



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Die Nachfolge des Propheten Muḥammad. Sunnitische und schiitische Perspektiven aus dem Tunesien des frühen 10. Jahrhunderts

Forster, Regula

Abstract: This paper deals with the succession to the prophet Muḥammad. After a sketch of the historical developments connected with the succession of Muḥammad, it discusses an episode that is said to have taken place late in Muḥammad's career at the pond of Khumm (the so-called Ghadīr Khumm episode). From what Muḥammad said there, Shiites deduce that, indeed, his cousin ʿAlī should have become his successor, while Sunnis, although generally accepting the episode (ḥadīth) as genuine, explain that Muḥammad wanted to stop any critique of ʿAlī, but did not intend to invest him as his successor. This leads to the third part, a discussion of events that took place in the early tenth century CE, when the Shiite Fatimids conquered what today is Tunisia and installed a Shiite caliphate in a Sunni environment. This paper will show how the ḥadīth of Ghadīr Khumm was used in this situation to argue for or against the Shiite claims.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110431667-016>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-139319>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Forster, Regula (2017). Die Nachfolge des Propheten Muḥammad. Sunnitische und schiitische Perspektiven aus dem Tunesien des frühen 10. Jahrhunderts. In: Renger, Almut-Barbara; Witte, Markus. Sukzession in Religionen : Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer. Berlin: De Gruyter, 319-340.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110431667-016>

Regula Forster

Die Nachfolge des Propheten Muḥammad

Sunnitische und schiitische Perspektiven aus dem Tunesien des frühen 10. Jahrhunderts

Abstract: This paper deals with the succession to the prophet Muḥammad. After a sketch of the historical developments connected with the succession of Muḥammad, it discusses an episode that is said to have taken place late in Muḥammad's career at the pond of Khumm (the so-called Ghadir Khumm episode). From what Muḥammad said there, Shiites deduce that, indeed, his cousin 'Alī should have become his successor, while Sunnis, although generally accepting the episode (*ḥadīth*) as genuine, explain that Muḥammad wanted to stop any critique of 'Alī, but did not intend to invest him as his successor. This leads to the third part, a discussion of events that took place in the early tenth century CE, when the Shiite Fatimids conquered what today is Tunisia and installed a Shiite caliphate in a Sunni environment. This paper will show how the *ḥadīth* of Ghadir Khumm was used in this situation to argue for or against the Shiite claims.

1 Einleitung

Als der Prophet Muḥammad im Jahr 632 in Medina stirbt, hinterlässt er beträchtliche Konfusion unter seinen Anhängern. In einem Bericht heißt es:

Nachdem der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) gestorben war, stand 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb auf und sagte: »Einige Heuchler behaupten, der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) sei gestorben. Doch der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) ist nicht gestorben, sondern er ist zu seinem Herrn gegangen wie Mose, der Sohn 'Imrāns. Der war vierzig Nächte lang von seinem Volk abwesend, dann kam er zu ihnen zurück, nachdem man schon sagte, er sei gestorben. Bei Gott, der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) wird wirklich zurückkehren, wie Mose zurückgekehrt ist. Und er [d.h. Muḥammad] wird wirklich die Hände und Füße derer, die behaupten, dass der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) gestorben sei, abschneiden!«¹

¹ Ibn Isḥāq, *Sīra*, Bd. 4, 305. Alle Übersetzungen aus dem Arabischen stammen von der Verfasserin; für Koranzitate wurde die Übersetzung von Rudi Paret zugrunde gelegt, jedoch stillschweigend angepasst. Bei Ibn Isḥāq wird 'Umar für diese Aussage in der Folge von Abū Bakr getadelt:

‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, der nachmalige zweite Kalif, kann nicht glauben, dass der Prophet gestorben ist.² Vielmehr sieht er eine Parallele zu Mose, der am Sinai vierzig Tage lang abwesend war und dann wiederkehrte. Mit ‘Umar konnten wohl auch viele andere Gläubige nicht an den Tod des Propheten glauben, denn erst nach drei Tagen konnten sich die frühen Muslime entschließen, den Verstorbenen zu beerdigen – in manchem Berichten heißt es, der Leichnam habe schon zu stinken begonnen.³

Ich werde im Folgenden zunächst eine historische Skizze über die Nachfolge des Propheten geben, die im Wesentlichen die sunnitische Tradition wiedergibt,⁴ und dann in einem zweiten Teil die Auslegung eines Ausspruchs des Propheten diskutieren, der nach schiitischer Interpretation den Anspruch seines Cousins ‘Alī auf seine Nachfolge untermauert.

2 Historische Skizze

Als Muḥammad im Jahr 632 in Medina, der Stadt, in die er zehn Jahre zuvor aus Mekka ausgewandert war, starb, war er kein junger Mann mehr, sondern wohl etwas über sechzig Jahre alt. Dass sein Tod die Gemeinde unvorbereitet traf, mag nicht nur damit zusammenhängen, dass er überraschend an einer Seuche starb, sondern noch mehr damit, dass die frühen Muslime wohl ebenso wie die Urchristen davon ausgingen, dass der Jüngste Tag unmittelbar bevorstand.⁵ Die Endzeiterwartung war vielleicht so stark, dass Muḥammads Anhänger erwarteten, dass der Jüngste Tag noch zu Muḥammads Lebzeiten eintreten würde.

Muḥammad hinterließ keinen Sohn, sondern nur Töchter. So konnte niemand ein einfaches, lineares genealogisches Argument für seine Nachfolge vorbringen.⁶ Und Muḥammad selbst hatte wohl keinen Nachfolger bestimmt – vielleicht, weil er selbst nicht mit seinem Tod rechnete, weil die Endzeit ja hätte anfangen müssen, vielleicht, weil er sich nicht entschließen konnte, jemanden

Dieser führt einen Koranvers an, der Muḥammads Tod vorhersagt, den allerdings niemand zuvor je gehört hat. Vgl. zu dieser Geschichte auch Shoemaker, *Death*, 91 und 94–96.

2 Vgl. auch Madelung, *Succession*, 38–39.

3 Vgl. Madelung, *Succession*, 359; Shoemaker, *Death*, 95.

4 Eine gut geschriebene populärwissenschaftliche Wiedergabe der Ereignisse um den Tod und die Nachfolge des Propheten bietet Hazleton, *After the Prophet*.

5 Madelung, *Succession*, 38–39, bes. Anm. 33; Donner, *Muhammad*, bes. 78–82; Shoemaker, *Death*, bes. 118–196.

6 Zwar war im alten Arabien die Vererbung der Herrschaft auf den Sohn wohl noch nicht die absolute Regel, aber sie war doch gebräuchlich, vgl. Madelung, *Succession*, 5.

vorzuziehen.⁷ So begannen sich seine Anhänger darüber zu streiten, wer als Nachfolger einzusetzen sei – wobei es nicht um das Prophetenamt ging, sondern um die Leitung der Gemeinde und des entstehenden islamischen Staatswesens.

Die medinensischen Anhänger Muḥammads wollten politisch wieder unabhängig werden. Statt eines mekkanischen Anführers wollten sie einen aus ihren eigenen Reihen. Noch weiter gingen die verschiedenen Beduinenstämme, deren Annahme des Islam vielleicht nicht viel mehr als ein Lippenbekenntnis gewesen war: Schon zu Lebzeiten des Propheten waren unter ihnen verschiedene Propheten mit einer eigenen Offenbarung aufgetreten, nun fielen sie vom Islam ab.⁸

Doch auch unter denjenigen Anhängern Muḥammads, die mit ihm von Mekka nach Medina ausgewandert waren, herrschte keine Einigkeit: Ihre Autorität bezogen diese Gemeindemitglieder einerseits daraus, dass sie sich früh zum Islam bekehrt hatten, andererseits daraus, zum Stamm Muḥammads, den Qurayš, zu gehören. Allerdings gab es unter den Qurayš verschiedene Fraktionen: auf der einen Seite den Clan Muḥammads, nach dem Stammvater als Banū Hāšim, also Hāšimiten bezeichnet, auf der anderen Seite die weniger nahe mit dem Propheten verwandten Qurayšiten.

Ein besonders naher Verwandter Muḥammads war ‘Alī ibn Abī Ṭālib: Er war der Cousin des Propheten, der Sohn seines Onkels Abū Ṭālib, und gleichzeitig sein Schwiegersohn, verheiratet mit einer seiner Töchter, Fāṭima (vgl. zu den familiären Beziehungen unten Schema 1). Zudem soll gemäß einigen Berichten ‘Alī der erste Mann oder vielmehr der erste Teenager gewesen sein, der – nach der Ehefrau des Propheten – die neue Religion, den Islam, angenommen hatte.⁹

Unter den anderen Clans der Qurayš stachen vor allem Abū Bakr und ‘Umar hervor. Beide waren Schwiegerväter des Propheten, denn Abū Bakrs Tochter ‘Ā’iša und ‘Umars Tochter Ḥafṣa waren mit dem Propheten verheiratet (vgl. Schema 1). Abū Bakr soll zudem der erste erwachsene Mann gewesen sein, der sich zum Islam bekehrte.¹⁰ ‘Umar, der über den Tod des Propheten, wie der bereits zitierte Bericht nahelegt, offensichtlich zunächst völlig verstört war, fasste sich schnell und schlug Abū Bakr als Nachfolger vor. Schließlich war Abū Bakr so etwas wie Muḥammads rechte Hand gewesen. ‘Alis Anspruch, der sich aus der nahen Verwandtschaft herleitete, wurde hingegen zur Seite geschoben, wohl auch, weil er zu jung und unerfahren zu sein schien. Einige wenige der medinensischen Muslime sollen allerdings erklärt haben, ihm den Gefolgschaftseid leisten zu

⁷ Madelung, *Succession*, 18.

