

Text und Kontext des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*: Ein
Beitrag zur Forschungsdebatte über frühe *futūḥ*-Werke

Dissertation

zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades
an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

Yoones Dehghani Farsani

aus Farsan, Iran

Göttingen 2017

Versicherung gemäß § 9 Abs. c
der Promotionsordnung 2015

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig angefertigt habe und dass ich keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Des Weiteren versichere ich, dass anderweitig keine entsprechende Promotion beantragt wurde und hierbei die eingereichte Dissertation oder Teile daraus vorgelegt worden sind.

Ort und Datum:

Unterschrift

Vorwort

Was dem Leser vorliegt, ist die unveränderte Version meiner 2017 an der Georg-August-Universität Göttingen eingereichten Dissertation, die ich nun in elektronischer Form publiziere. Ich habe nur an einigen Stellen kleine Korrekturen vorgenommen und den Text ansonsten so belassen, wie er war. Momentan bin ich leider nicht in der Lage, die Arbeit umfassend für den Druck zu überarbeiten, plane aber, eine gekürzte, durchgesehene und aktualisierte Version innerhalb der kommenden zwei Jahre als gedrucktes Buch zu veröffentlichen.

Ohne die intensive Betreuung und freundliche Unterstützung durch meinen Doktorvater Jens Scheiner wäre es mir nicht möglich gewesen, die Arbeit erfolgreich abzuschließen. – Ihm einen herzlichen Dank. Ebenso von Herzen danken möchte ich Sebastian Günther, vor allem für seine Unterstützung im ersten Jahr meines Aufenthalts in Göttingen. Dank bin ich auch meinen Göttinger Kolleginnen und Kollegen schuldig. Undine Ott, Isabel Toral-Niehoff, Monika Winet, Damien Janos, David Bennett und Adam Walker haben meine Arbeit durch ihre Ideen und Kommentare zu Quellenausügen, die wir bei unseren von Jens Scheiner geleiteten Zusammenkünften zunächst im Courant Forschungszentrum „Bildung und Religion“ und später am Seminar für Arabistik/Islamwissenschaft der Universität Göttingen gemeinsam gelesen haben, sowie durch persönliche Gespräche und Diskussionen ungemein bereichert. Undine Ott, Jana Newiger, Enrico Boccaccini und Miriam Gräfenstein haben sich zudem netterweise Zeit genommen, um verschiedene Teile des Manuskripts meiner Dissertation Korrektur zu lesen. Auch ihnen gebührt mein Dank.

Das Evangelische Studienwerk Villigst hat mich von 2014 bis 2016 durch ein Promotionsstipendium unterstützt. Die Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen (GSGG) wiederum finanzierte eine Archivreise nach Istanbul und ermutigte mich durch mehrere Workshops zum wissenschaftlichen Schreiben in deutscher Sprache, meine Arbeit auf Deutsch zu verfassen. Dem Studienwerk Villigst und der GSGG sei hiermit mein Dank für ihre Unterstützung ausgesprochen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	10
Ansatz und methodische Überlegungen	11
Quellen: Handschriften und Editionen	12
Aufbau der Arbeit.....	16
Formalia der Arbeit sowie zur wissenschaftlichen Umschrift.....	18
Kapitel I: Forschungsstand	21
1.1. Kritische Studie des al-Wāqidī zugeschriebenen <i>Futūḥ aš-Šāms</i>	21
1.1.1. Vorstellung der Hauptforschungsthemen zu diesem Werk	21
1.1.2. Positionen über die Frage nach der Autorenschaft.....	23
1.1.2.1. Hendrik A. Hamaker	23
1.1.2.2. William Nassau Lees	24
1.1.2.3. Daniel B. Haneberg	28
1.1.2.4. Rudi Paret	30
1.1.3. Positionen über die Frage nach der Verfassungszeit	32
1.1.3.1. Hendrik A. Hamaker	32
1.1.3.2. William Nassau Lees	33
1.1.3.3. Daniel B. Haneberg	35
1.1.3.4. Rudi Paret	37
1.1.4. Positionen über die Frage nach den darin enthaltenen Quellen	39
1.1.4.1. Hendrik A. Hamaker	39
1.1.4.2. William Nassau Lees	40
1.1.4.3. Daniel B. Haneberg	42
1.1.4.4. Rudi Paret	43
1.1.5. Positionen über die Frage nach der Authentizität.....	45
1.1.5.1. Hendrik A. Hamaker	45
1.1.5.3. Daniel B. Haneberg	48
1.1.5.4. Rudi Paret	51
1.2. Weitere Untersuchungen sowie Hypothesen zum Werk	54
1.2.1. Simon Ockley (1708).....	55

