung Ibn al-Muqaffaʿs aus, vielmehr geht es in ihr um den Manichäismus und dessen Lehre im Allgemeinen.[298] Auch Ibn al-Muqaffaʿs Formel „Im Namen des Lichtes, des Barmherzigen, des Erbarmers" (*bi ism an-nūr ar-raḥmān ar-raḥīm*) darf laut Zaryāb nicht als feindliche Äußerung gegen den Koran oder den Islam angesehen werden.[299] Darüber hinaus liefert al-Qāsim ibn Ibrāhīm selbst in diesem Werk ein Zitat von Ibn al-Muqaffaʿ, in dem

---

[292] De Blois, „Zindīḳ", in: *EI*², Bd. XI, S. 511 f.
[293] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. IX, S. 199. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. VI, S. 209.
[294] Al-Bīrūnī, *Taḥqīq*, S. 123.
[295] Zaryāb, ʿA., „Ibn al-Muqaffaʿ", in: *DBI*, Bd. IV, S. 670-680 (hier S. 671).
[296] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Vgl. Al-Balāḏurī, *Ansāb*, Bd. III, S. 218. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. VI, S. 208.
[297] Zaryāb, „Ibn al-Muqaffaʿ", in: *DBI*, Bd. IV, S. 671.
[298] Afšār, *Mānī*, S. 77 ff.
[299] Zaryāb, „Ibn al-Muqaffaʿ", in: *DBI*, Bd. IV, S. 672.

dieser die manichäische Elemente Licht (*nūr*) und Dunkelheit (*ẓulma*) mit Weisheit (*ḥikma*) und Unwissenheit (*ǧahl*) gleichsetzt.[300]
Es existieren keine Belege dafür, dass Ibn al-Muqaffaʿ sich tatsächlich zum Manichäismus bekannte.

VI.2.b. Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiqī ar-Raqqāšī

Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiqī[301] (gest. 200) gehörte zu den berühmten Hofpoeten, Literaten und Übersetzern der frühabbasidischen Epoche.[302] Seine Familie, von deren Mitgliedern mehrere im Bereich der Poesie qualifiziert waren[303], stammte ursprünglich aus der in Südpersien gelegenen Stadt Fasā[304] und war durch Affiliation *maulā* von Raqqāš ibn Rabīʿa.[305] Zunächst hielt sich Abān in Baṣra auf, ging aber unter der Herrschaft ar-Rašīds (reg. 170-193) nach Bagdad, um sich mit den Barmakiden zu verbinden.[306] Insbesondere stand er in enger Beziehung zu al-Faḍl ibn Yaḥyā al-Barmakī. Durch ihn kam er in direkten Kontakt mit Yaḥyā ibn Ḫalid und gehörte zu dessen Kreis.[307] Die Verbindung mit den Barmakiden wurde so intensiv, dass Yaḥyā die Überprüfung der Dichter und deren Dichtung sowie ihre Reihenfolge beim Erhalt der Geschenke ihm überließ. Dies wurde die Grundlage der Feindschaft zwischen Abān und Abū Nuwās.[308] Abān pries in seinen Lobdichtungen die Barmakiden, insbesondere al-Faḍl ibn Yaḥyā und den abbasidischen Kalifen ar-Rašīd, und erhielt dafür Preise.[309]

In seiner Karriere als Hofdichter übertrug Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd mehrere berühmte Prosawerke aus dem persischen und indischen Kulturkreis in Gedichtform, und zwar in *muzdawağ,* wie etwa das berühmte Werk „*Kalīla wa Dimna*“.[310] Laut prosopographischer Werke war es Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakīs größter Wunsch, dieses Buch auswendig zu lernen, was ihm schwer fiel. Hier schuf Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd Abhilfe und verwandelte

---

[300] Afšār, *Mānī*, S. 81.
[301] Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd ibn al-Lāḥiq ibn ʿUfair ar-Raqqāšī.
[302] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 272. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 143. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XIII, S. 86. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 302. Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 77.
[303] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 186.
[304] Stern, S. M., „Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiḳī“, in: *EI*², Bd. I, S. 2.
[305] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. IX, S. 86. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 302.
[306] Ebd., Bd. XXIII, S. 142 f. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 77.
[307] Ebd., Bd. XXIII, S. 142 f. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. V, S. 302.
[308] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 272.
[309] Ebd., S. 240. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44.
[310] Ebd., S. 240. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 132. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XIII, S. 86. Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 82.

das Werk innerhalb von drei Monaten in eine *qaṣīda* von 14000 Versen.[311] Ähnlich übertrug er folgende Werke in Dichtung: „*Das Buch der Biographie von Ardašīr*“ (*Kitāb sīrat Ardašīr*), „*Buch der Biographie von Anūšīrwān*“ (*Kitāb sīrat Anūšīrwān*), „*Das Buch von Mazdak*“ (*Kitāb Mazdak*), „*Das Buch des Traumes Indiens*“ (*Kitāb ḥilm al-Hind*), „*Das Buch Bilauhar und Būḏāsaf*“ (*Kitāb Bilauhar und Būḏāsaf*), „*Das Buch Sindbād*“ (*Kitāb Sindbād*), „*Das Buch des Fastens und Rückzugs*“ (*Kitāb aṣ-ṣiyām wa 'l-iʿtikāf*).[312]

Laut al-Iṣfahānī wurde Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd auf religiöser Ebene von seinen Gegnern die Zugehörigkeit zum Dualismus (Manichäismus) vorgeworfen. Abū Nuwās, der selbst der *zandiqa* verdächtigt wurde, schmähte Abān etwa in einem Gedicht und beschuldigte ihn, sich zu Manichäismus zu bekennen. Dies geschah, nachdem Yaḥyā ibn Ḫālid, wie oben erwähnt, Abān anstelle von Abū Nuwās die Überprüfung der Dichter und die Feststellung von deren Reihenfolge beim Erhalt der Preise überließ:

> „Als wir sagten, dass der Gebetruf geendet habe (und es Zeit sei zu beten), sagte er (Abān): ‚Wie bezeugt ihr dies, ohne es gesehen zu haben?‘ Ich (Abū Nuwās) sagte: ‚Gepriesen sei Gott.‘ Er (Abān) aber sagte: ‚Gepriesen sei Mānī.‘“[313]

Ähnlich warf al-Muʿaḏḏil ibn Ġīlān dem Abān die Zugehörigkeit zum Manichäismus vor. Trotz der Freundschaft zwischen beiden Männern kam es öfter zu gegenseitiger Diffamierung:

> „Ich sah Abān am Tag des Fastenfestes betend. Ich wunderte mich und lachte über ihn. Wie betet ein herzbetrübter Mann, während er sich zur Religion Mānīs bekennt? Das ist erstaunlich.“[314]

Es gibt keine Belege dafür, dass Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd behelligt worden wäre aufgrund einer Zuneigung zum Manichäismus. Wahrscheinlich führte Abāns enger Umgang mit šuʿūbītischen Personen wie Baššār ibn Burd, Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAlī ibn al-Ḫalīl usw., die für die islamische Orthodoxie in ihrer Religion alle verdächtig waren, zu solchen Be–schuldigungen.[315] Sowohl persönliche Differenzen mit seinen Gegnern als auch tiefe Sympathie für die persische Kultur dürften weitere Gründe für derlei Beschuldigungen sein.

---

[311] Für diese Dichtung erhielt Abān von Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī 10000 Dīnār. Yaḥyās Sohn al-Faḍl gab ihm 5000 Dīnār und Ǧaʿfar sagte zu ihm: „Genügt es dir nicht, wenn ich es auswendig lerne und davon zitiere?“ Abān gab ein Drittel dieses Geldes als Almosen. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139. Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 82. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 211.
[312] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132, 186.
[313] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139 f.
[314] Ebd., Bd. XXIII, S. 141.
[315] Ebd., Bd. XVIII, S. 74.

VI.2.c. Die Familie an-Naubaḫtī

Die Mitglieder der bekannten Familie an-Naubaḫtī, die ursprünglich aus Persien stammte, waren ab der Mitte des zweiten Jahrhunders bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts am abbasidischen Hof als Astronomen, Übersetzer, Autoren und Theologen vertreten.[316] Sie waren *fārsī 'l-aṣl*[317] und bekannten sich überwiegend zur zwölferschiitischen Glaubensrichtung. Ihre Herkunft führten sie auf den durch das „*Šāh-nāma*" berühmt gewordenen Helden Gīw, Sohn von Gūdarz, zurück.[318] In der vorliegenden Dissertation wird auf die bekanntesten Mitglieder dieser Familie eingegangen: An-Naubaḫt[319], auf den der Name der Familie zurückzuführen ist, taucht zum ersten Mal zur Regierungszeit des zweiten abbasidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 136-158) auf.[320] Al-Masʿūdī berichtet von den Ereignissen der Abbasidenzeit vor der Herrschaft al-Qāhirs (reg. 320 322), wobei er einen gewissen Muḥammad ibn ʿAlī al-ʿAbdī al-Ḫurāsānī zitiert. Laut al-Ḫurāsānī galt al-Manṣūr als der erste Kalif, der sich für Sternkunde interessierte und sich präzise nach den Anweisungen der Astronomen richtete. Anschließend verrät al-Ḫurāsānī, dass der zoroastrische Astronom an-Naubaḫt den Kalifen al-Manṣūr bei dessen politischen Entscheidungen beriet.[321] An-Naubaḫt soll al-Manṣūr schon vor dem Aufstieg der Abbasiden in einem Gefängnis in al-Ahwāz getroffen und ihm prophezeit haben, dass dieser bald über die Gebiete Fārs, Ḫurāsān und al-Ǧibāl herrschen werde.[322] Als al-Manṣūr nach dem Tod seines Bruders as-Saffāḥ (reg. 132-136) zum Kalifen erklärt wurde, schloss sich ihm an-Naubaḫt an und wurde sein persönlicher astronomischer Berater.[323] In seiner Karriere als hochqualifizierter Hofastronom bestimmte an-Naubaḫt, unter anderem in Zusammenarbeit mit dem aus Balḫ stammenden jüdischen Astronom Māšāʾallāh, die optimale Uhrzeit für die Gründung der neuabbasidischen Hauptstadt Bagdad im Jahre 145.[324] Zu seinen astronomischen Aufgaben gehörte auch die Berechnung des Siegesdatums (Ḏi 'l-qaʿda im Jahre 145) des Kalifen al-Manṣūr über den Unruhestifter Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh ibn al-Ḥasan, der sich in Baṣra gegen ihn erhoben hatte.[325] Ansonsten ist wenig über an-Naubaḫt bekannt,

---

[316] Pingree, „Abū Sahl b. Nawbaḵt", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com. Vgl. Iqbāl Āštiyānī, ʿA., *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, Teheran 1932, S. 1. Zaryāb, ʿA., „Āl-i Naubaḫt", in: *DBI*, Bd. II, S. 177-178 (hier S. 177).
[317] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 333.
[318] Al-Buḥturī, al-Walīd., *Dīwān*, Bd. I, ed. As-Sīrāfī, Ḥ. K., Kairo 1963, S. 57 und Bd. II, S. 172. Vgl. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 6.
[319] „Naubaḫt" ist ein Kompositum aus „*nau*" (neu) und „*baḫt*" (Glück). Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 5.
[320] As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. XIII, S. 190.
[321] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 314.
[322] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. X, S. 54 f. Vgl. Massignon, L., „Nawbaḵht", in: *EI*², Bd. VII, S. 1043.
[323] Ebd., Bd. X, S. 54.
[324] Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 270. Vgl. Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. VII, Leiden 1979, S. 100.
[325] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 648. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. V, S. 570.

außer dass von ihm eine „*Abhandlung über die Geheimnisse der Sternkunde*“ (*ar-Risāla fī sarāʾir al-aḥkām an-nuǧūm*) in mehreren handschriftlichen Exemplaren erhalten geblieben ist.[326] Da die meisten Mitglieder der an-Naubaḫtī-Familie laut Ibn an-Nadīm Übersetzer aus dem Mittelpersischen ins Arabische waren[327], handelt es sich dabei laut Iqbāl wahrscheinlich um ein Übersetzungswerk aus dem Mittelpersischen.[328] An-Naubaḫt blieb seinem zoroastrischen Glauben treu. Somit erweiterte sich das Spektrum religiöser Bekenntnisse innerhalb der *Šuʿūbiyya* und umfasste neben Muslimen nunmehr auch Andersgläubige.

Als an-Naubaḫt ein hohes Lebensalter erreicht hatte, nahm sein Sohn Abū Sahl[329] auf Veranlassung des Kalifen al-Manṣūr die Position seines Vaters als offizieller Hofastronom ein.[330] Al-Manṣūr bat Abū Sahl um eine Prophezeiung für seine Hauptstadt, welcher durch seine astrologischen Berechnungen zu dem Schluss kam, dass in der neugegründeten Stadt kein Kalif eines natürlichen Todes sterben werde.[331] Abū Sahl blieb weiterhin im Dienste des Kalifen al-Manṣūr und beriet ihn in seinen politischen Entscheidungen. Gemeinsam mit dem Hofmediziner Ibn al-Lağlāğ begleitete er den abbasidischen Herrscher im Jahre 158 auf seiner letzten Pilgerfahrt. Bevor al-Manṣūr Mekka aber erreichen konnte, starb er, genau wie sein Mediziner Ibn al-Lağlāğ prognostiziert hatte, an einer schweren Krankheit.[332] Abū Sahls Lebensumstände unter den zwei darauf folgenden Kalifen al-Mahdī (reg. 158-169) und al-Hādī (reg. 169-170) bleiben im Unklaren.[333] Doch die Quellen berichten davon, dass Abū Sahl zur Regierungszeit von ar-Rašīd (reg. 170-193) im „Bait al-ḥikma“ tätig war, wo unter anderem Vertreter der *Šuʿūbiyya* wie Sahl ibn Hārūn, Salm, ʿAllān aš-Šuʿūbī und hochqualifizierte Übersetzer der damaligen Zeit verkehrten. Ibn an-Nadīm zufolge übertrug er eine Reihe mittelpersischer Werke ins Arabische.[334] Hinsichtlich seines astronomischen und astrologischen Wissens stützte sich Abū Sahl in besonderem Maße auf die mittelpersische Fachliteratur.[335] Über sein Engagement bei Übersetzungen hinausgehend verfasste Abū Sahl vor allem auf astronomischem Gebiet auch eigene Werke, die allerdings allesamt verloren

---

[326] Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, S. 303. Vgl. Pingree, „Abū Sahl b. Nawbaḫt“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[327] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 333.
[328] Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 9 f.
[329] Abū Sahl al-Faḍl ibn an-Naubaḫt, bekannt als Abū Sahl, trug zuerst den persischen Namen Ḫuršāḏmāh Ṭīmāḏā Mābāḏār Ḫusrau Abhamšāḏ und stellte sich dem Kalifen al-Manṣūr mit eben diesem Namen vor. Aufgrund der Länge seines Namens schlug ihm al-Manṣūr vor, die Kunya „Abū Sahl“ anzunehmen. An-Naubaḫts Sohn übernahm die vorgeschlagenen Kunya und wurde von diesem Zeitpunkt an Abū Sahl genannt. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 409. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 152.
[330] Ebd., S. 409. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 152.
[331] Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. I, S. 460.
[332] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 439. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 152.
[333] Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 12.
[334] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 333, 305. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 255. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 12.
[335] Ebd., S. 305. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 255.

gegangen sind.[336] Abū Sahl ist wohl unter der Herrschaft ar-Rašīds gestorben, denn die Quellen schweigen von diesem Zeitpunkt an über seine Person.[337]

Zu den bedeutenden Mitgliedern der Familie an-Naubaḫtī gehörte weiterhin Ismāʿīl ibn ʿAlī an-Naubaḫtī[338], auch berühmt als Abū Sahl (gest. 311). Dieser galt als eine der wichtigsten führenden Persönlichkeiten der Zwölferschia seiner Zeit in Bagdad[339] und war ein hochqualifizierter Gelehrter auf dem Gebiet des *kalām*.[340] Ihr tiefes Interesse für Philosophie war der Grund dafür, dass Abū Sahl und sein Neffe al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī (gest. 300-310), auf dessen Person im Folgenden noch eingegangen wird, in enger Verbindung mit den Übersetzern der griechisch-philosophischen Schriften wie Ṯābit ibn Qurra (gest. 288), Isḥāq ibn Ḥunain (gest. 298) und Abū ʿUṯmān ad-Dimašqī (gest. um 302) standen.[341] Sie alle trafen sich regelmäßig im Hause al-Ḥasan ibn Mūsās, um sich in religiösen und philosophischen Fragen auszutauschen.[342]

Als schiitischer Gelehrter und Autor begründete Abū Sahl, unterstützt von seinem Neffen al-Ḥasan ibn Mūsā und seinem Bruder Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn ʿAlī, die Banū Naubaḫt-Schule, welche die muʿtazilītische Doktrin mit der Imāmī-Lehre vermengte.[343] Im Rahmen seines schiitischen Glaubens verfasste Abū Sahl zahlreiche Werke, die allesamt verloren gegangen sind.[344]

Andeutungen in den arabischen Quellen zufolge nahm Abū Sahl eine hohe Position als Sekretär ein: Zur Regierungszeit des abbasidischen Kalifen al-Muqtadir (reg. 295-320) war er derjenige, der gemeinsam mit weiteren Beamten im Jahre 311 vom schiitischen Wesir Ibn al-Furāt dazu beauftragt wurde, die illegal eingetriebenen Steuergelder der Stadt al-Wāsiṭ aus den Händen des gegen die Schiiten gerichteten Ḥāmid ibn al-ʿAbbās zurückzuholen.[345] Abū Sahl an-Naubaḫtī starb im Jahre 311.[346]

---

[336] Ebd., S. 305. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 255.
[337] Pingree, „Abū Sahl b. Nawbaḵt“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[338] Abū Sahl Ismāʿīl ibn ʿAlī ibn Isḥāq ibn Abū Sahl an-Naubaḫtī.
[339] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 225.
[340] Ebd., S. 225. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 13.
[341] Ebd., S. 225. Vgl. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 120.
[342] Der enge Kontakt mit Ṯābit ibn Qurra ist durch ein von Abū Sahl verfasstes Werk mit dem Titel „*Seine (Abū Sahls) Veranstaltungen mit Ṯābit ibn Qurra*“ (*Kitāb maǧālisihi maʿa Ṯābit ibn Qurra*) zu belegen. Ebenfalls weist ein Buch von Ṯābit ibn Qurra, in dem er sich mit Abū Sahls Fragen befasste und sie beantwortete, darauf hin, dass beide Männer engen Kontakt pflegten. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 13. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 225. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 118. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 120.
[343] Madelung, W., „Abū Sahl Nawbaḵtī“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com. Vgl. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 123.
[344] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 225. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 12 f.
[345] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 422.
[346] Kraemer, J. L., „Al-Nawbaḵhtī“, in: *EI*², Bd. VII, S. 1044.

Ein weiteres Mitglied der Familie an-Naubaḫtī war der berühmte Philosoph, Astronom und schiitische Theologe al-Ḥasan ibn Mūsā[347] (gest. 300-310). Dieser war der Sohn von Abū Sahl Ismāʿīl ibn ʿAlī an-Naubaḫtīs Schwester.[348] Al-Ḥasan hatte wie sein Onkel Abū Sahl eine tiefe Vorliebe für Philosophie und stand im unmittelbaren Kontakt mit den zeitgenössischen Philosophen und Übersetzern der griechisch-philosophischen Schriften. Sein Haus galt als Treffpunkt dieser Personen.[349] Al-Ḥasans tiefes Interesse für die griechische Philosophie führte dazu, dass er das berühmte aristotelische Werk „*Kitāb al-kaun wa 'l-fasād*" zusammenfasste.[350] Zu den bedeutendsten Schriften von al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī gehören folgende Werke: Sein Buch „*Weltanschauugen und Religionen*" (*Kitāb al-ārāʾ wa 'd-diyānāt*), das unvollendet blieb.[351] Al-Ḥasan ibn Mūsa diskutierte in seinem Werk nicht nur die Gedanken diverser islamischer Glaubensrichtungen, sondern behandelte auch das Gedankengut der griechischen Philosophen[352], der Inder[353], der Sabier[354] und Magier[355]. Sein Werk „*Kitāb firaq aš-šīʿa*" liefert Auskünfte über die diversen frühschiitischen Zweige.[356] Al-Ḥasan attackierte die schiitischen Extremisten in einem Werk mit dem Titel „*Widerlegung der schiitischen Extremisten*" (*ar-Radd ʿalā 'l-ġulāt*). Zur Zurückweisung des Glaubens an die Reinkarnation (*tanāsuḫ*) verfasste er ebenfalls ein Buch, dessen Titel „*Widerlegung der Anhänger der Reinkarnation*" (*Kitāb ar-radd ʿalā aṣḥāb at-tanāsuḫ*) lautete. Auf dem Gebiet der Astronomie verfasste al-Ḥasan ibn Mūsā ein Werk namens „*Die gewonnenen physischen Argumente aus den Werken des Aristoteles zur Widerlegung desjenigen, der behauptet, dass die Sphäre ein rationales Wesen sei*" (*Ḥuǧaǧ ṭabīʿiyya mustaḫraǧa min kutub Arisṭāṭilīs fī 'r-radd ʿalā man zaʿima anna 'l-falak ḥayyun nāṭiq*).[357]

VI.2.d. Die Familie Buḫtīšūʿ

Die Mitglieder der berühmten nestorianischen Familie Buḫtīšūʿ machten sich in der abbasidischen Ära vor allem als hochqualifizierte Mediziner einen Namen. Sie stammten

---

[347] Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī.
[348] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 225. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 46. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. I, S. 539.
[349] Ebd., S. 225. Vgl. Pingree, D., „Nawbaḫtī, Ḥasan b. Mūsā", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[350] Ebd., S. 226. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 46. Nach Ibn an-Nadīm übersetzte Ḥunain ibn Isḥāq dieses Werk aus dem Griechischen ins Syrische. Danach übertrugen es sein Sohn Isḥāq und Abū ʿUṯmān ad-Dimašqī ins Arabische. Ebd., S. 311. Da kein Beleg dafür existiert, dass al-Ḥasan ibn Mūsā die griechische Sprache beherrschte, hat er sich wahrscheinlich an die von Isḥāq und Abū ʿUṯmān durchgeführten arabischen Übersetzungen gehalten. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 129.
[351] Ebd., S. 225. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 46.
[352] Ibn al-Ǧauzī, ʿAbd ar-Raḥmān., *Talbīs iblīs*, ed. ʿAlī, Ḫ., Beirut o. J., S. 55 ff.
[353] Ebd., S. 75.
[354] Ebd., S. 83.
[355] Ebd., S. 86.
[356] An-Naubaḫtī, al-Ḥasan., *Firaq aš-šīʿa*, ed. Maškūr, M. Ǧ., Teheran 1361, S. 1 ff.
[357] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 225. Vgl. Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 46.

ursprünglich aus der in Persien gelegenen Stadt Ǧundīšābūr (mp. Weh-Andiōk-Šābuhr) und dienten den abbasidischen Kalifen vom zweiten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts als Leibärzte.[358] Sie trugen sowohl durch eigene Aktivität als auch durch Motivierung anderer Übersetzer zur Übertragung der medizinischen und philosophischen griechischen Schriften ins Syrische sowie ins Arabische bei.[359] Auch an diesem Beispiel ist festzustellen, dass innerhalb der *Šuʿūbiyya* nicht nur Muslime, sondern auch Andersgläubige vertreten waren. In der vorliegenden Arbeit wird auf die berühmtesten Mitglieder der Familie eingegangen:

Die erste Person, über welche die arabischen Quellen Auskunft geben, ist Ǧurǧis (Ǧūrǧīs) ibn Ǧibrīl (gest. 152).[360] Dieser leitete in der Regierungszeit des zweiten Kalifen al-Manṣūr das bekannte Krankenhaus von Ǧundīšābūr und war aufgrund seiner medizinischen Qualifikation und wissenschaftlichen Werke höchst renomiert.[361] Über den Hintergrund von Ǧurǧis Reise in die abbasidische Hauptstadt berichten die arabischen Schriften, dass al-Manṣūr ihn im Jahre 148 zur Behandlung seiner Magenprobleme rief, nachdem die hofeigenen Ärzte an dieser Aufgabe gescheitert waren.[362] Ǧurǧis begrüßte den Kalifen auf Persisch und Arabisch und behandelte ihn erfolgreich.[363] Dieser Erfolg bescherte ihm und seiner Nachkommenschaft am abbasidischen Hof Positionen als Leibärzte.[364] Während seines vier Jahre währenden Aufenthalts in Bagdad (148-152) ließ Ǧurǧis seinen Sohn Buḫtīšūʿ als Stellvertreter im Krankenhaus in Ǧundīšābūr zurück.[365] In Bagdad soll Ǧurǧis für al-Manṣūr eine große Anzahl von medizinischen Schriften aus dem Griechischen ins Arabische übertragen haben.[366] Ebenfalls verfasste er ein berühmtes Werk namens „*al-Kunnāš*" in syrischer Sprache, das der Medizner und Übersetzer Ḥunain ibn Isḥāq (gest. 264) später ins Arabische übersetzte.[367] Im Jahre 152 verließ Ǧurǧis aufgrund einer schweren Krankheit die abbasidische Hauptstadt mit dem Wunsch, in seiner Heimat zu sterben.[368]

Ǧurǧis Sohn Buḫtīšūʿ[369] (gest. 184), der ebenfalls ein berühmter und hochqualifizierter Mediziner war[370], begab sich zum ersten Mal nach Bagdad, als der abbasidische Kalif al-

---

[358] Sourdel, „Bukhtīshūʿ", in: *EI*², Bd. I, S. 1298. Vgl. Ādarnūš, Ā., „Āl-i Buḫtīšūʿ", in: *DBI*, Bd. I, S. 602.
[359] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123, 144, 186, 203.
[360] Abū Buḫtīšūʿ Ǧurǧis (Ǧūrǧīs) ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ.
[361] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 354. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 158. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 222.
[362] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 158. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 222. Shahbazi und Richter-Bernburg, „Gondēšāpur", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
[363] Ebd., S. 158. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 124.
[364] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123 ff.
[365] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 158, 101. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 124. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 222.
[366] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123, 203.
[367] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 354. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 158. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 125.
[368] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 159 f. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 125.
[369] Abū Ǧibrīl Buḫtīšūʿ ibn Ǧurǧis ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ.

Mahdī ihn aufgrund der Krankheit des Prinzen al-Hādī einbestellte.[371] Die Feindseligkeit von al-Mahdīs Ehefrau al-Ḫaizurān, die dessen Arzt Abū Quraiš (Qurais) bevorzugte, führte dazu, dass Buḫtīšūʿ mit der Erlaubnis des abbasidischen Kalifen in seine Heimat zurückkehrte. Er begab sich erst wieder nach Bagdad, als ihn ar-Rašīd im Jahre 171 auf Empfehlung seines Wesirs Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī zur Behandlung seiner starken Kopfschmerzen nach Bagdad rief.[372] Nach erfolgreicher Behandlung bekleidete Buḫtīšūʿ auf Veranlassung ar-Rašīds das Amt des Chefarztes in Bagdad, welches er bis zu seinem Tod im Jahre 184 ausübte.[373] Zu seinen Schriften gehören „*Das Buch der Erinnerung*" (*Kitāb at-taḏkira*), das er für seinen Sohn Ǧibrīl verfasste und die Zusammenfassung des Werkes „*al-Kunnāš*".[374]
Im Jahre 175, neun Jahre vor Buḫtīšūʿs Tod, erschien sein Sohn Ǧibrīl[375] (gest. 213) in Bagdad, als Ǧaʿfar ibn Yaḥyā al-Barmakī (gest. 187) von einer Krankheit befallen wurde. Buḫtīšūʿ empfahl Ǧaʿfar seinen Sohn Ǧibrīl als geeigneten Arzt. Die dreitägige erfolgreiche Behandlung führte zu einer Freundschaft zwischen Ǧibrīl und Ǧaʿfar.[376] Ǧibrīl konnte das Vertrauen des Kalifen ar-Rašīd auch aufgrund seiner medizinischen Kompetenz bei der Behandlung von dessen Sklavin gewinnen.[377] Zwar genoss Ǧibrīl unter diesem abbasidischen Kalifen hohes Ansehen[378], doch ließ ar-Rašīd ihn nach langjährigem medizinischem Dienst kurz vor dessen (Ǧibrīls) Tod in Ṭūs ins Gefängnis werfen. Angeblich hatte sich der Arzt zu kritisch über den ungesunden Lebensstil des Herrschers geäußert. Nach einer anderen Version soll ar-Rašīd ihn aufgrund der Hetzerei eines Bischofs, der Ǧibrīl Nachlässigkeit bei der ärztlichen Behandlung des Kalifen vorwarf, zum Tode verurteilt haben.[379] Vor diesem Verhängnis bewahrte ihn al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ, der anschließend seine medizinischen Dienste in Anspruch nahm. Nach dem Tode ar-Rašīds wurde er zum Leibarzt des Kalifen al-Amīn (reg. 193-198).[380] Als al-Maʾmūn (reg. 198-218) sich im Jahre 198 gegen den eigenen Bruder durchsetzte, wies er von Marw aus seinen Stellvertreter in Bagdad al-Ḥasan ibn Sahl an, Ǧibrīl ins Gefängnis zu werfen, da dieser Sympathien für al-Amīn hatte. Ǧibrīl kam erst auf

---

[370] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 354. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 100. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 126. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 89.
[371] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 101. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 126.
[372] Ebd., S. 101. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 126.
[373] Ebd., S. 101. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 127. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 89.
[374] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 355. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 127.
[375] Abū ʿĪsā Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ ibn Ǧurǧis ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ.
[376] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 134. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 127. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 50.
[377] Ebd., S. 134 f. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 127. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 50.
[378] Ar-Rašīd schätzte Ǧibrīl so sehr, dass er den Menschen seiner Umgebung sagte, wenn diese etwas von ihm (ar-Rašīd) benötigten, sollten sie sich erst an Ǧibrīl wenden, denn er würde jeden Wunsch von Ǧibrīl erfüllen. Ebd., S. 135.
[379] Ebd., S. 140. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 128.
[380] Al-Amīn hielt sich im Gegensatz zu seinem Vater an die Regeln seines Arztes Ǧibrīl. Ebd., S. 140 f. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 128.

freien Fuß, als al-Ḥasan ibn Sahl im Jahre 202 dessen medizinische Dienste benötigte. Als al-Maʾmūn von Marw nach Bagdad zurückkehrte, fiel Ǧibrīl beim Kalifen erneut in Ungnade und stand bis zum Jahre 210 unter Hausarrest, bis er aufgrund der ernsthaften Krankheit al-Maʾmūns wieder eingesetzt wurde.[381] Der Kalif erstattete ihm sein gesamtes beschlagnahmtes Vermögen, doch Ǧibrīl starb drei Jahre später an einer schweren Krankheit.[382] In seiner Karriere als Leibarzt der abbasidischen Kalifen verfasste Ǧibrīl eine Reihe von medizinischen und philosophischen Schriften[383], doch seine Bedeutung beschränkt sich nicht ausschließlich auf seine Leistungen im medizinischen Bereich. Er förderte auch den Übersetzungsprozess aus dem Syrischen und Griechischen ins Arabische und soll ar-Rašīd dazu bewogen haben, Delegationen nach Byzanz zu senden, um wissenschaftliche Schriften und Manuskripte zu erwerben.[384] Angeblich motivierte er die Übersetzer zu ihrer Aufgabe, was beispielsweise durch seine lobenden Äußerungen für den bekannten Übersetzer Ḥunain ibn Isḥāq zu belegen ist.[385]

Ǧibrīls Sohn Buḫtīšūʿ[386] (gest. 256), der nach dem Tod des Vaters im Jahre 213 dessen Platz einnahm, kam nach Bagdad und begleitete im selben Jahr den Kalifen al-Maʾmūn auf seinen Expeditionen nach Kleinasien.[387] Unter der Herrschaft von al-Wāṯiq (reg. 227-232) wurde im Jahre 230 sein gesamtes Vermögen aufgrund der Machenschaften seiner Feinde beschlagnahmt und er selbst nach Ǧundīšābūr exiliert. Fünf Jahre später rief al-Wāṯiq aufgrund seiner schweren Krankheit den Mediziner noch einmal nach Sāmarrāʾ, doch der Kalif starb, bevor sein Arzt eintraf.[388] Buḫtīšūʿ blieb nach dessen Tod in Sāmarrāʾ und diente al-Mutawakkil (reg. 232-247) als Leibarzt. Sein Hab und Gut wurde zweimal beschlagnahmt und er selbst nach Baṣra exiliert. Der Grund für das zweite Exil waren gegnerische Machenschaften, die ihm zum Vorwurf machten, in die Hinrichtung des Kalifen al-Mutawakkil verwickelt gewesen zu sein.[389] Als al-Mustaʿīn (reg. 248-252) nach der kurzen Herrschaft des al-Muntaṣir (reg. 247-248) an die Macht kam, rief er Buḫtīšūʿ wieder zu sich und stellte ihn erneut als Hofmediziner ein. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem Tode im Jahre 256.[390] Unter den von Buḫtīšūʿ verfassten Schriften ist ein Werk über die Schröpfung (*ḥiǧāma*) in Form von Frage und Antwort zu erwähnen.[391] Den arabischen Schriften ist auch