⁸ Vgl. Lecker, »Al-Ridda«.

⁹ Vgl. Veccia Vaglieri, »‘Alī b. Abī Ṭālib«, 381; Gleave, »‘Alī b. Abī Ṭālib«, 62–63.

¹⁰ Watt, »Abū Bakr«, 109; Athamina, »Abū Bakr«, 4.

wollen. Sie hätten ihn wohl schon nur deshalb vorgezogen, weil er über die mütterliche Linie mit einem der medinensischen Clans verwandt war.¹¹

Abū Bakr und ʿUmar hingegen argumentierten damit, dass die Macht in erster Linie den Qurayš zukommen müsse, weil die übrigen arabischen Stämme einzig vor ihnen Respekt hätten: Dass auch ʿAlī zu den Qurayš gehörte, scheinen sie bei ihrer Argumentation ausgeblendet zu haben.¹²

Wie ʿAlī reagiert hat, als Abū Bakr auf Vorschlag ʿUmars zum Kalifen, zum »Stellvertreter des Gesandten Gottes«, bestimmt wurde, ist unklar.¹³ Nach manchen Berichten ist er sofort losgeeilt, um Abū Bakr den Gefolgschaftseid zu leisten – nur im Hemd und ohne Gürtel.¹⁴ In einer anderen Tradition heißt es, dass ʿAlī und mit ihm die Banū Hāšim, der Clan des Propheten, sich sechs Monate lang geweigert hätten, Abū Bakr die Treue zu schwören.¹⁵ Es wird sogar berichtet, ʿUmar habe ʿAlī nur durch Gewaltandrohung dazu gebracht, den Gefolgschaftseid auf Abū Bakr zu leisten.¹⁶

Als Abū Bakr zwei Jahre nach Muḥammad im Jahr 634 starb, hatte er vorgesorgt und im Voraus ʿUmar zu seinem Nachfolger bestimmt, so dass ʿAlī wieder leer ausging. Mit der Wahl waren zwar nicht alle zufrieden, galt ʿUmar doch als streng, aber letztlich wurde sie akzeptiert.¹⁷

Auch als ʿUmar nach zehnjähriger Regierungszeit im Jahr 644 ermordet wurde, kam ʿAlī nicht zum Zug, obschon ʿUmar keinen Nachfolger bestimmt hatte. ʿUmar hatte angeordnet, dass ein Wahlgremium seine Nachfolge regeln sollte. Dieses Gremium bestand aus sechs angesehenen Gefährten des Propheten, unter ihnen auch ʿAlī.¹⁸

Das Wahlgremium, das ʿUmars Nachfolge regelte, wählte – wohl als Kompromisskandidaten – den ältlichen ʿUṭmān ibn al-ʿAffān zum Kalifen, den zweifachen Schwiegersohn des Propheten (vgl. unten Schema 1).¹⁹ ʿUṭmān stammte aus einer sehr bedeutenden mekkanischen Händlerfamilie und hatte sich früh zum Islam bekehrt. Mit dem Propheten entfernt verwandt, gehörte er jedoch einem Clan an, der sich lange feindlich gegen Muḥammad gestellt hatte. ʿUṭmān sah sich als von

11 Madelung, *Succession*, 40.

12 Vgl. auch Madelung, *Succession*, 4.

13 Zum Titel Kalif (*ḫalīfa*) vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, s.v. ḫ-l-f; Sourdel u.a., »Khalifa«, 937; Crone und Hinds, *God's Caliph*, 4–23.

14 Aṭ-Ṭabarī, *Annales*, Bd. 1, 1825.

15 Aṭ-Ṭabarī, *Annales*, Bd. 1, 1825.

16 Madelung, *Succession*, 43.

17 Madelung, *Succession*, 55.

18 Madelung, *Succession*, 68–72.

19 Madelung, *Succession*, 79.

Gott eingesetzten Herrscher und er bevorzugte seine eigenen Verwandten über alle Maßen – so dass sich gegen Ende seiner langandauernden Herrschaft die Proteste gegen ihn immer lauter erhoben. Im Jahr 656 wurde er ermordet: Welche Rolle ‘Alī dabei spielte, ist schwierig zu bestimmen, aber er scheint zumindest nicht interveniert zu haben.²⁰

Nun erhob ‘Alī Anspruch auf die Herrschaft, und obwohl es in Medina auch andere Kandidaten gab, wurde dieser Anspruch von den Medinensern anerkannt: Mit fast sechzig Jahren, mehr als zwanzig Jahre nach dem Tod des Propheten wurde ‘Alī Kalif.

Aber es gab Gegner: einerseits jene Qurayš in Mekka, die befanden, es hätte eine Wahl stattfinden müssen, andererseits die Familie ‘Uṭmāns, die auf einem Nachfolger aus ihrem Clan beharrte, weil die Ermordung ‘Uṭmāns ihnen die Herrschaft ja quasi vorzeitig entzogen hatte. Als Rächer ‘Uṭmāns trat sein entfernter Cousin auf, der einflussreiche Gouverneur von Syrien, Mu‘āwiya, der sich im Gegensatz zu ‘Alī erst sehr spät zum Islam bekehrt hatte. In Mekka wandte sich besonders eine der Witwen Muḥammads, ‘Ā’iṣā, und mit ihr zwei bedeutende Prophetengefährten gegen ‘Alī, so dass ‘Alī nun an zwei Fronten zu kämpfen hatte. Während er ‘Ā’iṣā und ihre Leute in einer Schlacht schlagen konnte, dauerten die kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem syrischen Gouverneur Mu‘āwiya recht lang. Endlich ließ sich ‘Alī, um den Bürgerkrieg zu beenden, darauf ein, ein Schiedsgericht einzusetzen, das über die Rechtmäßigkeit der Herrschaftsansprüche entscheiden sollte.²¹ Wie genau der Schiedsspruch des Jahres 659 lautete, ist nicht mehr zu rekonstruieren: Mu‘āwiya jedoch deutete ihn dahingehend, dass ‘Alī für die Ermordung ‘Uṭmāns zur Verantwortung gezogen werden müsse. Entsprechend ließ er sich zum Kalifen ausrufen. ‘Alī seinerseits gab seinen Herrschaftsanspruch nicht auf. Der Bürgerkrieg dauerte an. Doch wenig später, im Jahr 661, wurde ‘Alī ermordet.

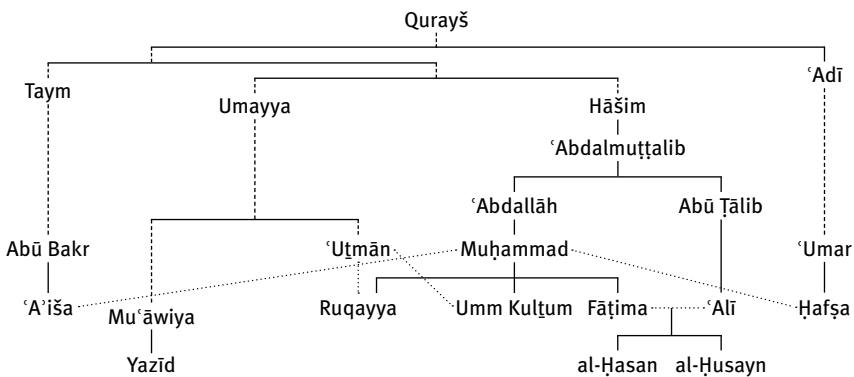
Die Mehrzahl der Muslime anerkannte in der Folge das Kalifat Mu‘āwiyas. Jedoch hatte ‘Alī besonders im Irak weiterhin zahlreiche Anhänger. Sie sahen als rechtmäßigen Nachfolger ‘Alīs seinen Sohn al-Ḥasan an. Dieser wurde entsprechend von den Truppen seines Vaters an die Spitze gestellt, doch in Verhandlungen mit Mu‘āwiya scheint er auf seine Ansprüche – wohl zugunsten größerer Geldzahlungen – verzichtet zu haben: Al-Ḥasan zog sich nach Medina zurück, wo

²⁰ Vgl. Veccia Vaglieri, »Il conflitto«, bes. 4 und 21.

²¹ Vgl. Veccia Vaglieri, »Il conflitto«; dies., »Alī b. Abī Ṭālib«, 383–384. Entschieden werden sollte wohl, ob ‘Uṭmāns Herrschaft der koranischen Lehre entsprochen habe oder nicht. Wenn nicht, dann hatte ‘Alī zu Recht die Mörder ‘Uṭmāns in Schutz genommen; wenn doch, dann hatte Mu‘āwiya Recht, der Blutrache für die Mörder ‘Uṭmāns forderte.

er bis zu seinem Tod in den 670er Jahren ein ruhiges, frauen- und kinderreiches Leben führte.²²

Mu‘āwīya seinerseits setzte darauf, eine Dynastie zu etablieren: Er setzte im Jahr 680 seinen Sohn Yazīd als Nachfolger ein. Der zweite Sohn ‘Alis, al-Ḥusayn, mochte dem neuen Herrscher nicht huldigen. Um der Huldigung zu entgehen, verließ er Medina und zog in Richtung Irak, wo er auf Unterstützung zählen konnte. Als er sich weiterhin weigerte, Yazīd anzuerkennen, kam es in Kerbela zur Schlacht: Al-Ḥusayn und zahlreiche seiner Begleiter fielen. Al-Ḥusayn wurde damit zum prototypischen Märtyrer der Schia. Sein Todestag wird bis heute von Schiiten in aller Welt begangen.