1.2.2. Michael Jan de Goeje (1864)	57
1.2.3. Yūsuf Ilyān Sarkīs (1907).....	59
1.2.4. Leone Caetani (1907).....	60
1.2.5. Carl Brockelmann (1943).....	61
1.2.6. Marsden Jones (1966).....	62
1.2.7. Fuat Sezgin (1967)	62
1.2.8. Franz Rosenthal (1968).....	63
1.2.9. Emmanuel Sivan (1968).....	65
1.2.10. Lawrence I. Conrad (1998).....	69
1.2.11. Stefan Leder (2002).....	71
1.2.12. Şāliḥ Mūsā Darādkaḥ (2007).....	71
1.2.13. Boaz Shoshan (2016).....	74
Kapitel II. Al-Wāqidīs Leben und wissenschaftliche Tätigkeit	78
Einleitung.....	78
2.1. Al-Wāqidīs Werdegang und seine Gelehrtenkarriere.....	81
2.1.1. Das biographische Material zu al-Wāqidī.....	81
2.1.2. Al-Wāqidī in Medina.....	83
2.1.3. Al-Wāqidī in Baḡdād.....	86
2.1.4. Al-Wāqidīs Gelehrtenkarriere.....	92
2.1.4.1. In welchen Zentren hat al-Wāqidī studiert?.....	92
2.1.4.2. Was hat al-Wāqidī studiert?	94
2.1.4.3. Wer waren al-Wāqidīs Meister und Schüler	96
2.2. Al- Wāqidī als Akteur im muslimischen Wissenschaftsbetrieb	103
2.2.1. Bereiche der muslimischen Wissenschaften, in denen al-Wāqidī tätig war.....	103
2.2.2. Al-Wāqidīs Bild als Gelehrter in den biographischen Quellen	108
2.2.3. Al-Wāqidīs Werke.....	114
2.2.3.1. Al-Wāqidīs Werke nach den vier sunnitischen bio- und bibliographischen Werken.....	114
2.2.3.2. Die <i>futūḥ</i> -Werke, die al-Wāqidī in der Moderne zugeschrieben werden	123
2.2.3.3. Al-Wāqidīs Werke nach schīʿitischen Quellen	125
2.3. Al-Wāqidī als Historiker	128
2.3.1. Die Methodologie al-Wāqidīs nach der klassischen muslimischen Wissenschaftstradition.....	129

2.3.1.1. Allgemeines	129
2.3.1.1.1. Besuch von historischen Stätten.....	129
2.3.1.1.2. Sammeln von Ansichten, Kopieren von Werke.....	131
2.3.1.1.3. Kombination der <i>Isnāde</i>	132
2.3.1.2. Vornehmende Kritik an al-Wāqidīs Methodologie.....	133
2.3.1.2.1. Wissensbereiche, in denen al-Wāqidī kritisiert wurde.....	134
2.3.1.2.2. Einzelne Kritikpunkte	137
2.3.1.2.2.1. Kombination von <i>Isnāden</i>	138
2.3.1.2.2.2. Erwähnung von merkwürdigen Inhalten.....	140
2.3.1.2.2.3. Zitierung von schīītischen Gelehrten.....	142
2.3.1.2.2.4. Schlechte Erinnerung	143
2.3.1.2.2.5. Zitierung von schwachen Überlieferern	144
2.3.1.2.3. Konsequenzen der Kritik an al-Wāqidīs Methodologie.....	145
2.3.2. Die Methodologie al-Wāqidīs nach Meinungen der modernen Islamwissenschaft .	150
2.3.2.1. Traditionelle Betrachtungen	151
2.3.2.1.1. Die Quellen al-Wāqidīs	151
2.3.2.1.2. Der Umgang al-Wāqidīs mit seinem Quellen-Material	153
2.3.2.1.3. Der Umgang al-Wāqidīs mit <i>Isnāden</i>	160
2.3.2.1.4. Unterschiede zwischen al-Wāqidī und anderen klassisch-muslimischen Historikern in Bezug auf die Methodologie	161
2.3.2.2. Kritische Betrachtungen	164
2.3.2.2.1. Darstellung der Geschichte bei al-Wāqidī	165
2.3.2.2.2. Zusätzliche Angaben bei al-Wāqidī	167
2.3.2.2.3. Die Quellen al-Wāqidīs	169
2.3.2.2.4. Umgang al-Wāqidīs mit seinem Quellen-Material	172
2.3.3. al-Wāqidī als Gelehrter am Hof der ‘Abbāsiden.....	175
2.3.4. al-Wāqidī als schīītischer Gelehrter.....	180
2.3.4.1. Der historische Hintergrund	181
2.3.4.2. Analyse der Quellen, die al-Wāqidī als schīītischer Gelehrter bezeichnen	181
2.3.4.3. Beweise gegen al-Wāqidī als schīītischer Gelehrter	184
2.3.4.4. Zusammenfassung	187
2.4. Zusammenfassung des Kapitels	188