---

[381] Ebd., S. 141. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 128.
[382] Ebd., S. 142. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 128 f.
[383] Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 138.
[384] O´Leary, L., *How greek science passed to the arabs*, London 1948, S. 160.
[385] Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 186.
[386] Abū ʿUbaidallāh Buḫtīšūʿ ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ ibn Ǧurǧis (Ǧūrǧīs) ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ.
[387] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 142.
[388] Ebd., S. 102. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 138.
[389] Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 138.
[390] Āḏarnūš, „Āl-i Buḫtīšūʿ“, in: *DBI*, Bd. I, S. 604.
[391] Ibn Abī Uṣaibiʿa, ʿ*Uyūn*, Bd. I, S. 144.

zu entnehmen, dass Ḥunain ibn Isḥāq eine Reihe von Werken Galens (arab. Ǧālīnūs) für Būḫtīšūʿ ins Syrische und Arabische übersetzte.[392]

Buḫtīšūʿ hinterließ einen Sohn namens ʿUbaidallāh, der sich als Finanzbeamter des Kalifen al-Muqtadir (reg. 295-320) betätigte und dessen Vermögen nach seinem Tod beschlagnahmt wurde.[393] Bevor nun auf den Sohn von ʿUbaidallāh eingegangen wird, sollen der Chronologie entsprechend an dieser Stelle zwei weitere Mediziner genannt sein, die angeblich zur Familie Buḫtīšūʿ gehörten, deren Genealogie aber nicht mit Sicherheit nachweisbar ist[394], nämlich Yūḥannā (Yaḥyā) ibn Buḫtīšūʿ und sein Sohn Buḫtīšūʿ: Yūḥannā (Yaḥyā) ibn Buḫtīšūʿ war der Leibarzt von al-Muwaffaq (gest. 278), dem Bruder des abbasidischen Kalifen al-Muʿtamid (reg. 256-279). In seiner Karriere als Hofmediziner soll Yūḥannā, der die Sprachen Syrisch und Griechisch hervorragend beherrschte, eine große Anzahl von Schriften aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt haben. Unter den von Yūḥannā im medizinischen Bereich verfassten Werken ist das Buch „*Was ein Mediziner von der Astronomie braucht*" (*Kitāb fīmā ʿalaih aṭ-ṭabīb min ʿilm an-nuǧūm*).[395] In Zusammenarbeit mit dem berühmten Arzt und Übersetzer Sinān ibn Ṯābit aṣ-Ṣābī (gest. 331) diente Yūḥannās Sohn Buḫtīšūʿ dem abbasidischen Kalifen al-Muqtadir (reg. 296-320) zunächst als Leibarzt.[396] Später betätigte er sich unter dem Kalifen ar-Rāḍī (reg. 322-329), der ihn sehr schätzte. Buḫtīšūʿ starb im Jahre 329 in Bagdad.[397]

Nun zum Sohn des oben genannten ʿUbaidallāh, der Ǧibrīl[398] hieß: Obwohl Ǧibrīl und sein Sohn, der wie der Großvater den Namen ʿUbaidallāh trug, keine Übersetzungsprojekte bearbeiteten, soll an dieser Stelle kurz auf ihre Karriere als herausragende Mediziner eingegangen werden. Wie bereits erwähnt, hatte Ǧibrīls Vater ʿUbaidallāh dem abbasidischen Kalifen al-Muqtadir als Finanzbeamter gedient. Als er starb, ließ al-Muqtadir dessen gesamtes Vermögen beschlagnahmen. Daher floh ʿUbaidallāhs Familie, seine Frau mit zwei Töchtern und dem Sohn Ǧibrīl, nach ʿUkabrā. Später kehrte Ǧibrīl nach Bagdad zurück und absolvierte seine medizinische Ausbildung im dortigen Krankenhaus.[399] Er begab sich auch an die buyidischen Höfe und leistete dort medizinische Dienste. Nach der erfolgreichen Behandlung einer Sklavin des buyidischen Königs Muʿizz ad-Daula (reg. 334-356) verbreitete sich in Fārs, Kirmān und dem ʿaǧamītischen Irak sein Ruf als erfolgreicher Arzt. So begab er sich auch an den Hof des buyidischen ʿAḍd ad-Daula (reg. 338-372) nach Šīrāz und widmete

---

[392] Ebd., Bd. I, S. 138.
[393] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 104. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 144.
[394] Ādarnūš, „Āl-i Buḫtīšūʿ", in: *DBI*, Bd. I, S. 604 f.
[395] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 202.
[396] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 104. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 202.
[397] Ebd., S. 105. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 202 f.
[398] Abū ʿĪsā Ǧibrīl ibn ʿUbaidallāh ibn Buḫtīšūʿ ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ ibn Ǧurǧis ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ.
[399] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 146. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 144.

diesem seine Abhandlung mit dem Titel „*Der Sehnerv*“ (*Risāla ʿaṣab al-ʿayn*). Ǧibrīl stand dann mehrere weitere Jahre im Dienste des ʿAḍd ad-Daula. Die arabischen Schriften berichten davon, dass er im Jahre 357 ein Mitglied der buyidischen Familie behandelte und im Jahre 364 ʿAḍd ad-Daula auf seiner Reise nach Bagdad begleitete, wo er im dortigen Krankenhaus wöchentlich zwei Tage und Nächte praktizierte. Unter seinen Patienten war der berühmte buyidische Wesir aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād (gest. 385). Ǧibrīl begab sich nach ar-Rayy, wo er ebenfalls auf Veranlassung von aṣ-Ṣāḥib ein Werk mit dem Titel „*Kleiner Kunnāš*“ (*al-Kunnāš aṣ-ṣaġīr*) verfasste, in dem er die Behandlung aller Krankheiten vom Kopf bis Fuß erklärte. Seine medizinische Kompetenz führte dazu, dass er Bagdad immer wieder verließ, um verschiedene Herrscher zu behandeln. Doch das Angebot des fatimidischen al-Azīz, sich nach Kairo zu begeben, wies der Arzt zurück. Ǧibrīl starb im Jahre 396.[400]
Ǧibrīls Sohn, der wie der Großvater den Namen ʿUbaidallāh[401] trug, gilt als das letzte Mitglied der Familie Buḫtīšūʿ. Über ihn verraten die Quellen, dass er als berühmter Arzt in Miyāfāriqīn (Silvan) und als Zeitgenosse von Ibn Buṭlān (gest. 455) lebte, zu dem er in enger freundschaftlicher Beziehung stand. Ǧibrīl, der im medizinischen Bereich mehrere Schriften verfasste, starb im Jahre 450.[402]

VI.2.e. Salm, Leiter des Bait al-ḥikma

Die Angaben über Salms Lebensweg sind in den prosopographischen Werken nur von geringem Umfang. Laut Ibn an-Nadīm leitete Salm unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifen al-Maʾmūn (reg. 198-218) in Zusammenarbeit mit dem namhaften Vertreter der šuʿūbītischen Weltanschauung, Sahl ibn Hārūn, das berühmte Wissenschaftszentrum des „Bait al-ḥikma“.[403] Insbesondere glänzt Salms Name im Zusammenhang mit dem Über–setzungsprozess in der frühabbasidischen Ära. Auf der Grundlage seiner ausgezeichneten Sprachkenntnisse soll er mehrere Werke aus dem Mittelpersischen ins Arabische übertragen haben.[404] In diesem Zusammenhang erläutert Ibn an-Nadīm nach seiner Darstellung des berühmten Werkes „*Kalīla wa Dimna*“ und dessen Übersetzungen in die mittelpersische Sprache anschließend, dass von diesem Werk Sammlungen und ausgewählte Abschnitte von Persönlichkeiten wie Ibn al-Muqaffaʿ, Sahl ibn Hārūn, Salm und Murīd al-Aswad existieren.[405] Daraufhin erwähnt der Autor von „*al-Fihrist*“ sechzehn durch obige Personen

---

[400] Ebd., S. 147 ff. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 145 ff.
[401] Abū Saʿīd ʿUbaidallāh ibn Ǧibrīl ibn ʿUbaidallāh ibn Buḫtīšūʿ ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ ibn Ǧurǧis ibn Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ.
[402] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 148.
[403] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134.
[404] Ebd., S. 134.
[405] Ebd., S. 364.

übersetzten Werke, die alle über einen indischen Ursprung verfügen. Unter diesen Schriften kennt man die mittelpersischen Übersetzungsversionen von „*Sindbād*“ und „*Bilauhar wa Būḏāsaf*“.[406] Wie Ḫāliqī Muṭlaq argumentiert, werden die weiteren vierzehn Werke sehr wahrscheinlich ebenfalls mittelbar aus dem Mittelpersischen ins Arabische übertragen worden sein und nicht direkt aus der Ursprungssprache (Sanskrit), da alle Männer zu den Übersetzern aus dem Mittelpersischen gehören.[407] In Bezug auf Salms Engagement im Übersetzungs–bereich berichtet Ibn an-Nadīm, dass dieser zur Delegation gehörte, die sich unter Kalif al-Maʾmūn zum Zwecke der Auswahl der griechischen und lateinischen Schriften sowie Manuskripten nach Byzanz begab.[408] Weitere Personen innerhalb der Delegation waren al-Ḥaǧǧāǧ ibn Maṭar, Ibn al-Biṭrīq und wahrscheinlich Yūḥannā ibn Māsawaih. Al-Maʾmūn veranlasste diese und weitere Übersetzer, unter anderem den berühmten Ḥunain ibn Isḥāq, die nach Bagdad gebrachten Schriften ins Arabische zu übertragen.[409] Während alle genannten Personen zu den Übersetzern aus dem Griechischen und Lateinischen gehörten,[410] gibt es keinen Beleg dafür, dass Salm diese Sprachen beherrschte. Über das präzise Todesdatum Salms schweigen die Quellen. Da er zusammen mit Sahl ibn Hārūn im „Bait al-ḥikma“ tätig war[411] und die Herrschaft al-Maʾmūn erlebte, wird er im dritten Jahrhundert gestorben sein.

VI.2.f. Aḥmad ibn ʿAlī berühmt als Ibn Waḥšiyya

Die Angaben über Ibn Waḥšiyyas Lebensweg sind in den arabischen Quellen von sehr geringem Umfang. Darüber hinaus sind die Informationen so zweifelhaft, dass sogar an der Historizität dieser Person gezweifelt wurde.[412] Ibn an-Nadīm erwähnt ihn im „*al-Fihrist*“ mit folgendem Namen: Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī ibn al-Muḫtār ibn ʿAbd al-Karīm ibn Ǧirṯiyā ibn Bidniyā ibn Birṭāniyā ibn ʿĀlāṭiyā al-Kasdānī.[413] Die letztgenannten Namen sollen nabatäisch bzw. aramäisch sein.[414] Laut Ibn an-Nadīm stammte Ibn Waḥšiyya (gest. um 318)[415] aus Qussiyn, einem Gebiet von Kūfa.[416] Seinen Beinamen „al-Kasdānī“ erklärt er als

---

[406] Ebd., S. 364 f.
[407] Ḫāliqī Muṭlaq, „Az Šāh-nāma tā Ḫudāy-nāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, S. 84.
[408] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 304.
[409] Ebd., S. 304. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 186.
[410] Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 186, 203 ff.
[411] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134.
[412] Maulawī, M. ʿA., „Ibn Waḥšiyya“, in: *DBI*, Bd. V, S. 67-76 (hier S. 67).
[413] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 327.
[414] Maulawī, „Ibn Waḥšiyya“, in: *DBI*, Bd. V, S. 67.
[415] Über das präzise Todesdatum Ibn Waḥšiyyas schweigen die Quellen. In der Einleitung seines berühmten Werkes „*al-Filāḥat an-nabaṭiyya*“ wird aber erwähnt, dass er dieses Buch im Jahre 291 von der Sprache der al-Kasdāniyīn ins Arabische übersetzte und im Jahre 318 dem Ibn az-Ziyāt diktierte. Ibn Waḥšiyya muss demzufolge nach diesem Datum gestorben sein. Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥat*, S. 5.
[416] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 372, 423.

„Nabatäer“.[417] Ibn Waḥšiyya gehörte laut Ibn an-Nadīm zu den redegewandten Nabatäern in der kasdānīdischen (aramäischen) Sprache.[418]

Der einzige Überlieferer von Ibn Waḥšiyya ist ein sogenannter Abū Ṭālib Aḥmad ibn al-Ḥusain az-Ziyāt, den er in seinen Schriften mit „mein Sohn“ anspricht. Ibn Waḥšiyya soll seine Werke diesem Ibn az-Ziyāt diktiert haben.[419] Ibn az-Ziyāt schreibt im fünften Kapitel des Buches „*Filāḥat an-nabaṭiyya*“ aber, dass Ibn Waḥšiyya ihm lediglich 80 Seiten diktierte. Das restliche Dokument stellte ihm, so wollte es Ibn Waḥšiyya in seinem Testament, dessen Gattin zur Verfügung.[420] Über die Person Ibn az-Ziyāts liefern die Quellen kaum Informationen. Laut Ibn an-Nadīm war er ein Freund von Ibn Waḥšiyya.[421] Da über die historische Person von Ibn Waḥšiyya kaum Informationen vorliegen, entstand in der modernen Forschung die Ansicht, dass Ibn az-Ziyāt und Ibn Waḥšiyya eventuell identisch seien und diese Person unter letzterem Namen die vorhandenen Schriften übersetzt hatte.[422] Die vorliegende Dissertation verfolgt nicht das Ziel, die eigentliche Identität festzustellen, sondern es ist nur relevant, dass einige nabatäische Schriften ins Arabische übersetzt und niedergeschrieben wurden, um die kulturelle „Überlegenheit“ der Nabatäter gegenüber den Arabern nachzuweisen: Ibn Waḥšiyya gilt als der Hauptvertreter der nabatäischen *Šuʿūbiyya.*[423] Er übertrug eine Reihe von altnabatäischen Werken ins Arabische, da er beide Sprachen hervorragend beherrschte. Insbesondere aber ist sein Name mit dem berühmten Werk „*Nabatäische Landwirtschaft*“ (*Kitāb al-filāḥat an-nabaṭiyya*) verbunden.[424] In dessen Einleitung werden seine Verachtung den Arabern gegenüber und pronabatäischen Ansichten deutlich, daher kann es als eines der bedeutendsten Dokumente der nabatäischen *Šuʿūbiyya* betrachtet werden.[425] Laut der Einleitung dieses Werkes beschloss Ibn Waḥšiyya, die Überreste der altbabylonischen Literatur zu übertragen und den Arabern zugänglich zu machen, um die Vorfahren seines von den Arabern verachteten Volkes als „überlegen“ darzustellen. Ihm zufolge verfügten sie über hohe Kultur, Zivilisation und Wissen, weiterhin lagen die Anfänge der Landwirtschaft bei ihnen. Er beabsichtigte mit seinem Werk aber auch, die „Bedeutungslosigkeit“ des herrschenden Volkes (Araber) in Wissenschaft und Kultur zu

---

[417] Ebd., S. 372.
[418] Ebd., S. 423.
[419] Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥat*, S. 5. Vgl. Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *Kitāb as-sumūm*, Handschrift in Damaskus Nr. 875, S. 1.
[420] Maulawī, „Ibn Waḥšiyya“, in: *DBI*, Bd. V, S. 67.
[421] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 372.
[422] Maulawī, „Ibn Waḥšiyya“, in: *DBI*, Bd. V, S. 67.
[423] Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥat*, S. 5.
[424] Ibn Waḥšiyya schreibt „*Kitāb al-filāḥat an-nabaṭiyya*“ drei weisen Urkasdānīden zu, die nacheinander dieses Buch vervollständigten. Das Buch wurde auf Altsyrisch geschrieben und beinhaltete 1500 Seiten. Ebd., S. 9.
[425] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 158.

betonen.[426] Mit der Übersetzung der nabatäischen Werke begann Ibn Waḥšiyya, wie er in „*Nabatäische Landwirtschaft*“ selbst schreibt, zu einer Zeit, als ausschließlich die Namen dieser Bücher in arabischer Sprache bekannt waren und deren wissenschaftlichen Inhalte als eine Art Aberglaube angesehen wurden, ohne dass auf deren Inhalte detailliert eingegangen wurde. Ibn Waḥšiyya begab sich regelrecht auf die Suche nach nabatäischen Werken und fand sie schließlich bei einer Restgruppe der Nabatäer, die ihrer Religion, Sprache und ihren Traditionen treu geblieben war und ihre Schriften im Geheimen aufbewahrte.[427] In diesem Zusammenhang machte er sich die syrische Sprache, den Hinweis auf seine nabatäische Abstammung, aber auch Freundlichkeit, Geldgeschenke und Diplomatie zunutze.[428] Ibn Waḥšiyyas šuʿūbītische Einstellung wird insofern deutlich, als dass er die Nabatäer dahingehend zu motivieren suchte, ihre Schriften zur Übersetzung und Veröffentlichung freizugeben, entgegen der Tradition, ihr Wissen und ihre Religion geheim zu halten:

> „Wenn ich (Ibn Waḥšiyya) diese Bücher oder einige von ihnen ins Arabische übersetze und die Menschen sich damit befassen, würden sie das Ausmaß unseres Wissens erkennen. Sie würden das nutzen, was unsere Vorfahren erfanden und schufen. Das würde ein Beispiel geben für unsere Vorzüge und die Aufmerksamkeit auf unsere Überlegenheit gelenkt.“[429]

Dass Ibn Waḥšiyya davon Abstand nahm, die „*Nabatäische Landwirtschaft*“ in eine arabische Kurzversion zu übertragen, ist ein weiterer Beleg für seine šuʿūbītischen Tendenzen. Ihm war wichtig, für alle das enorme Wissen und den Erfindungsgeist seiner Vorfahren auf dem Gebiete der Landwirtschaft und Bewässerung darzustellen:

> „Mein Sohn[430]! Wisse, dass es mir in den Sinn gekommen war, das Buch ‚*al-Filāḥat an-nabaṭiyya*‘ abzukürzen. Danach (dachte ich jedoch), dass es ein Fehler sei. Mein erstes Ziel ist die Übermittlung der Wissenschaft jenes Volkes, und damit meine ich die Nabatäer und Kasdānīden, an die Menschen und die Verbreitung (dieser Wissenschaften) unter ihnen, damit sie das Ausmaß deren Verstandes und Intellekts erkennen mögen. Gott verlieh ihnen (den Nabatäern) das Verständnis dieser nützlichen und geheimnisvollen Wissenschaften und die Erfindung dessen, wozu die anderen Völker unfähig waren.“[431]

In den Studien über die *Šuʿūbiyya* fokussierte sich die moderne Forschung vornehmlich auf dieses Werk. Es gibt jedoch noch weitere von Ibn Waḥšiyya übertragene Schriften, in deren Einleitungen die antiarabischen und pronabatäischen Ansichten ihres Übersetzers deutlich werden, so z. B. im Werk „*Das Buch der Gifte*“ (*Kitāb as-sumūm*), dessen Inhalt laut Ibn Waḥšiyya auf zwei altnabatäische Dokumente zurückgeht, die von zwei Männern

---

[426] Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥat*, S. 5 ff. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 158.
[427] Ebd., S. 5.
[428] Ebd., S. 6.
[429] Ebd., S. 6.
[430] Hier ist Ibn az-Ziyāt gemeint, dem Ibn Waḥšiyya seine Bücher diktierte. Ebd., S. 5.
[431] Ebd., S. 5.

kasdānīdischer Abstammung namens Fārbūqā und Sūhāb verfasst wurden.[432] Die Erniedrigung und Verachtung der Araber spornen ihn an, die Überreste der wissenschaftlichen Werke seines Volkes zu dessen Verteidigung ins Arabische zu übertragen. In gleichsam melancholischer Art und Weise wirft Ibn Waḥšiyya den Nabatäern vor, sich aufgrund eines „Minderwertigkeitsgefühls" eine andere Identität gegeben zu haben:

> „Mein Sohn[433]! Wisse, was mich dazu gebracht hat, dieses Buch und weitere Bücher ins Arabische zu übersetzen, war, dass ich gehört habe, dass sie (Araber) die Nabatäer schmähen und sie in übler Weise verachten, ausnutzen und vor allem ihre Defizite erwähnen und sagen: ‚Wir fanden bei ihnen weder Wissen noch Weisheit und gutes Verhalten und kein gutes Werk in der Wissenschaft.' Sie (die Araber) machen sich lustig über die Überreste von deren Wissenschaft, ziehen sie ins Lächerliche. Sie erwähnen oft die Defizite derer Worte und üben Kritik an deren Sprache. (…) Wenn sie die höchste Verachtung ausdrücken wollen, sagen sie: ‚oh Nabatäer!' und prägen damit sogar eine Redensart, indem sie sagen: ‚Niedriger als ein Nabatäer und ein schlimmerer Pöbler als ein Nabatäer.' Jemand behauptet, er sei ein Araber, während er in Wirklichkeit ein Nabatäer ist, da er glaubt, dass bei den Nabatäern nichts Gutes existiert. Oder er behauptet, er sei Perser, da er glaubt, dass bei den Nabatäern nicht Gutes existiert. Mein Sohn, bei Gott, mir fehlt die Geduld, solche Worte zu hören. (…) Diese Verachtung gegenüber den Nabatäern brachte mich dazu, einen Teil ihrer Wissenschaft zu übersetzen, damit diese unter den Menschen verbreitet werde. Auf diese Weise mögen die Menschen das Ausmaß des Verstandes meines Volkes erkennen (…)."[434]

In der Einleitung seines Werkes „*Buch der Geheimnisse der Himmelssphäre*" (*Kitāb asrār al-falak*)[435] geht ibn Waḥšiyya zuerst darauf ein, dass sein Volk das wissendste unter den koptischen Völkern war:

> „Mein Sohn! Wisse, dass die antiken koptischen Weisen, die auf babylonischem Gebiet lebten, das danach al-ʿIrāq (Irak) genannt wurde, die wissendsten unter allen koptischen Völkern waren."[436]

Anschließend schreibt er, dass sein Volk das erste war, welches die Zauberei und Magie beherrschte und darüber Aufzeichnungen verfasste. Als ihr Nachkomme übersetzte Ibn Waḥšiyya ihre Werke über Magie, Gebete und Amulette ins Arabische.[437] Vermutlich waren sein Interesse für die im Geheimen tradierte Kultur seiner Vorfahren und seine Übersetzungen der Werke über Magie Gründe dafür, dass ihm Ibn an-Nadīm Zauberei (*siḥr*) vorwarf.[438]

---

[432] Ibn Waḥšiyya, *as-Sumūm*, S. 2.
[433] Ebenso ist hier Ibn az-Ziyāt gemeint, dem Ibn Waḥšiyya sein Buch diktierte.
[434] Ibn Waḥšiyya, *as-Sumūm*, S. 2.
[435] Dies ist Ibn Waḥšiyyas erste Übersetzung ins Arabische. Er schreibt dieses Buch einer Person namens Dawānā al-Bābilī zu. Da es ein sehr umfassendes Werk war, beschloss er, nur Teile davon ins Arabische zu übersetzen. Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥat*, S. 8.
[436] Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *Kitāb asrār al-falak*, Handschrift in Damaskus Nr. 1330, S. 1.
[437] Zur weiteren Erhellung Ibn Waḥšiyyas šuʿūbītischer Ansichten wurde auch die Einleitung seines Werkes „*Buch der Religionen von al-Kaldāniyīn*" (*Kitāb maḏāhib al-kaldāniyīn*), Handschrift in Damaskus Nr. 2222, als ein weiteres Dokumment berücksichtigt. Unglücklicherweise ist diese Handschrift schwer beschädigt und kaum lesbar. Man kann aber davon ausgehen, dass er in diesem Werk auch, ähnlich wie bei seinen weiteren Übersetzungen, die „Überlegenheit" seines Volkes im Wissen hervorheben wollte.
[438] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 372.

Die Titel der weiteren Werke von Ibn Waḥšiyya lauten wie folgt: „*Das Buch der Vertreibung der Dämonen, das bekannt ist als al-Asrār*“ (*Kitāb ṭard aš-šayāṭīn yuʿraf bi ’l-asrār*), „*Das große Buch der Zauberei*“ (*Kitāb as-siḥr al-kabīr*), „*Das kleine Buch der Zauberei*“ (*Kitāb as-siḥr aṣ-ṣaġīr*), „*Das Buch des Lebens und Todes bei der Behandlung von Krankheiten*“ (*Kitāb al-ḥayāt wa ’l-maut fī ʿilāǧ al-amrāḍ*), „*Das Buch der Richtungen des Götzenglaubens der Kaldāniyīn*“ (*Kitāb maḏāhib al-kaldāniyīn fī ’l-aṣnām*), „*Das Buch der Götzen*“ (*Kitāb al-aṣnām*), „*Das Buch der Natur*“ (*Kitāb aṭ-ṭabīʿa*), „*Das Buch der großen Phasen*“ (*Kitāb al-adwār al-kabīr*) und „*Seine Diskussionen mit Abī Ǧaʿfar al-Umawī und Salāma ibn Sulaimān al-Aḫmīmī über Handwerk und Magie*“ (*Mufāwaḍātuhu maʿa Abī Ǧaʿfar al-Umawī wa Salāma ibn Sulaimān al-Aḫmīmī fī ’ṣ-ṣanʿa wa ’s-siḥr*).[439] Es liegt nahe, dass er diese Schriften aus demselben Grund übertrug bzw. verfasste wie oben bereits erläutert, nämlich zur Darstellung der „Überlegenheit“ seines Volkes.

VI.3. Die Sekretäre

VI.3.a. Yūnus ibn Muḥammad, berühmt als Ibn Abī Farwa

Yūnus ibn Muḥammad[440], berühmt als Ibn Abī Farwa (gest. um 150), war Sekretär des abbasidischen Prinzen ʿĪsā bin ʿAlī (gest. 167), des Onkels der abbasidischen Kalifen as-Saffāḥ (reg. 132-136) und al-Manṣūr (reg. 136-158).[441] Er stand ebenfalls im Dienste al-Manṣūrs.[442] Laut Ibn an-Nadīm gehörte Ibn Abī Farwa zu den eloquentesten Persönlichkeiten seiner Zeit.[443] Sein Beiname „Ibn Abī Farwa“ geht auf den Namen seines Großvaters Abī Farwa (Kaisān) zurück, der in einem Affiliationsverhältnis zum dritten rechtgeleiteten Kalifen ʿUṯmān ibn ʿAffān (reg. 23-35) stand.[444] Ibn Abī Farwa wuchs in der irakischen Stadt Šāṭir auf und kam später nach Baṣra.[445] Sein Sohn ar-Rabīʿ ibn Yūnus bekleidete das Amt des Wesirs unter dem abbasidischen Kalifen al-Manṣūr. Sein Enkel al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ übernahm dieses Amt unter ar-Rašīd (reg. 170-193) und al-Amīn (reg. 193-198).[446]
Ibn Abī Farwa war bewandert im Bereich Genealogie und gebrauchte dieses Wissen im Sinne seiner šuʿūbītischen Ansichten. So verfasste er in seiner Karriere als Sekretär ein Werk, in dem er die „Defizite“ (*maṯālib*) der Araber hervorhob.[447]

---

[439] Ebd., S. 372.
[440] Abū ’r-Rabīʿ Yūnus ibn Muḥammad ibn Kaisān, berühmt als Ibn Abī Farwa.
[441] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 139. Vgl. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. VI, S. 334.
[442] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 125.
[443] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 139.
[444] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 125.
[445] Ebd., S. 125. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 74.
[446] Ebd., S. 125.
[447] Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, Bd. I, S. 132.

Auf religiösem Gebiet wird Ibn Abī Farwa, wie vielen anderen Vertretern der *Šuʿūbiyya* auch, die Zugehörigkeit zur *zandiqa* vorgeworfen.[448] Laut al-Ǧāḥiẓ soll er aufgrund seiner Sympathien für die *zandiqa* angegriffen und schließlich in Kūfa, wo er sich aus Furcht versteckte, umgekommen sein.[449] Es gibt jedoch keinen Beleg dafür, dass Ibn Abī Farwa sich tatsächlich zum Manichäismus bekannte. Es ist anzunehmen, dass seine šuʿūbītischen Ansichten (*Kitāb al-maṯālib*) der Grund für diese Beschuldigung waren, in die vermutlich auch der Personenkreis mit hineinspielte, in dem er sich bewegte: Er verkehrte in Baṣra in einer Gruppe von Intellektuellen, die aus Sicht der islamischen Orthodoxie alle in ihrer Religion verdächtig waren. Unter anderem sind Männer wie Ibn al-Muqaffaʿ, Baššār ibn Burd, ʿAlī ibn al-Ḫalīl und Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd zu erwähnen, die ebenfalls alle der *Šuʿūbiyya* zugetan waren.[450]

VI.3.b. Muḥammad ibn al-Laiṯ al-Ḫaṭīb al-Kātib, berühmt als al-Faqīh

Über die Persönlichkeit Muḥammad ibn al-Laiṯ al-Ḫaṭībs und seinen Lebensweg berichten nur wenige prosopographische Werke. Glücklicherweise liefert „*al-Fihrist*“ Angaben über ihn, die allerdings in sich widersprüchlich sind. Laut Ibn an-Nadīm stammte Muḥammad ibn al-Laiṯ[451] ursprünglich aus Persien und führte, nach Ibn Ṯawāba, seine Abstammung mit Stolz auf den persischen König Dārā ibn Dārā zurück.[452] Muḥammad ibn al-Laiṯ, dessen Namen Ibn an-Nadīm unter den eloquenten Persönlichkeiten erwähnt[453], war Sekretär, geschickter Redner und Theologe unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifen ar-Rašīd (reg. 170-193).[454] Während seiner Laufbahn als Sekretär arbeitete er für Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī, für den er speziell ein Werk über Kultur (*Kitāb ilā Yaḥyā ibn Ḫālid fī ʾl-adab*) verfasste.[455] Mit der Familie der Barmakiden stand er in einer engen Verbindung und wurde von ihnen bevorzugt behandelt. Durch eine Affiliation war Muḥammad ibn al-Laiṯ ein *maulā* der Umayyaden.[456] Hinsichtlich der religiösen Ebene berichtet Ibn an-Nadīm, dass Muḥammad ibn al-Laiṯ der *zandiqa* beschuldigt wurde, obwohl er ein Werk zur Widerlegung der *Zanādiqa* (*Kitāb ar-*

---

[448] Ebd., Bd. I, S. 131. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 151. Vgl. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. VI, S. 334.
[449] Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 151.
[450] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 74. Vgl. Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, Bd. I, S. 131. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. VI, S. 334.
[451] Abū ʾr-Rabīʿ Muḥammad ibn al-Laiṯ al-Ḫaṭīb, berühmt als al-Faqīh. Ibn an-Nadīm zitiert von Ibn Ṯawāba eine Kette von den persischen Namen, die zu den Vorfahren Muḥammad ibn al-Laiṯs gehört haben sollen: Muḥammad ibn al-Laiṯ ibn Āḏarbāḏ ibn Fairūz ibn Šāhīn ibn Āḏarhurmuz ibn Hurmuz ibn Surūšān ibn Bahman ibn Afrandār. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 379.
[452] Ebd., S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 379.
[453] Ebd., S. 139.
[454] Ebd., S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 379.
[455] Ebd., S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 380.
[456] Ebd., S. 134.

radd ʿalā ʾz-zanādiqa) verfasst hatte.[457] Dies ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Beschuldigung der *zandiqa* bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* nicht religiös begründet war, sondern ihre Ursache in „Freidenkerei" oder persönlichen Differenzen mit den Gegnern hatte. Denn es gibt keine Belege dafür, dass Muḥammad zur manichäischen Lehre neigte.

Bis zu diesem Punkt sind die šuʿūbītischen Charakterzüge wie Stolz auf die persische Herkunft, eine enge Verbindung mit den Barmakiden, die Affiliation an einen arabischen Stamm und der Vorwurf der Zugehörigkeit zur *zandiqa* bei Muḥammad ibn al-Laiṯ sicher zu belegen. Doch zitiert Ibn an-Nadīm mit einer gewissen Zurückhaltung (Es wird gesagt…/ arab. *qīla…*) anschließend Ibn Ḥafṣ, dass Muḥammad ibn al-Laiṯ, ein *maulā* der Umayyaden, den Persern abgeneigt und deshalb den Barmakiden verhasst sei.[458]

Wir wissen von aṭ-Ṭabarī, dass Muḥammad ibn al-Laiṯ die erste Person war, die den Kalifen ar-Rašīd vor den Barmakiden warnte.[459] Diese Feindschaft könnte aber so begründet werden, dass Muḥammad vielleicht nur zunächst in engem Kontakt mit den Barmakiden stand und später sich aus unbekanntem Grund wieder von ihnen abwandte, wie einige andere ihrer Unterstützer übrigens auch.[460] Die Aussage, dass Muḥammad ibn al-Laiṯ eine grundsätzlich antipersische Haltung hatte, kann nicht mit der Angabe in Einklang gebracht werden, dass er selbst persischer Abstammung war und seine Herkunft mit Stolz auf den persischen König Dārā ibn Dārā zurückführte. Außerdem zitiert Ibn an-Nadīm den Ibn Ḥafṣ, wie bereits gesagt, mit einer gewissen Unsicherheit und macht selbst keine solche Aussage über Muḥammad ibn al-Laiṯ. Über sein Todesdatum schweigen die Quellen. Er lebte als Zeitgenosse der Barmakiden wohl im zweiten Jahrhundert.