Schema 1: Familiäre Beziehungen Muḥammads und der ersten Kalifen (durchgezogene Linien bezeichnen Eltern-Kind-Verhältnisse, gestrichelte Linien direkte Verwandtschaftsverhältnisse, bei denen nicht alle Generationen angeführt sind, gepunktete Linien Ehen).

3 Designation am Teich Ḥumm?

Der Konflikt darüber, wer legitimerweise die Nachfolge des Propheten hätte antreten sollen, ist bis heute ein dominantes Thema in der islamischen Welt, in der sich Sunniten und Schiiten in teilweise blutigen Konflikten gegenüberstehen. Die Schiiten heißen so aufgrund ihrer arabischen Bezeichnung als *šī‘at ‘Alī*, »Partei ‘Alis«. Gemäß dieser Bezeichnung verteidigen die Schiiten die Ansprüche ‘Alis

²² Veccia Vaglieri, »(al-)Ḥasan«, 242. Dieses Bild al-Ḥasans versucht Madelung, *Succession*, 330 und 380–387, zu korrigieren.

auf die Nachfolge des Propheten, das Kalifat, die politische und religiöse Leitung des muslimischen Gemeinwesens. Sie beharren zudem auf der Einhaltung eines linearen genealogischen Prinzips: Nicht nur hätte 'Alī den Propheten beerben sollen, die Herrschaft über die Muslime hätte auch im Folgenden in der Familie des Propheten bleiben und dabei im Normalfall von Vater zu Sohn weitergegeben werden sollen.

Dagegen gilt für die Sunniten theoretisch die von Abū Bakr und 'Umar etablierte Idee, dass derjenige Angehörige des Stammes Muḥammads, also der Qurayš, der sich am meisten Verdienste um den Islam erworben hat, die Führung der Gemeinde übernehmen solle. Dieses Dogma prägt das sunnitische Selbstverständnis bis in die Moderne, vielleicht bis heute, auch wenn es sehr bald keiner Realität mehr entsprach.²³

Für die Schiiten war und ist klar, dass sich die frühen Muslime mit der Wahl Abū Bakrs zum Kalifen über eine explizite Vorgabe des Propheten hinweggesetzt hatten. Diese Vorgabe, die Erwählung 'Alis zum Nachfolger, wird von schiitischen Gelehrten in verschiedenen Handlungen des Propheten gesehen oder in sie hineingelesen.

Das wichtigste Ereignis, das als Designation oder Investitur 'Alis gedeutet werden kann, fand im Jahr 632 wenige Monate vor dem Tod Muḥammads statt. Es wird nicht nur in schiitischen, sondern auch in sunnitischen Quellen überliefert, auch wenn einige der bedeutendsten Quellen zum Leben des Propheten, etwa die bekannte Prophetenbiographie Ibn Hišāms, es übergehen. Nach dem Ort des Geschehens heißt die Episode Ġadīr Ḥumm, »der Teich von Ḥumm«.²⁴

Der Prophet hat im Jahr 632 die Pilgerfahrt nach Mekka absolviert und befindet sich nun auf der Rückreise nach Medina. Seine Pilgerkarawane rastet an dem Teich Ḥumm. 'Alī seinerseits ist soeben von einem Kriegszug in den Jemen zurückgekehrt. In einer sozusagen klassischen Variante aus dem *Musnad* Aḥmad ibn Ḥanbals (gest. 641) lautet das Ḥadīṭ, das auf den Prophetengefährten al-Barā' ibn 'Āzib zurückgeführt wird, wie folgt:

²³ Madelung, *Succession*, 77.

²⁴ Zu dem Ḥadīṭ vgl. Veccia Vaglieri, »Ġhadīr Khumm«, und Amir-Moezzi, »Ġadīr Khumm«; die schiitische Perspektive beleuchtet Kazemi Moussavi, »Ġadīr Komm«. Es gibt selbstverständlich noch weitere Erzählungen, aus denen eine Designation 'Alis zum Nachfolger des Propheten herausgelesen werden kann, so die Berichte von der Himmelfahrt (*mi'rāġ*) des Propheten, das *ḥadīṭ at-ṭaqalayn* (»Erzählung von den beiden schweren Dingen«), in dem Muḥammad, als er im Sterben liegt, erklärt, er hinterlasse zwei schwere Dinge – arab. *ṭaqalayn* –, den Koran und seinen Haushalt, und das *ḥadīṭ al-manzila* (»Erzählung von der Stellung«), in dem Muḥammad sein Verhältnis zu 'Alī mit der Beziehung von Mose und Aaron vergleicht (vgl. Buckley, *Night Journey*, 158–159).

[...] al-Barā' ibn 'Āzib sagte: Wir waren mit dem Gesandten Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) unter zwei Bäumen. Da betete er das Mittagsgebet, nahm die Hand 'Alis (Gott, er ist erhaben, möge Wohlgefallen an ihm haben) und sagte: »Wisst ihr nicht, dass ich den Gläubigen näher bin (*awlā*) als sie sich selbst?« Sie sagten: »Ja doch!« Er sagte: »Wisst ihr nicht, dass ich jedem Gläubigen näher bin (*awlā*) als er sich selbst?« Sie sagten: »Ja doch!«

Er [d.h. der Erzähler al-Barā'] sagte: Da nahm er [d.h. Muḥammad] die Hand 'Alis und sagte: »Wessen Patron (*mawlā*) ich bin, dessen Patron (*mawlā*) ist auch 'Alī. O Gott, sei Freund (*wāli*) dem, der sein Freund ist (*man wālāhu*), und Feind dem, der sein Feind ist.«

Er [d.h. der Erzähler al-Barā'] sagte: Danach traf 'Umar [d.h. der nachmalige Kalif] ihn [d.h. 'Alī] und sagte zu ihm: »Wohl bekomm's, ['Alī] Ibn Abī Ṭālib, du bist wirklich zum Patron (*mawlā*) jedes Gläubigen und jeder Gläubigen geworden.«²⁵

Muḥammad versichert sich zunächst mit zwei quasi rhetorischen, leicht variierten Fragen der Treue seiner Anhänger zu ihm selbst. Dann ergreift er die Hand seines Cousins, betont dessen Position, die seiner eigenen entspreche, und bittet schließlich Gott um Schutz und Hilfe für 'Alī. 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, der nachmalige zweite Kalif, gratuliert 'Alī, so heißt es in dieser Version. Gemäß anderen soll der Lobdichter des Propheten, Ḥassān ibn Ṭābit (gest. ca. 659), in der Folge Verse zu 'Alis Ehren rezitiert haben.²⁶

Die Geschichte von Ġadīr Ḥumm ist vor allem deshalb problematisch, weil die Bedeutung des Wortes *mawlā*, das oben als »Patron« wiedergegeben wurde, durchaus nicht eindeutig ist. Es gehört zur gleichen Wurzel *w-l-y* wie die in der Erzählung ebenfalls vorkommenden Begriffe *awlā* (hier als »näher« wiedergegeben) und *wāli* (»sei Freund«). Diese Wurzel *w-l-y* bezeichnet Autorität und Herrschaft ebenso wie Freundschaft, Liebe und Nähe. Es kann aber auch prophetisches Charisma, Erwähltheit und besonders ein Bundesverhältnis mit Gott impliziert sein. Als *mawlā* wird in der Regel jemand bezeichnet, der in einem Klientel- bzw. Patronatsverhältnis zu jemand anderem steht, wobei es sich in vorislamischer Zeit in der Regel um kollektive Abhängigkeiten handelte (also etwa ein Stamm in Abhängigkeit zu einem anderen trat), während in späterer Zeit vor allem individuelle Klientelverhältnisse begegnen (also von einer Person, normalerweise einem Nicht-Araber, gegenüber einem arabischen Patron). In manchen Varianten der Erzählung vom Ġadīr Ḥumm findet sich zudem statt des Begriffs *mawlā*, »Patron«, das Wort *waliy*, das einen Freund im Sinn der gegenseitigen Solidarität bezeichnet.²⁷

²⁵ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bd. 5, 355, Nr. 18011.

²⁶ Veccia Vaglieri, »Ġadīr Ḥumm«, 993; Amir-Moezzi, »Ġadīr Ḥumm«, 126.

²⁷ Vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Suppl., s. v. *w-l-y*; Crone, »Mawlā«; Hallaq, »Contracts and Alliances«, bes. 431–432; Marlow, »Friends and Friendship«; Amir-Moezzi, »Ġadīr Ḥumm«, 124.

Zu fragen ist aber auch grundsätzlich, warum Muḥammad ‘Ali nicht mit deutlicheren Worten zu seinem Erben und Nachfolger bestimmte, wenn er dies denn vorhatte? Und warum er dazu nicht die Pilgerfahrt selbst nutzte, bei der viel mehr Leute zugegen gewesen wären als in einer Oase irgendwo in der Wüste zwischen Mekka und Medina?