Kapitel III: <i>Futūh</i> -Literatur in der frühen und klassischen Zeit des Islams	192
Einleitung.....	192
3.1. Der Beginn und die frühe Entwicklung der <i>futūh</i> -Literatur (Formative Phase)	194
3.1.1. Die religiösen, sozialen und politischen Hintergründe.....	195
3.1.1.1. Die Auslöser der neuen Entwicklungen	195
3.1.1.2. Beschreibung des Charakters der formativen Phase	198
3.1.1.3. Weitere Entwicklungen in der formativen Phase.....	200
3.1.2. Der Kontext der Gelehrsamkeit	202
3.1.2.1. Die Entstehungsphase von <i>futūh</i> -Schriften.....	203
3.1.2.1.1. Die Ebene der Narrative	203
3.1.2.1.2. Die Ebene früher Schriften	204
3.1.2.2. Die Quellen und ihr Alter.....	205
3.1.3. Zusammenfassung und Fazit	207
3.2. <i>Futūh</i> -Literatur in ihrer post-formativen Phase (8. und 9. Jh.).....	209
3.2.1. Die politischen und die kulturellen Hintergründe	210
3.2.1.1. Politische Entwicklungen: Von den Umayyaden zu den ‘Abbāsiden	210
3.2.1.2. Kulturelle Entwicklungen der Gesellschaft.....	213
3.2.2. Der Kontext der Gelehrsamkeit	216
3.2.2.1. Zentren der <i>futūh</i> -Literatur	216
3.2.2.2. Die Eigenschaften der verfassten <i>futūh</i> -Werke.....	218
3.2.2.2.1. Betrachtung der Gesamtkomposition	219
3.2.2.2.1.1. Titel der Werke: Mischung von <i>magāzī</i> und <i>futūh</i>	219
3.2.2.2.1.2. Eigenschaften der <i>futūh</i> -Literatur	221
3.2.2.2.1.3. Art der Redaktion im Umgang mit den Berichten	223
3.2.2.2.1.4. Autoren	226
3.2.2.2. Die <i>Isnāde</i> als Prozess der Dokumentation	227
3.2.2.2.1. Die Entstehung des <i>Isnāds</i>	228
3.2.2.2.2. Vom <i>Isnād</i> zum Autor	229
3.2.2.2.3. Narrative Struktur und Inhalte der <i>futūh</i> -Werke.....	230
3.2.2.2.3.1. Eigenschaften der narrativen Struktur	230
3.2.2.2.3.2. Eigenschaften der Inhalte.....	231
3.2.2.3. Entwicklungen beim Konzept des „Autors“	233