VI.3.c. Saʿīd ibn Ḥumaid (al-Buḫtakān) al-Kātib

Saʿīd ibn Ḥumaid[461] (gest. nach 257) erscheint im „*al-Fihrist*" als Name von zwei unterschiedlichen Personen, die beide mit der Kunya „Abū ʿUṯmān" erwähnt werden.[462] Namentlich unterscheiden sie sich in diesem Werk lediglich dadurch, dass einer der beiden noch den Beinamen „al-Buḫtakān" trug.[463] Ähnlich berichtet Yāqūt im „*Muʿǧam al-udabāʾ*" von zwei Männern mit dem Namen Saʿīd ibn Ḥumaid. Über den Beinamen „al-Buḫtakān" hinaus liegt der Unterschied hier in ihrer Kunya, denn Saʿīd ibn Ḥumaid al-Buḫtakān hatte die

---

[457] Ebd., S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 380.
[458] Ebd., S. 134.
[459] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 288.
[460] Siehe Kapitel II Fußnote 229.
[461] Abū ʿUṯmān Saʿīd ibn Ḥumaid ibn Saʿīd ibn Ḥumaid ibn Baḥr (al-Buḫtakān).
[462] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137.
[463] Ebd., S. 179.

Kunya „Abū ʿIyāḍ“.[464] Weitere Quellen wie „*al-Aġānī*“ und „*Wafayāt al-aʿyān*“ berichten ausschließlich von der ersten Person.[465] Aus der Analyse beider Biographien geht hervor, dass ihre Lebensumstände tatsächlich sehr ähnlich waren. Die vorliegende Dissertation richtet sich bei den über Saʿīd ibn Ḥumaid gelieferten Angaben hauptsächlich nach der ältesten Quelle, nämlich „*al-Aġānī*“. Im Falle eines Unterschiedes zu anderen Quellen wird darauf eingegangen. Der Sekretär, Epistolographer und Dichter[466] Saʿīd ibn Ḥumaid stammte ursprünglich aus dem Gebiet an-Nahrawān in Persien.[467] Seine Familie gehörte zur Nachkommenschaft der persischen adligen Grundbesitzer (*Dahāqīn*)[468], jedoch behauptete er selbst, königliche Vorfahren gehabt zu haben.[469] Durch eine Affilation war Saʿīd ein *maulā* des arabischen Stammes der Banī Sāma ibn Luʾai.[470] Er gehörte zu den Bewohnern der Stadt Bagdad, wo er geboren und aufgewachsen war, pendelte jedoch immer wieder zwischen dieser und der abbasidischen Hauptstadt jener Zeit, Sāmarrāʾ.[471] In seiner Karriere als Sekräter des Aḥmad ibn al-Ḫaṣīb (gest. 265), welcher der Wesir des abbasidischen Kalifen al-Muntaṣir (reg. 247-248) war, entwarf Saʿīd ibn Ḥumaid im Jahre 247 den Huldigungstext (*baiʿa*) für al-Muntaṣir.[472] Der darauf folgende abbasidische Kalif al-Mustaʿīn (reg. 248-252) überließ ihm im Jahre 249 die Leitung seines Korrespondenzamtes (*dīwān ar-rasāʾil*).[473] Zu Saʿīds bevorzugten Aufenthaltsorten gehörten die Literatursalons seiner Zeit, insbesondere der der berühmten Poetin Faḍl (gest. 257), in dem sich die Gelehrten und Literaten dieser Zeit trafen.[474]

Schon Saʿīds Vater Ḥumaid, eine herausragende muʿtazilītische Persönlichkeit, erscheint in einer Szene, in der ihm die Zugehörigkeit zur *Šuʿūbiyya* und *zandiqa* vorgeworfen wurde. Durch Hetze des bekannten Oberrichters Aḥmad ibn Abī Dāwūd (gest. 240), einer der einflussreichsten Persönlichkeiten der Muʿtazilīten, dem Ḥumaid in einigen Aspekten seiner Rechtsschule widersprochen hatte, wurde er von al-Muʿtaṣim für lange Zeit ins Gefängnis

---

[464] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1366.
[465] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 111 f. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 80.
[466] Ebd., Bd. XVIII, S. 111. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 80. Yāqūt hält Saʿīd ibn Ḥumaid für einen Dichter, während er Saʿīd ibn Ḥumaid al-Buḫtakān als Sekretär, Dichter und Epistolograph bezeichnet. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1366.
[467] Ebd., Bd. XVIII, S. 111. Über den präzisen Herkunftsort von Saʿīd ibn Ḥumaid al-Buḫtakān schweigen die Quellen. Man erfährt lediglich, dass Saʿīds Herkunft im antiken Persien lag (*lahu aṣlun fī ʾl-furs al-qadīm*). Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 177. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1366.
[468] Ebd., Bd. XVIII, S. 111. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 213.
[469] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 80. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1365. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 213.
[470] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 111.
[471] Ebd., Bd. XVIII, S. 111. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 213.
[472] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ*, Bd. IX, S. 235.
[473] Ebd., Bd. IX, S. 264. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 213.
[474] Saʿīd und Faḍl standen in einer leidenschaftlichen Liebesbeziehung, die zur Blüte mehrerer Dichtungen auf beiden Seiten führte. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 493. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 214.

geworfen.[475] Der Streit ging darauf zurück, dass sich Ibn Abī Dāwūd den arabischen ʾIyyādīten zuordnete und dies dem Perserfreund Ḥumaid verdächtig schien:

> „Du (Ibn Abī Dāwūd) führst dein Geschlecht auf ʾIyyād wohl nur deshalb zurück, weil dein Vater (zufällig) Abū Dāwūd genannt wurde. Hätte er zufällig ʿAmr ibn Maʿdī geheissen, fürwahr, dann hättest du gesagt, du stammst von Zubaid oder Murād (…).“[476]

Dieser Vorwurf erinnert an die Schmähungen, die Abū ʾl-ʿAtāhiyya und ʿAlī ibn al-Ḫalīl gegen diejenigen Personen richteten, die sich den arabischen Stämmen zuordneten.

Was aber die šuʿūbītischen Einstellungen von Saʿīd ibn Ḥumaid anbelangt, berichten die Quellen davon, dass sich die beiden mit dem Namen Saʿīd ibn Ḥumaid bezeichneten Personen mit der Thematik der Araber und *ʿAǧam* beschäftigten. Saʿīd ibn Ḥuamid verfasste ein Werk mit dem Titel „*Das Buch der Gleichstellung der Nicht-Araber mit den Arabern*“ (*Kitāb intiṣāf al-ʿaǧam min al-ʿarab*), das auch unter dem Namen „*at-Taswiyya*“ (Gleichachtung) berühmt wurde, was einer anderen Bezeichnung der *Šuʿūbiyya,* nämlich „*Ahl at-taswiyya*“, entspricht.[477] Den prosopographischen Werken zufolge war Saʿīd ibn Ḥumaid al-Buḫtakān aber sehr fanatisch gegen die Araber eingestellt (*kāna šadīd al-ʿaṣabiyya ʿalā ʾl-ʿarab*), was das wichtigste Merkmal der Vertreter der *Šuʿūbiyya* war. In diesem Zusammenhang verfasste er sein Werk „*Die Vorzüge der ʿAǧam gegenüber den Arabern und ihr Stolz*“ (*Faḍl al-ʿaǧam ʿalā ʾl-ʿarab wa iftiḫāruhā*).[478]
Über das präzise Todesdatum Saʿīd ibn Ḥumaids schweigen die Quellen, allerdings weisen seine Trauerdichtungen um die Poetin Faḍl nach ihrem Tod im Jahre 257 darauf hin, dass Saʿīd nach diesem Datum gestorben sein muss.[479]

VI.3.d. Ibrāhīm ibn Mamšāḏ, berühmt als al-Mutawakkilī al-Iṣbahānī

Angaben zum Lebensweg von Ibrāhīm ibn Mamšāḏ[480], berühmt als al-Mutawakkilī, sind in den prosopographischen Werken sehr gering. Al-Mutawakkilī stammte aus dem Dorf Ǧiyy im Gebiet Asīǧān bei Iṣfahān und gehörte zu den eloquenten Gelehrten dieser Stadt.[481] Er begab sich nach Sāmarrāʾ im Irak und betätigte sich zunächst als Sekretär des abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil (reg. 232-247). Auf diesen Kalifen, dessen Tischgenosse er später wurde, ist der Beiname „al-Mutawakkilī“ zurückzuführen.[482] Bezüglich der Kompetenz und hohen

---

[475] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī,* Bd. XVIII, S. 111.
[476] Ebd., Bd. XVIII, S. 155. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 213. Übersetzung nach Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 165.
[477] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 137. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 180. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1366. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XV, S. 213.
[478] Ebd., S. 137. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1366.
[479] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 493.
[480] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mamšāḏ al-Mutawakkilī al-Iṣbahānī.
[481] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. I, S. 128.
[482] Ebd., Bd. I, S. 128. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. VI, S. 149.

Qualifikation al-Mutawakkilīs in der Schreibkunst berichten die Quellen, dass noch im siebten Jahrhundert, d. h. mehrere Jahrhunderte nach seinem Tode, irakische Sekretäre seine lange Abhandlung zum Lobpreis des abbasidischen Kalifen al-Mutawakkils und die von dessen Wesir al-Fatḥ ibn Ḫāqāns (gest. 247) zitierten und diskutierten.[483] Über al-Mutawakkilīs präzises Todesdatum schweigen die Quellen, allerdings weisen seine Zeitgenossenschaft mit dem Kalifen al-Mutawakkil und das im Folgenden dargestellte Zusammentreffen mit Yaʿqūb al-Laiṯ aṣ-Ṣaffār (reg. 247-265) darauf hin, dass er in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts gestorben sein dürfte.[484]

Al-Mutawakkilīs šuʿūbītische Tendenzen sind anhand folgender Begebenheit zu belegen: Er schloss sich unter dem abbasidischen Kalifen al-Muʿtamid (reg. 256-279) dem persischstämmigen Aufständler Yaʿqūb al-Laiṯ an[485], der die saffaridische Dynastie gründete und den Sturz des abbasidischen Kalifats anstrebte.[486] In dieser Position dichtete al-Mutawakkilī seine an al-Muʿtamid gerichtete berühmte *qaṣīda*, in der er die Vertreibung der Araber und die Wiederherstellung der persischen Herrschaft forderte.[487] Wie ein „echter" Vertreter der *Šuʿūbiyya* erklärt al-Mutawakkilī sich zum Nachkommen der persischen Könige (*mulūk al-ʿağam*) und zum „Träger ihres Erbes". Er beabsichtigte, sich vor aller Augen an den Arabern zu rächen. Symbolisch stützte sich al-Mutawakkilī insbesondere auf die mythische Geschichte des Sieges des persischen Fürsten Firaidūn über den arabischen Herrscher Ḍaḥḥāk. So erklärt er sich zum Träger der Fahne „Kābiyān", die eine zentrale Rolle beim Ausbruch des Aufstandes gegen Ḍaḥḥāk und Sieg über ihn spielte. Er wies auch auf das persische Kriegswesen hin, das dem der Araber „überlegen" war. Aus al-Mutawakkilīs Sicht seien die Araber (er sagt: alle Banī Hāšim) ein „undankbares" Volk: Obwohl die Perser ihnen die Herrschaft (als Laḫmīden) verliehen hätten, hätten sie dies nicht honoriert. Abschließend forderte er die Araber auf, nach al-Ḥiğāz zurückzukehren, ihr Leben als „Schafhirten" fortzuführen und wieder Eidechsen zu verzehren, denn er selbst (stellvertretend für die Perser) würde den Thron der Könige „mit Schwert und Feder" besteigen. Wahrscheinlich wies al-Mutawakkilī am Ende seiner Dichtung auf die Solidarität zwischen sich (der Feder) und Yaʿqūb (dem Schwert) hin:

> „Ich bin ein Edler vom Stamme Ğam und Träger des Erbes der persischen Könige (*mulūk al-ʿağam*). Ich bin der Wiederbeleber jener vernichteten Glorie, deren Spuren die Zeiten auslöschten. Ich verlange öffentlich Rache, und auch wenn manche auf ihr Recht verzichten mögen, ich verzichte nicht darauf. Ich trage die Fahne ‚Kābiyān', mit der ich die Völker beherrschen werde. Sag allen Banī Hāšim: ‚Gebt auf, bevor ihr es bereut. Wir

---

[483] Ebd., Bd. I, S. 128. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. VI, S. 149.
[484] Ebd., Bd. I, S. 128 f. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. VI, S. 149.
[485] Ebd., Bd. I, S. 128. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. VI, S. 149.
[486] Bosworth, „Yaʿḳūb b. al-Layth al-Ṣaffār", in: *EI²*, Bd. XI, S. 254.
[487] Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. I, S. 129.

> herrschten über euch mit starken Lanzen und den Schlägen scharfer Schwerter. Unsere Vorfahren verliehen euch (Arabern) die Herrschaft und ihr wart undankbar dieser Gnade gegenüber. Kehrt zurück nach al-Ḥiǧāz, um Eidechsen zu verspeisen und eure Schafe zu hüten. Ich besteige den Thron der Könige mit der Schärfe des Schwerts und der Spitze der Feder.'"[488]

Über die Frage, ob al-Mutawakkilī dieses Gedicht aus eigenem Antrieb heraus oder aber auf Veranlassung von Yaʿqūb al-Laiṯ aṣ-Ṣaffār dichtete und an al-Muʿtamid schickte, schweigen die Quellen. Für al-Mutawakkilīs Anschluss an Yaʿqūb werden in den arabischen Quellen jedoch zwei unterschiedliche Versionen geliefert: Der einen zufolge soll al-Mutawakkilī sich über den Umgang mit den Söhnen des abbasidischen Kalifen al-Mutawakkil geärgert haben, vom abbasidischen Hof geflohen sein und dann Yaʿqūb angeschlossen haben. Nach einer anderen Version hingegen soll er als Bote vom Kalifen al-Muʿtamid und dessen Bruder al-Muwaffaq zu Yaʿqūb gesandt worden sein. Letzterer gab al-Mutawakkilī den Vorzug gegenüber allen seinen eigenen Anhängern. Später beschuldigten Yaʿqūbs Heerführer ihn aus Neid, im Geheimen mit al-Muwaffaq konspiriert zu haben. So ließ Yaʿqūb ihn töten. Yāqūt hält aber die erste Version für plausibler.[489]

Dieser politische Anschluss des al-Mutawakkilī an Yaʿqūb gilt als einziger Beleg für ein unmittelbares Engagement eines Šuʿūbīten auf politisch-militärischer Ebene gegen die arabische Herrschaft. Wie bereits erwähnt, ist die *Šuʿūbiyya* ausschließlich in einem literarischen Rahmen zu verstehen. Aus welchem Grund auch immer Mutawakkilī sich Yaʿqūb al-Laiṯ anschloss - es bleibt die Tatsache, dass er eine tiefe Vorliebe für seine Heimat und Abneigung gegen die Araber empfand. Seine propersischen bzw. antiarabischen Tendenzen sowie seine Zugehörigkeit zu der Familie der persischen Könige, weiterhin die Glorifizierung der vorislamischen Perser und Abwertung der Araber als Schafhirten, Kameltreiber und Verzehrer von unbekömmlichen Speisen wie Eidechsen und Wüstenspringmäusen sind in seinem Gedicht unverkennbar.

VI.3.e. Isḥāq ibn Salama

Die Angaben zum Lebensweg von Isḥāq ibn Salama sind von sehr geringem Umfang. Ibn an-Nadīm zufolge war Isḥāq ibn Salama ein Sekretär[490], stammte ursprünglich aus Persien und war ein *fārsī 'l-aṣl*.[491] Über seine Lebenszeit und seinen Vorgesetzten schweigt Ibn an-Nadīm jedoch. Aus dem Titel „*Das Buch der Überlegenheit der ʿAǧam den Arabern gegenüber*"

---

[488] Ebd., Bd. I, S. 129.
[489] Ebd., Bd. I, S. 128 f. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. VI, S. 149.
[490] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 142.
[491] Ebd., S. 142.

(*Kitāb faḍl al-ʿağam ʿalā ʾl-ʿarab*) geht aber eindeutig hervor, dass Isḥāq ibn Salama zu šuʿūbītischen Ansichten tendierte.[492]

VI.3.f. Muḥammad ibn ʿAbdallāh al-Iṣbahānī al-Kātib, berühmt als Bāḥ

Die prosopographischen Angaben über Muḥammad ibn ʿAbdallāh, berühmt als Bāḥ[493], sind von geringem Umfang. Laut Ibn an-Nadīm war Bāḥ ein Sekretär und gehörte zu den Bewohnern Iṣfahāns.[494] Er begab sich später zu der abbasidischen Hauptstadt Bagdad, um sich dem bekannten Dichter und Sekretär al-ʿUttābī (gest. 220) anzuschließen.[495] Al-ʿUttābī verkehrte mit den Barmakiden und stand ihnen nahe.[496] Für al-ʿUttābīs Sohn verfasste Bāḥ sein Werk „*Abhandlungen*" (*Kitāb ar-rasāʾil*).[497] Laut aṣ-Ṣafadī soll er sich auch als Sekretär von Ḥammād ar-Rāwiyya, der berühmt als Abū Lailā (gest. 156) war und eine der großen Persönlichkeiten von Dailam, betätigt haben.[498]

Über die persische Abstammung Bāḥs hinaus erregt auch der Titel eines von ihm verfassten Werkes namens „*Das Buch der Sammlung und Fixierung (?) einiger (Arten) von Gleichstellungen bei der Šuʿūbiyya*" (*Kitāb at-taušīḥ wa ʾl-taršīḥ fī baʿḍ at-taswiyya bain aš-šuʿūbiyya*) den Verdacht, dass er zur *Šuʿūbiyya* tendierte.[499]

Bāḥs präzises Todesdatum ist den Quellen nicht zu entnehmen, allerdings weist seine Zeitgenossenschaft mit al-ʿUttābī (gest. 220) darauf hin, dass er im dritten Jahrhundert gestorben ist.

VI.3.g. Mahyār ibn Marzawaih ad-Dailamī al-Kātib

Mahyār ibn Marzawaih[500] (gest. 428) stammte ursprünglich aus Dailam, einem Gebiet am südlichen Kaspischen Meer, und war „*fārsī ʾl-aṣl*".[501] Er hielt sich in Bagdad auf zu einer Zeit, in der die abbasidischen Kalifen politisch unter starkem Einfluss der Buyiden (reg. 334-447) standen.[502] Er galt als berühmter Dichter, Literat und Sekretär seiner Zeit.[503] Die

---

[492] Ebd., S. 142.
[493] Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn Ġālib al-Iṣbahānī al-Kātib, berühmt als Bāḥ. Sein Beiname „Bāḥ" geht auf folgenden Gedichtvers von ihm zurück: „Er (Muḥammad ibn ʿAbdallāh) enthüllte (*bāḥa*) alles, was in seinem Herzen war." Ebd., S. 151. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, al-*Wāfī*, Bd. III, S. 344.
[494] Ebd., S. 151. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. III, S. 344.
[495] Ebd., S. 151.
[496] Ebd., S. 135.
[497] Ebd., S. 151.
[498] Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. III, S. 344.
[499] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 151. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. III, S. 344.
[500] Abū ʾl-Ḥasan Mahyār ibn Marzawaih ad-Dailamī al-Kātib.
[501] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 276. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 359. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XXIX, S. 246.
[502] Mūsā, M. ʿA., *Mahyār ad-Dailamī*, Beirut 1961, S. 8.

arabischen Prosopographen sind sich darüber einig, dass Mahyār ad-Dailamī im Jahr 394 durch aš-Šarīf ar-Raḍī (gest. 406), den berühmten zwölferschiitischen Gelehrten und Mahyār ad-Dailamīs Lehrer in Literatur und Lyrik, zum Islam konvertierte. Davor hatte er sich zum Zoroastrismus bekannt.[504] Über Mahyārs Konfession zu einem bestimmten schiitischen Zweig geben weder die Biographiequellen noch seine eigene Dichtung einen unmittelbaren Hinweis. Doch sowohl sein Schülerverhältnis zu aš-Šarīf ar-Raḍī, mit dem er in sehr engem Kontakt stand und der ihn stark prägte, als auch die Zeitspanne, in der er lebte (viertes und fünftes Jahrhundert) und in der sich der Glaube an die Zwölferschiia durchsetzte[505], sprechen dafür, dass Mahyār sich wahrscheinlich zur Zwölferschiia bekannte.[506] Die Liebe und der Respekt zur Familie des Propheten Muḥammad, insbesondere zu al-Ḥusain ibn ʿAlī, ließ Mahyār in seine vierbändige Gedichtsammlung einfließen.[507] Als Gefolgsmann der schiitischen Ansichten betrachtete er ʿAlī bin Abī Ṭālib als rechtmäßigen Vertreter des Propheten Muḥammad. In diesem Zusammenhang griff er die Gefährten des Propheten heftig an und beschimpfte sie.[508] Im folgenden Gedicht etwa, das Mahyār zur Lobpreisung von ʿAlī ibn Abī Ṭālib dichtete, vertritt er die Ansicht, dass die drei rechtgeleiteten Kalifen in „verräterischer" Art und Weise das Kalifat an sich zogen, während diese Frage vom Propheten schriftlich zugunsten von ʿAlī ibn Abī Ṭālib festgelegt worden war. Dies führte nach Mahyār zur Aufspaltung der vom Propheten vereinigten Gemeinde und zum Abkommen vom rechten Wege der Religion, wodurch Gott ihre Gründer bestraft:

> „Diese Frage (des Kalifats) des Propheten Gottes wurde aufgrund der Treulosigkeit vernachlässigt. Dadurch wurde die vereinigte (Gemeinde) des Propheten auseinandergerissen. Die Menschen bleiben bei ihrem Versprechen, wenn ihnen auch etwas zustößt, und die Menschen bleiben bei ihrem Verrat, wenn sie sich auch verbergen. (…) Es wurde mir gesagt: ʿAlī war der Vertreter des Propheten in seiner Schrift. Haben sie (die Gefährten) ihm dieses (Kalifat) überlassen oder vorenthalten? Es gab Fehler, die ich nicht erwähne. Gott bestrafe die Menschen, die diese Fehler begangen haben. (…) Die Gefährten haben sich (auf das Kalifat von Abū Bakr) geeinigt, dadurch wurde das Licht der Religion schief. Als über das Kalifat von ʿAlī gesprochen wurde, haben sie geschimpft und geschmäht. Der erste (Abū Bakr) gab das Kalifat durch Verrat an den zweiten (ʿUmar) weiter, und der dritte (ʿUṯmān) kam nach ihnen."[509]

---

[503] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 276. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 359. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XXIX, S. 246.
[504] Ebd., Bd. XIII, S. 276. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 359. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XXIX, S. 246. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. IX, S. 456. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. XII, S. 41. Im Jahre 394 dichtete Mahyār eine *qaṣīda*, in der er über seinen Wechsel von einem Glauben zum anderen spricht: „Ich wechselte von eurem Feuer zu Gott und vom Bösen des ewigen Feuerhauses zum guten Geruch. Kommt in den Schatten (Gottes). Zwischen mir und Gott besteht ein Pakt, dass ich für euren Irrtum Buße tue." Mahyār ad-Dailamī., *Dīwān Mahyār ad-Dailamī*, Bd. I, ed. Maṭbaʿa Dār al-Kutub al-Maṣriyya, Kairo 1926, S. 13, 233.
[505] Halm, *Die Schia*, S. 47.
[506] Mūsā, *Mahyār*, S. 26.
[507] Mahyār, *Dīwān*, Bd. II, S. 181 ff.
[508] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 359. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. IX, S. 456. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. XII, S. 41.
[509] Mahyār, *Dīwān*, Bd. II, S. 182. Zu einem weiteren Gedicht mit ähnlichem Inhalt siehe: Ebd., S. 259 ff.

Wegen solcher Respektlosigkeiten den Gefährten des Propheten Muḥammad gegenüber kritisierte ihn ein gewisser Abū ’l-Qāsim ibn Burhān wie folgt:

> „Oh Mahyār! Durch deine Methode bist du im Feuer (Hölle) aus einer Ecke in die nächste Ecke umgezogen.‘ Mahyār fragte ihn: ‚Wieso das?‘ Er antwortete: ‚Du warst (zuerst) Zoroastrier und beleidigtest (nun) die Gefährten des Gesandten Gottes. Zoroastrier und Schiiten sind im Feuer.‘“[510]

Mahyārs šuʿūbītische Einstellungen werden durch eine große Anzahl seiner erhalten gebliebenen Dichtungen belegt, in denen eine starke Sympathie für die Perser und Abneigung gegen die Araber deutlich wird. Auf dieser Basis bezeichnet Mahyār die Perser als „*banū ’l-aḥrār*“, ein Begriff, den die Vertreter der *Šuʿūbiyya* für sich verwendeten:

> „Oasis ist die Glorie, deren Zweige sich verbreitet hat. Die Wurzel dieser Zweige liegt an einem wohlriechenden und wertvollen Ort. Die Mutter der Oasis öffnete ihr in Fārs die freie Erde, deren Bewohner frei (*aḥrār*) sind.“[511]

Die Prahlerei mit der persischen Glorie und den persischen Königen springen in Mahyārs Dichtungen, in denen er überwiegend die persischstämmigen Persönlichkeiten pries[512], geradezu ins Auge. In der folgenden *qaṣīda* zum Lobe Abū al-Wafāʾ Kāmil ibn Mahdīs etwa weist er mit Stolz auf die persische Herrschaft (auch Hinweise auf die Buyiden) hin. Nach Mahyār gehört die Herrschaft den Persern (Hinweis auf Bahrām und Ardašīr), im Zweifelsfall auch gegen eine *fatwā*. Darüber hinaus hält er die Perser, von ihm als „mein Volk“ bezeichnet, für das „ehrenvollste“ unter den Völkern. Die Tugend der Tapferkeit, auf welche die Araber besonders stolz waren, schreibt er Rustam zu, der heldenhaften Figur des persischen Mythos‘:

> „Die Bedürftigen treiben sich an deiner (Kāmil ibn Mahdīs) Tür herum, denn du besitzest Vermögen. Hinter dieser Gewohnheit steht ein großzügiger Mensch, dessen Abstammung besiegend ist. Das ehrenvolle Erbe und die Glorie halfen ihm beim Erlangen dieses Vermögens. Das sind eindeutige Worte. Ich schwöre für deine Nachkommenschaft, die den Stolz vererbten, dass niemand geeigneter ist als du für die Herrschaft. Du bist von den Früchten dieser Oase, deren Setzling Bahrām oder Ardašīr ist. (…) Dein Volk ist das ehrenvollste und es ist mein Volk auf dieser Erde. Sie beherrschten die Welt zu allen Zeiten (…). Wenn auch der Prediger auf der Kanzel ein *fatwā* gegen uns herausgibt, gehört die Krone und der Thron uns (Persern). Es genügt uns, dass alle Herrscher die Politik und Führung von uns lernen. Es genügt uns Rustam im Kampf, wenn die Anzahl der starken und heldenhaften Männer sich vermehrt (…).“[513]

Anlässlich der Gratulation zum Fest Mahraǧān und zum Preise Abū al-Maʿālī Kamāl al-Mulks beschreibt Mahyār dessen Haus als prachtvoll, was im Gegensatz stehe zu den einfach

---

[510] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 359. Vgl. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. IX, S. 456. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya*, Bd. XII, S. 41.
[511] Mahyār, *Dīwān*, Bd. II, S. 90.
[512] Mūsā, *Mahyār*, S. 73.
[513] Mahyār, *Dīwān*, Bd. II, S. 61 f.

eingerichteten Häusern der Araber in der Sahara. Anschließend hält er in einem Vergleich die Bewohner von Fārs (als Symbol der Perser) für „freigebiger“ als die Araber:

> „Fārs baute für ihn (Kamāl al-Mulk) ein Haus, dessen Fundament auf dem Horizont und nicht zwischen Ḏī Ṭalḥ und Ḏī ’l-Araṭā liegt.[514] Sie (Bewohner von Fārs) sind Leute der Freigebigkeit. Wenn die Bewohner der Sahara ihren Gästen Öl und Fleisch anbieten, bieten sie (die Perser) ihnen den Mond.“[515]

Die Hervorhebung der persischen Herrschaft, der Hinweis auf die prachtvolle Vergangenheit der Perser sowie die Betrachtung der persischen Könige (*kisrā*) als mächtige Oberhäupter (symbolisch als Väter) der Perser, die auch bei früheren Vertretern der *Šuʿūbiyya* zu finden sind, finden sich als Hinweise auf Mahyārs šuʿūbītische Einstellung im folgenden Gedicht. Mahyār erklärt sich darin für einen Mann, dessen Stolz sich sowohl auf die Perser (Herrschaft) als auch auf den Islam und den Propheten Muḥammad stützt. So unterscheidet er zwischen dem Islam und den Arabern:

> „Mein Volk beherrschte von Anfang an die Welt und stellte seine Schritte auf die Köpfe der Jahrhunderte (sie herrschten lange). Ihre Köpfe (aus Stolz) erreichten die Sonne und sie bauten ihre Häuser bis zu den Sternschnuppen. Mein Vater *kisrā* überragte sein Schloss. Wo ist unter Menschen ein Vater wie mein Vater? Ich bekam Ruhm vom besten Vater, wie ich die Religion vom besten Propheten bekommen habe. Ich sammelte den Stolz von allen Seiten: Die Herrschaft der Perser und die Religion der Araber.“[516]

Die Analyse und Bewertung aller šuʿūbītischen Gedichte Mahyārs würde den Rahmen der vorliegenden Dissertation sprengen. Es wurde versucht, das Grundmuster seiner Ansichten zu vermitteln. Abschließend wird auf ein Gedicht eingegangen, das Mahyār sieben Jahre vor seiner Konversion zum Islam schrieb. Mahyārs Abneigung gegen die Araber soll derart tief gewesen sein, dass er vor seiner Konversion zum Islam zu schiitischen Aspekten griff, um die Araber zu erniedrigen und zu schmähen. Es ist wahr, dass er sich später, durch den Einfluss von aš-Šarīf ar-Raḍī, zum Schiismus bekannte, doch seine Äußerungen zu einem Zeitpunkt, in dem er noch dem Zoroastrismus anhing, sind nicht als religiös motiviert, sondern als antiarabisch zu bewerten. Zunächst prahlt Mahyār mit den persischen Königen, die Gerechtigkeit schafften. Anschließend weist er die arabische Kühnheit und Freigebigkeit zurück, was er mit der „Treulosigkeit und dem Verrat“ der Araber am Propheten Muḥammad und seiner Familie (*Ahl al-bait*), insbesondere an dessen Cousin ʿAlī und seinem Sohn al-Ḥusain, begründet. Die Bindung der Perser an den Propheten Muḥammad hält er für stärker als die der Araber, denn sie hielten den *Ahl al-bait* die Treue. Der letzte Vers ist ebenfalls als eine Lobpreisung der schiitisch-buyidischen Herrscher zu verstehen. Der Islam sei keinesfalls unbedingt mit Arabertum gleichzusetzen:

---

[514] Orte in der Sahara.
[515] Mahyār, *Dīwān*, Bd. II, S. 170.
[516] Mumtaḥin, *Nihḍat-i šuʿūbiyya*, S. 248.