Entsprechend streiten sunnitische Autoren in aller Regel nicht ab, dass Muḥammad hier ‘Ali besonders ausgezeichnet habe, lehnen es aber ab, hierin eine Nachfolgeregelung zu sehen. Vielmehr deuten sie das Wort *mawlā* als »Freund« und erklären, dass, wer den Propheten liebe und schätze, auch ‘Ali schätzen und lieben solle. Der stramme Sunnit Ibn Kaḫīr (gest. 1373) verknüpft die Ġadīr-Ḥumm-Episode mit ‘Alis Kampagne in den Jemen und erklärt, ‘Ali habe sich im Jemen durch seine strenge Art der Beuteverteilung unbeliebt gemacht und der Prophet habe mit seiner Aussage am Ġadīr Ḥumm nur verdeutlichen wollen, dass er mit ‘Alis Handeln einverstanden sei. Entsprechend hätten sich auch alle Proteste gegen ‘Ali sofort gelegt.²⁸

Das Ḥadīṭ vom Teich Ḥumm war seit jeher Gegenstand der Diskussion zwischen Sunniten und Schiiten. Am umfassendsten wurde die Episode im 20. Jahrhundert von dem schiitischen Gelehrten al-‘Allāma ‘Abdalḥusayn al-Amīnī (1902–1970)²⁹ in einem elfbändigen Werk mit dem Titel »Der Teich im Buch [d.h. im Koran], in der Prophetentradition und in der Literatur« (*al-Ġadīr fī l-kitāb wa-s-sunna wa-l-adab*) behandelt. Daher kann es im Folgenden nicht darum gehen, eine erschöpfende Darstellung dieses Ereignisses zu geben. Vielmehr werde ich als Beispiel unterschiedliche Perspektiven aus dem Tunesien des frühen 10. Jahrhunderts präsentieren.

4 Schiitische und sunnitische Perspektiven aus dem Tunesien des 10. Jahrhunderts

Im Jahr 909 übernahmen die schiitischen Ismailiten in der tunesischen Stadt Kairouan die Macht. Anführer war der ismailitische Missionar (*dā‘ī*) Abū ‘Abdallāh

Zur historischen Entwicklung von Klientelverhältnissen im frühen Islam (zwischen Stämmen bzw. zwischen Individuen) vgl. Juda, »Aspekte«, und Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*. Die Bedeutung von *mawlā* im Koran war Thema angeregter Diskussionen in meinem Seminar »Der Koran in seiner spätantiken Umgebung« im Sommersemester 2015. Colinda Lindermann danke ich für ihre lezenswerte Hausarbeit (Lindermann, *Koran 8:72–75*).

²⁸ Veccia Vaglieri, »Ġhadīr Ḥumm«.

²⁹ Zu ihm vgl. Algar, »Amīnī«.

aš-Šī‘ī (gest. 911). Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī begab sich kurz nach der Eroberung Kairouans ins marokkanische Siġilmāsā, um dort dem Anführer der Ismailiya, ‘Abdallāh al-Mahdī,³⁰ beizustehen. In Kairouan setzte Abū ‘Abdallāh seinen Bruder, den *dā‘ī* Abū l-‘Abbās (gest. 911), als Stellvertreter ein. ‘Abdallāh al-Mahdī selbst traf bereits wenig später, im Jahr 910, in Begleitung von Abū ‘Abdallāh in Kairouan ein, übernahm die Herrschaft und ließ sich zum (ersten fatimidischen) Kalifen ausrufen. ‘Abdallāh al-Mahdī führte seinen Stammbaum auf al-Ḥusayn und ‘Alī zurück und sah sich selbst als Anführer der muslimischen Gemeinde und als legitimen Nachfolger des Propheten. Die beiden *dā‘ī*-Brüder ihrerseits fielen wiederum ein Jahr später, 911, in Ungnade und wurden hingerichtet.³¹

Nach der Eroberung Kairouans im Jahr 909 kam es offensichtlich zu verschiedenen Disputationen zwischen den neuen schiitischen Herren und ihren Anhängern einerseits und den lokalen sunnitischen Gelehrten andererseits. Die Frage nach der Nachfolge des Propheten wurde dabei auch zu einer nach der Legitimation der neuen Herren: Wenn eigentlich ‘Alī und seine Kinder und Kindeskinde den Propheten hätten beerben sollen, so war der Anspruch der Ismailiten auf die Herrschaft – zumindest wenn man ihre (zweifelhafte) Genealogie³² akzeptierte – rechtmäßig. Wenn man hingegen ‘Alī das Recht darauf, zum direkten Nachfolger des Propheten bestimmt gewesen zu sein, absprach, konnten auch die neuen Herren keine besondere Legitimität in Anspruch nehmen.

Entsprechend scheint auch das Ḥadīṭ vom Ġadīr Ḥumm zum Thema der Disputationen zwischen der alten, sunnitischen Elite und den neuen, schiitischen Herren geworden zu sein. Dabei erscheint ein sunnitischer Jurist namens Ibn al-Ḥaddād sowohl in zwei sunnitischen als auch in einer schiitischen Quelle als Teilnehmer solcher Debatten. Als Gegenspieler fungieren unterschiedliche ismailitische Notabeln, nämlich die beiden *dā‘īs* Abū ‘Abdallāh und Abū l-‘Abbās sowie der Kalif al-Mahdī selbst. So bekommen wir die unterschiedlichen Interpretationen der Ġadīr-Ḥumm-Episode und damit der Frage nach der Nachfolge des Propheten sowohl aus sunnitischer als auch aus schiitischer Perspektive geschildert.

30 In sunnitischen Quellen erscheint er normalerweise unter der als Pejorativ intendierten Diminutivform seines Namens als ‘Ubaydallāh statt ‘Abdallāh. Zu ihm vgl. Dachraoui, »al-Mahdī«.

31 Die Ereignisse in Nordafrika sind aufgearbeitet in Halm, *Reich des Mahdi*, bes. 98–156.

32 Vgl. dazu Dachraoui, »al-Mahdī«, 1242; Halm, *Reich des Mahdi*, 144–148.

4.1 Sunnitische Perspektiven: Ibn al-Ḥaddād gegen die Ismailiten

Abū ‘Uṭmān Sa‘īd ibn Muḥammad Ibn al-Ḥaddād (834–915) stammte aus der tunesischen Stadt Kairouan und war sunnitischer Jurist. Er war ein eifriger Debatierer und scheint an zahlreichen theologischen Disputationen teilgenommen zu haben.³³

4.1.1 Al-Ḥuṣānīs Bericht

Zunächst findet sich ein Bericht über eine Disputation Ibn al-Ḥaddāds, in der die Ġadīr-Ḥumm-Episode eine Rolle spielt, in dem biographischen Lexikon über die Gelehrten Nordafrikas (*Kitāb Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqīya*) des Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn al-Ḥarīṭ ibn Asad al-Ḥuṣānī (gest. 971 oder 981). In al-Ḥuṣānīs Eintrag wird Ibn al-Ḥaddād als ein Gelehrter eingeführt, der sich mit Theologie (*kalām*), Kontroverse (*ġadal*) und Disputation (*munāzara*) auskannte.³⁴ Diese Fähigkeiten sind in dem Werk al-Ḥuṣānīs in der Regel nicht positiv gewertet.³⁵ In diesem speziellen Fall aber machen sie den Protagonisten zusammen mit seiner Furchtlosigkeit und seinem Gottvertrauen³⁶ zum idealen Verteidiger des sunnitischen Islam gegen die »Ketzereien« der Ismailiten.

Ibn al-Ḥaddād berichtet in dem Eintrag al-Ḥuṣānīs in der ersten Person über eine Auseinandersetzung mit dem *dā’ī* Abū l-‘Abbās, also dem Stellvertreter des siegreichen *dā’ī* Abū ‘Abdallāh.³⁷ In diesem Gespräch geht es zunächst um die Frage, ob denn die Sunniten nicht eigentlich wahre ‘Alī-Hasser seien.³⁸ Diesem Vorwurf widerspricht Ibn al-Ḥaddād aufs Heftigste: Er verweist auf seinen eigenen Lehrer, Saḥnūn (gest. 854),³⁹ der ‘Alī als »Imam in der Religion« bezeichnet habe.⁴⁰ Daraufhin entspinnt sich eine kurze Debatte darüber, welche Art der Eulogie nach ‘Alīs Namen zu sprechen sei, wobei hier Ibn al-Ḥaddād nach

³³ Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, 601; Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt*, 122–123; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 268–269.

³⁴ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 198.

³⁵ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 266.

³⁶ Vgl. al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 199.

³⁷ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 199–202.

³⁸ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 200.

³⁹ Zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 267–269; Talbi, »Saḥnūn«.