3.2.3. Entwicklungen der <i>futūḥ</i> -Literatur nach der post-formativen Phase (10. bis 12. Jh.)	235
3.2.3.1. Die Zerlegung der Berichte.....	235
3.2.3.2. Das Aufgehen von kleineren Geschichtswerke in umfangreicheren Geschichtswerken.....	236
3.2.3.3. Die Entstehung von neuen Geschichtswerke über einzelne Regionen - eine	239
3.2.4. Zusammenfassung und Fazit	240
3.3. „Historische“ und „legendäre“ Geschichtsliteratur mit dem besonderen Fokus auf <i>futūḥ</i> - Literatur	242
3.3.1. Die Entstehung und die frühen Entwicklungen der „legendären Geschichtsliteratur“	243
3.3.1.1. Die Begrifflichkeiten der „legendären Geschichtsliteratur“	243
3.3.1.2. Wird historische Geschichtsliteratur mit fiktionalen Elementen zur „legendären	244
3.3.1.3. Der Beginn der „legendären Geschichtsliteratur“	246
3.3.1.3.1. Rosenthals These.....	246
3.3.1.3.2. Möglicher Einfluss der Nachbarkulturen	247
3.3.1.4. Weitere Entwicklungen	249
3.3.2. Elemente und Funktion der „legendären Geschichtsliteratur“	252
3.3.2.1. Inhalt: Übertreibung, Fantasie, Instabilität	253
3.3.2.2. Form: Artistische Form und Intellektuelles Niveau.....	255
3.3.2.3. Quellen	259
3.3.2.4. Autoren.....	259
3.3.2.5. Funktion.....	260
3.3.3. Wechselseitige Beziehung zwischen der legendären und der historischen Geschichtsliteratur	261
3.3.4. Die Frage nach der Authentizität in der muslimischen Wissenschaftstradition.....	267
3.3.5. Zusammenfassung.....	271
Kapitel IV: Das al-Wāqidi zugeschriebene <i>Futūḥ aš-Šām</i> (WZFS)	274
Einleitung.....	274
4.1. Zusammenfassung des Inhaltes des WZFS.....	275
4.2. Die Struktur des WZFS.....	287
4.2.1. Beschreibung und Analyse der Struktur des Narratives des WZFS	288

4.2.2. Beschreibung und Analyse der Struktur des Textes des WZFS.....	291
4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem des <i>Futūḥ aš-Šām</i> al-Azdīs und dem des <i>Kitāb al-futūḥ</i> Ibn Aʿtams	294
4.3. Vergleich des Inhalts des WZFS mit dem <i>Futūḥ aš-Šām</i> al-Azdīs und dem <i>Kitāb al-futūḥ</i> Ibn Aʿtams.....	311
4.3.1. Die Geschichte der Schlacht am Yarmūk: Die Rede des Heraclius vor seiner Autoritäten	312
4.3.2. Die Einladung ʿUmars nach Jerusalem.....	318
4.3.3. Die Konversion Kaʿb al-Aḥbārs zu Islam	328
4.3.4. Die <i>ḥuṭba</i> ʿUmars in al-Ġābiya	344
4.4. Die Identität der Muslime und Christen als zwei religiöse Gemeinschaften anhand von ausgewählten Passagen aus dem WZFS.....	354
4.5. Zusammenfassung.....	372
Kapitel V: Eine Vergleichsstudie des al-Wāqidī zugeschriebenen <i>Futūḥ aš-Šām</i> (WZFS) mit anderen al-Wāqidī zugeschriebenen Werken und den <i>Aḥbār</i> (WWA) (mit besonderem Fokus auf al-Wāqidīs <i>Futūḥ aš-Šām</i> (WFS)).....	377
Einleitung.....	377
5.1. Die Ebene der <i>Isnāde</i> in al-Wāqidīs Überlieferungen (WWA)	378
5.1.1. Untersuchung der Überlieferer des WZFS.....	378
5.1.1.1. Was bisher unternommen wurde.....	378
5.1.1.2. Neue Ergebnisse meiner Forschung.....	381
5.1.1.2.1. Funde in den bio- und bibliographischen Werken.....	381
5.1.1.2.2. Funde in Handschriften	388
5.1.1.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung.....	393
5.1.2. Die Quellen des WZFS: Überlieferer in den Einzel- und Sammel- <i>Isnāden</i>	394
5.1.3. Sammel- <i>Isnāde</i>	402
5.1.3.1. Sammel- <i>Isnāde</i> im WZFS.....	402
5.1.3.2. Vergleich des ersten Sammel- <i>Isnāde</i> des WZFS mit drei ausgewählten Sammel- <i>Isnāden</i> in WWA.....	410
5.1.3.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung.....	417
5.2. Die Ebene des Stils in Dokumentierung der Überlieferungen.....	418
Einleitung	418
5.2.1. Die Problematik des alleinstehenden „ <i>qāla</i> “	419
5.2.1.1. Das alleinstehende „ <i>qāla</i> “ im WZFS.....	420