„Wer zerstörte die Ungerechtigkeit mit Gerechtigkeit und besiegte den Tyrannen der Unterdrückten, außer den Söhnen von Sāsān? (…) Welch einen Unterschied gibt es zwischen dem Kopf, der die Krone mit Stolz trägt und den Köpfen, die auf Turbane stolz sind! (…) Der Ruhm, den ihr (Araber) durch die Tapferkeit ʿAmrs und die Freigebigkeit Ḥātims an euch geflickt habt, reißt (jetzt) auf. Die Ungerechtigkeit verließ eure (der Araber) Welt nicht, bis ein Stern (Prophet Muḥammad) im Stamm Banī Hāšim aufging. Durch ihn erschient ihr, während ihr vor ihm wie ein Geheimnis im Herzen eines verschwiegenen Mannes wart (ihr wart unbekannt). Ihr etabliertet euch durch seine Leitung und Güte. So wohnt ihr (nun) in den Hauptstädten, nachdem ihr (vorher) in der Sahara (verstreut) wart. (…) Eure Flaggen flattern siegreich, wenn ihr seinen Namen auf den Schlachtfeldern erwähnt. (…) Bevor er starb, überließ er (das Kalifat) aus Furcht (vor der Spaltung der Gemeinde) dem ʿAlī. Doch wurde er (Prophet) durch eure Treulosigkeit betroffen. Ihr habt euer Versprechen seiner Familie gegenüber gebrochen und entferntet euch dadurch von der Tradition des Propheten. Ihr erblicktet den Tod seines Cousins (ʿAlī), während dieser der beste Betende und Fastende war. Es war nicht erlaubt, dass euer Imam (Yazīd) das Kalifat mit Gewalt vom Sohn der Fāṭima in aṭ-Ṭaf[517] raubte. (…) Als die Perser sich zur Religion des Propheten bekannten, brachen sie ihren Bund mit ihm jedoch nicht."[518]

VI.4. Literaten

VI.4.a. Muḥammad ibn ʿAlī al-Iṣfahānī ad-Daimartī

Über Muḥammad ibn ʿAlīs[519] (gest. um 299) Lebensweg liefern die prosopographischen Werke nur sehr eingeschränkte Angaben. Muḥammad gehörte zu den Literaten und Grammatikern aus ad-Daimart, einem Gebiet bei der Stadt Iṣfahān.[520] Er kannte sich auch in der Genealogie aus und machte von ihr im Dienste seiner šuʿūbītischen Ansichten Gebrauch. Er verfasste ein Werk mit dem Titel „*Mängel des Stammes Ṯaqīf und der weiteren Araber*" (*Maṯālib Ṯaqīf wa sāʾir al-ʿarab*), in dem er auf die „Defizite" der arabischen Stämme einging.[521]

VI.4.b. ʿAlī ibn Ḥamza al-Iṣfahānī

ʿAlī ibn Ḥamza[522] gehörte zu den Bewohnern Iṣfahāns und galt als berühmter Literat und Dichter seiner Zeit.[523] Laut Yāqūt soll der bekannte Abū Muslim al-Ḫurāsānī sein Urgroßonkel gewesen sein.[524] ʿAlī ibn Ḥamzas Berühmtheit ist vor allem mit dem von ihm verfassten Werk „*Buch der Ketten der Ehre in Rühmungen Iṣfahāns und deren Nachrichten*" (*Kitāb qalāʾid aš-šaraf fī mafāḫir Iṣbahān wa aḫbāruhā*) verknüpft, das eindeutig auf ʿAlīs

---

[517] Der Ort, an dem al-Ḥusain ibn ʿAlī getötet wurde.
[518] Mahyār, *Dīwān*, Bd. III, S. 335.
[519] Abū Ḥaṣīn Muḥammad ibn ʿAlī al-Iṣfahānī ad-Daimartī.
[520] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 151 f. Vgl. Al-Baġdādī, Ismāʿīl Bāšā., *Hadiyat al-ʿārifīn*, Bd. VI, ed. Ar-Rağab, Q. M., Bagdad 1955, S. 24. Yāqūt, *Muʿğam al-buldān*, Bd. II. S. 545.
[521] Al-Baġdādī, *Hadiya*, Bd. VI, S. 24.
[522] Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī ibn Ḥamza ibn ʿUmāra ibn Ḥamza ibn Yasār ibn ʿUṯmān al-Iṣfahānī.
[523] Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1753. Vgl. Ibn Nuʿaim, *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, Bd. II, S. 11. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXI, S. 52.
[524] Ebd., Bd. IV, S. 1753.

tiefe Sympathien für die Perser und die Geschichte der Stadt Iṣfahān hinweist.[525] Über dieses Werk berichtet der berühmte Vertreter der *Šuʿūbiyya* Ḥamza al-Iṣfahānī, der in der Einleitung seines Werkes „*Kitāb Iṣbahān wa aḫbāruhā*" auf die Persönlichkeit des ʿAlī als einen der berühmten Literaten von Iṣfahān sowie dessen Buch eingeht. Laut Ḥamza al-Iṣfahānī machte ʿAlī sein Werk zu einer „Fundgrube" für Nachrichten über die Perser (*aḫbār al-furs*), voll von Biographien und Gedichtversen.[526]

Sein präzises Todesdatum lässt sich den Quellen nicht entnehmen, doch seine langen Diskussionen mit Dichtern wie Abū 'l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad, berühmt als Ibn Ṭabāṭabā (gest. 322), weisen darauf hin, dass ʿAlī ibn Ḥamza in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts lebte. Diese Diskussionen waren bei den Bewohnern Iṣfahāns sehr beliebt.[527]

VI.5. Grammatiker

VI.5.a. Yūnus ibn Ḥabīb an-Naḥwī al-Baṣrī

Yūnus ibn Ḥabīb[528] (gest. 182-185) gehörte zu den berühmtesten Grammatikern Baṣras in der frühabbasidischen Epoche.[529] Er stammte ursprünglich von den *ʿAǧam* ab (*ʿaǧamī 'l-aṣl*)[530], wuchs jedoch in al-Ǧabbul im Irak auf.[531] Yūnus ibn Ḥabīb war durch eine Affiliation ein *maulā* von Ḍaba.[532] Mit einiger Unsicherheit wird ihm auch eine Affiliation an die Banī Laiṯ ibn Bakr ibn ʿAbd Manāt und Bilāl ibn Haramī von Banī Ḍabīʿa zugeschrieben.[533] In seiner Literaturausbildung war er ein Schüler von berühmten Persönlichkeiten wie Abū ʿAmr ibn al-ʿAlāʾ (gest. 154) und Ḥammād ibn Salama (gest. 167).[534] Zu den namhaften Gelehrten, die bei Yūnus ibn Ḥabīb lernten, gehörten die berühmten Grammatiker Sībawaih (gest. 180), Abū Zaid al-Anṣārī (gest. 215), Ḫalaf al-Aḥmar (gest. um 180) und der sehr engagierte Vertreter der *Šuʿūbiyya*, Abū ʿUbaida (gest. 207-213).[535] Hinsichtlich der hohen Qualifikation von Yūnus in Literatur und Grammatik verraten die arabischen Quellen, dass an seinen

---

[525] Ebd., Bd. IV, S. 1753. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXI, S. 52.
[526] Ebd., Bd. IV, S. 1753. Vgl. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. IV, S. 227.
[527] Ebd., Bd. IV, S. 1754.
[528] Abū ʿAbd ar-Raḥmān Yūnus ibn Ḥabīb aḍ-Ḍabī an-Naḥwī al-Baṣrī.
[529] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 47. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. IV, S. 74. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XII, S. 481. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2850 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXIX, S. 381.
[530] Ebd., S. 47.
[531] Ebd., S. 47. Vgl. Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 48. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. IV, S. 74. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXIX, S. 382.
[532] Ebd., S. 47. Vgl. Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 48. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244.
[533] Ebd., S. 47. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244.
[534] Ebd., S. 47. Vgl. Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 48. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XII, S. 481. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2851. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXIX, S. 381.
[535] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244 f. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XII, S. 481. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2851.

Versammlungen in Baṣra zahlreiche Intellektuelle arabischer und nicht-arabischer Abstammung teilnahmen. Zu diesem Kreis gehörten auch Wüstenaraber, die von Yūnus' Sprachgelehrsamkeit profitieren wollten.[536]

Was seine Sympathien für die *Šuʿūbiyya* anbelangt, so ist von ihm überliefert, dass er als bekannter Grammatiker voller Stolz auf die eigene persische Abstammung hinwies.[537] Dieses Phänomen lässt sich bei den Vertretern šuʿūbītischer Ansichten wiederholt belegen. Auch seine Verbindung mit Abū ʿUbaida, der bei ihm viele Jahre lernte[538], darf als weiterer Grund für die Sympathie von Yūnus ibn Ḥabīb für die *Šuʿūbiyya* angesehen werden.

VI.6. Genealogen

VI.6.a. Al-Haiṯam ibn ʿAdī aṭ-Ṭāʾī al-Kūfī

Der namhafte Historiker, Überlieferer, Hadithkenner[539] und Genealoge al-Haiṯam ibn ʿAdī[540] (gest. 206-209) wurde ca. 130 in Kūfa in einer Familie geboren, die ursprünglich aus Kriegsgefangenen aus al-Munbiǧ bestand.[541] Somit soll er eine nicht-arabische Herkunft gehabt haben. Al-Haiṯam wuchs in Kūfa auf, kam aber später nach Bagdad, wo er den Rest seines Leben verbrachte.[542] Er verkehrte am Hofe der abbasidischen Kalifen von al-Manṣūr (reg. 136-158) bis ar-Rašīd (reg. 170-193) und lieferte über diese viele Informationen.[543] Wahrscheinlich kam al-Haiṯam hier mit den Barmakiden in Verbindung. Fakt ist, dass er der berühmten Familie der Sahls sehr nahe stand, denn er starb etwa im Zeitraum 206 bis 209 in deren Haus.[544] Er vertrat ḫāriǧītische Ansichten[545], die der emanzipatorischen šuʿūbītischen Grundanschauung der Gleichberechtigung aller Gläubigen ähnlich sind.[546] Insbesondere kannte al-Haiṯam sich mit Überlieferungen (*aḫbār*), Schmähungen (*maṯālib*), Rühmungen

---

[536] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 47. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. IV, S. 76. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2850. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXIX, S. 381.

[537] Ebd., S. 47. Vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Bd. I, S. 161.

[538] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VII, S. 244. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXIX, S. 381.

[539] Während die Historiker wie aṭ-Ṭabarī, al-Yaʿqūbī, al-Masʿūdī und weitere Geschichtsschreiber al-Haiṯams Schriften als Quelle nutzten, vertrauten die Hadithgelehrten seinen Überlieferungen nicht. Pellat, Ch., „al-Haytham b. ʿAdī", in: *EI*[2], Bd. III, S. 328.

[540] Abū ʿAbd ar-Raḥmān Haiṯam ibn ʿAdī ibn ʿAbd ar-Raḥmān ibn Zaid ibn Usaid ibn Ǧābir aṭ-Ṭāʾī aṯ-Ṯuʿalī al-Buḥturī al-Kūfī.

[541] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt,* Bd. VI, S. 113.

[542] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIV, S. 51. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. VIII, S. 190. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2789. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXVII, S. 405.

[543] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt,* Bd. VI, S. 107. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 365.

[544] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist,* S. 112. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt,* Bd. VI, S. 107. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXVII, S. 406.

[545] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt,* Bd. VI, S. 106. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 365.

[546] Siehe Kapitel IV Fußnote 33.

(*manāqib*) und der Genealogie (*ansāb*) aus.[547] In seiner Karriere überlieferte er vieles über den Propheten Muḥammad.[548] Seine genealogischen Kenntnisse benutzte er auch gegen die Araber, erwähnte ihre Geschichte und erläutete ihre „Defizite". Dafür war er den Quellen zufolge sehr verhasst:

> „Sein Vater ʿAbd ar-Raḥmān war *ṣaḥīḥ an-nasab* (klar im Ursprung) aus dem Stamm Ṭai von Ṯuʿal. Dieser kam zur Stadt Wāsiṭ und zählte zu den besten Menschen. Sein Sohn al-Haiṯam aber erwähnte die Herkunft der Menschen (Araber) und zitierte ihre Geschichten. So wurden die verborgenen Mängel der Menschen zu Tage gebracht und deswegen wurde er gehasst."[549]

In diesem Zusammenhang berichtet auch Ibn an-Nadīm, dass al-Haiṯam seine Herkunft vorgeworfen wurde.[550] Dies erinnert an den berühmten Vertreter der *Šuʿūbiyya* Abū ʿUbaida, der aufgrund seiner Schmähungen von seinen Gegnern als „ursprunglos" (*madḫūl an-nasab*) bezeichnet wurde.[551]

Al-Haiṯam wurde wegen seiner Schmähungen bestraft, indem er für mehrere Jahre ins Gefängnis geworfen wurde. Die Familie seiner Frau (aus dem Stamme der Banī 'l-Ḥāriṯ), die mit der Heirat nicht einverstanden gewesen war, warf ihm vor, den Onkel des Propheten, ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muṭallib, geschmäht zu haben. Daraufhin begab sie sich zum Kalifen ar-Rašīd und forderte die Scheidung der beiden, nachdem sie zuvor berichtet hatte, dass al-Haiṯam eine beleidigende Geschichte über ʿAbbās erzählt hätte. Ar-Rašīd fragte: „Ist er nicht der Mann, über dessen Herkunft folgender Vers gedichtet wurde?: ‚Wenn deine Herkunft auf ʿAdī von den Banī Ṯuʿal zurückgeht, stelle den Buchstaben (d) vor (ʿa).'"[552] Ar-Rašīd ließ die beiden trennen und ihn für Jahre ins Gefängnis werfen.[553]

Über al-Haiṯams Abneigung gegen die Araber berichtet auch al-Masʿūdī. Zusammengefasst handelt die Geschichte (überliefert von al-Haiṯam) von einem Mann aus dem Stamm Tannūḫ, der zu einer Gasse der Banī ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿa gelangte. Eine Sklavin kam zu ihm und sagte: „Aus welchem Stamm bist du?" Er erwiderte: „Ich bin ein Mann der Banī Tamīm." Sie rezitierte einige Verse zur Schmähung des Stammes Banī Tamīm. Er sagte dann: „Ich bin nicht aus dem Stamm Banī Tamīm, sondern aus dem Stamm ʿIǧl." Sie rezitierte wieder einige

---

[547] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 112. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 106. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 365. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. VIII, S. 190. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2789.
[548] Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 368.
[549] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 106. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 365. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXVII, S. 405.
[550] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 112.
[551] Siehe Kapitel V Fußnote 156.
[552] Der Dichter spielt mit Worten und deren Veränderungen, aus dem Wort ʿAdī, das der Name eines Stammes ist, macht er ein weiteres Wort, nämlich „*daʿī*", das bedeutet eine Person, die behauptet, zu einem Stamm zu gehören, was aber nicht den Tatsachen entspricht. So möchte der Dichter sagen, dass die Herkunft von al-Haiṯam nicht bekannt sei, was bei den Arabern eine große Schande bedeutete.
[553] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 106. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 365. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2789 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXVII, S. 405.

Verse zur Schmähung dieses Stammes. So erwähnte er weitere arabische Stämme wie Banī Yaškur, Banī ʿAbd al-Qais, Bāhila, Banī Fazāra, Ṯaqīf, Banī ʿAbbas, Ṯaʿlaba, Banī Murra, aṭ-Ṭai, Muzaina, an-Naḫaʿ, Banī Umayya, Banī Hāšim und Hamdān und sie rezitierte auch weitere Gedichte, in denen Verachtung für diese zum Ausdruck kam. An dieser Stelle sei nur auf die Verse über die Banī Umayya und die Banī Hāšim eingegangen; die Sklavin rezitierte über Banī Umayya folgendes:

> „Das Fundament der Herrschaft gehörte den Umayyaden. Gott ließ diese Herrschaft einfach verschwinden. Die Umayyaden waren in der Vergangenheit Gott gegenüber sehr dreist (…), und Banī Marwān hatten keine Furcht vor Gott."[554]

Als der Mann sich den Banī Hāšim zuschrieb, erwiderte die Sklavin: „Kennst du den, der diese Verse gedichtet hat?"

> „Oh Banī Hašim, kehrt zu euren Palmen zurück ! Ein Kilo Datteln kostet dann nur noch ein Dirham. Wenn ihr sagt, dass ihr die Schar des Propheten Muḥammad seid, sind die Christen die Schar des ʿĪsā ibn Maryam."[555]

Abschließend sagte der Mann, dass er ein *maulā* sei, und die Sklavin rezitierte auch zur Verachtung der *Mawālī* einen Vers.[556] Es mag sein, dass al-Haiṯam in seinen Schmähungen ebenfalls die *Mawālī* erwähnt, jedoch lediglich in einem einzigen Vers und ohne weitere Details. Hingegen erwähnt er eine Reihe von arabischen Stämmen und verhöhnt diese.

Aus den von al-Haiṯam verfassten Werke geht hervor, dass seine Schmähungen und Verspottungen zum großen Teil gegen die Araber bzw. das Arabertum gerichtet waren. Al-Haiṯam gehörte zu den „*maṯālib*"-Schreibern wie die bekannten šuʿūbītischen Genealogen Abū ʿUbaida und ʿAllān aš-Šuʿūbī. Unter al-Haiṯams Schriften, die seine antiarabischen Einstellungen belegen, sind folgende Werke zu erwähnen: „*Das Buch der Defizite*" (*Kitāb al-maṯālib*), „*Das Buch der Defizite des Stammes Rabīʿa*" (*Kitāb maṯālib Rabīʿa*), „*Das kleine Buch der Defizite*" (*Kitāb al-maṯālib aṣ-ṣaġīr*), „*Das große Buch der Defizite*" (*Kitāb al-maṯālib al-kabīr*), „*Das Buch der Geschichte der ʿAǧam und der Umayyaden*" (*Kitāb tārīḫ al-ʿaǧam wa Banī Umayya*) und „*Das Buch der Prostituierten von Quraiš in der ǧāhiliyya und die Namen ihrer Kinder*" (*Kitāb asmāʾ baġāyā Quraiš fī 'l-ǧāhiliyya wa asmāʾ man walidna*). Ferner verfasste er zur Lobpreisung der Perser das Werk „*Mitteilungen der Perser*" (*Aḫbār al-furs*).[557]

---

[554] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. III, S. 290.
[555] Ebd., Bd. III, S. 291.
[556] Ebd., Bd. III, S. 292.
[557] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 112. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 106 f. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2792. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XXVII, S. 407 f.

VI.7. Philosophen

VI.7.a. Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī

Der berühmte Mediziner, Chemiker und Philosoph Muḥammd ibn Zakariyā ar-Rāzī[558] (gest. 313) wurde in der persischen Stadt ar-Rayy geboren, wo er sich die Wissenschaften griechischen Ursprungs aneignete.[559] Vor seiner medizinischen Ausbildung hatte ar-Rāzī sich mit Musiktheorien beschäftigt.[560] Im Verlauf seiner Karriere als Mediziner und Philosoph vertiefte er sich in die galenische Tradition, daher wurde er als „der zweite Galen" (*Ǧālīnūs aṯ-ṯānī*) berühmt.[561] In seiner wissenschaftlichen Arbeit profitierte ar-Rāzī stark von arabischen Übersetzungen der griechischen medizinischen und philosophischen Schriften.[562] Als erfahrener Mediziner leitete er das Krankenhaus in seiner Heimatstadt ar-Rayy, bevor er dasselbe Amt in einem Bagdader Krankenhaus übernahm.[563] Er kehrte immer wieder nach ar-Rayy zurück, wo er schließlich im Jahre 313 starb.[564] Dieser sehr produktive Autor verfasste in seiner Karriere ca. zweihundert Werke, vorwiegend auf den Gebieten Philosophie und Medizin.[565]

In philosophischer Hinsicht vertritt ar-Rāzī ganz eigene Ansichten über das Prophetentum. Mit dem bekannten ismailitischen Gelehrten Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 322), führte er Dispute über dessen Notwendigkeit. Diese stellte Abū Ḥātim in seinem Werk „*Aʿlām an-nubuwwa*" zusammen, ohne Muḥammad bin Zakariyā ar-Rāzī mit Namen zu erwähnen.[566] Er begnügte sich damit, ihn mit dem Attribut „*mulḥid*" (ungläubig, Ketzer) zu bezeichnen.[567] Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī glaubte nicht an das Prophetentum als eine Vermittlung zwischen dem Menschen und Gott. Er vertrat die Ansicht, dass Gott selbst die nötigen Erkenntnisse in alle Menschen gleichermaßen gelegt habe und sie deshalb nicht einer erwählten Person als Offenbarung herabsenden müsse. Die Vorstellung von der Erwählung einer Person führe zwangläufig zu Auseinandersetzungen, oft sogar zu Blutbädern. Die Menschen seien in der

---

[558] Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī.
[559] Goodman, L. E., „al-Rāzī", in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 474. Vgl. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums,* Bd. III, S. 275.
[560] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 356. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 271. Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 77.
[561] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 77. Vgl. Goodman, „al-Rāzī", in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 474. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums,* Bd. III, S. 275.
[562] Goodman, „al-Rāzī", in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 474.
[563] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 77. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 272. Die Quellen berichten, dass ar-Rāzī ein Herz für arme Menschen hatte. In seinem Krankenhaus in ar-Rayy verarzteten ar-Rāzī und seine Schüler Menschen aus sozial schwachen Verhältnissen. Die Patienten wurden zuerst von ar-Rāzīs Schülern untersucht und verarztet. In hartnäckigen Fällen, in denen sich der Zustand des Patienten nicht besserte, übernahm der Meister selbst die Behandlung. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 273.
[564] Goodman, „al-Rāzī", in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 474.
[565] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 77. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 271.
[566] Ar-Rāzī, *Aʿlām*, S. 9 ff.
[567] Ǧalālī Muqaddam, „Abū Ḥātim Rāzī", in: *DBI*, Bd. V, S. 308.

Lage, unabhängig zu denken und müssten nicht Mitglied einer religiös festgelegten Gesellschaft sein. Somit benötigten sie auch keinen Propheten als Führer.[568] Für ar-Rāzī diente jede Offenbarung letztlich der Übernahme der politischen Macht. Religion sah er als eine persönliche Angelegenheit an, und Gott beschäftige sich nicht mit weltlichen Dingen. So plädierte ar-Rāzī für eine aufgeklärte Gesellschaft, in der eine Trennung von Politik und Religion gilt.[569] Abū Ḥātim dagegen war der Meinung, dass religiös geprägte Politik korrekt sei und keine Maske, die nur dazu diene, politische Vorteile zu verschleiern. Gott habe von seinen Gesandten verlangt, eine bestimmte soziale Ordnung zu schaffen.[570]

Die Muslime des vierten Jahrhunderts glaubten fest daran, dass die Propheten Gründer von politischen Systemen seien und dass diese Systeme allen Menschen zum Nutzen gereichten. Dies begründeten sie damit, dass die Menschen sich als „soziale Wesen" einerseits gegenseitig bräuchten, und zwar zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Andererseits seien sie aber auch miteinander kämpfende, in grausame Auseinandersetzungen verwickelte „unsoziale Wesen", was zur Vernichtung der Menschheit führen könne. Die Menschen bräuchten daher ein Oberhaupt, das sie leitet und die göttlichen Gesetze umsetzt. Diese Aufgabe übernehme ein Prophet, der die Gesetze durch eine Offenbarung erhalten habe, um sie dann in der Gemeinde auszuführen und zu realisieen.[571] Beim Vorherrschen solcher Anschauungen wurden ar-Rāzīs philosophische Ansichten bezüglich des Prophetentums natürlich als abweichlerisch und er deshalb als „*mulḥid*" betrachtet.[572] In seinen philosophischen Gedanken lässt ar-Rāzī keine Ausnahmen zu und lehnt sämtliche Religionen als politische Institutionen und ihre Propheten als Führer der Gesellschaft ab. Dies gilt auch für den Islam, der seinen Erfolg der Gründung eines politischen Staates durch Muḥammad in Medina verdankte.[573] Ar-Rāzīs Ansichten über Prophetentum und Religion sind zwar in seinen philosophischen Gedanken verankert, doch die Ablehnung des Islam im Sinne einer politisch herrschenden Religion wirft die Frage auf, ob ar-Rāzī, wie Crone es darzustellen versucht[574], der *Šuʿūbiyya* zuneigte. Denn durch seine Gedanken stellte er die Herrschaft der Araber, die auf der Basis der Religion Islam gerechtfertigt war, in Frage. Es existieren allerdings keine Beweise dafür, dass ar-Rāzī sich direkt gegen die Araber oder die arabische Kultur geäußert hat, wie es bei den typischen Vertretern der *Šuʿūbiyya* üblich war. Es sind auch keine Schriften von ihm

---

[568] Goodman, „al-Rāzī", in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 476. Vgl. Crone, „Post-Colonialism", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 7.
[569] Crone, „Post-Colonialism", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 7.
[570] Ebd., S. 7.
[571] Ebd., S. 6 f.
[572] Ǧalālī Muqaddam, „Abū Ḥātim Rāzī", in: *DBI*, Bd. V, S. 308.
[573] Crone, „Post-Colonialism", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 6.
[574] Ebd., S. 2 ff.

bekannt, in denen er fanatisch gegen die Araber oder für die Perser Partei nahm. Daher lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob ar-Rāzī ein Vertreter der *Šuʿūbiyya* war.

VII. Die erweiterte Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“

Die vorläufige Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“ wurde anhand eines Vergleiches der Biographien von sieben Personen[1], die in den arabischen Quellen direkt mit diesem Attribut bezeichnet werden, erarbeitet. Gestützt auf diese Definition wurden 32 weitere Personen ermittelt, die zwar in den Quellen nicht direkt als „*šuʿūbī*“ bezeichnet wurden, aber deren Auffassungen der *Šuʿūbiyya* sehr nahe stehen. Auf Grundlage der insgesamt 39 betrachteten Vertreter der *Šuʿūbiyya*, deren Daten in einer Tabelle im Anhang zu finden sind, soll im Folgenden eine präzisere und erweiterte Definition dieses Begriffes geliefert werden:

VII.1. Nicht-arabische Herkunft

Bei der vorläufigen Definition des Begriffes „*šuʿūbī*“ wurde aufgezeigt, dass alle sieben Personen, die in den arabischen Quellen direkt mit diesem Attribut bezeichnet werden, aus Persien stammten. Eine tiefergehende Untersuchung anhand der Biographien von weiteren Vertretern belegt aber, dass es Hinweise auf andere nicht-arabische Ethnien wie Syrer und Nabatäer innerhalb der *Šuʿūbiyya* gibt. Darüber hinaus findet man in der Literatur vage Andeutungen auf šuʿūbītische Tendenzen bei den Ägyptern, von denen ebenfalls bruchstückhaft Schriften überliefert sind, in denen altägyptische Kulturerrungenschaften (z. B. die Pyramiden-Architektur) der arabischen Kultur „übergeordnet“ werden.[2] Konkret konnte jedoch kein Ägypter als Šuʿūbīt ermittelt werden, daher findet diese Ethnie im Diagramm I. keine Berücksichtigung. Dieses Diagramm zeigt das Mengenverhältnis der verschiedenen an der *Šuʿūbiyya* beteiligten Ethnien. Trotz der Heterogenität der Volksgruppen bilden die Perser mit Abstand die größte Gruppe, nämlich 86,0 Prozent. Einige Vertreter der *Šuʿūbiyya* waren nicht-arabische Personen, die keiner bestimmten Volksgruppierung zuzuordnen und daher unter „keine Angaben“ erfasst sind:

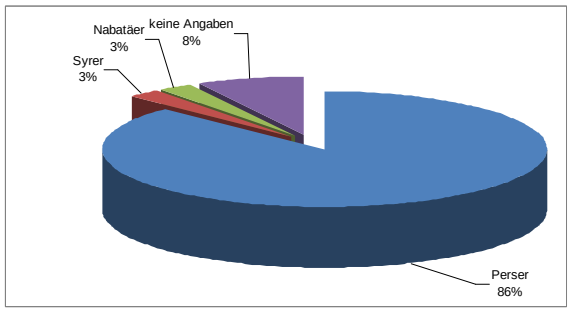

Diagramm I: Ethnische Gruppierungen innerhalb der *Šuʿūbiyya*

---

[1] Ismāʿīl ibn Yasār (gest. 125-126), Sahl ibn Hārūn (gest. 215), ʿAllān aš-Šuʿūbī (gest. 3. Jhd.), Maʿmar ibn al-Muṯannā berühmt als Abū ʿUbaida (gest. 207-213), Ibrāhīm ibn Ismāʿīl ibn Dāwūd al-ʿAbartāʾī (gest. 3. Jhd.), Aḥmad (Muḥammad) ibn al-Ḥusain berühmt als Dindān (gest. 3. Jhd.) und Ḥamza al-Iṣfahānī (gest. vor 360).
[2] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 159 f.

Aus dem Vergleich der Sterbedaten der Vertreter der *Šuʿūbiyya* geht hervor, dass die ersten Šuʿūbīten Perser waren, woraus man schließen kann, dass die Perser die Pioniere der *Šuʿūbiyya* waren. Erst später schlossen sich ihr Angehörige anderer Ethnien an. Auch ihr Ende fand die *Šuʿūbiyya*, wie bereits erwähnt, innerhalb Persiens.[3] Ungeachtet der Tatsache, dass die Perser als führendes Volk innerhalb der *Šuʿūbiyya* betrachtet werden können, ist ihr Charakter doch nicht als rein persisch, sondern international, zu begreifen. An dieser Stelle ist zu beachten, dass die *Šuʿūbiyya*, wie bereits mehrfach erwähnt, im Laufe der Zeit ihr Erscheinungsbild veränderte. Zuerst zeigte sie sich als emanzipatorischer literarischer Widerstand gegen die arabische Vorherrschaft (*ʿaṣabiyya*), aus dem eine Art Polemik zwischen Arabern bzw. deren Sympathisanten einerseits und Nicht-Arabern, insbesondere Persern, andererseits entstand. Mit der Entstehung autonomer Staaten innerhalb Persiens verlagerte sich die Wirksamkeit der *Šuʿūbiyya* dann eher auf die Sprachebene. Die *Šuʿūbiyya* weist hier einen nationalen Charakter auf und bestand ausschließlich aus Persern. Die arabisch schreibenden Wissenschaftler, darunter neben persischen Gelehrten auch nicht-persische wie z. B. al-Bīrūnī und al-Zamaḫšarī, leisteten gegen das Engagement der *Šuʿūbiyya* zur Etablierung des Persischen als Literatur- und Wissenschaftssprache Widerstand.[4] Diese prozesshafte Etablierung der persischen Sprache (*darī*) wurde von Herrschern wie den Saffariden (reg. 247-289), Samaniden (reg. 261-395), Ghaznawiden (reg. 334-583) und Āl Kākūya (reg. 398-536) gefördert, die sich davon politische Vorteile versprachen.[5] Mit der politischen Autonomie Persiens veränderte sich ebenfalls die Sprache, welche von der *Šuʿūbiyya* als ihr Instrument verwendet wurde. Die Vertreter der *Šuʿūbiyya* verfassten zunächst ihre Werke noch ausschließlich in eloquentem Arabisch, obwohl sie ihre eigene Sprache ausgezeichnet beherrschten.[6] Das erscheint logisch, wenn man bedenkt, dass ihr Adressatenkreis zu dieser Zeit hauptsächlich aus Arabern bestand. Später änderte sich dieser Kreis innerhalb Persiens, so dass Persisch das Instrument der *Šuʿūbiyya* wurde.[7]

VII.2. Intellektualität und Bekleidung gehobener beruflicher Positionen

Glücklicherweise liefern die prosopographischen Werke Informationen über Ausbildung und Funktion der behandelten Personen. Die Auswertung der Biographien der Šuʿūbīten zeigt, dass sie Männer von hoher Bildung und ihre Berufsfelder sehr heterogen waren. So fanden sich unter ihnen Dichter, Übersetzer und Sekretäre sowie Koranexegeten, Mediziner,

---

[3] Az-Zamaḫšarī, *al-Mufaṣṣal*, S. 43.
[4] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 181, 211.
[5] Mehr dazu siehe Kapitel III unter der Überschrift „Die Rolle der Herrscher“.
[6] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 162.
[7] Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 181.

Philosophen usw. Ein auffälliges Charakteristikum der damaligen Zeit war, dass eine Person oftmals in unterschiedlichen Fachgebieten ausgebildet war und mehrere Berufe gleichzeitig ausübte. Beispielsweise war ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ (gest. 142-145) nicht nur außerordentlich engagiert in der Übertragung mittelpersischer Schriften, sondern auch ein bedeutender Autor in arabischer Sprache und Spitzensekretär unter den Abbasiden.[8] Ein weiteres Beispiel ist Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī (gest. 313). Er qualifizierte sich mit Auszeichnung in den Bereichen Medizin und Chemie, war aber auch in der Philosophie bewandert.[9] In seinen jungen Jahren interessierte er sich außerdem für Musikwissenschaft.[10] Insgesamt lassen sich folgende Berufsfelder innerhalb der *Šuʿūbiyya* ermitteln:

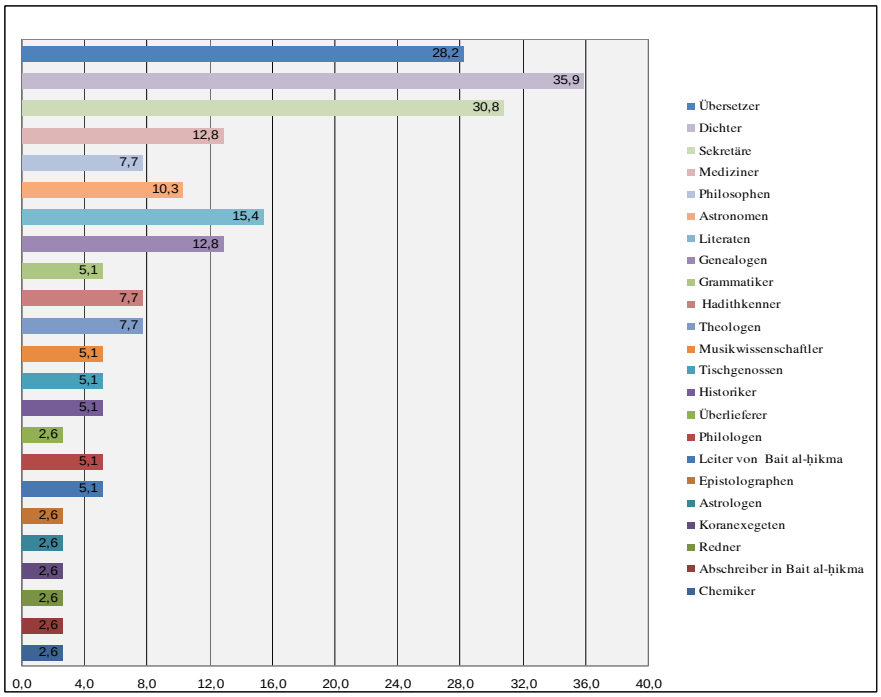

Diagramm II: Berufsfelder innerhalb der *Šuʿūbiyya*

Diagramm II. zeigt, dass innerhalb der *Šuʿūbiyya* vor allem die Berufe Dichter, Übersetzer und Sekretäre häufig vorkommen. Darüber hinaus finden sich, wenn auch in geringerem Umfang, weitere Berufe wie Mediziner, Philosophen, Astrologen, Literaten, Genealogen, Grammatiker, Hadithgelehrte, Theologen und Musikwissenschaftler.