⁴⁰ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 201.

kurzem Protest nachgibt und die von dem ismailitischen *dā'ī* gewünschte Formel verwendet.⁴¹ Dann geht es um die Ġadīr-Ḥumm-Episode:

Abū 'Uṭmān [d. h. Ibn al-Ḥaddād] sagte: Dann sagte er [d. h. Abū l-'Abbās] zu mir: »Ist nicht 'Alī dein Patron (*mawlā*)? Immerhin sagt der Prophet: ›O Gott, sei Freund (*wālī*) dem, der sein Freund ist (*man wālāhu*), und Feind dem, der sein Feind ist.«

Er [d. h. Ibn al-Ḥaddād] sagte: Ich sagte: »Er ist mein Freund (*mawlā*) in dem Sinn, in dem ich sein Freund (*mawlā*) bin. Und es geht weder um ein Klientelverhältnis (*walāya*), nein, noch um Freilassung [eines Sklaven], weil *mawlā* im Sprachgebrauch der alten Araber unterschiedlich verwendet wird. Es kann Patron (*mawlā*) bedeuten oder Cousin oder einer, der freilässt, oder derjenige, dem jemand Gutes tut [d. h. derjenige, der freigelassen wird].«

Dann sagte ich: »Gott spricht in der Geschichte von Zacharias: ›Ich fürchte die Verwandten (*mawālī*) nach mir« (Q 19,5), womit er die Verwandten väterlicherseits (*'aṣaba*) meint. Und er [d. h. Gott] sagt auch: ›Dies deshalb, weil Gott der Schutzherr (*mawlā*) derjenigen ist, die glauben; wahrlich die Ungläubigen, sie haben keinen Schutzherrn (*mawlā*)« (Q 47,11). Und er [d. h. Gott] sagt über die Gläubigen: ›Sie sind untereinander Freunde (*awliyā'*)« (Q 8,72). So ist 'Alī der Patron (*mawlā*) der Gläubigen, weil er ihr Freund (*wālī*) ist, und sie seine Klienten (*mawālī*), indem sie seine Freunde (*awliyā'*) sind, und so ist 'Alī mein Freund (*mawlā*) in dem Sinn, in dem ich sein Freund (*mawlā*) bin.«⁴²

Zunächst bringt der *dā'ī* hier die Kernaussage des Ḥadīṡ vom Teich Ḥumm, gefolgt von der Fürbitte für 'Alī, die sich nicht nur in der oben zitierten Version aus dem *Musnad* Aḥmad ibn Ḥanbals findet, sondern auch in zahlreichen anderen sunnitischen Quellen.⁴³ Damit benutzt der ismailitische *dā'ī* Quellen, gegen die der sunnitische Gegner im Prinzip nichts einwenden kann: Die Autorität des Ḥadīṡ vom Ġadīr Ḥumm an sich lässt sich nicht bestreiten. Ibn al-Ḥaddād setzt dieser Deutung primär seine eigene Interpretation der Kernaussage entgegen: Für ihn ist der Begriff *mawlā* hier gerade nicht einer, der ein Klientel- oder Herrschaftsverhältnis implizieren würde, sondern vielmehr ein reziprokes Verhältnis. Dazu verweist er auf den Sprachgebrauch der vorislamischen Araber, was auch in der Koranexegese ein beliebtes Vorgehen ist.⁴⁴ Allerdings ist dieser Sprachgebrauch, wie er selbst zugibt, uneindeutig, so dass seine eigene Interpretation von *mawlā* zwar als möglich, aber durchaus nicht als zwingend erscheint.

Im Weiteren führt Ibn al-Ḥaddād drei Koranstellen an, aus denen die korrekte Interpretation des Wortes *mawlā* bzw. seines Plural *mawālī* und des von der gleichen Wurzel abgeleiteten *awliyā'* hervorgehen soll. Die Stellen belegen

⁴¹ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 201.

⁴² Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 201.

⁴³ Vgl. z. B. Ibn Māğā, *Sunan*, 43, Nr. 116 (*Kitāb al-Muqaddima, Bāb fī Faḍā'il aṣḥāb rasūl Allāh*).

⁴⁴ Vgl. zur Argumentation mit dem Sprachgebrauch bei verschiedenen Koranexegeten Forster, *Methoden*, 24–25, 55, 67, 81, 87, 105.

aber in erster Linie nur, dass die Wurzel koranisch in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen Verwendung findet: zur Bezeichnung der Verwandten ebenso wie um ein Abhängigkeits- und Schutzverhältnis gegenüber Gott zu beschreiben und schließlich auch für eine reziproke Beziehung zwischen Menschen, was am ehesten Ibn al-Ḥaddāds Interpretation der Ġadīr-Ḥumm-Episode entspricht. Allerdings wählt er gerade für die letztere Deutung eine Stelle, in der im Koran nicht der Begriff *mawlā*, sondern *awliyā'*, also der Plural von *walīy* (»Freund«), verwendet wird.

Die Argumentation ist also mitnichten stichhaltig. Interessanterweise bleibt aber eine Reaktion des *dā'ī* in der Darstellung Ibn al-Ḥaddāds bzw. al-Ḥuṣānīs aus: Die Argumentation Ibn al-Ḥaddāds bleibt unwidersprochen. Indem Abū l-'Abbās das Thema nach einer einzigen Wortmeldung Ibn al-Ḥaddāds wechselt, anerkennt er dessen Argumentation als valide.⁴⁵ Mit seinem ersten schnellen Sieg präsentiert der Text Ibn al-Ḥaddād als brillanten Kopf, der den schiitischen »Ketzer« locker an die Wand spielt.

In der Folge werden im Rahmen der gleichen Disputation weitere Ḥadīte diskutiert, aus denen ein Vorrang 'Alīs und damit eine Nachfolgeregelung durch den Propheten abgeleitet werden kann, insbesondere das sogenannte *ḥadīṭ al-manzila*, in dem die Beziehung zwischen 'Alī und Muḥammad mit jener von Aaron und Mose parallelisiert wird.⁴⁶ Endlich appelliert Ibn al-Ḥaddād an die bekannte religiöse Toleranz des Abū l-'Abbās. Dieser akzeptiert die Ermahnung und zitiert eine entsprechende Koranstelle (Q 7,87).⁴⁷ Damit endet die Disputation – Ibn al-Ḥaddād präsentiert sich selbst als eigentlichen Sieger, ohne dass jedoch sein ismailitischer Gegenspieler seine Niederlage eingestanden hätte.

Al-Ḥuṣānīs Bericht macht deutlich, wie das Ḥadīṭ über die Ereignisse am Ġadīr Ḥumm aus sunnitischer Perspektive zu interpretieren ist: nicht etwa als Designation 'Alīs zum Nachfolger des Propheten, sondern als schlichte Aufforderung des Propheten an seine Gefährten, seinem Cousin eine angemessene Wertschätzung entgegenzubringen – etwas, was dem vierten Kalifen durchaus auch von sunnitischer Seite widerfährt.⁴⁸

⁴⁵ In der theoretischen Literatur darüber, wie eine Disputation geführt werden soll, gilt Schweigen als Eingeständnis der eigenen Niederlage, vgl. Miller, »Islamic Disputation Theory«, bes. 39–42.

⁴⁶ Al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 202. Vgl. dazu auch oben Anm. 24.

⁴⁷ »Wenn eine Gruppe von euch an das glaubt, womit ich gesandt wurde, und eine andere Gruppe nicht glaubt, dann bleibt standhaft, bis Gott zwischen euch richtet, denn er ist der beste Richter« (al-Ḥuṣānī, *Kitāb Ṭabaqāt*, Bd. 1, 202).

⁴⁸ Vgl. Gleave, »'Alī b. Abī Ṭālib«, bes. 69–70.

4.1.2 Al-Mālikīs Berichte

Auch in dem etwas jüngeren biographischen Nachschlagewerk des Abū Bakr ‘Abdallāh ibn Muḥammad al-Mālikī (gest. nach 1061) mit dem Titel *Kitāb Riyāḍ an-nufūs* ist Ibn al-Ḥaddād ein Eintrag gewidmet: Ähnlich wie al-Ḥušanī hebt auch al-Mālikī die zahlreichen Disputationen, die Ibn al-Ḥaddād – unter anderem mit den Ismailiten – führte, hervor.⁴⁹ Jedoch betont er auch seine starken asketischen Tendenzen.⁵⁰

Hier findet sich eine zum Teil wörtlich mit der oben diskutierten Disputation übereinstimmende Debatte, in der Ibn al-Ḥaddād allerdings nicht Abū l-‘Abbās, sondern seinem Bruder, dem Eroberer von Kairouan, Abū ‘Abdallāh aš-Ši‘ī, gegenübersteht. Die Disputation behandelt zunächst Fragen der Rechtsfindung,⁵¹ bevor der Rang Abū Bakrs und ‘Umars zum Thema wird.⁵² Genau wie bei al-Ḥušanī wirkt dann der *da‘ī* die Frage auf, ob nicht alle Sunniten eigentlich ‘Ali hassten,⁵³ und es kommt zu einer Diskussion über die nach dem Namen ‘Alis zu verwendende Eulogie, in der Ibn al-Ḥaddād schließlich die gewünschte Segensformel spricht.⁵⁴ Dann folgt die Auseinandersetzung über das Ḥadīth vom Ġadīr Ḥumm, die praktisch wörtlich mit dem Bericht al-Ḥušanīs übereinstimmt, wenn auch hier von Ibn al-Ḥaddād in der dritten Person gesprochen wird:

Dann sagte ‘Abū ‘Abdallāh zu ihm: »Hat nicht der Prophet (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) gesagt: ›Wessen Patron (*mawlā*) ich bin, dessen Patron ist ‘Ali?‹ Ist also nicht ‘Ali dein Patron (*mawlā*)?«

Abū ‘Uṭmān [d.h. Ibn al-Ḥaddād] sagte: »Er ist mein Freund (*mawlā*) in dem Sinn, in dem ich sein Freund (*mawlā*) bin. Und die Bedeutung von ›mein Freund‹ ist ›aufgrund der Schutzbeziehung (*walāya*) in der Religion (*dīn*)‹, es meint nicht Patron durch Freilassung. Und zwar weil *mawlā* im Sprachgebrauch der Araber Freund (*walīy*), Cousin, einer, der freilässt, und derjenige, dem jemand Gutes tut [d.h. derjenige, der freigelassen wird] (bedeuten kann). Gott (er ist groß und erhaben) verwendet die Bedeutung ›Cousin‹ in der Geschichte von Zacharias: ›Ich fürchte die Verwandten (*mawālī*) nach mir‹ (Q 19,5), womit er die Verwandten väterlicherseits (*‘aṣaba*) meint. Und er [d.h. Gott] verwendet die Bedeutung ›religiöse Schutzherrschaft‹: ›Dies deshalb, weil Gott der Schutzherr (*mawlā*) derjenigen ist, die glauben; wahrlich die Ungläubigen, sie haben keinen Schutzherrn (*mawlā*)‹ (Q 47,11), das heißt, sie haben keinen Freund (*walīy*). Und er [d.h. Gott] sagt über die Gläubigen: ›Sie

⁴⁹ Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 58; vgl. auch ebd., 70, wo seine Debatten mit den Kairouaner Mu‘taziliten erwähnt werden.