5.2.1.2. Das alleinstehende „qāla“ im WWA.....	421
5.2.2. Berichte ohne <i>Isnād</i> bzw. von einem Augenzeugen	423
5.2.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung	426
5.3. Auf der Ebene des Inhalts.....	427
Einleitung	427
5.3.1. Direkte bzw. paraphrasierte Zitate aus dem al-Wāqidīs <i>Futūḥ aš-Šām</i>	427
5.3.2. Al-Wāqidī-Inhalte aus dem WWA.....	441
5.3.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung	451
5.4. Schlussfolgerung des ganzen Kapitels	452
Zusammenfassung und Ausblick	455
Literaturverzeichnis	482
Appendix	493

Einleitung

Einleitung

Diese Dissertation befasst sich mit dem Werk *Futūḥ aš-Šām*, das üblicherweise in der Islamwissenschaft dem bekannten Historiker Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī (g. 207/823) zugeschrieben wird. Dies beinhaltet Überlieferungen über die Eroberung der Region Groß-Syrien (aš-Šām) im 1./7. Jh. Es wurde das erste Mal in Europa von Simon Ockley (1678-1720), Professor der arabischen Sprache in Cambridge im ersten Band seines Buches „The conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens“¹ (1708) verwendet, indem er im *Futūḥ aš-Šām* enthaltene Überlieferungen zu den muslimischen Eroberungen referierte. Das Buch Ockleys wurde in der Wissenschaft sehr gut rezipiert und in mehrere europäische Sprachen übersetzt. Dadurch wurden der Historiker al-Wāqidī und seine Werke unter den Orientalisten bekannt und zum Gegenstand ihrer Forschungen. Jedoch wurde in Europa die Zuschreibung dieser Werke zu al-Wāqidī in Frage gestellt. Hendrik Hamaker (1789-1835) und Daniel B. Haneberg (1816-1876) waren die ersten Orientalisten, die al-Wāqidī als Autor des *Futūḥ aš-Šām* angezweifelt haben. Etwa zu gleicher Zeit stellt der bekannte syrische Bibliograph Sarkīs Yūsuf Ilyān (1856-1933) das *Futūḥ aš-Šām* als das erste Geschichtswerk eines muslimischen Gelehrten, das in Europa bekannt wurde, dar. Er sagt weiter, dass es durch die Publikation der Geschichtswerke aṭ-Ṭabarīs, al-Balāḍurīs und al-Masʿūdīs an Relevanz verlor und kaum in der Forschung verwendet wurde.²

Dieser Aussage Ilyāns kann man nur zustimmen. Denn nach der Kritik Hamakers und Hanebergs wurde das *Futūḥ aš-Šām* als ein verfälschtes Buch angesehen, und es blieb tatsächlich in der Forschung unbeachtet. Die Thesen von Hamaker und Haneberg schienen anderen Orientalisten und Wissenschaftlern so überzeugend gewesen zu sein, dass man sie lange nicht hinterfragt hat. Die erste Forschung über dieses Werk, die nach der Studie Hanebergs aus dem Jahr 1860 durchgeführt wurde, ist ein Aufsatz von Rudi Paret, der im Jahr 1970, d. h. mehr als ein Jahrhundert später, publiziert wurde. Die Studie Paret beschränkt sich jedoch hauptsächlich auf die Beschreibung des Werkes als ein „legendäres“ Geschichtswerk³.

Nach den Zweifeln Hamakers und Hanebergs am Wert des *Futūḥ aš-Šām* als eine Quelle für die Geschichtsschreibung wurde dieses Werk nicht mehr für die Forschungen zur Geschichte der

¹ Ockley, Simon: *The conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens*. London 1708.

² Sarkīs, Yūsuf Ilyān: „Aṭar taʾrīḫīy qadīm li-l-Wāqidī“. In: *Al-mašriq* 15 (1907), S. 937.