Die Funktion eines Menschen innerhalb der Gesellschaft, in der er lebt, bestimmt wesentlich auch seine soziale Position. Die Auswertung der Biographien belegt, dass sämtliche Vertreter der *Šuʿūbiyya* berühmte Persönlichkeiten ihrer Zeit waren und überwiegend eine hohe berufliche Stellung hatten. Den Quellen zufolge hatten sie meistens Zugang zu den Höfen der

---

[8] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151.
[9] Goodman, „al-Rāzī“, in: *EI*[2], Bd. VIII, S. 474. Vgl. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. III, S. 275.
[10] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 356. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 271. Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 77.

jeweiligen Herrscher (z. B. Umayyaden, Abbasiden und Buyiden). Die Übersetzer wurden entweder vom Kalifen selbst oder von einflussreichen Familien wie den Barmakiden, den Sahls oder den Banī Šākir gefördert.[11] Auch die Dichter standen in Verbindung mit dem Kalifen und den eben genannten berühmten Familien und priesen diese in ihrer Dichtung.[12] Die Sekretäre besetzten innerhalb des abbasidischen Verwaltungsapparates oftmals Schlüsselpositionen.[13] Ein weiteres Beispiel für eine hohe Position der Šuʿūbīten sind die beiden Leiter des berühmten wissenschaftlichen Zentrums „Bait al-ḥikma", Sahl ibn Hārūn und Salm.[14] In diesem Zusammenhang seien auch die Leibmediziner der abbasidischen Herrscher sowie leitende Ärzte der Krankenhäuser in Bagdad genannt.[15] Šuʿūbītische Astronomen berieten den Kalifen bei seinen politischen Entscheidungen.[16] Zu den šuʿūbītischen Intellektuellen zählten auch namhafte Lehrer, deren Unterricht von zahlreichen Schülern besucht wurde.[17] Dies sind einige Beispiele dafür, dass die Vertreter der *Šuʿūbiyya* zumeist hohe soziale Positionen bekleideten.

VII.3. Nichtnotwendigerweise Muslim/ Tendenz zum Schiismus

Nach der oben dargelegten vorläufigen Definition des Begriffes „*šuʿūbī*" bekannten sich sämtliche sieben Personen, die in den arabischen Quellen direkt als solche bezeichnet wurden, zum islamischen Glauben. Die Untersuchung der weiteren Personen mit antiarabischen Ansichten belegt aber, dass die *Šuʿūbiyya* zu einem geringen Teil auch andere Glaubensrichtungen, nämlich Christen und Zoroastrier, umfasste. Dies belegt, dass die *Šuʿūbiyya* einen interreligiösen Charakter besaß. Die Andersgläubigen engagierten sich insbesondere im Bereich der Übersetzung und übertrugen (neben den muslimischen Übersetzern) Fremdschriften, um den Arabern die „Überlegenheit" der Nicht-Araber bzw. ihrer Kultur vor Augen zu halten.[18] Das folgende Diagramm zeigt, dass sich von den Vertretern der *Šuʿūbiyya* über drei Viertel zum islamischen Glauben bekannten:

---

[11] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 44. Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 272. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 211. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 304. Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 82. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 187.
[12] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 9, 119, 128, 133, 139, 141, 150, 152 f, 167. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112, 144, 326. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 495. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199. Al-Ḫuraimī, *Dīwān*, S. 25, 38.
[13] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 47, 76. Vgl. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 88.
[14] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 133 f, 13. Vgl. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 84.
[15] Ebd., S. 354. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 101, 158, 272. Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt*, S. 77. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 123 f, 127. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 89, 222.
[16] Al-Masʿūdī, *Murūǧ*, Bd. IV, S. 314. Vgl. Al-Bīrūnī, *Āṯār*, S. 270. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Bd. I, S. 460.
[17] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. VI, S. 100, 244 f, 2851. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XII, S. 481.
[18] Gabrieli, „Ibn al-Muḳaffaʿ", in: *EI*[2], Bd. III, S. 885.

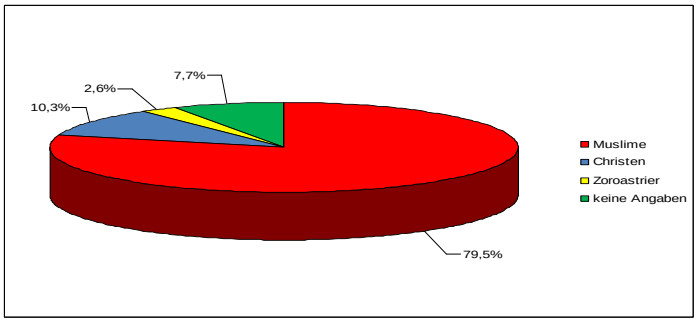

Diagramm III: Religiöse Gemeinschaften innerhalb der *Šuʿūbiyya*

Bei diesem Diagramm ist zu beachten, dass diejenigen Zoroastrier, die später zum Islam konvertierten, z. B. Sahl ibn Hārūn und Ibn al-Muqaffaʿ, den Muslimen zugerechnet wurden. Zoroastrier sind hier nur die Personen, die sich niemals in ihrem Leben zum Islam bekannten.

Unter den šuʿūbītischen Muslimen gibt es gewisse Hinweise auf Tendenzen zum Schiismus. Zwei der sieben Personen, welche direkt mit dem Attribut „*šuʿūbī*" bezeichnet werden, nämlich Sahl ibn Hārūn[19] und Dindān[20], hegten Sympathien für den Schiismus. Die Studie der weiteren Persönlichkeiten zeigt dann, dass unter den muslimischen Vertretern der *Šuʿūbiyya* allgemein eine gewisse Neigung zum Schiismus vorhanden war, wie auch al-Baġdādī meinte.[21] Diagramm IV. verdeutlicht, dass sich über 30 Prozent der muslimischen Vertreter der *Šuʿūbiyya* zum Schiismus bekannten:

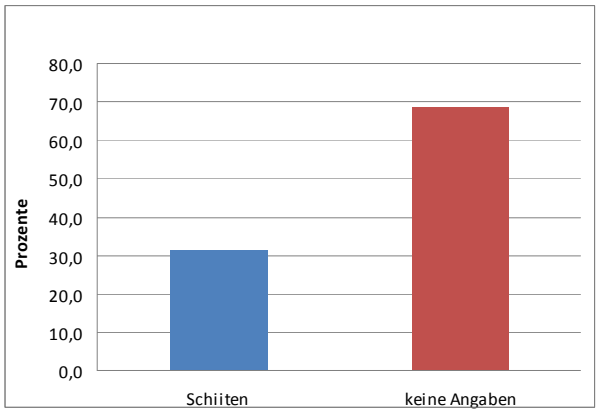

Diagramm IV: Schiismus innerhab der muslimischen *Šuʿūbiyya*

Zum Glück geben die Quellen häufig auch Auskunft über die Zweige des Schiismus, denen die einzelnen Vertreter der *Šuʿūbiyya* anhingen. Es lassen sich folgende schiitischen Zweige innerhalb der *Šuʿūbiyya* feststellen: Zwölferschiia[22], *Zaidiyya*[23] und *Kāmiliyya*.[24]

---

[19] Ad-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, Bd. I, S. 313.
[20] Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 26.
[21] Siehe Kapitel V Fußnote 289.
[22] Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, S. 26. Vgl. Iqbāl, *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, S. 6. Mūsā, *Mahyār*, S. 26.
[23] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XVIII, S. 8.

VII.4. *Maulā*-Status

Die Neumuslime wurden durch Affiliation (*walāʾ*) in die auf Stammesprinzipien basierende arabische Gesellschaft integriert.[25] Da sämtliche muslimischen Verteter der *Šuʿūbiyya* nicht-arabischen Ethnien angehörten, ist an dieser Stelle eine Analyse ihrer Affiliation (*walāʾ*) sinnvoll. Die Quellen liefern über die Affiliation von mehr als 45 Prozent der Personen nähere Informationen, über den Rest schweigen sie:

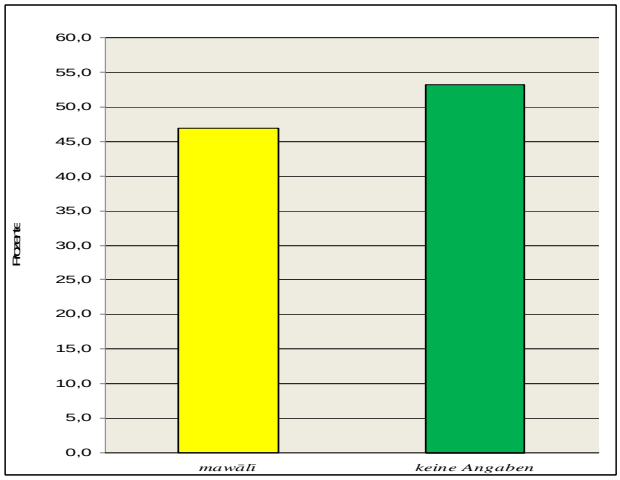

Diagramm V: Affiliation (*walāʾ*) innerhalb der *Šuʿūbiyya*

Was aber die Ansichten der Vertreter der *Šuʿūbiyya* über die *walāʾ* anbelangt, gibt es Hinweise darauf, dass Sahl ibn Hārūn, der das *walāʾ*-Konzept ablehnte, kein Einzelfall war. Sahl sah generell keinen Wert darin, sich an die Araber zu binden. In diesem Zusammenhang ist sein Wortspiel mit „Kalb“ (ein arabischer Stamm und arab. Hund) berühmt.[26] Eine ähnliche Haltung findet man bei weiteren Vertretern der *Šuʿūbiyya* wie Baššār ibn Burd[27], Abū ʾl-ʿAtāhiyya[28], ʿAlī ibn al-Ḫalīl[29] und Dīk al-Ǧin.[30]

VII.5. Frühere Zugehörigkeit zum Zoroastrismus

Bei der vorläufigen Charakterisierung der Vertreter der *Šuʿūbiyya* wurde festgestellt, dass Sahl ibn Hārūn als einziger dem Zoroastrismus angehörte und sich erst später zum Islam

---

[24] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. I, S. 24. Vgl. Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 156. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 421. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. X, S. 138. Ibn Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, S. 30.
[25] Crone, „Mawlā“, in: *EI*², Bd. VI, S. 875.
[26] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577.
[27] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 96 f, 141.
[28] Ebd., Bd. XVIII, S. 74 f. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 519.
[29] Ebd., Bd. XIV, S. 117 f.
[30] Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XXXVI, S. 203.

bekannte.[31] Die erweiterte biographische Untersuchung belegt aber, dass er tatsächlich kein Einzelfall war. Einen geringen Teil (12.5%) der persischstämmigen Muslime mit šuʿūbītischen Auffassungen bildeten Zoroastrier, die erst später in ihrem Leben zum Islam konvertierten. Ein prominentes Beispiel dafür ist der Sekretär und Übersetzer ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ.[32] Das folgende Diagramm zeigt den Anteil der erst später zum Islam konvertierten Zoroastrier innerhalb der *Šuʿūbiyya* im Vergleich zu den sonstigen persischen Muslimen, die bereits als solche geboren wurden:

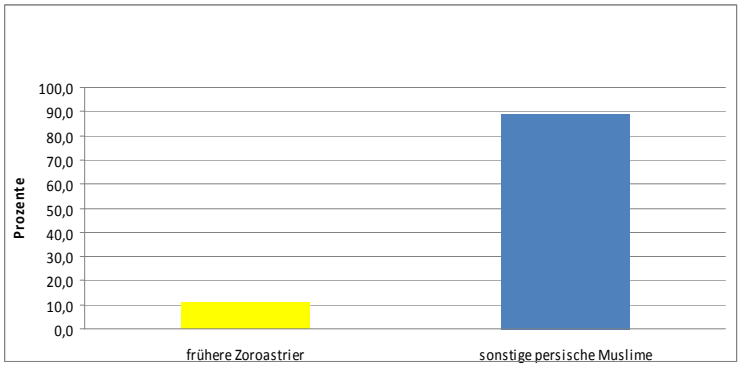

Diagramm VI: Frühere Zugehörigkeit zum Zoroastrismus innerhalb der *Šuʿūbiyya*

Wie bereits erwähnt, wurde diese geringe Anzahl von Zoroastriern, die sich später zum Islam bekannten, bei der Bewertung der religösen Überzeugung der Vertreter der *Šuʿūbiyya* zu den Muslimen gerechnet.

VII.6. Beschuldigung der *zandiqa*

Die *zandiqa* gehört zu den wichtigen und gleichzeitig komplexen Themen der frühabbasidischen Zeit. Sie war ein weit verbreitetes Phänomen dieser Epoche. Zahlreiche Männer wurden unter dem Vorwand, dass sie mit der *zandiqa* sympathisierten, verfolgt.[33] Der Begriff „*zindīq*“, der ursprünglich aus der sassanidischen Epoche (mp. *zndyg*) stammte und „Manichäismus-Anhänger“ bedeutete, erfuhr in der islamischen Zeit eine Bedeutungserweiterung: Er wurde in erster Linie für Angehörige des Dualismus wie die Manichäer verwendet, die im Islam über keinen Status von „*Ahl al-kitāb*“ (Leute des Buches) verfügten. Ganz allgemein wurde jede Haltung, die der islamischen Orthodoxie verdächtig schien, *zandiqa* genannt. Auch Schiiten gehörten hier zu den Gruppen, die der *zandiqa*

---

[31] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 319. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Siyar*, Bd. XI, S. 171 f. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XII, S. 40.
[32] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 103, 109. Vgl. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 132. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. II, S. 151. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XVII, S. 636.
[33] De Blois, „Zindīḳ“, in: *EI*², Bd. XI, S. 511.

beschuldigt wurde.[34] Die moderne Forschung hat ferner herausgefunden, dass auch jede Art von „freigeistigem“ Denken in frühabbasidischer Zeit als *zandiqa* verurteilt wurde.[35] Die Vertreter der *Šuʿūbiyya* blieben von diesem Phänomen nicht verschont. Sie wurden aufgrund ihrer Haltung, d. h. ihrer antiarabischen Ansichten, der Sympathie für die persische Kultur und der Zugehörigkeit zum Schiismus, der *zandiqa* (31%) beschuldigt:

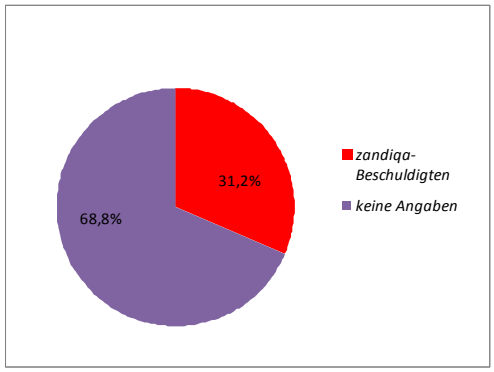

Diagramm VII: Anteil der *zandiqa*-Beschuldigten innerhalb der *Šuʿūbiyya*

Aus der Analyse der Biographien der Vertreter der *Šuʿūbiyya* und deren Schriften geht hervor, dass *zandiqa* in ihrer ursprünglichen Bedeutung als „Manichäismus-Anhängerschaft“ bei Vertretern der *Šuʿūbiyya* nicht festzustellen ist. Am Beispiel von Muḥammad ibn al-Laiṯ, der selbst ein Werk gegen die *Zanādiqa*, nämlich das „*Kitāb ar-radd ʿalā ʾz-zanādiqa*“, verfasst hatte und trotzdem der *zandiqa* beschuldigt wurde[36], ist zu belegen, dass die *zandiqa*-Beschuldigung zu dieser Zeit nicht unbedingt auf religiöser Grundlage (Manichäismus) basierte. Bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* sind keine plausiblen Belege vorhanden, die ihre Tendenz zum Manichäismus beweisen könnten. Es muss daher in Übereinstimmung mit Chokr zwischen *zandiqa* und *Šuʿūbiyya* strikt unterschieden werden.[37] In der Bedeutung „Freidenker“ kann der Begriff „*zindīq*“ bei den Vertretern der *Šuʿūbiyya* jedoch toleriert werden. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die *Šuʿūbiyya* mit ihren antiarabischen Auffassungen innerhalb einer Gesellschaft, in der Arabertum mit Islam gleichgesetzt wurde, als antiislamisch betrachtet wurde.

VII.7. Enge Verbindung mit den Barmakiden und Sahls

Wie bereits oben erwähnt, kommt das Merkmal „Verbindung mit den Barmakiden oder den Sahls“ für alle Personen in Frage, die zur Zeit dieser beiden persischstämmigen bekannten

---

[34] Ebd., Bd. XI, S. 510.
[35] Ebd., Bd. XI, S. 512. Vgl. Flügel, *Mani*, S. 401.
[36] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 380.
[37] Chokr, *Zandaqa*, 185.

Familien lebten. Die Analyse der Biographien der frühen Vertreter der *Šuʿūbiyya* zeigt, dass diese Verbindung für fast alle diese Personen vorhanden war. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass diese Familien über mehrere Dekaden auf der kulturellen und politischen Bühne der Abbasiden vertreten waren und die zeitgenössische *Šuʿūbiyya* in enger Verbindung mit ihnen stand, kann die oben aufgestellte Hypothese bestätigt werden, dass die Barmakiden und Sahls als Kern der *Šuʿūbiyya* angesehen werden dürfen. Das Diagramm IX., das im Anhang zu finden ist, veranschaulicht die Berechtigung dieser Hypothese.

VII.8. Fanatismus (*taʿaṣṣub li-l-ʿaǧam ʿalā ʾl-ʿarab*)

Die Analyse der Lebensläufe der sieben Vertreter, welche in den arabischen Quellen direkt als „*šuʿūbī*" bezeichnen werden, zeigt, dass die prosopographischen Werke diesen Begriff in einen engen Zusammenhang mit Fanatismus (*ʿaṣabiyya* oder *taʿaṣṣub*) bringen.[38] Alle sieben Personen vertraten ausnahmslos antiarabische bzw. pro-ʿaǧamītische Ansichten. Diese Haltung zeigen auch sämtliche anderen Šuʿūbīten, die in arabischen Quellen nicht direkt „*šuʿūbī*" genannt werden, aber ein šuʿūbītisches Profil aufweisen. Demzufolge kann man sagen, dass Fanatismus das wichtigste Merkmal der *Šuʿūbiyya* ist. Der šuʿūbītische Fanatismus zeigte sich in zwei Formen: Antiarabismus und Parteinahme für Nicht-Araber, insbesondere für Perser. Zur Einordnung einer Person zur *Šuʿūbiyya* muss mindestens einer dieser beiden Charakterzüge, neben den Kriterien der nicht-arabischen Herkunft und der Intellektualität, vorhanden sein. Die übrigen oben genannten Merkmale dienen mehr zur näheren Kennzeichnung einzelner šuʿūbītischer Persönlichkeiten. Der šuʿūbītische Fanatismus speiste sich aus der Rückbesinnung auf die „glorreiche Vergangenheit" der Nicht-Araber, insbesondere der Sassaniden, und der Überzeugung einer „Rückständigkeit" der Araber.[39] Er umfasste alle Bereiche des religiösen, sozialen und kulturellen Lebens: Propheten- und Königtum, Wissenschaft, Dichtung und Rhetorik, Kriegswesen, Esskultur, vorislamische Sitten und Sprache.[40] Die *Šuʿūbiyya* stellte die Nicht-Araber, insbesondere die Perser, den Arabern gegenüber als „überlegen" dar und bekämpfte damit wiederum deren Fanatismus (*ʿaṣabiyya*), der sich auf die religiöse Führerschaft, das „reine Blut", Eigenschaften wie Großzügigkeit und Tapferkeit sowie die arabische Sprache stützte.[41] Laut

---

[38] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 288. Vgl. Ibn al-Qutaiba, *al-Maʿārif,* S. 543. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 174. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. LXXI, S. 322. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. III, S. 1409, 1631, 2705. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 280, 370. Ad-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Bd. II, S. 327. Al-Kutubī, *Fawāt*, Bd. II, S. 85. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 18, 244, 558. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Bd. VIII, S. 29.

[39] Sellheim und Sourdel, „Kātib", in: *EI*[2], Bd. IV, S. 756.

[40] Siehe Kapitel V unter der Überschrift „Fanatismus".

[41] Amīn, *Ḍuḥā ʾl-islām*, Bd. I, S. 43. Vgl. Āḏarnūš, *Čāliš*, S. 21. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd,* Bd. III, S. 412. Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 346, 361 ff. Aṯ-Ṯaʿālibī, *Fiqh al-luġa*, Bd. I, S. 3. Ibn Fāris, *aṣ-Ṣāḥibī*, S. 40 ff. Az-Zamaḫšarī, *al-Mufaṣṣal,* S. 43 ff.

šuʿūbītischer Auffassung bildeten die Nicht-Araber die Hälfte des Islam (*šaṭr al-islām*) und waren daher mit den Arabern gleichberechtigt.[42] Dabei stützte sich die *Šuʿūbiyya* auf den koranischen Grundsatz (al-Ḥuǧurāt/13), der zu einer Gleichachtung (*taswiyya*) aller Muslime unabhängig von ihrer Nation, Rasse und Sprache aufruft. Daher wurden die Vertreter der *Šuʿūbiyya* sowohl von sich selbst als auch von den Gegnern „*Ahl at-taswiyya*" (Anhänger der Gleichberechtigung) genannt.[43] Die koranische Forderung nach Gleichberechtigung blieb immer ein wesentlicher Bestandteil der *Šuʿūbiyya*.[44] Da die Araber diese Gleichberechtigung aber nicht akzeptierten, proklamierte die *Šuʿūbiyya* als Reaktion darauf eine „Überlegenheit" der Nicht-Araber aufgrund ihrer Hochzivilisation.[45]

Die Analyse der Biographien sämtlicher Vertreter der *Šuʿūbiyya* belegt ebenfalls, dass die *Šuʿūbiyya* ihre antiarabische bzw. pro-ʿaǧamītische Haltung ausschließlich auf literarischer Ebene zum Ausdruck brachte, was der Tatsache entsprach, dass die Šuʿūbīten Männer von hohem Bildungsniveau und Intellekt waren.[46] Ein Zusammenhang der *Šuʿūbiyya* mit den persischen Militäraufständen gegen das abbasidische Kalifat lässt sich dagegen nicht nachweisen.

VII.9. War die *Šuʿūbiyya* eine soziale Bewegung?

Wie bereits in der Einleitung beschrieben, finden sich in diversen Studien unterschiedliche Darstellungen der *Šuʿūbiyya*: Von einer politischen Partei, die eine Wiederherstellung des persischen Nationalismus und damit der persischen Herrschaft beabsichtigte[47], bis hin zu der These, dass die *Šuʿūbiyya* keine einheitlich organisierte Gruppe war, die genau festgelegte Ziele verfolgte, sondern eine Gruppe, die lediglich ein Konglomerat diverser, oft einander widersprechender Werte hatte.[48] Im Folgenden soll jedoch untersucht werden, inwieweit die *Šuʿūbiyya* als eine soziale Bewegung im Sinne der Definition von Roland Roth und Dieter Rucht angesehen werden kann, die vier Kriterien zugrunde legen: Kollektive Identität, Anspruch auf gesellschaftliche Veränderung, Kontinuität des Protestgeschehens und Netzwerk.

> „Von Bewegung sprechen wir erst, wenn ein Netzwerk von Gruppen und Organisationen, gestützt auf eine kollektive Identität, eine gewisse Kontinuität des Protestgeschehens

---

[42] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 406.
[43] Ebd., Bd. III, S. 403. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 5.
[44] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XIV, S. 33. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 184.
[45] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404.
[46] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 147.
[47] Ebd., Bd. I, S. 147 ff. Weitere Forscher wie Spuler, Mumtaḥin und Ṣafā vertreten ähnliche Ansicht. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, S. 64. Vgl. Mumtaḥin, *Nihḍat-i šuʿūbiyya*, S. 7. Ṣafā, *Tārīḫ-i adabiyāt*, Bd. I, S. 23.
[48] Larsson, „Ignaz Goldziher on the shuʿūbiyya", in: *ZDMG*, Bd. CLV, S. 370 f. Vgl. Qaddūra, *aš-Šuʿūbiyya*, S. 9.

sichert, das mit dem Anspruch auf Gestaltung des gesellschaftlichen Wandels verknüpft ist, also mehr darstellt als bloßes Neinsagen."[49]

Dabei wird sich zeigen, dass die *Šuʿūbiyya* ein Netzwerk von Intellektuellen nicht-arabischer Herkunft war, das als eine literarische Bewegung anzusehen ist. Die *Šuʿūbiyya* forderte ausschließlich auf dem Wege des schriftlichen Widerstands die Gleichberechtigung aller Gläubigen und kritisierte die Hegemonie der Araber. Dabei stützte sie sich auf die „kollektive Identität", welche einerseits den Grundsatz emanzipatorischer Werte des Islam[50] und andererseits die „glorreiche" Vergangenheit der Nicht-Araber, insbesondere der persischen Sassaniden, umfasste.[51]

Zunächst zur „kollektiven Identität": Im Rückgriff auf verschiedene Komponenten erschuf die *Šuʿūbiyya* eine „kollektive Identität" von einerseits religiös-universellem und andererseits ethnisch-nationalem Charakter. Die arabische Vorherrschaft (*ʿaṣabiyya*) und die niedrige soziale Position der Nicht-Araber machten dies aus šuʿūbītischer Sicht unabdingbar. Ein Nicht-Araber konnte in die arabische Gesellschaft nur dann eingegliedert werden, wenn er sich durch Affiliation (*walāʾ*) an einen Araber oder arabischen Stamm band und somit zu einem *maulā* wurde[52], wobei die *Mawālī* oft unter sozialen Benachteiligungen litten.[53]

Im Hinblick auf den oben genannten religiös-universellen Aspekt der „kollektiven Identität" stützte sich die *Šuʿūbiyya* auf den im Koran festgeschriebenen Grundsatz der Gleichberechtigung aller Gläubigen (13/al-Ḥuǧurāt), unabhängig von Ethnie, Hautfarbe und Sprache, was ihren Anhängern die Bezeichnung *Ahl at-taswiyya* (Anhänger der Gleichberechtigung) eintrug.[54] Laut šuʿūbītischer Auffassung galten die Nicht-Araber als eine Hälfte des Islam (*šaṭr al-islām*), da sie sich genau wie die Araber (die andere Hälfte) zu diesem und seinen Lehren bekannten.[55] Die *Šuʿūbiyya* definierte die im oben genannten Koranvers vorkommenden Begriffe „*šuʿūb*" und „*qabāʾil*" als „Nicht-Araber" und „Araber".[56] Aus ihrer Sicht machte der Schöpfer selbst von Anbeginn keinen Unterschied zwischen ihnen. Was den ethnisch-nationalen Aspekt der „kollektiven Identität" betrifft, bezog sich die *Šuʿūbiyya* einerseits fanatisch auf die „glorreiche" Vergangenheit aller Nicht-Araber (Großfamilie der Nicht-Araber). Dieses „kollektive Gedächtnis" nutzte sie als wichtige Ressource, um unter den Nicht-Arabern das Gefühl der inneren Einheit und Zugehörigkeit zu

---

[49] Roth, R. und Rucht, D., „Einleitung", in: *Die soziale Bewegungen in Deutschland seit 1945: Ein Handbuch*, Hrsg. Roth, R. und Rucht, D., Frankfurter am Main 2008, S. 9-36 (hier S. 13).
[50] Enderwitz, „al-Shuʿūbiyya", in: *EI²*, Bd. IX, S. 513.
[51] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 12 ff. Vgl. Ibn Qutaiba, „Kitāb al-ʿarab", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, S. 348. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 404 f.
[52] Crone, „Mawlā", in: *EI²*, Bd. VI, S. 875 f. Vgl. Krämer, *Geschichte des Islam*, S. 61.
[53] Juda, *Mawālī*, S. 172.
[54] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 5. Vgl. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 403.
[55] Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 406.
[56] Mottahedeh, „The Shuʿūbīyah", in: *IJMES*, Bd. VII, S. 171.

festigen.[57] Anderseits vertrat jeder Šuʿūbīt auch seine eigene Ethnie und stellte mit Stolz die „Vorzüge“ des eigenen Volkes heraus. Beispiele dafür sind die propersischen Gedichte der persischstämmigen Dichter, die sich auf „die Glorie“ der Sassaniden bezogen.[58] Ibn Wahšiyya stützte sich in diesem Zusammenhang auf die Kultur der Landwirtschaft bei den Nabatäern.[59] Dies gilt auch für Syrer und Ägypter, die ihre eigene Vergangenheit verherrlichten.[60]

Die *Šuʿūbiyya* wollte sich durch die Verherrlichung ihrer Vergangenheit von den Arabern abgrenzen: Aufgrund des Vorhandenseins von Herrschaftspolitik, Kultur, Tradition, Baukunst, Literatur usw. sahen sie die Nicht-Araber den Arabern in allen Bereich des Lebens als „überlegen“ an. Die Araber hingegen wurden als ein „verstreutes Volk“ dargestellt, das Kamele und Schafe treibt und erst durch den Islam zu einer einheitlichen Nation geworden war.[61]

Das zentrale Merkmal der *Šuʿūbiyya* war, dass ihre Vertreter ihren Fanatismus (Antiarabismus bzw. Partei für Nicht-Araber) schriftlich dokumentierten. Daher ist die *Šuʿūbiyya* ausschließlich innerhalb eines literarischen Rahmens zu verstehen. Dadurch grenzt sie sich von anderen Gruppierungen der frühabbasidischen Zeit ab, die ihren Protest in sozialen und religiösen Aufständen entluden. Sämtliche šuʿūbītischen Schriften, die antiarabische Ansichten beinhalteten, sind verloren gegangen. Fragmente dieser Schriften, die in den arabischen Quellen zu finden sind und die Titel der verloren gegangenen Werke belegen, dass kein „einheitliches“ šuʿūbītisches Literaturgenre zustande gekommen war. Im Bereich Genealogie entstanden zwar *maṯālib*-Werke, welche die „Defizite“ der Araber (generell oder die von einzelnen Stämmen) erwähnten und die Araber schmähten, außerdem *faḍāʾil*-Werke, in denen die „Vorzüge der Nicht-Araber“ dargestellt wurden. Aber da die Vertreter der *Šuʿūbiyya*, wie oben dargelegt, von Bildung und Beruf her sehr heterogen waren, schrieben sie ihre Ansichten jeweils nur in ihrem speziellen Bereich (z. B. Dichtung, *Genealogie* oder Sprache) auf.[62] Die Übersetzungsschriften aus der frühabbasidischen Epoche lieferten den Šuʿūbīten optimalen Stoff für ihre Sache, nämlich die Darstellung der Nicht-Araber als „überlegen“ bzw. „Besitzer der Zivilisation“.[63] Die šuʿūbītischen Schriften hatten dabei eher polemischen als wissenschaftlichen Charakter.[64] Die antiarabischen Gefühle wurden in gehobener arabischer Sprache zum Ausdruck gebracht. Die meisten Šuʿūbīten

---

[57] Roth und Rucht, „Einleitung“, in: *Die soziale Bewegungen*, S. 21.
[58] Siehe Kapitel VI unter der Überschrift „Dichter“.
[59] Siehe unter „VI.2.h. Aḥmad ibn ʿAlī berühmt als Ibn Waḥšiyya“.
[60] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 159 f.
[61] Siehe unter „V.2.h. Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) für die *ʿAǧam* und gegen die Araber“.
[62] Siehe unter „VII.2. Intellektualität und Bekleidung gehobener beruflicher Positionen“.
[63] Siehe unter „II.3.e.3. Die Übersetzungsbewegung und die *Šuʿūbiyya*“. Vgl. Al-Ǧāḥiẓ, *Rasāʾil*, Bd. II, S. 142.
[64] Crone, „Post-Colonialism”, in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 16.