⁵⁰ Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 97–115.

⁵¹ Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 76–79.

⁵² Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 80–83.

⁵³ Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 83.

⁵⁴ Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 83–84.

sind untereinander Freunde (*awliyā'*) (Q 8,72). So ist 'Alī der Patron (*mawlā*) der Gläubigen, dadurch dass er ihr Freund (*waliy*) ist, und sie sind seine Klienten (*mawālī*), dadurch dass sie seine Freunde (*awliyā'*) sind, und so ist er mein Freund (*mawlā*), dessen Freund (*mawlā*) auch ich bin.«⁵⁵

Der Abschnitt stimmt beinahe wörtlich mit dem Bericht bei al-Ḥuṣanī überein, so dass zu vermuten steht, dass es sich um Schilderungen ein und derselben Disputation handelt. Zwar bringt der *dā'ī* hier die Ġadīr-Ḥumm-Episode etwas wörtlicher als oben, dafür aber auch noch einmal verknappter: Das Ḥadīṭ ist so bekannt, dass es ganz verkürzt zitiert werden kann. Die Argumentation Ibn al-Ḥaddāds unterscheidet sich substanziell in nichts von der oben vorgeführten; einzig in Bezug auf die *walāya* (»Klientelverhältnis, Freundschaft«) macht Ibn al-Ḥaddād hier deutlich, dass er sie als eine Beziehung im Rahmen der Religion (*fī d-dīn*) sieht, also eine durch die gemeinsame Religionszugehörigkeit bedingte Beistandspflicht.

Wie im Bericht al-Ḥuṣanīs entgegnet auch hier der *dā'ī* auf diese Argumentation hin nicht, sondern geht zum sogenannten *ḥadīṭ al-manzila* über.⁵⁶ Wiederum schließt die Disputation mit dem Appell an die religiöse Toleranz der Eroberer und damit, dass der *dā'ī* Q 7,87 zitiert. So präsentiert auch dieser Bericht Ibn al-Ḥaddād als zumindest moralischen Sieger, auch wenn dies von dem ismailitischen Gegner nicht zugestanden wird.

Die Ġadīr-Ḥumm-Episode findet sich in den Disputationen Ibn al-Ḥaddāds, wie al-Mālikī sie berichtet, jedoch noch ein zweites Mal: Sie ist nämlich das zentrale Thema einer kurzen Disputation, die Ibn al-Ḥaddād mit dem ersten fatimidschen Kalifen 'Abdallāh al-Mahdī selbst führt.⁵⁷ Hier wird zunächst berichtet, wie Ibn al-Ḥaddād zum Kalifen gebracht wird. Die Audienz entwickelt sich wie folgt:

Dann sagte er [d.h. al-Mahdī] zu mir [d.h. Ibn al-Ḥaddād]: »Setz dich.« Da setzte ich mich. Und da lag ein dünnes Buch neben ihm auf einem Kissen. Ich erblickte es, und schon gab er [d.h. al-Mahdī] Abū Ġa'far⁵⁸ einen Wink und sagte zu ihm: »Zeig dem Scheich das Buch.« Ich schaute es mir an und erkannte es. Er sagte: »Blätter (es) durch!« Und er legte seine Hand auf eine der Seiten, und ich erblickte den Isnād.⁵⁹ Da sagte Abū Ġa'far zu mir: »Lies!«

55 Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 84–85.

56 Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 85.

57 Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 58–60.

58 D.h. Abū Ġa'far Muḥammad ibn Aḥmad al-Baġdādī, vgl. zu ihm z.B. Halm, *Reich des Mahdi*, 156–158.

59 D.h. die Kette mit den Namen der Überlieferer, über die ein Ḥadīṭ auf den Propheten (oder einen seiner Gefährten) zurückgeführt wird.

Er [d. h. Ibn al-Ḥaddād] sagte: Ich sagte zu ihm: »Ich kenne das Ḥadīṭ; es ist das Ḥadīṭ vom Ġadīr Ḥumm: »Wessen Patron (*mawlā*) ich bin, dessen Patron (*mawlā*) ist 'Alī.« Dies ist ein authentisches (*ṣaḥīḥ*) Ḥadīṭ, das auch wir überliefern.« Da wandte sich 'Ubaydallāh⁶⁰ (der Fluch Gottes sei auf ihm) mir zu und sagte: »Was ist denn mit den Leuten los, dass sie nicht unsere Diener (*'abīd*) werden?« Da sagte ich zu ihm: »Gott möge den Herrn [d. h. al-Mahdī] stärken; er meint damit nicht die Schutzherrschaft (*walāya*) der Sklaverei, sondern nur eine Schutzherrschaft in der Religion.« Da sagte er zu mir: »Gibt es dafür Belegstellen im Buch Gottes?« Ich sagte: »Ja. Gott (er ist groß und erhaben) sagt: »Es darf nicht sein, dass Gott einem Menschen die Schrift, Urteilsfähigkeit und Prophetie gibt und dieser daraufhin zu den Leuten sagt: Seid meine Diener (*'ibādān*) statt Gottes! Seid vielmehr Gottesgelehrte, indem ihr die Schrift lehrt und forscht! Und er befiehlt euch nicht, euch die Engel und Propheten zu Herren zu nehmen. Sollte er euch befehlen, ungläubig zu sein, nachdem ihr ergeben (*muslim*) wart?« (Q 3,79–80) Was Gott (er ist groß und erhaben) für einen Propheten nicht festsetzt, das setzt er auch für einen Nicht-Propheten nicht fest, und 'Alī war kein Prophet, sondern er war nur der Vertraute (*wazīr*) des Propheten (Gott segne ihn und schenke ihm Heil).« Da sagte er zu mir: »Geh, möge dir niemand Schaden zufügen.«

Er [d. h. Ibn al-Ḥaddād] sagte: Da ging ich hinaus, und [Abū Ġa'far] al-Baġdādī begleitete mich, bis ich draußen war, und er gab mir einen Wink, da blieb ich stehen. Er sagte zu mir: »Behalte dieses Gespräch (*maġlis*) für dich.«⁶¹

Dieser Bericht ist in verschiedener Hinsicht interessant: Zunächst einmal macht er deutlich, welchen Stellenwert das Ḥadīṭ vom Ġadīr Ḥumm für die schiitische und spezifisch für die ismailitische Legitimation auf die Nachfolge des Propheten hat: 'Abdallāh al-Mahdī, der sich wohl erst gerade zum Kalifen, zum offiziellen Nachfolger des Propheten, hat ausrufen lassen, hat ein Büchlein mit genau diesem Ḥadīṭ neben sich liegen. Allerdings nützt es ihm gegen Ibn al-Ḥaddād wenig: Denn dieser anerkennt das Ḥadīṭ an sich durchaus als authentisch, ja er gibt sogar zu, es auch selbst zu überliefern.⁶² Nur ist er, im Gegensatz zu al-Mahdī, nicht bereit, daraus weiterreichende Herrschaftsansprüche abzuleiten. Interessanterweise wird die Vieldeutigkeit der Wurzel *w-l-y* in dieser Disputation nur angedeutet, und zwar in dem Hinweis darauf, dass das Ġadīr-Ḥumm-Ḥadīṭ durchaus keine sklavische Beziehung der Gläubigen zu 'Alī impliziere, sondern, aufgrund der Vieldeutigkeit von *walāya*, eher eine Form der gegenseitigen Unterstützung in religiösen Angelegenheiten. Den Herrschaftsanspruch aber, der aus der Tatsache hervorgeht, dass jemand *mawlā* eines anderen ist, lehnt Ibn al-Ḥaddād aufs Schärfste ab, indem er eine ganz eindeutige Koranstelle, Q 3,79–80, zitiert. Hier geht es nicht um eine Form von *walāya*, sondern um eine Frage der

⁶⁰ D. h. 'Abdallāh al-Mahdī, hier mit pejorativem Diminutiv bezeichnet.

⁶¹ Al-Mālikī, *Riyāḍ an-nufūs*, Bd. 2, 59–60.

⁶² Ich deute den Ausdruck »das auch wir überliefern« (*wa-qaḍ rawaynāhu*) so, nicht als Verweis auf eine Überlieferung durch die Sunniten insgesamt.

Dienerschaft, auf die sich sowohl das vom Kalifen verwendete *‘abīd* (»Diener«) als auch das koranische *‘ibād* (ebenfalls »Diener«) beziehen. *Mawlā* zu sein, bedeutet in der Lesung Ibn al-Ḥaddāds gerade nicht, dass man zum Diener wird, es begründet keinen Herrschaftsanspruch – und damit garantiert das Ḥadiṭ vom Ġadīr Ḥumm auch keine legitime Sukzession des Propheten durch ‘Alī und seine Nachkommen.