³ Für die „legendäre Geschichtsliteratur“, siehe: Kapitel 3, Abschnitt „3.3.2. Elemente und Funktion der „legendären Geschichtsliteratur““, S. 252-261.

muslimischen Eroberungen herangezogen. Jedoch scheint es, dass dieses Werk aus einigen Gründen nicht mehr zu ignorieren ist, so dass moderne Islamwissenschaftler es wieder als eine Quelle für ihre Forschung heranziehen.⁴ Das liegt hauptsächlich daran, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* im Vergleich zu anderen *futūḥ*-Werken, welche Überlieferungen zur Eroberung der Region Groß-Syrien enthalten, zusätzliche Informationen beinhaltet. Darüber hinaus bietet dieses Werk in manchen Fällen ein unterschiedliches Narrativ an. Trotz dieser Punkte ist bisher keine kritische wissenschaftliche Edition von diesem Werk vorhanden.

Diese Eigenschaften des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* scheinen, die Notwendigkeit eine neue Forschung über dieses Werk zu rechtfertigen, was in dieser Dissertation vorgenommen wurde.

Ansatz und methodische Überlegungen

Das Anliegen dieser Dissertation ist eine Quellenkritik des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* (WZFS).⁵ Dabei habe ich hauptsächlich die konventionellen Methoden der Quellenkritik angewandt, nämlich die Untersuchung des Inhalts des WZFS und dessen Vergleich mit ähnlichen Inhalten aus autoritativen Werken sowie die Untersuchung der *Isnāde* und der Kolophone. Das Ziel dieser Dissertation ist, eine gründliche Untersuchung über das gesamte Werk durchzuführen, sodass letztlich eine These über den Autor des Werkes, dessen Entstehungszeit, dessen Quellen und dessen Zuverlässigkeit als eine Quelle für die moderne Geschichtsschreibung aufgestellt werden kann. Bisher hat eine solche Studie über das WZFS gefehlt, da alle Forschungen, die dieses Werk zum Gegenstand hatten,⁶ nur relativ kurz einige Aspekte dieses Werkes behandelt und am Ende eine generelle Aussage darüber getroffen haben. Es scheint mir, dass alle bisher durchgeführten Untersuchungen über das WZFS hauptsächlich Reaktionen auf die These Hamakers, der al-Wāqidī's Autorschaft des WZFS bestritten hat, oder

⁴ Von den wichtigsten Forschungen kann man das Buch Jens Scheiners über das Narrativ der Eroberung von Damaskus (Scheiner, Jens: *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*. Leiden 2010), und das Buch von Boaz Shoshan zur frühen muslimischen Eroberungen und muslimischen Geschichtsschreibung (Shoshan, Boaz: *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests. Folklore, triballore, Holy War*. London 2016) erwähnen.

⁵ Ab hier wird in der ganzen Arbeit für das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*, „WZFS“ als Abkürzung verwendet.

⁶ Sie werden alle im ersten Kapitel, das dem Forschungsstand gewidmet ist, referiert und analysiert.

auf die These Hanebergs, der die Zeit der Kreuzzüge als die Entstehungszeit für dieses Werk vorgeschlagen hat,⁷ gewesen sind und diese Thesen entweder bestätigen oder widerlegen zu versuchten. Aus diesem Grund habe ich mich für eine systematische und gründliche Erforschung entschieden, die dieses Desideratum in der Forschung zu diesem Werk schließen soll.

Wie oben gesagt, habe ich in meiner Arbeit die klassischen Methoden zur Quellenkritik angewandt. Es gibt jedoch mittlerweile neuen Methoden und Ansätze in der Literaturwissenschaft vor allem im Bereich der Narratologie, die mit der Quellenkritik kombiniert werden können. Davon habe ich im Kapitel 4 Gebrauch gemacht. Dort habe ich als einen Teil der inhaltlichen Analyse des WZFS einen narratologischen Ansatz gewählt, um die innere Konsistenz des WZFS zu überprüfen und zu überprüfen, ob der Text dieses Werkes ein homogener Text ist oder aus mehreren Texten besteht, die vermutlich in verschiedenen Zeiten entstanden und nachträglich zusammengefügt wurden.