lebten nach der Konversion ihrer Vorfahren zum Islam in zweiter oder dritter Generation in Arabien und kannten sich daher ausgezeichnet mit der arabischen Kultur und Sprache aus.[65]
In eigenen Werken vertraten die Araber und ihre Sympathisanten wiederum proarabische bzw. antišuʿūbītische Ansichten. Sie setzten die Araber mit der Religion des Islam gleich, interpretierten die antiarabischen Äußerungen der Vertreter der *Šuʿūbiyya* als „antiislamisch" und unterstellten ihnen Neid.[66] Von beiden Seiten wurden zahlreiche polemische und agressive Schriften verfasst. Die Pronomina „wir" für „Großfamilien der Nicht-Araber" und „ihr" für Araber (oder umgekehrt) zeigen auf, wie sich die Šuʿūbīten und ihre Gegner voneinander abgrenzten.[67]
Die *Šuʿūbiyya* entstand als Protest gegen die arabische Vorherrschaft, unter der die Nicht-Araber vielen sozialen Benachteiligungen ausgesetzt waren.[68] Als Ziel proklamierte sie die Umgestaltung der bestehenden gesellschaftlichen Werte und forderte die Gleichachtung aller Gläubigen auf Grundlage des koranischen Grundsatzes.[69] Die *Šuʿūbiyya* versuchte Einfluss auf den sozialen Wandel der damaligen Zeit zu nehmen: Über Reformen wollte sie das Fortbestehen der arabischen Dominanz in der islamischen Gesellschaft aufheben, wenn auch die Quellen wenig Auskunft darüber geben, wie dieses Vorhaben politisch bzw. rechtlich konkret umgesetzt werden sollte. Aus der Analyse der Fragmente šuʿūbītischer Schriften geht hervor, dass einige wenige Vertreter der *Šuʿūbiyya* eine Abschaffung des *walāʾ*-Systems in ihren Schriften propagierten. Unter den berühmten Persönlichkeiten, welche dies forderten, sind Baššār ibn Burd (gest. 167-169)[70], Abū 'l-ʿAtāhiyya (gest. 205-214)[71], ʿAlī ibn al-Ḫalīl (gest. ?)[72], Dīk al-Ǧin (gest. 235)[73] und Sahl ibn Hārūn (gest. 215)[74] zu erwähnen. Es sind jedoch nicht genug Belege dafür vorhanden, um entscheiden zu können, inwieweit die *Šuʿūbiyya* im Ganzen die Abschaffung des *walāʾ*-Systems politisch oder rechtlich verfolgte. Politisch waren die Nicht-Araber (zuerst Perser und dann Türken) in der frühabbasidischen Zeit, in der sich die *Šuʿūbiyya* rasch entwickelte und ihre Blütezeit erreichte, den Arabern gegenüber zwar dominant.[75] Doch ging es der *Šuʿūbiyya* primär um den aus der Umayyadenzeit tradierten und in der Gesellschaft stark verankerten Geist der arabischen Vorherrschaft. Sie schuf die Vision der Bildung einer homogenen islamischen Gesellschaft

---

[65] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 162.
[66] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Buḫalāʾ*, S. 319.
[67] Siehe unter „V.2.h. Fanatismus (*ʿaṣabiyya*) für die *ʿAǧam* und gegen die Araber."
[68] Norris, „Shuʿūbiyyah", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, S. 32.
[69] Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān*, Bd. III, S. 5. Vgl. Ibn ʿAbdarabbah, *al-ʿIqd*, Bd. III, S. 403.
[70] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 141.
[71] Ebd., Bd. XVIII, S. 74 f. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 519.
[72] Ebd., Bd. XIV, S. 117 f.
[73] Dīk al-Ǧin, *Dīwān*, S. 158.
[74] Al-Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. I, S. 577.
[75] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 148 ff.

ohne besondere Privilegien für Araber. Dies war ein Wandel der Werte innerhalb des bestehenden gesellschaftlichen Systems, denn politisch gesehen gibt es im Gegensatz zu Goldzihers Äußerung[76] keine plausiblen Belege dafür, dass die *Šuʿūbiyya* den Niedergang des abbasidischen Kalifats in Bagdad und die Herstellung einer persischen Herrschaft beabsichtigte: Viele Vertreter der *Šuʿūbiyya* selbst waren in die abbasidische Politik involviert und am politischen Fortbestehen der abbasidischen Herrschaft interessiert.[77]

Es gibt ein weiteres Argument dafür, dass die *Šuʿūbiyya,* die über einen langen Zeitraum (2. bis 6. Jhd.) fortlaufend Bestand hatte, eine soziale Bewegung im oben genannten Sinne war, nämlich die Kontinuität des Protestgeschehens. Gegen die damals bestehende arabische Vorherrschaft (*ʿaṣabiyya*) protestierte die *Šuʿūbiyya* schriftlich. Zwar ist kein einheitliches šuʿūbītisches Literaturgenre des Protests entstanden, doch wurde diese Art schriftlichen Widerstandes gegen bestehende gesellschaftliche Werte (arabische Vorherrschaft) kontinuierlich fortgeführt. Der Beginn des Widerstands findet sich in der Dichtung am Ende der Umayyadenzeit: Das Engagement des berühmten Dichters Ismāʿīl ibn Yasār (gest. 125-126), der vor Hišām ibn ʿAbd al-Malik (reg. 105-125) seine antiarabischen bzw. propersischen Gefühle äußerte[78], kann als erster Protest gegen die *ʿaṣabiyya* verstanden werden. Was den schriftlichen Protest betrifft, so verfassten neben den Dichtern auch Genealogen, Autoren und Sprachwissenschaftler antiarabische bzw. pro-ʿağamītische Schriften. Die šuʿūbītischen Übersetzer übertrugen antike Schriften aus Fremdkulturen zur Dastellung der Nicht-Araber als überlegen. Solange es die *Šuʿūbiyya* gab (2-6 Jhr.), bestand auch diese Form des schriftlichen Widerstandes. Nur innerhalb dieses literarischen Rahmens kann man sie definieren.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, das Verhältnis der *Šuʿūbiyya* zur nicht-arabischen Bevölkerung und ihre Ausstrahlungskraft zu untersuchen: In den Quellen finden sich nur wenig Informationen darüber, inwieweit die *Šuʿūbiyya* die Nicht-Araber durch ihren schriftlichen Protest erreichen konnte. Die Antwort darauf steht aber im direkten Zusammenhang damit, ob die *Šuʿūbiyya* als eine soziale Bewegung zu verstehen ist oder nicht.[79] Eines der wenigen Beispiele ist die Reaktion eines Arabers auf Baššār ibn Burd, der die Nicht-Araber zum Verlassen der *walāʾ* aufrief und die *Mawālī* gegen die Araber aufhetzte.[80] Ein weiteres Beispiel dafür ist das Gespräch zwischen einem Perser und einem Wüstenaraber darüber, ob die Perser oder die Araber gastfreundlicher seien.[81] Diese wenigen

---

[76] Ebd., Bd. I, S. 147.
[77] Crone, „Post-Colonialism", in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, S. 17.
[78] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 295. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IX, S. 243 f.
[79] Roth und Rucht, „Einleitung", in: *Die soziale Bewegungen*, S. 13.
[80] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 141.
[81] Siehe Kapitel V Fußnote 436.

Beispiele reichen nicht aus, um die Wirkung der *Šuʿūbiyya* auf die breite nicht-arabische Bevölkerung zu beurteilen.

Im Gegensatz dazu lässt sich aber die *Šuʿūbiyya* als Netzwerk im Sinne einer von Roth und Rucht definierten sozialen Bewegung nachweisen: Eine systematische Institutionalisierung bzw. Bürokratisierung innerhalb der *Šuʿūbiyya* im Sinne einer politischen Organisation ist kaum zu belegen. Vielmehr lässt sie sich anhand der Quellen als ein Netzwerk definieren, in dem die einzelnen Vertreter formell und informell miteinander verbunden waren. Die prosopographischen Werke (*tarāǧim*) bilden eine ausgedehnte Literaturkategorie in der klassischen Islamwissenschaft und bieten gute Bedingungen für die Durchführung einer Netzwerkanalyse: Sie enthalten nicht nur Informationen über die Individuen selbst wie Namen, Geburts- und Todesdatum, Beruf, Wohnort, Aufenhaltsorte, Überzeugungen, Weltanschauungen, Schriften usw., sondern liefern meistens ebenfalls Angaben zu Kontakten zwischen den Personen.[82] Da die *Šuʿūbiyya* über mehrere Jahrhunderte bestand, ist ein singuläres einheitliches Netzwerk aufgrund zu großer Zeitabstände nicht denkbar, sondern nur mehrere engere Netzwerke. Eine Person wie al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī aus dem vierten Jahrhundert z. B. hätte nicht in einer persönlichen Verbindung mit Baššār ibn Burd aus dem zweiten Jahrhundert stehen können. Im Folgenden werden die Interaktionen innerhalb der *Šuʿūbiyya* beschrieben: Aus der Analyse der vorhandenen Angaben geht hervor, dass die meisten ihrer Vertreter zu anderen zeitgenössischen Šuʿūbīten engen Kontakt pflegten. Als „eng“ werden Beziehungen wie „Freundschaft“, „Verwandtschaft“, „kollegiales Verhältnis“, „Lehrer-Schüler-Verhältnis“, „Lob-Verhältnis“ und „Dienst-Verhältnis“ bezeichnet. Es gibt innerhalb der *Šuʿūbiyya* aber auch Personen, über deren Beziehungen zu anderen keine näheren Informationen in den Quellen vorhanden sind und die daher als isoliert zu betrachten sind. Es lassen sich weiterhin Kontakte feststellen, die nur flüchtig und von kurzer Dauer waren und als „Bekanntschaft“ zu bezeichnen sind. Diagramm VIII. veranschaulicht die Klassifizierung der Interaktionen innerhalb der *Šuʿūbiyya*:

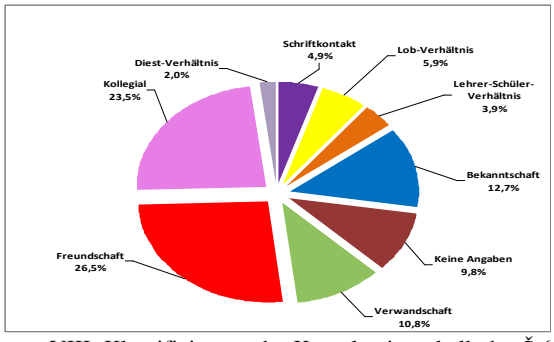

Diagramm VIII: Klassifizierung der Kontakte innerhalb der *Šuʿūbiyya*

[82] Young, „Arabic biographical writing“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, 168 ff.

Laut Diagramm VIII. waren über 70% der Kontakte innerhalb der *Šuʿūbiyya* eng: Ein typischer Šuʿūbīt hatte einen oder mehrere Freunde, die ähnliche Ansichten wie er selber vertraten. Oder er arbeitete mit anderen zusammen und stand somit in einem kollegialen Verhältnis mit ihnen. Šuʿūbītisches Gedankengut war häufig auch innerhalb einer Familie fest verankert. Dies galt besonders für einige Familien, die zum Teil über Jahrhunderte am abbasidischen Hof vertreten waren. Nicht zuletzt beeinflussten šuʿūbītische Lehrer mit ihrer antiarabischen Haltung und ihrem Gedankengut ihre Schüler. Einige Vertreter der *Šuʿūbiyya* kamen mit den Gedanken anderer Šuʿūbīten auch ausschließlich auf schriftlichem Wege in Kontakt. Ḥamza al-Iṣfahānī, der im vierten Jahrhundert lebte, bearbeitete z. B. die Gedichtsammlung von Abū Nuwās aus dem zweiten Jahrhundert[83] oder er las die Werke von ʿAlī ibn al-Ḥamza al-Iṣfahānī aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, um sie dann in seinen Schriften zu verwenden.[84] In diese Kategorie fallen auch Personen, die für einen anderen zeitgenössischen Šuʿūbīten ein oder mehrere Werke verfassten. So schrieb Muḥammad ibn al-Laiṯ für Yaḥyā bin Ḫālid al-Barmakī ein Werk über die Kultur.[85] Die Kategorie „Lob-Verhältnis" bedeutet folgendes: Mehrere šuʿūbītische Dichter wie Baššār ibn Burd, Abū Nuwās, al-Ḫuraimī, Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd und Abū ʾl-ʿAtāhiyya priesen die persischstämmigen Familie der Barmakiden und Sahls in ihren Gedichten und standen insofern in einem „Lob-Verhältnis" zu ihnen.[86] Unter „Dienst-Verhältnis" sind Kontakte der šuʿūbītischen Ärzte mit Familien der Barmakiden und der Sahl zu verstehen. Sie boten ihnen und den abbasidischen Kalifen ihre medizinischen Dienste an und manchmal entstanden aus solchen Verhältnissen Freundschaften. Zu dieser Gruppe gehörte auch die nestorianische Familie der Buḫtīšūʿ.[87] Eine weitere Kategorie im Rahmen einer Klassifizierung der Kontakte innerhalb der *Šuʿūbiyya* bilden die „Bekanntschaften", die von kürzerer oder längerer Dauer waren.[88] Alle Kontakte innerhalb der *Šuʿūbiyya* sind im Diagramm IX. präzise graphisch dargestellt (siehe Anhang). In diesem Diagramm sind 39 Vertreter der *Šuʿūbiyya* eingezeichnet. Zur übersichtlicheren Darstellung der Interaktionen innerhalb der *Šuʿūbiyya* wurden die drei persischstämmigen Familien der Barmakiden, Sahls und Banū ʾl-Munaǧǧim hinzugefügt. Eine weitere Person ist Ibrāhīm ibn Ismāʿīl an-Nisāʾī, über den wenig bekannt

---

[83] Mittwoch, *Die literarische Tätigkeit*, S. 29 f.
[84] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 106. Vgl. Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, Bd. IV, S. 227.
[85] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 380.
[86] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III, S. 9, 119, 128, 133, 139, 141, 150, 152 f, 167. Vgl. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 112, 144, 326. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. I, S. 272. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 495. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. V, S. 100. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. VIII, S. 199. Al-Ḫuraimī, *Dīwān*, S. 25, 38.
[87] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 101, 134, 141. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 126 ff. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 50.
[88] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 254 f. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276.

ist, der jedoch möglicherweise wie sein Vater auch Šuʿūbīt war.[89] Die Jahrhunderte wurden durch mehrere dünne Striche voneinander abgegrenzt, um die Verteilung der Šuʿūbīten auf die einzelnen Jahrhunderte anschaulicher darzustellen.

Die prosopographischen Werke beschreiben nicht nur die Interaktionen innerhalb der *Šuʿūbiyya*, sondern liefern auch häufig Informationen über die Intensität bzw. Häufigkeit dieser Kontakte. Für das „Freundschaftsverhältnis" sei folgendes Beispiel erwähnt: Im zweiten Jahrhundert traf sich in Baṣra oft ein Kreis von Freunden. Zu dieser Gruppe gehörten berühmte Personen mit šuʿūbītischer Weltanschauung wie Baššār ibn Burd, ʿAlī bin al-Ḫalīl, ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd und Ibn Abī Farwa. Sie trafen sich zum Dichten sowie zum Meinungsaustausch und hatten gemeinsam, dass sie alle der islamischen Orthodoxie in ihrem Glauben als verdächtig vorkamen.[90] Es ist anzumerken, dass in der vorliegenden Arbeit auch eine „Verbundenheit" mit einer der Familien der Barmakiden und Sahls in die Kategorie „Freundschaft" eingeordnet worden ist. Beispielsweise stand ʿAllān aš-Šuʿūbī, der ein Verbündeter der Barmakiden war, in einem „Freundschaftsverhältnis" zu ihnen (siehe Diagramm IX).[91]

Eine weitere Kategorie innerhalb der intensiven Kontakte der *Šuʿūbiyya* war das „Verwandtschaftsverhältnis". Es ist anzunehmen, dass šuʿūbītische Ansichten vom Vater auf den Sohn übertragen wurden. Ismāʿīl ibn Yasār (gest. 125-126) etwa ließ seine antiarabischen bzw. propersischen Gefühle in seine Gedichte einfließen, und diese Tendenzen finden sich auch in den Gedichten des Sohnes Ibrāhīm.[92] Innerhalb der *Šuʿūbiyya* gab es große Familien, in denen šuʿūbītisches Gedankengut verankert war und über Jahrhunderte erhalten blieb, dazu gehören beispielsweise die an-Naubḫtī, Buḫtīšūʿ und die Banū ʾl-Munağğim.[93] Das „Verwandtschaftsverhältnis" umfasste nicht nur die Vater-Sohn-Beziehung, sondern auch die Verwandtschaft zweiten Grades. Ein Beispiel dafür ist Abū Sahl an-Naubaḫtī mit seinem Neffen al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī aus dem vierten Jahrhundert.[94]

Zahlreiche Vertreter der *Šuʿūbiyya* standen in einem „kollegialen Verhältnis" zueinander, was auch als eine Form intensiven Kontaktes angesehen werden kann. So hatten beispielsweise Sahl ibn Hārūn, der hervorragende Vertreter der *Šuʿūbiyya*, und Salm ein „kollegiales Verhältnis" zueinander. Sie beherrschten sowohl die arabische als auch die persische Sprache ausgezeichnet. Beide Männer übertrugen nicht nur mittelpersische Schriften ins Arabische, sondern leiteten unter al-Maʾmūn (reg. 198-218) auch gemeinsam das berühmte

---

[89] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 297.
[90] Ebd., Bd. XVIII, S. 74. Vgl. Aš-Šarīf al-Murtaḍā, *Amālī*, Bd. I, S. 131. Ibn Ḥağar, *Lisān*, Bd. VI, S. 334.
[91] Yāqūt, *Muʿğam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[92] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. IV, S. 297.
[93] Mehr über diese persischstämmigen Familien siehe unter „VI.1. Dichter" und „VI.2. Übersetzer."
[94] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 225.

wissenschaftliche Zentrum „Bait al-ḥikma“ in Bagdad[95], in dem sich zahlreiche Intellektuelle, unter anderem auch Übersetzer mit šuʿūbītischen Tendenzen, betätigten.[96] Als Ort der Arbeit vernetzte das „Bait al-ḥikma“ die Vertreter der *Šuʿūbiyya*. Beispielsweise stand ʿAllān aš-Šuʿūbī, der unter ar-Rašīd und al-Maʾmūn als Abschreiber von Büchern dort tätig war[97], in Kontakt mit Sahl ibn Hārūn und Salm (siehe Diagramm IX). Wahrscheinlich kam ʿAllān auch mit anderen Vertretern der *Šuʿūbiyya* zusammen, die im „Bait al-ḥikma“ verkehrten. Ähnliche Funktion hatte der abbasidische Hof, an dem die Vertreter der *Šuʿūbiyya* tätig waren oder verkehrten. Mehrere zeitgenössische Dichter wie Baššār ibn Burd, Abū Nuwās, Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd und Abū ’l-ʿAtāhiyya, die in einem „kollegialen Verhältnis“ zueinander standen, trafen sich dort.[98] Zahlreich waren Männer der *Šuʿūbiyya* in den abbasidischen Verwaltungsapparat integriert, oft in der Position eines Sekretärs.[99] Šuʿūbīten unterschiedlicher Berufe kamen dort miteinander in Kontakt. Ein Beispiel dafür ist die kurze Begegnung von Abū ʿUbaida aus Baṣra mit Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-ʿAbartāʾī aus Bagdad. Letzterer betätigte sich als Sekretär des Wesirs al-Faḍl ibn ar-Rabīʿ am abbasidischen Hof, während Abū ʿUbaida ein berühmter Grammatiker und Genealoge aus Baṣra war, der an den abbasidischen Hof in Bagdad kam, um dem Kalifen ar-Rašīd seine Werke vorzulesen.[100]

Wie bereits dargestellt, waren die meisten Vertreter der *Šuʿūbiyya*, die zur selben Zeit wie die Baramkiden oder Sahls lebten (Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts), mit diesen beiden persischstämmigen Familien verbündet und standen ihnen nahe. Das Verhältnis konnte dabei „kollegial“, „freundschaftlich“, ein „Lob-Verhältnis“ oder „dienstlich“ sein (siehe Diagramm IX). Die Barmakiden und Sahls selbst standen im intensiven Kontakt miteinander, sowohl „freundschaftlich“ als auch „kollegial“. Sahl ibn Hārūn (gest. 215), der der Vater der Familie Sahls und ein berühmter Vertreter der *Šuʿūbiyya* seiner Zeit war, betätigte sich am Anfang seiner Karriere als Yaḥyās persönlicher Sekretär und gehörte zu den engsten Verbündete der Barmakiden.[101] Letztere stellten die Verbindung der Sahls mit dem abbasidischen Kalifen ar-Rašīd und seinem Sohn al-Maʾmūn her.[102] Zusammenfassend lässt sich schlußfolgern, dass diese beiden charismatischen persischstämmigen Familien, welche die politische und kulturelle Arena der Frühabbasiden stark prägten, als Kern der *Šuʿūbiyya* zu betrachten sind.

---

[95] Ebd., S. 133 f.
[96] Zakeri, „Translation from Middle Persian”, in: *Handbuch,* Bd. II, S. 1203.
[97] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 118. Vgl. Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. IV, S. 1631. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XIX, S. 558.
[98] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. III und IV, S. 119, 70, 128, 133, 141, 150. Vgl. Wagner, „Abū Nuwās“, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 143. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XV, S. 459. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 240.
[99] Bouvat, *Les Barmécides*, S. 47, 76. Vgl. Saǧǧādī, *Barmakiyān*, S. 88.
[100] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 254 f. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276.
[101] Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, S. 85.
[102] Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 230 f.

Eine weitere Kategorie des engen Kontaktes war das „Lehrer-Schüler-Verhältnis“. Die Vertreter der *Šuʿūbiyya* waren Intellektuelle mit sehr heterogenen Berufsfeldern.[103] Häufig übertrug sich das šuʿūbītische Gedankengut vom Lehrer auf den Schüler. Beispielsweise war Abū ʿUbaida viele Jahre Schüler von Yūnus ibn Ḥabīb in Baṣra und besuchte sein Kolleg.[104] Abū Nuwās wiederum lernte jahrelang Literatur und Grammatik bei Abū ʿUbaida.[105] Ein Beispiel für ein „Dienst-Verhältnis“ gibt Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ, der im ärztlichen Dienst der Familien der Barmakiden und Sahls stand und auf diesem Wege deren Freundschaft gewann.[106] Ǧibrīl förderte in seiner Karriere als herausragender Mediziner auch den Übersetzungsprozess aus dem Syrischen und Griechischen ins Arabische. Er soll den Kalifen ar-Rašīd dazu inspiriert haben, Delegationen nach Byzanz zu senden, um wissenschaftliche Schriften und Manuskripte zu erwerben.[107]

Kontakte von geringerer Intensität sind die „Bekanntschaften“. Beispielsweise kamen Abū ʿUbaida und Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-Kātib am abbasidischen Hofe kurzfristig miteinander in Kontakt, als Abū ʿUbaida zum abbasidischen Kalifen ar-Rašīd nach Bagdad gekommen war, um diesem aus seinem Buch vorzulesen.[108] Auch die einmalige Begegnung der Dichter Abū Nuwās und Dīk al-Ǧin in Ḥimṣ gehört in diese Kategorie.[109] Darüber hinaus gibt es „Bekanntschaften“ (siehe Diagramm IX), über deren Intensität die Quellen schweigen, z. B. die Bekanntschaften von Abū ʿUbaida und Bāḥ mit den Barmakiden.[110]

Im Allgemeinen zeigt ein Blick auf Diagramm IX, dass sich die Kategorien im Hinblick auf die Kontakte der Vertreter der *Šuʿūbiyya* oft überschneiden. Beispielsweise stand Muḥammad ibn al-Laiṯ sowohl in einem „kollegialen“ als auch in einem „Schrift-Verhältnis“ zu den Barmakiden.[111] Ein weiteres Beispiel ist Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd, der mit den Barmakiden sowohl in einem „kollegialen“ als auch in einem „Lob-Verhältnist“ stand.[112]

Die Feststellung, dass die Beziehungen innerhalb der *Šuʿūbiyya* nicht immer konfliktfrei waren, ist an dieser Stelle wichtig. In einigen Fällen führten Konkurrenz und unterschiedliche religiöse Überzeugungen sowie persönliche Differenzen auch dazu, dass zwei Personen sich verfeindeten. Ein Beispiel dafür ist die Gegnerschaft von Abū Nuwās und Abān ibn ʿAbd al-

---

[103] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 147.
[104] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2704. Vgl. Ad-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, Bd. II, S. 326.
[105] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 436. Vgl. As-Samʿānī, *al-Ansāb*, Bd. IV, S. 204. Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 410.
[106] Ibn al-Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 101, 134, 141. Vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn*, Bd. I, S. 126 ff. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. XI, S. 50.
[107] O'Leary, *How greek science passed to the arabs*, S. 160.
[108] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. XIII, S. 254 f. Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Inbāh*, Bd. III, S. 276.
[109] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. III, S. 185. Vgl. Aḏ-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, Bd. XVII, S. 245.
[110] Az-Zubaidī, *Ṭabaqāt*, S. 193. Vgl. As-Sīrāfī, *Aḫbār*, S. 82. Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 135.
[111] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 134. Vgl. Aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī*, Bd. IV, S. 380.
[112] Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 240, 272.

Ḥamīd, welche ihren Ursprung darin hatte, dass Yaḥyā ibn Ḫālid al-Barmakī die Überprüfung der Dichter dem Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd und nicht dem Abū Nuwās überlassen hatte.[113] Daraufhin beschuldigte Abū Nuwās ihn der *zandiqa*[114], obwohl er selbst verdächtig war, den *Zanādiqa* anzugehören.[115] Es gab auch feindliche Äußerungen zwischen Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd und Abū ʿUbaida: Als Abān dem Abū ʿUbaida in einer Versammlung vorwarf, über keine vornehmene Herkunft zu verfügen, beschuldigte Abū ʿUbaida ihn, ein Jude zu sein.[116] Abū ʿUbaida selbst blieb von diesem Vorwurf nicht verschont, da seine Gegner ihn aufgrund seiner Schmähungen als Juden bezeichneten.[117]

Zusammenfassend wird deutlich, dass die *Šuʿūbiyya* fast alle Kriterien, die eine soziale Bewegung ausmachen, erfüllt: Im Rückgriff auf den koranischen Grundsatz der Gleichberechtigung aller Gläubigen und durch die Verherrlichung der „großen Vergangenheit" der Nicht-Araber schuf sie eine kollektive Identität. Mit dem Anspruch auf soziale Veränderungen forderte sie weiterhin die Emanzipation und Gleichstellung der Nicht-Araber mit den Arabern ohne Privilegien für letztere. Über einen bemerkenswert langen Zeitraum äußerte sie auf ausschließlich literarischem Wege kontinuierlich ihren Protest gegen die bestehenden sozialen Verhältnisse. Die Vertreter der *Šuʿūbiyya* waren Männer von hohem Bildungsgrad und von vorwiegend nicht-arabischer Herkunft, die sich durch ihre intensive Vernetzung gegenseitig stützten und inspirierten.

---

[113] Al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, Bd. XXIII, S. 139 f. Vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, S. 272.
[114] Ebd., Bd. XXIII, S. 140.
[115] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ*, Bd. VII, S. 440. Vgl. Al-Ǧahšayārī, *al-Wuzarāʾ*, S. 296.
[116] Yāqūt, *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. VI, S. 2705.
[117] Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, S. 79. Vgl. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, Bd. V, S. 240.

VIII. Fazit

Im Folgenden sollen die wichtigsten Ergebnisse dieser Studie über die *Šuʿūbiyya* zusammengefasst werden:

Die *Šuʿūbiyya* war als Netzwerk von nicht-arabischen, vorwiegend persischen, Intellektuellen eine emanzipatorische antiarabische literarische Bewegung im Kalifat der frühen Abbasiden. Sie entstand als Reaktion auf die arabische Vorherrschaft (*ʿaṣabiyya*), unter der die Neumuslime (*Mawālī*) vielen sozialen Benachteiligungen ausgesetzt waren. Dies machte es aus der Sicht der *Šuʿūbiyya* notwendig, das eigene Selbstverständnis neu zu definieren und das Selbstwertgefühl in Abgrenzung zu den Arabern zu stärken. Angetrieben von der Vision einer homogenen islamischen Gesellschaft, in der keine Gruppierung bzw. Ethnie Privilegien hat, engagierten sich die Vertreter der *Šuʿūbiyya* mit ausschließlich literarischen Mitteln im Protest gegen das Überlegenheitsgefühl der Araber. Ihre bedeutende Leistung lag in der Schaffung einer „kollektiven Identität". Dabei stützte sich die *Šuʿūbiyya* zum einen auf den koranischen Grundsatz der Gleichberechtigung aller Gläubigen (13/Ḥuǧurāt), weshalb ihre Anhänger auch als *Ahl at-taswiyya* bekannt wurden; diese koranische Lehre blieb im Laufe der Entwicklung der *Šuʿūbiyya* immer ein wesentlicher Bestandteil. Zum anderen bezog sie sich auf die „prachtvolle" Vergangenheit aller Nicht-Araber (Großfamilie der Nicht-Araber), insbesondere die der persischen Sassaniden. Laut šuʿūbītischer Auffassung waren die Nicht-Araber den Arabern gegenüber in allen Bereichen des Lebens „überlegen": Prophetentum, Wissenschaft, Herrschaft, Kriegswesen, Esskultur, Sitten und Sprache.

Obwohl die Anfänge des šuʿūbītischen Gedankengutes bereits gegen Ende der umayyadischen Herrschaft zu verorten sind, entstand die eigentliche *Šuʿūbiyya* als eine emanzipatorische antiarabische literarische Bewegung erst in frühabbasidischer Zeit. Im Gegensatz zu den Umayyaden ermöglichten die Abbasiden „Fremdelementen" (zuerst Persern wie Barmakiden und Sahls, später dann Türken) die Beteiligung im politischen und kulturellen Bereich, was die rasche Entwicklung der *Šuʿūbiyya* förderte. Das Erscheinungsbild der *Šuʿūbiyya* war zunächst von internationalem bzw. interethnischem Charakter: In fanatischer Art und Weise bekämpften sich Nicht-Araber und Araber (bzw. Sympathisanten der Araber) in Form einer literarischen Auseinandersetzung, die ihre Blütezeit im zweiten und dritten Jahrhundert im Irak hatte, insbesondere in Bagdad. Im Laufe des dritten Jahrhunderts zeigte sich die *Šuʿūbiyya* innerhalb Persiens dann vorwiegend auf der Sprachebene und bekam zunehmend einen eher nationalen Charakter. Sie erreichte ihren Höhepunkt in Persien im vierten und fünften Jahrhundert. Die letzten Spuren der *Šuʿūbiyya* sind hier im sechsten Jahrhundert festzustellen, als sich das Persische (*darī*) durch das „kollektive Gedächtnis" des breiten Volkes sowie die politische und kulturelle Förderung der

einheimischen Dynastien wie Saffariden, Samaniden, Ghaznawiden usw. gegen das Arabische als Sprache der Wissenschaft und Literatur durchsetzte. Damit wurde die islamische Welt in dieser Hinsicht zum ersten Mal eine bilinguale Zivilisation. Ab diesem Zeitpunkt begann die Auflösung der *Šuʿūbiyya*.

Die Vertreter der *Šuʿūbiyya* waren mehrere Netzwerke von Intellektuellen nicht-arabischer Herkunft wie Perser, Syrer, Nabatäer und Ägypter. Trotz der Tatsache, dass die Mitglieder der *Šuʿūbiyya* zum großen Teil Perser waren, ist sie als eine Bewegung von internationalem Charakter zu verstehen. Die religiöse Überzeugung ihrer Vertreter war recht heterogen. Die meisten von ihnen bekannten sich zum Islam, doch die *Šuʿūbiyya* umfasste zu einem kleinen Teil auch Angehörige anderer Glaubensrichtungen wie Christen und Zoroastrier. Unter den muslimischen Vertretern der *Šuʿūbiyya* lassen sich Tendenzen zu verschiedenen schiitischen Zweigen wie Zwölferschiia, *Kāmiliyya* und *Zaidiyya* nachweisen. Im Hinblick auf den religiösen Aspekt ist eine Zugehörigkeit zum Manichäismus (*zandiqa*), der die Vetreter der *Šuʿūbiyya* beschuldigt wurden, keineswegs zu belegen. Solche Beschuldigungen waren vielmehr eine Reaktion auf die Opposition der *Šuʿūbiyya* gegenüber den Arabern in einer Gesellschaft, in der Islam mit Arabertum gleichgesetzt wurde. Auch die große Sympathie der Šuʿūbīten für die nicht-arabische Kultur, insbesondere für die persische, sowie ihre schiitischen Tendenzen waren Gründe dafür. Im Sinne von „Freidenkerei“ ist der Begriff „*zandiqa*“ auf die *Šuʿūbiyya* hingegen durchaus anzuwenden.

Der Widerstand der *Šuʿūbiyya* vollzog sich auf einer rein literarischen Ebene mit Arabisch als zentraler Sprache. Dadurch grenzt sie sich ab von diversen militärischen antiabbasidischen Aufständen in frühabbasidischer Epoche. Die arabischen Quellen erlauben es aber kaum, eine Verbindung zwischen der *Šuʿūbiyya* und diesen bewaffneten Aufständen herzustellen. Im Zuge des geistigen Ringens zwischen Šuʿūbīten und Arabern (bzw. Sympathisanten der Araber) wurden von beiden Seiten zahlreiche Schriften (auf Arabisch) verfasst. Da die Berufsfelder der *Šuʿūbiyya* sehr heterogen waren, bildeten diese Schriften, die mehr polemischen als wissenschaftlichen Charakter hatten, kein einheitliches Genre. Die šuʿūbītischen Werke wurden zumeist in den Bereichen Dichtung, Genealogie und Sprache verfasst.