In wohl literarischer Stilisierung weiß der schiitische Kalif auf diese Ausführungen des sunnitischen Gelehrten nichts mehr zu sagen und schickt ihn mit einem freundlichen Segenswunsch nach Hause. Es ist sein Höfling, Abū Ġa‘far al-Baġdādī, der die – politische – Sprengkraft der Argumentation Ibn al-Ḥaddāds zu erkennen scheint und ihn deshalb zur Verschwiegenheit ermahnt.

4.2 Die schiitische Perspektive: Ibn al-Hayṭam gegen Ibn al-Ḥaddād

Sowohl bei al-Ḥuṣānī als auch bei al-Mālikī findet sich ein Bericht über eine Disputation Ibn al-Ḥaddāds mit einem *dā‘ī*: Aufgrund der praktisch wörtlichen Übereinstimmung zumindest der Passage zur Ġadīr-Ḥumm-Episode kann man davon ausgehen, dass es sich um die gleiche Disputation handelt. Diese Disputation wird nun interessanterweise auch in einem schiitischen Bericht geschildert, wo sie allerdings eine ganz andere Wendung nimmt. Dass es sich um die gleiche Disputation handeln dürfte, zeigt sich nicht nur daran, dass Ibn al-Ḥaddād die gleiche Interpretation der Kernaussage gibt wie in den sunnitischen Berichten, sondern vor allem auch am Schluss, als Ibn al-Ḥaddād genau wie in den beiden sunnitischen Berichten den neuen Machthaber um religiöse Toleranz bittet, auch wenn der *dā‘ī* hier zunächst noch mit einem anderen Koranzitat reagiert (Q 2,256).⁶³

Dieser schiitische Bericht stammt von dem Kairouaner Ibn al-Hayṭam, dessen Lebensdaten unklar sind.⁶⁴ Ibn al-Hayṭam war schon vor der Eroberung Kairouans durch die Ismailiten Schiit gewesen, wenn auch ein Anhänger der Zwölferschia. Nach der Machtübernahme durch die Ismailiten bekehrte er sich zur spezifisch ismailitischen Form der Schia.⁶⁵ Sein Werk mit dem Titel »Buch der

⁶³ Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt*, 70 (arab. Text), 123 (engl. Übersetzung). Die Stelle zu Beginn von Q 2,256 lautet: »Es gibt keinen Zwang in der Religion«; vgl. dazu ausführlich Crone, »No Compulsion in Religion«.

⁶⁴ Voller Name Abū ‘Abdallāh Ġa‘far ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Aswad ibn al-Hayṭam.

⁶⁵ Für biographische Angaben zu Ibn al-Hayṭam vgl. die Einleitung von Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt*, bes. 51–54.

Disputationen« (*Kitāb al-Munāẓarāt*) ist ein autobiographischer Bericht über die Eroberung Kairouans im Jahr 909 und die erste Zeit der ismailitischen Herrschaft in Tunesien.⁶⁶

Ibn al-Hayṭam berichtet, dass es verschiedentlich zu Debatten zwischen dem neuen Herrn der Stadt, dem *dā'ī* Abū 'Abdallāh aš-Ši'ī, und dem sunnitischen Juristen Ibn al-Ḥaddād gekommen sei. Einmal sei es dabei um die zentrale Aussage der Ġadīr-Ḥumm-Episode gegangen:⁶⁷

Ich war bei seiner [d.h. Abū 'Abdallāh aš-Ši'īs] Disputation (*munāẓara*) mit Sa'īd Ibn al-Ḥaddād und anderen anwesend. Eines Tages bat ich ihn, mit Ibn al-Ḥaddād zu disputieren, da er gerade die Aussage (*ḥadīṭ*) des Gesandten Gottes (Gott segne ihn und seine Familie) interpretierte, als der zu 'Alī (auf ihm sei das Heil) sagte: »Wessen Patron (*mawlā*) ich bin, dessen Patron (*mawlā*) ist Alī.« Da sagte Abū 'Abdallāh zu ihm [d.h. Ibn al-Ḥaddād]: »'Alī ist dein Patron (*mawlā*)?« Ibn al-Ḥaddād sagte: »Ja, mein Freund (*mawlā*) in dem Sinn, in dem ich sein Freund (*mawlā*) bin.« Da begann ich [d.h. Ibn al-Hayṭam] und sagte zu ihm: »Dann bist du der Patron (*mawlā*) des Propheten in dem Sinn, in dem der Prophet dein Patron ist. Und du bist dem Propheten näher (*awlā*) als er sich selbst, ebenso wie der Prophet dir näher ist als du dir selbst. Dabei hat doch der Gesandte Gottes die Macht, die ihm Gott über seine Gemeinde verliehen hat (*mā wallāhu Llāhu min ummatihi*), 'Alī (auf ihm sei das Heil) übertragen. In seinem Wort (er ist erhaben) [d.h. im Koran] [heißt es]: »Der Prophet ist den Gläubigen näher (*awlā*) als sie sich selbst« (Q 33,6). Und damals sagte 'Umar [d.h. der nachmalige Kalif] zu 'Alī (auf ihm sei das Heil): »Du bist zu meinem Patron (*mawlā*) geworden und zum Patron (*mawlā*) eines jeden Gläubigen und einer jeden Gläubigen.« Da entschuldigte er sich von der Disputation und sagte: »Herr (*sayyid*), du hast andere Städte als unsere betreten und ihre Bewohner bei dem (Glauben) gelassen, den sie hatten.« Da sagte Abū 'Abdallāh: »Es gibt keinen Zwang in der Religion« (Q 2,256).« Dann sagte er zu mir: »Lass sie. Du wirst mit ihnen disputieren und du wirst sie blenden, aber ich sage nur, was auch Šu'ayb [ein koranischer Prophet] gesagt hat: »Wenn eine Gruppe von euch an das glaubt, womit ich gesandt wurde, und eine andere Gruppe nicht glaubt, dann bleibt standhaft, bis Gott zwischen euch richtet, denn er ist der beste Richter« (Q 7,87).«⁶⁸

Die Disputation beginnt genau gleich wie in den beiden oben besprochenen sunnitischen Darstellungen, indem der *dā'ī* nach der Kernaussage des Ġadīr-Ḥumm-Ḥadīṭs fragt, und Ibn al-Ḥaddād den Begriff *mawlā* offensichtlich als »jemand,

66 Ibn al-Hayṭam dürfte das Werk zwischen 946 und 947 verfasst haben, vielleicht mit dem Ziel, die eigene Position in der ismailitischen Hierarchie nach dem Tod des Kalifen al-Qā'im (gest. 946) zu wahren (vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, 47–48). Das *Kitāb al-Munāẓarāt* ist als sechster Band des *Kitāb al-Azhār* al-Bharūčīs (gest. 1533) überliefert.

67 Die Ġadīr-Ḥumm-Episode spielt auch in einem Gespräch zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū 'Abdallāh eine Rolle, in dem Ibn al-Hayṭam die Stelle zitiert als Hinweis auf die Sündlosigkeit (*'iṣma*) 'Alīs, vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, 11 (arab. Text), 72 (engl. Übersetzung).

68 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, 69–70 (arab. Text), 122–123 (engl. Übersetzung).

der in einem gegenseitigen Loyalitätsverhältnis steht« interpretiert, also ein reziprokes Verhältnis gegeben sieht: ‘Alī ist sein Beistand, und er selbst ist ‘Alīs Beistand.

Jetzt aber weicht die Darstellung ab, indem nicht Ibn al-Ḥaddād weiter spricht, sondern Ibn al-Hayṭam das Wort ergreift. Er geht in seiner Argumentation sehr geschickt vor. Zunächst einmal ignoriert er Ibn al-Ḥaddāds Interpretation von *mawlā* als »Freund« oder »Beistand«. Vielmehr setzt er seine Interpretation als »Patron« dagegen: Patron und Klient aber können nicht in einem reziproken Verhältnis bzw. auf der gleichen Stufe stehen. Wenn Ibn al-Ḥaddād sich gleichermaßen als *mawlā* bezeichnet wie ‘Alī, ‘Alī aber ebenso *mawlā* ist wie der Prophet, stellt sich Ibn al-Ḥaddād auf die gleiche Stufe mit dem Propheten selbst, was in der Sicht Ibn al-Hayṭams natürlich reine Anmaßung ist. Die Argumentation Ibn al-Hayṭams ist dabei stark etymologisch fundiert, indem er mit verschiedenen Ableitungen von der Wurzel *w-l-y* arbeitet: *mawlā* (»Patron«), *awlā* (»näher«) und *wallā* (»Macht verleihen«). Zusätzlich ergänzt er seine Argumentation um zwei Aspekte: Erstens zitiert er eine Koranstelle, in der das Wort *awlā*, »näher«, begegnet, und aus der – in seiner Lesung – deutlich werden soll, dass es sich bei den mit *w-l-y* bezeichneten Beziehungen nicht um symmetrische Relationen handelt. Zweitens bringt er noch eine im Ḥadīṭ gut bezeugte Fortsetzung der Ġadīr-Ḥumm-Episode, gemäß welcher der nachmalige, von den Sunniten anerkannte Kalif ‘Umar die Aussage des Propheten zum Anlass genommen habe, ‘Alī als Herrn sowohl für sich selbst als auch für die ganze Gemeinde anzuerkennen. Dass er in der Folge dann doch die Wahl zum Kalifen annahm, muss in dieser Deutung als extreme Inkonsequenz erscheinen.