Zudem gibt es mittlerweile computergestützte Methoden, die ihren Weg in die Literatur- und Geschichtswissenschaft gefunden haben. Anhand dieser Methoden lässt sich die Beziehung der verschieden al-Wāqidī zugeschriebenen Werke untersuchen, was mit den normalen Methoden sehr viel länger dauern würde. Darüber hinaus lässt sich durch die Anwendung solcher Methoden z. B. der Stil des Autors des WZFS mit dem Stil von al-Wāqidīs *Kitāb al-Mağāzī* vergleichen, um zu sehen, ob weitere Aussagen zur Autorschaft des WZFS gleich sind.

Quellen: Handschriften und Editionen

Die Hauptquelle dieser Arbeit ist das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*. Auf den ersten Blick erscheint es simpel, sich mit der Quellenkritik dieses Werkes zu beschäftigen. Jedoch ist der Text dieses Werkes ziemlich instabil und existiert in vielen Versionen. Alleine Sezgin nennt 40 Handschriften von diesem Werk.⁸ Ich habe selber weitere 23 Handschriften von diesem Werk oder Teilen des Werks identifizieren können. Jedoch habe ich nach dem Besuch der Süleymanie

⁷ Die Untersuchung Parets ist eine Ausnahme, die eine neue These über den Entstehungsprozess des WZFS und die Natur der Berichterstattung dieses Werkes aufgestellt hat, wobei seine Untersuchung nicht umfangreich war und in Form eines Aufsatzes publiziert wurde.

⁸ Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 15 Bde. Leiden 1967, Bd. 1, S. 296; die meisten stammen aus dem 9./15. und 10./16. Jh.

Bibliothek in Istanbul und der Bibliothek des Instituts für Orientstudien der Russischen Akademie der Wissenschaften in Sankt Petersburg festgestellt, dass die Kataloge der Handschriften wohl nicht alle Handschriften dieses Werkes aufgelistet haben. Aus diesem Grund habe ich aufgehört, eine vollständige Liste von allen Handschriften dieses Werkes zu erstellen, denn dies scheint nur durch den Besuch aller relevanten Bibliotheken der Welt möglich zu sein.⁹

Auffällig bei der Suche nach den Handschriften des WZFS war, dass es anscheinend zwei Gruppen von Handschriften gibt. Eine Gruppe von Handschriften beinhalten einen Text, in dem es nur um die Eroberung der Region Groß-Syriens (*aš-šām*) geht. Die Handschriften der anderen Gruppe sind umfangreicher und beinhalten die Geschichte der Eroberung von weiteren Regionen wie etwa Ägypten, Irāq, al-Ġazīra und weitere Regionen. Die nicht-kritische Edition des *Futūḥ aš-šām*, die zum ersten Mal im Jahr 1278/1861 in Kairo vorgenommen und dort vielfach nachgedruckt wurde, gehört zu der zweiten Gruppe der Handschriften des WZFS. Neben dem Umfang ist der erste *Sammel-Isnād* des Werkes ein zweiter bedeutender Unterschied. Bei der zweiten Gruppe ist der *Sammel-Isnād* nämlich kürzer und anders als die erste Gruppe wird al-Wāqidī nicht am Anfang genannt. Bei dieser Gruppe sind manchmal Aḥmad b. ‘Ubayd (g. 278/891) und Aḥmad b. al-Ḥasan (g. 317/929), welche für die Überlieferung der Werke al-Wāqidīs bekannt gewesen sind, zu finden. In einigen Fällen, wie bei der Handschrift des Instituts der Orientstudien in Sankt Petersburg, fehlen sowohl der Name al-Wāqidīs als auch die Namen von Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan, und die Handschrift beginnt direkt mit dem *Sammel-Isnād*. Zwar ist dieser *Sammel-Isnād* kürzer als der *Sammel-Isnād* in der ersten Gruppe der Handschriften, er beinhaltet jedoch immer noch Namen, die im ersten *Sammel-Isnād* der Handschriften der ersten Gruppe zu sehen sind.¹⁰ So lässt sich sagen, dass uns anscheinend zwei Traditionen der Überlieferung des WZFS vorliegen, bei denen interessanterweise die Handschriften den gleichen Namen tragen. Ich habe mich mit der ersten Gruppe der Handschriften beschäftigt, weil die älteste bekannte Handschrift des WZFS dieser Gruppe angehört und sich nur auf Groß-Syrien bezieht. Darüber hinaus gibt es bisher keine These zur Beziehung zwischen den verschiedenen Teilen der Handschriften der zweiten Gruppe. Die Arbeit an diesen Handschriften hätte somit wesentlich mehr Zeit erfordert als die Arbeit mit der

⁹ Es lässt sich aber sagen, dass es mehr als 100 Handschriften von diesem Werk gibt.