In keiner Weise ging es der *Šuʿūbiyya* darum, das abbasidische Kalifat zugunsten einer Wiederherstellung der persisch-zoroastrischen Herrschaft nach dem Muster der Sassaniden abzuschaffen, sie identifizierte sich mit dem Islam und seinen Grundsätzen. Überdies waren viele ihrer Vertreter, vor allem als Sekretäre, fester Bestandteil der Politik und Verwaltung der Abbasiden und dementsprechend im Gegenteil am Fortbestehen derer Herrschaft interessiert. Vielmehr ging es ihr um eine Bewusstseinsveränderung innerhalb der Gesellschaft, weg von

der tradierten Vorstellung einer „Überlegenheit“ der Araber hin zu einer homogenen islamischen Gesellschaft.
Die *Šuʿūbiyya* hat auch fast alle Merkmale einer sozialen Bewegung im Sinne der Definition von Roland Roth und Dieter Rucht: Netzwerk, kollektive Identität, Kontinuität des Protestgeschehens und Anspruch auf gesellschaftliche Veränderung. Sie war ein Netzwerk von Intellektuellen vorwiegend nicht-arabischer Herkunft, das auf der Basis einer neu erschaffenen islamisch-historischen Identität mit dem Instrument des Schreibens kontinuierlich über einen langen Zeitraum gegen eine arabisch dominierte Gesellschaft protestierte und die Gleichberechtigung aller Gläubigen anstrebte und förderte.

Die vorliegende Dissertation beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit der *Šuʿūbiyya* im frühen abbasidischen Kalifat im Irak. Sie war eine emanzipatorische bzw. antiarabische literarische Bewegung. Eine tiefergehende Untersuchung der späteren *Šuʿūbiyya*, die sich innerhalb Persiens auf der Sprachebene manifestierte, mag weiteren Studien vorbehalten bleiben.

A. Anhänge

A.1. 39 Vertreter der *Šuʿūbiyya*

	Namen	Todesjahr	Volkszugehörigkeit	Wohnorte	Glaubensrichtung	Zugehörigkeit zu Schiismus	*walāʾ*	Frühere Zoroastrier	Beschuldigung der *zandīqa*	Berufe/Ausbildung	Interaktionen der Kontakte
1	Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd	200	Perser/Fārs	Baṣra, Bagdad	Muslim	keine Angaben	ja	nein	ja	Dichter, Übersetzer, Literat	Barmakiden → kollegial, Lob-Verhältnis ʿAlī ibn al-Ḫalīl → Freundschaft Ibn Abī Farwa → Freundschaft Baššār ibn Burd → Freundschaft Ibn al-Muqaffaʿ → Freundschaft Abū Nuwās → kollegial Abū ʿUbaide → Bekanntschaft
2	ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ	142-145	Perser/Fārs	Baṣra	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	ja	ja	Sekretär, Übersetzer	ʿAlī ibn al-Ḫalīl → Freundschaft Ibn Abī Farwa → Freundschaft Baššār ibn Burd → Freundschaft Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd → Freundschaft
3	Abū ʾl-ʿAtāhiyya	205-214	keine Angaben	Kūfa, Bagdad	Muslim	ja	ja	****	ja	Dichter, Askese	Barmakiden → Lob-Verhältnis Sahl-Familie → Lob-Verhältnis Baššār ibn Burd → kollegial Abū Nuwās → kollegial
4	Abū Nuwās	198-200	Perser/ al-Ahwāz	Baṣra, Bagdad	Muslim	ja	ja	nein	ja	Dichter, Hadithkenner, Grammatiker	Barmakiden → Lob-Verhältnis Abū ʿUbaida → Lehrer-Schüler-Verhältnis Abū ʾl-ʿAtāhiyya → kollegial Dīk al-Ǧin → Bekanntschaft Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd → kollegial Al-Haiṯam ibn ʿAdī → Bekanntschaft
5	Abū Sahl an-Naubaḫtī	2. Jhd	Perser	Bagdad	keine Angaben	****	****	****	****	Astronom, Übersetzer	An-Naubaḫt → Verwandtschaft ʿAllān aš-Šuʿūbī → kollegial Salm → kollegial Sahl ibn Hārūn → kollegial
6	Abū Saʿīd ar-Rustamī	Nach 385	Perser/ Iṣfahān	Iṣfahān	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Dichter	keine Angaben

	Namen	Todesjahr	Volkszugehörigkeit	Wohnorte	Glaubensrichtung	Zugehörigkeit zu Schiismus	*walī'*	Frühere Zoroastrier	Beschuldigung der *zandīqa*	Berufe/Ausbildung	Interaktionen der Kontakte
7	Abū ʿUbaida	207-213	Perser	Baṣra	Muslim	keine Angaben	ja	nein	keine Angaben	Philologe, Genealoge, Hadithkenner, Koranexegese	Barmakiden → Bekanntschaft Yūnus ibn Ḥabīb → Lehrer-Schüler-Verhältnis Abū Nuwās → Lehrer-Schüler-Verhältnis Ibrāhīm ibn Ismāʿīl → Bekanntschaft Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd → Bekanntschaft
8	ʿAlī ibn al-Ḫalīl	2. Jhd	Perser	Kūfa,	Muslim	keine Angaben	ja	nein	ja	Dichter	Ibn Abī Farwa → Freundschaft Ibn al-Muqaffaʿ → Freundschaft Baššār ibn Burd → Freundschaft Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd → Freundschaft
9	ʿAlī ibn Ḥamza al-Iṣfahānī	4. Jhd	Perser/ Iṣfahān	Iṣfahān	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Literat, Dichter	Ḥamza al-Iṣfahānī → Schriftkontakt
10	ʿAllān aš-Šuʿūbī	3. Jhd	Perser	Bagdad	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Abschreiber in Bait al-ḥikma Genealoge	Barmakiden → kollegial, Freundschaft Sahl ibn Hārūn → kollegial Salm → kollegial Abū Sahl an-Naubaḫtī → kollegial
11	Bāḥ	3. Jhd	Perser/ Iṣfahān	Iṣfahān, Bagdad	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Sekretär	Barmakiden → Bekanntschaft
12	Baššār ibn Burd	167-169	Perser/ Tuḫāristān	Baṣra	Muslim	ja	ja	nein	ja	Dichter	Barmakiden → Lob-Verhältnis Abū Nuwās → Schriftkontakt ʿAlī ibn al-Ḫalīl → Freundschaft Ibn Abī Farwa → Freundschaft Ibn al-Muqaffaʿ → Freundschaft Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd → Freundschaft Yūnus ibn Ḥabīb → Freundschaft
13	Buḫtīšūʿ ibn Ǧibrīl	256	Perser/ Ǧundīšābūr	Bagdad, Baṣra, Ǧundī-šābūr, Sāmarrāʾ	Christ	****	****	****	****	Mediziner, Übersetzer	Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ → Verwandtschaft
14	Dīk al-Ǧin	235	Syrer/ Salamiyya	Ḥimṣ	Muslim	ja	ja	****	keine Angaben	Dichter	Abū Nuwās → Bekanntschaft
15	Dindān	3. Jhd	Perser/ Iṣfahān	Iṣfahān, Karaǧ	Muslim	ja	ja	nein	keine Angaben	Sekretär, Astronom	keine Angaben

	Namen	Todesjahr	Volkszugehörigkeit	Wohnorte	Glaubensrichtung	Zugehörigkeit zu Schiismus	*walī'*	Frühere Zoroastrier	Beschuldigung der *zandīqa*	Berufe/Ausbildung	Interaktionen der Kontakte
16	Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ	213	Perser/ Ǧundīšābūr	Bagdad, Ǧundī-šābūr	Christ	****	****	****	****	Mediziner, Übersetzer	Ǧurǧis ibn Ǧibrīl → Verwandtschaft Buḫtīšūʿ ibn Ǧibrīl → Verwandschaft Barmakiden → Freundschaft, Dienst-Verhältnis Sahl-Familie → Dienst-Verhältnis, Freundschaft
17	Ǧurǧis ibn Ǧibrīl	156	Perser/ Ǧundīšābūr	Bagdad, Ǧundī-ābūr	Christ	****	****	****	****	Mediziner, Übersetzer	Ǧibrīl ibn Buḫtīšūʿ → Verwandtschaft
18	Al-Haiṯam ibn ʿAdī	207-209	keine Angaben	Kūfa, Bagdad	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	****	keine Angaben	Historiker, Überlieferer, Hadithkenner, Genealoge	Sahl-Familie → Freundschaft Barmakiden → Bekanntschaft Abū Nuwās → Bekanntschaft Al-Ḫuraimī → Bekanntschaft
19	Ḥamza al-Iṣfahānī	Vor 360	Perser/ Iṣfahān	Iṣfahān	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Philologe, Historiker, Literat	ʿAlī ibn Ḥamza al-Iṣfahānī → Schriftkontakt Abū Nuwās → Schriftkontakt
20	Al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī	300-310	Perser	Bagdad	Muslim	ja	keine Angaben	nein	keine Angaben	Theologe, Philosoph, Astronom	Abū Sahl an-Naubaḫtī → kollegial, Verwandtschaft
21	Al-Ḫuraimī	214	Perser/Suġd	Bagdad	Muslim	keine Angaben	ja	nein	keine Angaben	Dichter	Barmakiden → Lob-Verhältnis al-Haiṯam ibn ʿAdī → Bekanntschaft
22	Ibn Abī Farwa	Um 150	keine Angaben	Baṣra, Šāṭir	Muslim	keine Angaben	ja	****	ja	Sekretär, Genealoge	ʿAlī ibn al-Ḫalīl → Freundschaft Ibn al-Muqaffaʿ → Freundschaft Baššār ibn Burd → Freundschaft Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd → Freundschaft
23	Ibn Waḥšiyya	nach 318	Nabatäer	keine Angaben	kein Angaben	****	****	****	****	Übersetzer	keine Angaben
24	Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-ʿAbartāʾī	3. Jhd	Perser	Bagdad	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	ja	Sektetär	Abū ʿUbaida → Bekanntschaft

	Namen	Todesjahr	Volkszugehörigkeit	Wohnorte	Glaubensrichtung	Zugehörigkeit zu Schiismus	*walāʾ*	Frühere Zoroastrier	Beschuldigung der *zandīqa*	Berufe/Ausbildung	Interaktionen der Kontakte
25	Ibrāhīm ibn Mamšāḏ	3. Jhd	Perser/ Iṣfahān	Sāmarrāʾ	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Sekretär, Tischgenosse	keine Angaben
26	Isḥāq ibn Salama	keine Angaben	Perser	keine Angaben	kein Angaben	****	****	****	****	Sekretär	keine Angaben
27	Ismāʿīl ibn ʿAlī (Abū Sahl) an-Naubaḫtī	311	Perser	Bagdad	Muslim	ja	keine Angaben	nein	keine Angaben	Theologe, Sekretär, Philosoph	Al-Ḥassan ibn Mūsā → kollegial, Verwandtschaft
28	Ismāʿīl ibn Yasār	125-126	Perser/Fārs	Damaskus	Muslim	keine Angaben	ja	nein	keine Angaben	Dichter	Ibrāhīm ibn Ismāʿīl → Verwandtschaft
29	Mahyār ad-Dailamī	428	Perser/ ad-Dailam	Bagdad	Muslim	ja	keine Angaben	ja	keine Angaben	Sekretär, Dichter, Literat	keine Angaben
30	Muḥammad ibn ʿAlī ad-Daimartī	um 299	Perser/ Iṣfahān	Iṣfahān	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Literat	keine Angaben
31	Muḥammad ibn al-Laiṯ	2. Jhd	Perser	Bagdad	Muslim	keine Angaben	ja	nein	ja	Sekretär, Redner, Theologe	Barmakiden → kollegial, Schriftkontakt
32	Muḥammad ibn Zakariyā ar-Rāzī	313	Perser/ ar-Rayy	ar-Rayy	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Mediziner, Chemiker, Philosoph, Musikwissenschaftler	keine Angaben
33	An-Naubaḫt	2. Jhd	Perser	Bagdad	Zoroas-trier	****	****	****	****	Astronom, Übersetzer	Abū Sahl an-Naubaḫtī → Verwandtschaft
34	Sahl ibn Hārūn	215	Perser/ Dastama-ysān	Bagdad	Muslim	ja	keine Angaben	ja	Keine Angaben	Dichter, Übersetzer, Sekretär, Leiter von Bait al-ḥikma	Barmakiden → kollegial, Freundschaft Salm → kollegial ʿAllān aš-Šuʿūbī → kollegial Sahl-Familie → Verwandschaft, kollegial Abū Sahl an-Naubaḫtī → kollegial
35	Saʿīd ibn Ḥumaid	Nach 257	Perser/an-Nahrawān	Bagdad	Muslim	keine Angaben	ja	nein	ja	Sekretär, Epistolographer, Dichter	keine Angaben
36	Salm	3. Jhd	Perser	Bagdad	Muslim	keine Angaben	keine Angaben	nein	keine Angaben	Übersetzer, Leiter von Bait al-ḥikma	Sahl ibn Hārūn → kollegial ʿAllān aš-Šuʿūbī → kollegial Abū Sahl an-Naubaḫtī → kollegial

	Namen	Todesjahr	Volkszugehörigkeit	Wohnorte	Glaubensrichtung	Zugehörigkeit zu Schiismus	*walī'*	Frühere Zoroastrier	Beschuldigung der *zandīqa*	Berufe/Ausbildung	Interaktionen der Kontakte
37	Yaḥyā ibn ʿAlī al-Munaǧǧim	300	Perser/Fārs	Sāmarrāʾ, Bagdad	Muslim	ja	ja	nein	keine Angaben	Dichter, Literat, Astronom Tischgenosse, Musikwissenschaftler	Banū 'l-Munaǧǧim → Verwandtschaft
38	Yūḥannā ibn Buḫtīšūʿ	3. Jhd	Perser/ Ǧundīšābūr	Sāmarrāʾ	Christ	****	****	****	****	Mediziner, Übersetzer	keine Angaben
39	Yūnus ibn Ḥabīb	182-185	Perser	Baṣra	Muslim	keine Angaben	ja	nein	keine Angaben	Grammatiker	Abū ʿUbaida → Lehrer-Schüler-Verhältnis Baššār ibn Burd → Freundschaft

**** nicht möglich.

A.2. Diagramm IX

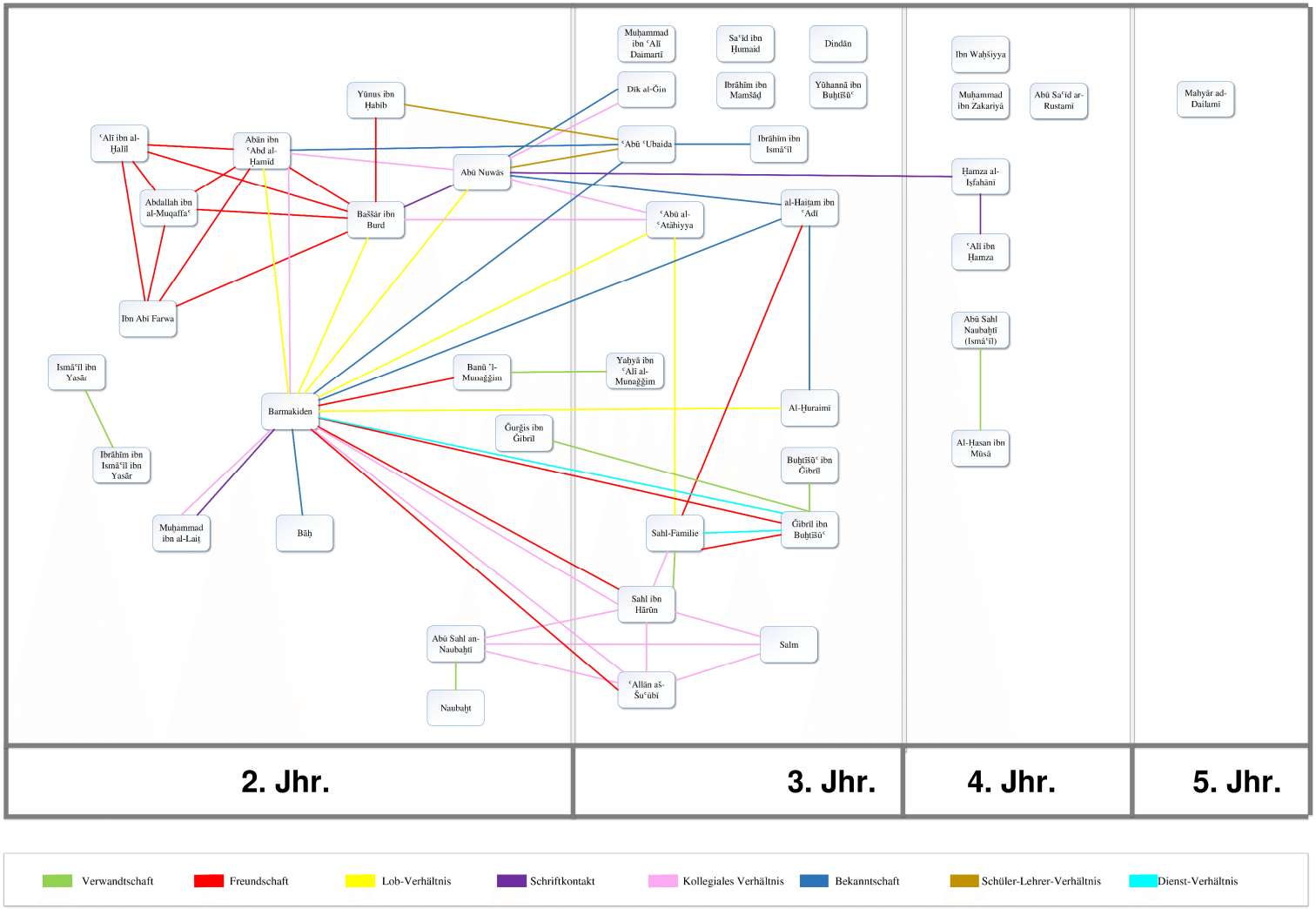

Diagramm IX. Interaktionelle Kontakte innerhalb der *Šuʿūbiyya*

B. Abkürzungen

BSOAS	*Bulletin of the school of oriental and African Studies*
DBI	*Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*
EI[1]	*Enzyklopädie des Islam*
EI[2]	*Encyclopaedia of Islam*
Eir	*Encyclopaedia Iranica*
HDO	*Handbuch der Orientalistik*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
IQ	*The Islamic quarterly*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

C. Literaturverzeichnis

C.1. Primärliteratur

A.

-Abū ʾl-ʿAtāhiyya, Ismāʿīl., *Abū ʾl-ʿAtāhiyya; aš'āruhu wa aḫbāruhu*, ed. Faiṣal, Š., Damaskus 1965.

-Abū Nuʿaim, Aḥmad., *Ḏikr aḫbār Iṣbahān*, Bd. I, ed. Dedering, S., Leiden 1931.

-Al-Ālūsī, Maḥmūd., *Bulūġ al-irab fī aḥwāl al-ʿarab*, Bd. I, ed. Maṭbaʿa Dār as-Salām, Bagdad 1314.

-Al-ʿĀmirī, Muḥammad., *al-Amad ʿalā ʾl-abad*, ed. Rowson, E. K., Beirut 1979.

-Al-ʿĀmirī, Muḥammad., *Kitāb al-aʿlām bi manāqib al-islām*, ed. Ġurāb, A. ʿA., Kairo 1967.

-Anynom., *Aḫbār ad-daulat al-ʿabbāsiyya wa fī aḫbār al-ʿAbbās wa waladih*, ed. Ad-Daurī, ʿA. und al-Muṭallibī, ʿA., Beirut 1971.

-Anonym., *Muǧmal at-tawārīḫ wa ʾl-qiṣaṣ*, ed. Bahār, M., Teheran 1318.

-Anonym., *Tafsīr-i qurʾān-i maǧīd*, Bd. II, ed. Matīnī, Ǧ., Teheran 1349.

-Anonym., *Tarǧama-yi tafsīr-i Ṭabarī*, Bd. I, ed. Yaġmāʾī, Ḥ., Teheran 1339.

-Anonym., *Tārīḫ-i Sīstān*, ed. Bahār, M., Teheran 1314.

-Al-Aʿšā, Maimūn., *Šarḥ dīwān al-Aʿšā*, ed. Sulaimān, K., Beirut o. J.

B.

-Al-Baġawī, al-Ḥusain., *Tafsīr al-Baġawī*; *al-musammā maʿālim at-tanzīl*, Bd. IV, ed. al-Mahdī, ʿA., Beirut 2000.

-Al-Baġdādī, ʿAbd al-Qāhir., *al-Farq bain al-firaq*, ed. Maškūr, M. Ǧ., Tabrīz 1333.

-Al-Baġdādī, Ismāʿīl Bāšā., *Hadiyat al-ʿārifīn*, Bd. VI, ed. Ar-Raǧab, Q. M., Bagdad 1955.

-Al-Baiḍāwī, ʿAbdallāh., *Tafsīr al-Baiḍāwī*; *al-musammā anwār at-tanzīl wa asrār at-taʾwīl*, Bd. III, ed. Ḥallāq, M. und al-Aṭraš, M., Beirut 2000.

-Al-Baihaqī, Ibrāhīm., *al-Maḥāsin wa ʾl-masāwī*, Bd. I, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 2011.

-Baihaqī, Muḥammad., *Tārīḫ-i Baihaqī*, ed. Ḫaṭīb Rahbar, Ḫ., Teheran 1371.

-Al-Baihaqī, Ẓuhair ad-Dīn., *Tārīḫ ḥukamāʾ al-islām*, ed. Kurd ʿAlī, M., Damaskus 1946.

-Al-Balāḏurī, Aḥmad., *Ansāb al-ašrāf*, Bd. III, ed. Ad-Daurī, ʿA., Wiesbaden 1978.

-Al-Balāḏurī, Aḥmad., *Futūḥ al-buldān*, ed. Maṭbaʿa Dār al-Hilāl, Beirut 1983.

-Balʿamī, Muḥammad., *Tārīḫ-i Balʿamī*, Bd. II, ed. Bahār, M., Teheran 1353.

-Baššār ibn Burd, *Dīwān*, Bd. I-IV, ed. Šauqī Amīn, M., Kairo 1957.

-Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Āṯār al-bāqiyya ʿan al-qurūn al-ḫāliyya*, ed. Sachau, E., Leipzig 1923.

-Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb fī Taḥqīq mā li-l-Hind*, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Hyderabad 1957.

-Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb al-ǧamāhir fī maʿrifat al-ǧawāhir*, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Haidarabad 1355.

-Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb at-tafhīm li awāʾil ṣināʿat at-tanǧīm*, ed. Humāʾī, Ǧ., Teheran 1318.

-Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, ed. Ārām, A., Teheran 1352.

-Al-Bīrūnī, Muḥammad., *Kitāb aṣ-ṣaidana fī ʾṭ-ṭibb*, ed. Zaryāb, ʿA., Teheran 1370.

-Al-Buḥturī, al-Walīd., *Dīwān*, Bd. I, ed. As-Sīrāfī, Ḥ. K., Kairo 1963.

D.

-Aḏ-Ḏahabī, Muḥammad., *Siyar al-ʿlām an-nubalāʾ*, Bd. VI-XI, ed. Al-Arnūṭ, Š. und as-Sarr, Ṣ., Beirut 1982.

-Aḏ-Ḏahabī, Muḥammad., *Tārīḫ al-islām wa wafayāt al-mašāhīr wa 'l-aʿlām*, Bd. IX-XXIX, ed. Tadmurī, ʿU. ʿA., Beirut 1991.

-Ad-Damīrī, Muḥammad., *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, Bd. I, ed. Ṣubaiḥ, M. ʿA., Kairo 1929.

-Daqīqī, Muḥammad., *Daqīqī wa aš^ʿār-i ū*, ed. Dabīrsiyāqī, M., Teheran 1347.

-Ad-Dāwūdī, Muḥammad., *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, Bd. II, ed. ʿUmar, ʿA. M., Kairo 1972.

-Dīk al-Ǧin, ʿAbd as-Salām., *Dīwān Dīk al-Ǧin*, ed. Maṭlūb, A., Beirut 1964.

-Ad-Dīnawarī, Aḥmad., *Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, ed. Al-Ḥāǧǧ ʿAlī, ʿI. M., Beirut 2001.

-Daulatšāh Samarqandī., *Taḏkirat aš-šuʿarāʾ*, ed. ʿAbbāsī, M., Teheran 1965.

F.

-Al-Fākihī, Muḥammad., *Kitāb aḫbār Makka*, Bd. II, ed. Wüstenfeld, F., Leipzig 1858.

-Faqīh Balḫī, Muḥammad., *Bayān al-adyān*, ed. Dānišpažūh, M. T., Teheran 1376.

-Firdausī, Abū 'l-Qāsim., *Šāhnāma*, Bd. I, ed. Ḫāliqī Muṭlaq, Ǧ., New York 1366.

G.

-Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *al-Bayān wa 't-tabyīn*, Bd. I und III, ed. Hārūn, ʿA., Kairo 1998.

-Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *al-Buḫalāʾ*, ed. Al-Bustānī, K., Beirut 1998.

-Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *Kitāb al-ḥayawān*, Bd. I-VI, ed. Hārūn, ʿA., Beirut 1996.

-Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *Kitāb at-tāǧ*, ed. Zakī Bāšā, A., Kairo 1914.

-Al-Ǧāḥiẓ, ʿAmr., *Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ*, Bd. II, ed. ʿUyūn as-Sūd, M., Beirut, 2000.

-Al-Ǧahšayārī, Muḥammad., *Kitāb al-wuzarāʾ wa 'l-kuttāb*, ed. As-Saqqā, M. (u. a.), Kairo 1980.

-Gardīzī, ʿAbd al-Ḥayy., *Zain al-aḫbār*, ed. Ḥabībī, ʿA., Teheran 1968.

-Ǧarīr, Ibn ʿAṭiya. und Farazdaq, Hammām., *Naqāʾiḍ Ǧarīr wa Farazdaq*, Bd. I, ed. Bevan, A. A., Leiden 1905-07.

-Al-Ǧauharī, Ismāʿīl., *aṣ-Ṣiḥāḥ; tāǧ al-luġa wa ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, Bd. I, ed. ʿAṭṭār, A. ʿA., Beirut, 1368.

H.

-Al-Hamadānī, al-Ḥasan., *Kitāb ṣifat ǧazīrat al-ʿarab*, ed. Müller, D. H., Leiden 1968.

-Al-Ḥamawī, Yāqūt., *Muʿǧam al-buldān*, Bd. I-V, ed. Dār Ṣādir, Beirut 1957.

-Al-Ḥamawī, Yāqūt., *Muʿǧam al-udabāʾ*, Bd. I-VI, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1993.

-Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Aḥmad., *Tārīḫ Baġdād au madīnat as-salām*, Bd. VI-XIV, ed. Maktabat al-Ānī, Kairo 1931.

-Al-Ḫuraimī, Isḥāq, *Dīwān al-Ḫuraimī*, ed. Aṭ-Ṭāhir, ʿA. Ǧ. und Muʿaibid, M. Ǧ., Beirut 1971.

-Al-Ḥuṣrī, Isḥāq., *Zahr al-ādāb wa ṯamarat al-albāb*, Bd. I, ed. Al-Baǧāwī, ʿA. M., Kairo 1953.

I.

-Ibn al-Abbār, Muḥammad., *Iʿtāb al-kuttāb*, ed. Al-Aštar, Ṣ., Damaskus 1961.

-Ibn ʿAbdarabbah, Aḥmad., *Kitāb al-ʿiqd al-farīd*, Bd. III, ed. Amīn, A. (u. a.), Beirut 1983.
-Ibn Abī Uṣaibiʿa, Aḥmad., *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, Bd. I, ed. aṭ-Ṭaḥḥān, A., Kairo 1882.
-Ibn ʿAsākir, ʿAlī., *Tahḏīb; tārīḫ Ibn ʿAsākir*, Bd. II und VII, ed. Badrān, ʿA., Damaskus 1911.
-Ibn ʿAsākir, ʿAlī., *Tārīḫ madīnat Dimašq*, Bd. VIII-LXXI, ed. Al-ʿAmrawī, ʿU., Beirut 2001.
-Ibn Aʿṯam, Aḥmad., *Kitāb al-futūḥ*, Bd. VII, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat al-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Haidarabad 1974.
-Ibn al-Aṯīr, ʿAlī., *al-Kāmil fi't-tārīḫ*, Bd. II-IX, ed. Maṭbaʿa Dār Dār, Beirut 1965.
-Ibn al-Aṯīr, ʿAlī., *Usd al-ġāba*, Bd. III, ed. Šīḥā, Ḫ. M., Beirut 2009.
-Ibn Bakkār, az-Zubair., *Aḫbār al-muwaffaqiyāt*, ed. Makkī al-ʿĀnī, S., Beirut 1996.
-Ibn Bassām, ʿAlī., *aḏ-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ǧazīra*, Bd. II/ 2, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1979.
-Ibn Faqīh, Aḥmad., *Muḫtaṣar kitāb al-buldān*, ed. De Goeje, M. J., Leiden 1885.
-Ibn Fāris, Aḥmad., *aṣ-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa wa sunan al-ʿarab fī kalāmihā*, ed. aš-Šuwaimī, M., Beirut 1963.
-Ibn al-Ǧauzī, ʿAbd ar-Raḥmān., *Talbīs iblīs*, ed. ʿAlī, Ḫ., Beirut o. J.
-Ibn Ǧulǧul, Sulaimān., *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa 'l-ḥukamāʾ*, ed. Sayyid, F., Beirut 1985.
-Ibn Ḥabīb, Muḥammad., *Kitāb al-muḥabbar*, ed. Lichtenstadter, L., Beirut 1980.
-Ibn Ḥaǧar, Aḥmad., *Lisān al-mīzān*, Bd. I-VI, ed. Maṭbaʿa Dāʾirat a-Maʿārif al-Uṯmāniyya, Haidarabad 1912.
-Ibn al-Ḥāǧib, ʿUṯmān., *al-Īḍāḥ fī šarḥ al-Mufaṣṣal*, Bd. I, ed. Al-ʿAlīlī, M. B., Bagdad 1982.
-Ibn Ḫallikān, Muḥammad., *Wafayāt al-aʿyān*, Bd. I-VII, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1994.
-Ibn Hišām, ʿAbd al-Malik., *as-Sīrat an-nabawiyya*, Bd. I, ed. Tadmurī, ʿU. ʿA., Beirut 1987.
-Ibn Isfandiyār, Muḥammad., *Tārīḫ-i Ṭabaristān*, Bd. I, ed. Iqbāl Aštiyānī, ʿA., Teheran 1389.
-Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl., *al-Bidāya wa 'n-nihāya*, Bd. X und XII, ed. Maktabat al-Maʿārif, Beirut 1966.
-Ibn Manẓūr, Muḥammad., *Lisān al-ʿarab*, Bd. I-VII, ed. Dār Ṣādir, Beirut 1955.
-Ibn Maskuwaih, Aḥmad., *Taǧārib al-umam*, Bd. V, ed. Amedroz, H., Kairo 1914.
-Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAbdallāh., *al-Adab aṣ-ṣaġīr wa 'l-adab al-kabīr*, ed. Dār Ṣādir, Beirut o. J.
-Ibn Murtaḍā, Aḥmad., *Kitāb firaq wa ṭabaqāt al-muʿtazila*, ed. An-Naǧǧār, ʿA. S., Alexandria 1972.
-Ibn al-Muʿtazz, ʿAbdallāh., *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ al-muḥdaṯīn*, ed. Aṭ-Ṭibāʿ, ʿU. F., Beirut 1998.
-Ibn an-Nadīm, Muḥammad, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel, G., Leipzig 1871.
-Ibn an-Nadīm, Muḥammad., *Kitāb al-fihrist*, ed. Tajaddod, R., Teheran 1993.
-Ibn Nubāta, Muḥammad., *Kitāb sirḥ al-ʿuyūn; šarḥ risāla Ibn Zaidūn*, ed. Al-ʿAdawī, M., Kairo 1861-62.
-Ibn al-Qifṭī, ʿAlī., *Inbāh ar-ruwāt*, Bd. I-IV, ed. Ibrāhīm, M. A., Kairo 1950.
-Ibn al-Qifṭī, ʿAlī., *Tārīḫ al-ḥukamāʾ*, ed. Lippert, J., Leipzig 1908.
-Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., *Adab al-kātib*, ed. Maṭbaʿa al-Waṭan, Kairo 1882.
-Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., „Kitāb al-ʿarab au ar-radd ʿalā 'š-šuʿūbiyya", in: *Rasāʾil al-bulaġāʾ*, ed. Kurd, M. ʿA., Kairo 1954, S. 344-377.
-Ibn Qutaiba, ʿAbdallāh., *al-Maʿārif*, ed. ʿUkāša, Ṯ., Kairo 1981.
-Ibn Saʿd, Muḥammad., *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, Bd. III und VIII, ed. Sachau, E., Leiden 1904.