Daraufhin weiß Ibn al-Ḥaddād nichts mehr zu sagen, stattdessen appelliert er an die religiöse Toleranz der Eroberer, die ja auch anderswo tolerant gewesen seien. Dieser Appell verhallt nicht ungehört; vielmehr anerkennt der *dā‘ī* Abū ‘Abdallāh den Anspruch auf Schonung und mahnt auch Ibn al-Hayṭam, das Disputieren zu lassen, weil man bei gewissen Leuten sowieso nichts erreiche.

Dass der sunnitische Gegenspieler die Disputation so schnell abbricht und sich geschlagen gibt, ist wohl ein Merkmal der literarischen Selbststilisierung Ibn al-Hayṭams in seiner Autobiographie, immerhin erscheint Ibn al-Ḥaddād in den sunnitischen Quellen als ambitionierter Disputationsteilnehmer. Ibn al-Hayṭam stilisiert sich selbst, indem er seinen Gegner mit einer einzigen Wortmeldung schlägt, zum wahren Helden der ismailitischen Mission.⁶⁹

⁶⁹ Dies ist eine allgemeine Tendenz des *Kitāb al-Munāẓarāt*, in dem Ibn al-Hayṭam sich selbst stark ins Zentrum rückt, vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, 47; Forster, »Dialogue and Autobiography«.

5 Zusammenfassung

Die Sukzession des Propheten Muḥammad war und ist eine umstrittene Sache: Da er wohl keinen Nachfolger eingesetzt hatte und keinen Sohn hinterließ, war unklar, wer seine Nachfolge hätte antreten sollen. Auf dieses Problem geht die fundamentale Spaltung in Sunniten und Schiiten zurück. Für die Sunniten sollte der Beste aus dem Stamm Muḥammads, den Qurayṣ, Nachfolger des Propheten, Kalif, werden. Für die Schiiten hingegen war klar, dass Muḥammad sehr wohl einen Nachfolger bestimmt hatte: Unter anderem am Teich Ḥumm habe er seinen Cousin und Schwiegersohn ‘Alī ibn Abī Ṭālib als Nachfolger designiert.

Das Ḥadīṯ vom Ġadīr Ḥumm wird sowohl in sunnitischen als auch in schiitischen Quellen überliefert. Dass es sich dabei um eine echte Aussage des Propheten handelt, wird in der Regel auch von sunnitischen Autoren nicht bestritten. Problematisch aber ist, wie die Diskussionen aus dem Tunesien des frühen 10. Jahrhunderts deutlich machen, wie die Aussage Muḥammads interpretiert werden soll, dass derjenige, dessen *mawlā* («Patron») er selbst sei, auch ‘Alī zum *mawlā* habe. Da die zugrundeliegende arabische Wurzel *w-l-y* durchaus vieldeutig ist, ergibt sich eine Vielzahl von Interpretationen: Während aus sunnitischer Sicht mit der Aussage nichts in Bezug auf eine mögliche Sukzession Muḥammads intendiert ist, interpretieren schiitische Autoren den Text genau so, als eine Designation und eine Verpflichtung für alle Muslime, ‘Alī als Herrn anzuerkennen. Während die literarisch stilisierten Debatten, die hier im Zentrum standen, jeweils schnell zu einem – der jeweiligen Autorenperspektive entsprechenden – Resultat kommen, hat die reale Diskussion um die Bedeutung der Ġadīr-Ḥumm-Episode noch immer kein Ende gefunden. Die Nachfolge des Propheten Muḥammad ist und bleibt ein politisch hochbrisantes Thema.

Literatur

- Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, 9 Bde., Beirut: Dār iḥyā' at-turāṭ al-'arabī, 1414/1993.
- Algar, Hamid, Art. »Amīnī, Shaikh 'Abd-al-Ḥosayn«, *Encyclopaedia Iranica* 1 (1989), 955–956.
- Al-Amīnī, 'Allāma 'Abd al-Ḥusayn, *al-Ġadīr fī l-kitāb wa-s-sunna wa-l-adab*, 11 Bde., Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1387/1967.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Art. »Ġadīr Khumm«, *Encyclopaedia of Islam THREE* 2 (2014), 123–128.
- Athamina, Khalil, Art. »Abū Bakr«, *Encyclopaedia of Islam THREE* 2 (2015), 2–7.
- Buckley, Ron P., *The Night Journey and Ascension in Islam. The Reception of Religious Narrative in Sunni, Shī'ī and Western Culture* (Library of Middle East History 36), London: Tauris, 2013.
- Crone, Patricia, Art. »Mawlā«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 6 (1989), 874–882.
- Crone, Patricia, »No Compulsion in Religion«. Q. 2:256 in Medieval and Modern Interpretation«, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher und Simon Hopkins (Hg.), *Le shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 137), Turnhout: Brepols, 2009, 131–178.
- Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Crone, Patricia und Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam* (University of Cambridge Oriental Publications 37), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Dachraoui, Farhat, Art. »al-Mahdī 'Ubayd Allāh«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 5 (1985), 1242–1244.
- Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2010.
- Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin: de Gruyter, 1991–1997.
- Forster, Regula, »Dialogue and Autobiography. Ibn al-Hayṭam's Kitāb al-Munāẓarāt«, in: Mirella Cassarino und Antonella Ghersetti (Hg.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture, funzioni, significati (viii–xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli: Rubbettino, 2015, 91–105.
- Forster, Regula, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese am Beispiel von Q 53,1–18* (Islamkundliche Untersuchungen 238), Berlin: Schwarz, 2001.
- Gleave, Robert, Art. »'Alī b. Abī Ṭālib«, *Encyclopaedia of Islam THREE* 2 (2008), 62–71.
- Hallaq, Wael B., Art. »Contracts and Alliances«, *Encyclopaedia of the Qur'ān* 1 (2001), 431–435.
- Halm, Heinz, *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden*, München: Beck, 1991.
- Hazleton, Lesley, *After the Prophet. The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam*, New York: Anchor Books, 2010.
- Al-Ḥuṣanī, Muḥammad ibn al-Ḥarīṭ, *Kitāb Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqīya / Classes des savants de l'Ifrīqīya*, 2 Bde., hg. und übersetzt von Mohammed Ben Cheneb (Publications de la Faculté des lettres d'Alger 51–52), Paris: Leroux, 1915–1920.
- Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, hg. und übersetzt von Wilferd Madelung und Paul E. Walker unter dem Titel *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness* (Ismaili Texts and Translations Series 1), London: Tauris, 2000.

- Ibn Ishāq, *As-Sīra an-nabawīya li-Bni Hišām*, 4 Bde., hg. von Muṣṭafā as-Saqqā u. a., Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1355/1936 (Nachdruck Beirut: Dār ihyā' at-turāṭ al-'arabī, o. J.).
- Ibn Māğa, *Sunan*, 2 Bde., hg. von Muḥammad Fu'ād 'Abdalbāqī, Kairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1972.
- Juda, Jamāl, »Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit«, Diss., Universität Tübingen, 1983.
- Kazemi Moussavi, Ahmad, Art. »Ġadīr Ḳomm«, *Encyclopaedia Iranica* 10 (2000), 246–249.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, 8 Bde., London: Williams and Norgate, 1863–1893.
- Lecker, Michael, Art. »Al-Ridda«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Suppl. (2004), 692–695.
- Lindermann, Colinda, *Koran 8:72–75: muḥāğirūn und awliyā' . Problematik und Deutung*, Hausarbeit, Freie Universität Berlin, Seminar für Semitistik und Arabistik, 2015.
- Madelung, Wilferd, *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Al-Mālikī, Abū Bakr 'Abdallāh ibn Muḥammad, *Kitāb Riyāğ an-nufūs*, 2 Bde., hg. von Bašīr al-Bakkūš, Beirut: Dār al-ğarb al-islāmī, 1401–1403 / 1981–1983.
- Marlow, Louise, Art. »Friends and Friendship«, *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2 (2002), 273–275.
- Miller, Larry, »Islamic Disputation Theory. A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries«, Diss., Princeton University, 1984.
- Paret, Rudi, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1: *Qur'ānwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H.*, Leiden: Brill, 1967.
- Shoemaker, Stephen J., *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- Sourdel, Dominique u. a., Art. »Khalīfa«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 4 (1977), 937–953.
- Ağ-Ṭabarī, *Annales (Ta'rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk)*, 15 Bde., hg. von Michael Jan de Goeje, Leiden: Brill, 1879–1901 (Nachdruck 1964).
- Talbi, Mohamed, Art. »Saḥnūn«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 8 (1995), 843–845.
- Veccia Vaglieri, Laura, Art. »(al-)Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 3 (1966), 240–243.
- Veccia Vaglieri, Laura, Art. »'Alī b. Abī Ṭālib«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 1 (1956), 381–386.
- Veccia Vaglieri, Laura, Art. »Ġhadīr Ḳhumm«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 2 (1965), 993–994.
- Veccia Vaglieri, Laura, »Il conflitto 'Alī–Mu'āwiya e la secessione khārigita riesaminati alla luce di fonti ibāğite«, *Annali, Istituto universitario orientale di Napoli* N. S. 4 (1952), 1–94.
- Watt, William Montgomery, Art. »Abū Bakr«, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 1 (1954), 109–111.