-Ibn aṭ-Ṭaqṭaqā, Muḥammad., *al-Faḫrī fī ʾl-ādāb as-sulṭāniyya wa ʾd-duwal al-islāmiyya*, ed. Dār Ṣādir, Beirut 1996.
-Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *al-Filāḥat an-nabaṭiyya*, ed. Fahd, T., Bd. I, Damaskus 1993.
-Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *Kitāb asrār al-falak fī aḥkām an-nuǧūm*, Handschrift in Damaskus Nr. 1330.
-Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *Kitāb maḏāhib al-kaldāniyīn*, Handschrift in Damaskus Nr. 2222.
-Ibn Waḥšiyya, Aḥmad., *Kitāb as-Sumūm*, Handschrift in Damaskus Nr. 875.
-Al-Ibšīhī, Muḥammad., *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf*, Bd. I, ed. Saʿīd, M., Beirut 1996.
-Al-Iṣfahānī, ʿAlī., *Kitāb al-aġānī*, Bd. III-XXIII, ed. ʿAbbās, I., Beirut 2004.
-Al-Iṣfahānī, Ḥamza., *ad-Durrat al-fāḫira fī ʾl-amṯāl as-sāʾira*, Bd. I, ed. Quṭāmaš, ʿA., Kairo 1972.
-Al-Iṣfahānī, Ḥamza., *at-Tanbīh ʿalā ḥudūṯ at-taṣḥīf*, ed. Ṭalas, M. A., Beirut 1992.
-Al-Iṣfahānī, Ḥamza., *Tārīḫ sinī mulūk al-arḍ wa ʾl-anbiyāʾ*, ed. Buchdruckerei Kaviani, Berlin 1922.
-Al-Iṣfahānī, al-Ḥusain., *Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa muḥāwarāt aš-šuʿarāʾ wa ʾl-bulaġāʾ*, Bd. I und II, ed. Murād, R., Beirut 2006.
-Al-Iṣṭaḫrī, Ibrāhīm., *Kitāb masālik wa ʾl-mamālik*, ed. Al-Ḥīnī, M., Kairo 1961.
-Al-Itlīdī, Muḥammad., *Kitāb iʿlām an-nās bi mā waqaʿa li-l-Barāmika maʿa Banī ʾl-ʿAbbās*, ed. Maṭbaʿa ʾl-ʿIlmiyya., Kairo 1903.

K.

-Al-Kutubī, Muḥammad., *Fawāt al-waḍayāt*, Bd. II und III, ed. ʿAbbās, I., Beirut 1974.

M.

-Al-Maǧlisī, Muḥammad., *Biḥār al-anwār*, Bd. XXII, Beirut 1983.
-Mahyār ad-Dailamī., *Dīwān Mahyār ad-Dailamī*, Bd. I, ed. Maṭbaʿa Dār al-Kutub al-Maṣriyya, Kairo 1926.
-Maibudī, Rašīd ad-Dīn., *Kašf al-asrār*, Bd. IX, ed. Ḥikmat, ʿA. A., Teheran 1952.
-Maqdisī, Muḥammad., *Aḥsan at-taqāsīm*, Bd. II, ed. Munzawī, ʿA., Teheran 1361.
-Al-Maqdisī, Aḥmad., *Kitāb al-badʾ wa ʾt-tārīḫ*, Bd. III, ed. Hurat, C., Bagdad 1962.
-Al-Marzubānī, Muḥammad., *Muʿǧam aš-šuʿarāʾ*, ed. Farāǧ, ʿA., Kairo 2003.
-Al-Masʿūdī, ʿAlī., *Murūǧ aḏ-ḏahab wa maʿādin aǧ-ǧauhar*, Bd. I-IV, ed. ʿAbd al-Ḥamīd, M., Beirut 1992.
-Al-Masʿūdī, ʿAlī., *at-Tanbīh wa ʾl-išrāf*, ed. aṣ-Ṣāwī, ʿA., Bagdad 1938.
-Al-Māwardī, ʿAlī., *al-Aḥkām as-sulṭāniyya*, ed. Rubāb, S. M., Beirut 2003.
-Al-Mubarrad, Muḥammad., *al-Kāmil fī ʾl-luġa wa ʾl-adab*, Bd. II und IV, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 2006.
-Mustaufī, Ḥamdallāh., *Tārīḫ-i guzīda*, ed. Nawāʾī, ʿA., Teheran 1387.

N.

-Naḫǧuwānī, Hindūšāh., *Taǧārib as-salaf dar tawārīḫ-i ḫulafā wa wuzarāʾ-i īšān*, ed. Iqbāl, ʿA., Teheran 1313.
-An-Naršaḫī, Muḥammad., *Tārīḫ-i Buḫārā*, ed. Raḍawī, M., Teheran 1950.
-An-Naubaḫtī, al-Ḥasan., *Firaq aš-šīʿa*, ed. Maškūr, M. Ǧ., Teheran 1361.
-Niẓām al-Mulk, Ḥasan., *Siyāsat-nāma*, ed. Šuʿār, Ǧ., Teheran 1348.

Q.

-Al-Qurṭubī, Muḥammad., *Ǧāmiʿ al-aḥkām al-qurʾān*, ed. At-Turkī, ʿA., Beirut 2006.

R.

-Ar-Rāzī, Aḥmad., *Aʿlām an-nabuwwa*, ed. aṣ-Ṣāwī, Ṣ. und Aʿwānī, Ġ., Teheran 1360.

-Ar-Rāzī, Aḥmad., *Kitāb az-zīna fī ʾl-kalimāt al-islāmiyyat al-ʿarabiyya*, Bd. I, ed. Ḥamdānī, Ḥ., Kairo 1957.

-Ar-Rāzī, Ǧalāl ad-Dīn., *Tafsīr rauḥ al-ǧinān*, Bd. X, ed. Šaʿrānī, M., Teheran 1352.

S.

-Aṣ-Ṣābī, Ġaras an-Niʿma., *al-Hafawāt an-nādira*, ed. Al-Aštar, Ṣ., Damaskus 1967.

-Aṣ-Ṣābī, Hilāl., *Rusūm dār al-ḫilāfa*, ed. ʿAwād, M., Bagdad 1964.

-Aṣ-Ṣafadī, Ḫalīl., *Kitāb al-wāfī bi ʾl-wafayāt*, Bd. III, XXIX, ed. Dedering, S., Wiesbaden 1970.

-Aš-Šahristānī, Muḥammad., *al-Milal wa ʾn-niḥal*, Bd. I, ed. Kīlānī, M., Kairo 1961.

-As-Samʿānī, ʿAbd al-Karīm., *al-Ansāb*, Bd. I-XIV, ed. Al-Yamānī, ʿA., Haidarabad 1962.

-Sarāǧ, ʿUṯmān., *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, ed. Ḥabībī, ʿA., Kabul 1325.

-Aš-Šarīf al-Murtaḍā,ʿAlī., *Amālī al-Murtaḍā; ġurar al-fawāʾid wa durar al-qalāʾid*, Bd. I, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 1954.

-As-Sīrāfī, al-Ḥasan., *Aḫbār an-naḥwiyīn wa ʾl-baṣriyīn*, ed. Al-Bannā, M. I., Kairo 1985.

-As-Suyūṭī, ʿAbd ar-Raḥmān., *Buġyat al-wuʿāʾ fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa ʾn-nuḥāt*, Bd. II, ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut 1998.

-As-Suyūṭī, ʿAbd ar-Raḥmān., *Tārīḫ al-ḫulafāʾ*, ed. ʿAbd al-Ḥamīd, M. M., Kairo 1959.

T.

-Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Der vertraute Gefährte des Einsamen*, ed. Flügel, G., Wien 1829.

-Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Ġurar aḫbār mulūk al-furs wa siyarihim*, ed. Zotenberg, H., Paris 1900.

-Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *al-Iqtibās min al-qurʾān al-karīm*, Bd. I, ed. Aṣ-Ṣaffār, I. M., Bagdad 1992.

-Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Kitāb fiqh al-luġa wa sirr al-ʿarabiyya*, Bd. I, ed. Fahmī, Ḫ., Kairo 1998.

-Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Lubāb al-ādāb*, Bd. I, ed. Ṣāliḥ, Q. R., Bagdad 1988.

-Aṯ-Ṯaʿālibī, ʿAbd al-Malik., *Yatīmat ad-dahr*, Bd. IV, ed. Maṭʿaba al-Ḥafniyya, Damaskus 1886.

-Aṭ-Ṭabarī., Muḥammad, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī,* Bd. XI, ed. O. N., Beirut 1992.

-Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad., *Tārīḫ aṭ-Ṭabarī; tārīḫ ar-rusul wa ʾl-mulūk*, Bd. I- XI, ed. Ibrāhīm, M. A., Kairo 1962.

-Aṭ-Ṭabarsī, al-Faḍl., *Maǧmaʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān*, Bd. IX, ed. Maṭbaʿa ʾl-ʿIrfān, Saida 1936.

-At-Tannūḫī, al-Muḥassan., *Kitāb al-faraǧ baʿd aš-šiddat*, Bd. IV, ed. Aš-Šālǧī, ʿA., Beirut 1978.

-At-Tauḥīdī, Abī Ḥayyān., *Kitāb al-imtāʿ wa ʾl-muʾānisa*, Bd. I, ed. Amīn, A. und az-Zain, A., Beirut o. J.

-Tiflīsī, Ḥubaiš., *Qānūn-i adab*, Bd. I, ed. Ṭāhir, Ġ., Teheran 1350.

-Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad., *al-Fihrist*, ed. Rāmyār, M., Mašhad 1351.

W.

-Al-Wāḥidī, ʿAlī., *Asbāb an-nuzūl al-qurʾān*, ed. Saqr, A., Kairo 1969.

Y.

-Al-Yaʿqūbī, Aḥmad., *Tārīḫ al-Yaʿqūbī*, Bd. I und II, ed. Al-Manṣūr, Ḫ., Beirut 2002.

Z.

-Az-Zamaḫšarī, Ǧārallāh., *al-Mufaṣṣal fī ṣanʿat al-iʿrāb*, ed. Ḥassān, Ḫ. I. und ʿAbd at-Tawwāb, R., Kairo 2009.

-Az-Zamaḫšarī, Ǧārallāh., *Muqaddimat al-adab*, ed. Imām, M. K., Teheran 1965.

-Az-Zirkilī, Ḫ., *al-Aʿlām; qāmūs tarāǧim*, Bd. VI, Beirut 1971.

-Az-Zubaidī, Muḥammad., *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn wa 'l-luġawiyīn*, ed. Ibrāhīm, M. A., Kairo 1954.

C.2. Sekundärliteratur

A.

-Āḏarnūš, Ā., „Abū Nuwās", in: *DBI*, Bd. VI, S. 341-368.

-Āḏarnūš, Ā., „Āl-i Buḫtīšūʿ", in: *DBI*, Bd. I, S. 602-606.

-Āḏarnūš, Ā., *Čāliš-i bain fārsī wa ʿarabī; sadihā-yi nuḫust*, Teheran 1385.

-Āḏarnūš, Ā., *Rāhhā-yi nufūḏ-i fārsī dar farhang wa zabān-i ʿarab-i ǧāhilī*, Teheran 1388.

-Afšār, A., *Mānī wa dīn-i ū*, Teheran 1335.

-Agius, D. A., „The Shuʿubiyya movement and its literary manifestation", in: *IQ*, Bd. XXIV, 1980, S. 76-88.

-Amīn, A., *Ḏuḥā 'l-islām*, Bd. I, Beirut 2008.

-Anonym., „Āzādmardiyya", in: *DBI*, Bd. I, S. 324-324.

-Āqā Nūrī, ʿA., „Šīʿa wa tašayyuʿ; mafhūmšināsī, māhiyat wa ḫāstgāh", in: *Šīʿašināsī*, Bd. XI, 1384, S. 39-64.

-Arazi, A., „Abū Nuwās fut-il šuʿūbite?", in: *Arabica*, Bd. XXVI, 1979, S. 1-61.

B.

-Bahmanyār, A., *Šarḥ-i ḥāl-i Ṣāḥib ibn ʿAbbād*, Teheran 1344.

-Bahrāmiyān, ʿA., „Abū Muslim Ḫurāsānī", in: *DBI*, Bd. VI, S. 226-244.

-Barthold, W., und Sourdel, D., „al-Barāmika", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1033-1036.

- Barthold, W., „die persische *Šuʿūbiyya*", in: *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. XXVI, 1912, S. 249-266.

-Bergsträsser, G., *Neue Materialien zu Ḥunain ibn Isḥāq´s Galen-Bibliogrpahie*, Leipzig 1932.

-Bergsträsser, G., *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Nendeln 1966.

-Blachère, R., „Bashshār ibn Burd", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1080-1082.

-Boilot, D. J., „al-Bīrūnī", in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 1236-1238.

-Bosworth, C. E., „Ṭāhirids", in: *EI*^{2}, Bd. X, S. 104-107.

-Bosworth, C. E., „The Early Ghaznavids“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 162-197.
-Bosworth, C. E., „The Ṭāhirids and Ṣaffārids”, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 90-135.
-Bosworth, C. E., „Yaʿḳūb b. al-Layth al-Ṣaffār“, in: *EI*[2], Bd. XI, S. 254-255.
-Brockelmann, C., „Kalīla wa Dimna“, in: *EI*[2], Bd. IV, S. 503-506.
-Brown, E. G., *A literary history of Persia*, Bd. I, Cambridge 1977.
-Brown, E. G., „Some account of the arabic work entitled ‚NiÁhyatu'l-irab fī akhbār 'l-Furs wa'l-ʿArab particularly of that part which treats of the persian kings, in: *JRAS*, Bd. XXXII, 1900, S. 195-259.
-Bouvat, L., *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*, Paris 1912.
-Boyce, M., *The letter of Tansar*, Roma 1968.

C.

-Cahen, Cl., „Dhimma“, in: *EI*[2], Bd. II, S. 227-231.
-Cahen, CL. und Pellat, Ch., „Ibn ʿAbbād”, in: *EI*[2], Bd. III, S. 671-673.
-Calder, N., *Studies in early Muslim jurisprudence*, Oxford 1993.
-Carile, A., „Political interactions between Byzantium and Iran”, in: *Kontakte zwischen Iran, Byzanz und der Steppe im 6-7 Jahrhundert*, ed. Ba´lint, C., Budapest (u. a.) 2000, S. 185-192.
-Chokr, M., *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damaskus 1993.
-Crone, P., „Mawlā“, in: *EI*[2], Bd. VI, S. 875-882.
-Crone, P., „The Khārijites and the caliphal title“, in: *Studies in islamic and Middle Eastern texts and traditions in memory of Norman Calder*, Hrsg. Hawting, G. R. (u. a.), Oxford 2000, S. 85-92.
-Crone, P., „Post-Colonialism in tenth century Islam”, in: *Der Islam*, Bd. LXXXIII, 2006, S. 2-38.

D.

- De Blois, F., *Burzōy´s Voyage to India and the origin of the book of Kalīlah wa Dimnah*, London 1990.

-De Blois, F., „Freemen and Nobles in Iranian und Semitic Languages“, in: *JRAS*, 1985, S. 5-15.
-De Blois, F., „*Naṣrānī* (*Ναζωραῖος*) and *ḥanīf* (*ἐθνικός*)“, in: *BSOAS*, Bd. LXV, 2002, S. 1-30.
-De Blois, F., „Tardjama“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 231-232.
-Dihḫudā, ʿA. A., *Luġatnāma*, Bd. III und VIII, Teheran 1993.

E.

-(ED)., „Djāhiliyya“, in: *EI*[2], Bd. II, S. 383-384.
-Elton, D., „The Sāmānid translation of al-Ṭabarī”, in: *Al-Ṭabarī; a Medieval muslim historian and his work*, ed. Kennedy, H., New Jersey 2008, S. 263-297.
-Ende, W. und Steinbach, U., *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn 2005.
-Enderwitz, S., „al-Shuʿūbiyya”, in: *EI*[2], Bd. IX, S. 513-516.
-Endreß, G., *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982.

F.

-Falaturi, ʿA., „Der Koran: Zuneigung der Geschichte seiner Zeit“, in: *Der islamische Orient*, ed. Noth, A. und Paul, J., Würzburg 1998, S. 45-79.

-Fattal, A., „How *dhimmīs* were judged in the islamic world“, in: *Muslims and others in early islamic society*, ed. Hoyland, R., Burlington (a. u.) 2004, S. 83-102.

-Fleischhammer, M., „Munadjdjim“, in: *EI*^{2}, Bd. VII, S. 558-560.

-Flügel, G., *Mani, seine Lehre und seine Schriften: Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Leipzig 1862.

-Forstner, M., „Abu'l-ṭayyeb Ṭāher b. Ḥosayn“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

-Frye, R. N., *The golden age of Persia*, London 1975.

-Frye, R. N., „The Sāmānīds“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 136-161.

G.

-Gabrieli, F., „ʿAdjam“, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 206-206.

-Gabrieli, F., „Āʾīn”, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 306-307.

-Gabrieli, F., „ʿAṣabiyya“, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 681-681.

-Gabrieli, F., „Ibn al-Muḳaffaʿ“, in: *EI*^{2}, Bd. III, S. 883-885.

-Ǧalālī Muqaddam, M., „Abū Ḥātim Rāzī“, in: *DBI*, Bd. V, S. 307-310.

-Gibb, H. A. R., „Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muṯannā”, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 158-158.

-Gibb, H. A. R., „The social significance of the Shuʿūbīya“, in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, Hrsg. Flemming, H., Hauniae 1953, S. 105-114.

-Gignoux, P., *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr: textes et concordances*, Paris 1991.

-Gilliot, C., *„Un florilège coranique: le Iqtibās min al-Qur'ān de Abū Mansūr al-Taʿālibī”*, in: *Arabica,* Bd. XLVII, 2000, S. 488-500.

-Goitein, S. D., *Studies in islamic history and institutions*, Leiden 1966.

-Goldziher, I., „Die Šuʿūbijja unter den Muhammedanern in Spanien“, in: *ZDMG,* Bd. LIII, 1899, S. 601-620.

-Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Bd. I, Hildesheim 1961.

-Goodman, L. E., „al-Rāzī“, in: *EI*^{2}, Bd. VIII, S. 474-477.

-Goodman, L. E., „The translation of Greek materials into Arabic“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, ed. Young, M. J. L., Cambridge 1990, S. 477-497.

-Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. II, Città del Vaticano 1947.

-Guidi, M. und Morony, M., „Mazdak“, in: *EI*^{2}, Bd. VI, S. 949-952.

-Guillaume, A., „Abu 'l-ʿAtāhiya”, in: *EI*^{2}, Bd. I, S. 107-108.

-Gutas, D., „Tardjama“, in: *EI*^{2}, Bd. X, S. 225-231.

H.

-Al-Ḥalabūnī, Ḫ., *Dīk al-Ǧin*, Damaskus 2001.

-Ḫāliqī Muṭlaq, Ǧ., „Az Šāhnāma tā Ḫudāynāma“, in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. XIII und XIV, 1386, S. 3-119.
-Ḫāliqī Muṭlaq, Ǧ., *Zabān wa adab-i fārsī az āġāz-i islām tā āġāz-i Sāmāniyān*, noch nicht veröffentlicht.
-Harders, C., „Dimensionen des Netzwerkansatzes“, in: *Die islamische Welt als Netzwerk*, ed. Loimaier, R., Würzburg 2000, S. 17-51.
-Hawting, G. R., „Umayyads“, in: *EI*[2], Bd. X, S. 840-853.
-Henning, W. B., „Mitteliranisch“, in: *HdO*, Abt. I, Bd. IV, Absch. 1, ed. Hoffmann, K. (u. a.), S. 20-130.
-Hertel, J., *Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig 1914.
-Hollstein, B., „Qualitative Methoden und Netzwerkanalyse– ein Widerspruch“, in: *Qualitative Netzwerkanalyse: Konzepte, Methoden, Anwendungen*, ed. Hollstein, B. und Straus, F., Wiesbaden 2006, S. 11-36.
-Hoyland, R., „Introduction; muslims and others“, in: *Muslims and others in early islamic society*, ed. Hoyland, R., Burlington (a. u.) 2004, S. 13-30.

I.

-Ibn Ḫaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān., *Muqaddima Ibn Ḫaldūn*, Beirut 1989.
-Iqbāl Āštiyānī, ʿA., *Ḫāndān-i Naubaḫtī*, Teheran 1932.

J.

-Jamšīdiyān Tihrānī, Ǧ., *Šuʿūbiyya, ǧunbišhā-yi īrāniyān barāy-i istiqlāl*, Teheran 2014.
-Jansen, D., *Einführung in die Netzwerkanalyse: Forschungsbeispiele, Methoden, Grundlagen,* Wiesbaden 2006.
-Juda, J., *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit*, Tübingen 1983.
-Juynboll, G. H. A., *Muslim tradition, studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth,* Cambridge 1983.

K.

-Kallfelz, W., *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, Wiesbaden 1995.
-Kennedy, H., *The early Abbasid caliphate; a political history*, London 1981.
-Khaleghi Motlagh, DJ., „Bār“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
-Klima, O., *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977.
-Kraemer, J. L., „Al-Nawbakhtī“, in: *EI*[2], Bd. VII, S. 1044-1044.
-Krämer, G., *Geschichte des Islam*, Bonn 2005.
-Kraus, P., „Zu Ibn al-Muqaffaʿ“, in: *RSO*, Bd. XIV, 1934, S. 1-20.

L.

-Lambton, A. K. S., *State and government in medieval islam*, Oxford 1981.
-Larsson, G., „Ignaz Goldziher on the shuʿūbiyya”, in: *ZDMG*, Bd. CLV, 2005, S. 365-372.
-Lazard, G., „Le persan“, in: *Compendium linguarum iranicarum*, ed. Schmitt, R., Wiesbaden 1989, S. 263-293.

-Lazard, G., „The Rise of the New Persian Language", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 595-632.
-Leemhuis, F., „Waʾd al-banāt", in: *EI*[2], Bd. XI, S. 6-6.
-Lewin, B., „Ibn al-Muʿtazz", in: *EI*[2], Bd. III, S. 892-893.
-Lewis, B., „ʿAbbāsids", in: *EI*[2], Bd. I, S. 15-23.
-Lewis, B., *The origins of Ismāʿīlism: A study of the historical background of the Fāṭimid Caliphate*, Cambridge 1940.
-Lindsay, J. E., *Daily life in the medieval Islamic world*, Westport 2005.
-Loimeier, R., „Vorwort", in: Die islamische Welt als Netzwerk: Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext, ed. Loimeier, R., Würzburg 2000, S. 9-13.
-Loimeier, R. und Reichmuth, S., „Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften", in: *Die Welt des Islams*, Bd. XXXVI, 1996, S. 145-185.
-Lombard, M., *Blütezeit des Islam: Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte; 8.-11. Jahrhundert*, Frankfurter am Main 1992.

M.

-Mac Donald, D. B., „Shuʿūbīya", in: *EI*[1], Bd. IV, S. 425-425.
-Madelung, W., „Abū Sahl Nawbaktī", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
-Massignon, L., „Nawbakht", in: *EI*[2], Bd. VII, S. 1043-1044.
-Maulawī, M. ʿA., „Ibn Waḥšiyya", in: *DBI*, Bd. V, S. 67-76.
-Maulawī, M. ʿA., „Isḥāq ibn Ḥunain", in: *DBI*, Bd. VIII, S. 232-235.
-Melchert, Chr., *The formation of sunni School of law: 9th-10th centuries*, Brill 1997.
-Milich, S., *Fremd neinem Namen und fremd meiner Zeit*, Berlin 2005.
-Mittwoch, E., *Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahānīs*, Berlin 1909.
-Moscati, S., „Abū Muslim", in: *EI*[2], Bd. I, S. 141-141.
-Mottahedeh, R., „The ʿAbbāsid caliphate in Iran", in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. - Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 57-89.
-Mottahedeh, R., „The Shuʿūbīyah controversy and the social history of early Islamic Iran", in: *IJMES*, Bd. VII, 1976, S. 161-182.
-Motzki, H., *The biography of Muḥammad; the issue of the sources*, Brill 2000.
-Mumtaḥin, Ḥ. ʿA., *Nihḍat-i šuʿūbiyya; ǧunbiš-i millī-yi īrāniyān dar barābar-i ḫilāfat-i umawī wa ʿabbāsī*, Teheran 1385.
-Mūsā, M. ʿA., *Mahyār ad-Dailamī*, Beirut 1961.

N.

-Nabīh Ḥiǧāb, M., *Maẓāhir aš-šuʿūbiyya fī 'l-adab al-ʿarabī*, Kairo 1961.
-Nagel, T., „Das Kalifat der Abbasiden", in: *Geschichte der arabischen Welt*, ed. Halm, H., München 2001, S. 101-165.
-Nawas, J., „The Contribution of the *Mawali* to the six sunnite canonical Hadith collections", in: *Ideas, images and methods of portrayal:* ed. S *Insights into classical Arabic literature and Islam*, ed. Sebastian, G., Brill 2005, S. 141-152.

-Nöldeke, T., *Das iranische Nationalepos*, Leipzig 1920.

-Nöldeke, T., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, Leyden 1879.

-Norris, H. T., „Shuʿūbiyyah in Arabic Literature", in: *ʿAbbāsid Belles-Lettres*, ed. Ashtiany, J., Cambridge 1990, S. 31-47.

-Noth, A., „Früher Islam", in: *Geschichte der arabischen Welt*, ed. Halm, H., München 2001, S. 11-100.

-Noth, A., „Schichten und Gruppen innerhalb der *Umma*", in: *Der islamische Orient*, ed. Noth, A. und Paul, J., Würzburg 1998, S. 135-149.

O.

-O´Leary, L., *How greek science passed to the arabs*, London 1948.

P.

-Paret, R., *Der Koran; Übersetzung*, Stuttgart 2001.

-Pellat, Ch., „al-Haytham b. ʿAdī", in: *EI*[2], Bd. III, S. 328-328.

-Pingree, D., „Abū Sahl b. Nawbaḵt", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

-Pingree, D., „Nawbaḵtī, Ḥasan b. Mūsā", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

Q.

-Qaddūra, Z., *aš-Šuʿūbiyya wa aṯaruhā 'l-iǧtimāʿiyya wa 's-siyāsiyya fī ḥayāt al-islāmiyya fī 'l-ʿaṣr al-ʿabbāsī 'l-awwal*, Beirut 1972.

R.

-Rajabzadeh, H., „Dabīr", in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

-Rammstedt, O., „Soziale Bewegung", in: *Lexikon zur Soziologie*, ed. Fuchs-Heinritz, W., Wiesbaden 2011, S. 93-93.

-Raschke, J., *Soziale Bewegungen*, Frankfurter am Main 1985.

-Rāwandī, M., *Tārīḫ-i iǧtimāʿī-yi Īrān*, Bd. II, Teheran 1354.

-Richter-Bernburg, L., „Linguistic shuʿūbīya and early Neo-Persian prose", in: *JAOS*, Bd. XCIV (1), 1974, S. 55-64.

-Rosenthal, F., „Ḥamza al-Iṣfahānī", in: *EI*[2], Bd. III, S. 156-156.

-Roth, R. und Rucht, D., „Einleitung", in: *Die soziale Bewegungen in Deutschland seit 1945: Ein Handbuch*, Hrsg Roth, R. und Rucht, D., Frankfurter am Main 2008, S. 9-36.

-Rothstein, G., *Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥīra: Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sassaniden*, Berlin 1899.

-Rucht, D. und Neidhardt, F., „Soziale Bewegungen und kollektive Aktionen", in: *Lehrbuch der Soziologie*, ed. Joas, H., Frankfurt 2001, S. 535-556.

-Ruska, J., *Arabische Alchemisten: Chālid ibn Jazīd ibn Muʿawiya*, Bd. I, Heidelberg 1924.

-Rypka, J., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959.

S.

-Ṣādiqī, ʿA. A., „Qaṭʿahāʾī bāzyāfta az kitāb-i al-Muwāzina Ḥamza-yi Iṣfahānī", in: *Nāma-yi Īrān-i bāstān*, Bd. III, 1381, S. 3-61.

-Ṣafā, D̲., *Tārīḫ-i adabiyāt dar Īrān wa dar qalamruw-i zabān-i pārsī*, Bd. I, Teheran 1371.
-Saǧǧādī, Ṣ. und Āl Dāwūd, ʿA., „Āl-i Kākūya“, in: *DBI*, Bd. II, S. 107-115.
-Saǧǧādī, Ṣ., *Tārīḫ-i Barmakiyān*, Teheran 1385.
- Savant, S. B., „Naming Shuʿubīs”, in: *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, ed. Korangy, A. (u. a.), Berlin und Boston 2016, S. 166-184.
-Schäfers, B., „Die soziale Gruppe“, in: *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, ed. Korte, H. und Schäfers, B., Wiesbaden 2010, S. 129-144.
-Scheiner, J., *Vom gelben Flicken zum Judenstern?*, Frankfurt am Main 2004.
-Scott Meisami, J., *Persian historiography to the end of the twelfth century*, Edinburgh 1999.
-Sellheim, R. und Sourdel, D., „Kātib”, in: *EI*[2], Bd. IV, S. 754-757.
-Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. I-VII, Leiden 1979.
-Shahbazi, A. Sh. und Richter-Bernburg, L., „Gondēšāpur“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
-Shahbazi, A. Sh., „On the Xʷadāy-nāmag”, in: *Acta Iranica*, Bd. XXX, Leiden 1990, S. 208-229.
-Sharon, M., *Revolt; the social and military aspects of the ʿAbbāsid revolution*, Jerusalem 1990.
-Ṣidqī, ʿA., *Alḥān al-ḥān*, Kairo 1947.
-Sourdel, D., „Bayt al-ḥikma“, in: *EI*[2], Bd. I, S. 1141-1141.
-Sourdel, D., „Bukhtīshūʿ“, in: *EI*[2], Bd. I, S. 1298-1298.
-Spuler, B., *Die islamische Welt bis zum Fall der Abbasiden (750)*, Freiburg (u. a.) 1967.
-Spuler, B., *Gesammelte Aufsätze*, Leiden 1980.
-Spuler, B., *Iran in frühislamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633-1055*, Wiesbaden 1952.
-Stern, S. M., „Abān ibn ʿAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiḳī“, in: *EI*[2], Bd. I, S. 2-2.
-Stern, S. M., „ʿAbd Allāh b. Maymūn“, in: *EI*[2], Bd. I, S. 48-48.
-Strohmaier, G., „Ḥunayn b. Isḥāḳ al-ʿIbādī“, in: *EI*[2], Bd. III, S. 578-581.

T.

-Tafaḍḍulī, A., „Dabīr”, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.
-Tafaḍḍulī, A., *Tārīḫ-i adabiyāt-i Īrān pīš az islām*, Teheran 1378.
-T̲awāqib, Ǧ., „Sāmāniyān wa niẓām-i ḫilāfat-i ʿabbāsī“, in: *Kiyhān-i andīša*, Bd. LXXXIII, 1378, S. 138-152.
-Tunikābunī, Ḥ., „Taṭawwur-i tārīḫī-yi ʿanāwīn-i dabīr wa dīwān“, in: *Nāma-yi farhangistān*, Bd. XXVI, 1384, S. 59-70.

U.

-Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972.
-Ullmann, M., „Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Legende“, in: *Der Islam*, Bd. LV (2), 1978, S. 181-218.

V.

-Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jhd. Hidschra*, Bd. I, Berlin 1991.
-Versteegh, C. H. M., „al-Zamakhsharī“, in: *EI*[2], Bd. XI, S. 432-434.

-Von Kremer, A., *Culturgeschichtliche Streifzüge*, Calcutta 1929.

-Von Kremer, A., *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd. I, Wien 1966.

W.

-Wagner, E., „Abū Nuwās“, in: *EI*[2], Bd. I, S. 143-145.

-Wāʿiẓ Šahristānī, N., „Nigarišī bar siyāsat-i maḏhabī-yi Āl-i Būya bā taʾkīd bar girāyiš-i maḏhabī-yi Ṣāḥib ibn ʿAbbād“, in: *Farhang-i Iṣfahān*, Bd. XXI, 1380, S. 22-33.

-Walzer, R., „al-Fārābī“, in: *EI*[2], Bd. II, S. 778-781.

-Watt, W. und Welch, A. T., *Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben*, Stuttgart (u. a.) 1980.

-Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.

-Wensinck, A. J., „Ḥaḏjḏj“, in: *EI*[2], Bd. III, S. 31-37.

Y.

-Yakubovich, I., „The Marriage contract in the pre-islamic period“, in: *EIr*, Onlineversion, www.iranica.com.

-Yarshater, E., „Iranian national history“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. III (1), ed. Yarshater, E., Cambridge 1983, S. 359-480.

-Young, M. J. L., „Arabic biographical writing“, in: *Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, Cambridge 1990, S. 168-187.

Z.

-Zaidān, Ǧ., *Tārīḫ tamaddun islām*, Bd. I, Kairo 1960.

-Zakeri, M., „Sahl b. Hārūn Rāhawayh“, in: *EI*[2], Bd. VIII, S. 838-840.

-Zakeri, M., „Translation from Middle Persian (Pahlavi) into Arabic to the early Abbasid period”, in: *Übersetzung: Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Bd. XXVI, Hrsg. Kittel, H. (u. a.), Berlin 2007, S. 1199-1206.

-Zaman, M. Q., *Religion and politics under the early ʿAbbāsids*, Leiden (u. a.) 1997.

-Zaman, M. Q., „Wazīr“, in: *EI*[2], Bd. XI, S. 185-188.

-Zarrīnkūb, ʿA., *Du qarn sukūt*, Teheran 1336.

-Zarrīnkūb, ʿA., *Tārīḫ-i Īrān baʿd az islām*, Teheran 1383.

-Zarrīnkūb, ʿA., „The arab conquest of Iran and its aftermath“, in: *The Cambridge history of Iran*, Bd. IV, ed. Frye, R. N., Cambridge 1975, S. 1-56.

-Zaryāb, ʿA., „Āl-i Naubaḫt”, in: *DBI*, Bd. II, S. 177-178.

-Zaryāb, ʿA., „Ibn al-Muqaffaʿ”, in: *DBI*, Bd. IV, S. 670-680.