¹⁰ Für den ersten *Sammel-Isnād* des WZSF, siehe: Kapitel 5, Abschnitt „5.1.1. Untersuchung der Überlieferer des WZFS“, S. 377 ff.

ersten Gruppe. Die Untersuchung der Handschriften, die der zweiten Gruppe angehören, bleibt deswegen ein Desideratum im Bereich der Forschung zu al-Wāqidī zugeschriebenen *futūh*-Werken.¹¹

Trotz der zahlreichen Handschriften des WZFS ist dieses Werk bisher nur zwei Mal anhand weniger bekannter Handschriften ediert worden. Die erste Edition ist von William Nassau Lees (1825-1889), dem irländischen Orientalisten, zwischen 1854 und 1862 anhand zweier Handschriften in drei Bänden in Kalkutta vorgenommen worden.¹² Die zweite Edition wurde im Jahr 2007 von Mūsā Ṣāliḥ Darādka in Irbid in Jordanien in einem Band in zwei Teilen vorgenommen.¹³ Darādka's Edition basiert auf vier Handschriften, zwei aus der Bibliothek des Ministeriums für das Nationalerbe in Muscat in Oman und zwei Pariser Handschriften, deren Mikrofilm sich in der Bibliothek des Zentrums für Dokumente und Handschriften der jordanischen Universität befindet.¹⁴ Wie oben erwähnt, wurde das WZFS im Jahr 1278/1861 in Kairo in Form eines Buches in zwei Bänden publiziert. Jedoch wird nicht gesagt, auf welcher Handschrift oder welchen Handschriften das gedruckte Buch basiert. Anscheinend wurde diese „Edition“ später öfter nachgedruckt. Mittlerweile gibt es auch weitere nicht-kritische Editionen des WZFS, bei denen ebenfalls nichts gesagt wird, auf welcher Handschrift diese beruhen.¹⁵

¹¹ Wie Brockelmann und Sezgin zeigen, gibt es Handschriften von *futūh*-Werken, die auf die Eroberung von Ägypten oder Ifrīqiya beschränkt sind, welche in der zweiten Gruppe der Handschriften vom WZFS einen Teil dieser Handschriften ausmachen (siehe: Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur*. (GAL). 2 Bde. Leiden [3. Auflage] 1996, Bd. 1, S. 142; Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur*. Suppl. 3 Bde. Leiden [2. Auflage] 1996, Bd. 1, S. 208; Sezgin, GAS, Bd. 1, S. 296). Man könnte die These aufstellen, dass die Handschriften der zweiten Gruppe später und aus der Zusammentragung von verschiedenen *futūh*-Werken, die al-Wāqidī zugeschrieben wurden, entstanden sind.

¹² Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. W. N. Lees als: *The Conquest of Syria. Commonly Ascribed to Aboo 'Abd Allah Mohammad B. 'Omar al-Wāqidī*. 3 Bde. Calcutta 1854-1862. Nach Lees gehörte eine von den Handschriften Lieutenant Colonel Rawlinson, welche er Damascus Copie nennt und die im Jahr 815/1412 abgeschrieben wurde, und die andere Mawlawi Mohammad Hasan, einem Inder, die im Jahr 952/1545 verfasst wurde. Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. II. Es ist noch nicht genau bekannt, wo sich jetzt diese Handschriften befinden. Shoshan sagt, dass sich die erste Handschrift in British Library und die zweiten in einer Bibliothek in Istanbul befindet (Shoshan, *The Arabic Historical Tradition*, S. 26 (Fußnote 132)).

¹³ Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. S. M. Darādka als: *Kitāb Futūḥ aš-Šām al-mansūb ilā Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī*. Irbid 2007.

¹⁴ Die omanischen Handschriften sind im Jahr 1294/1877 und 1260/1844 geschrieben worden und unter der Nummer 2478 und 3029 registriert. Die Pariser Handschriften sind im Jahr 827 und 871 geschrieben worden und unter der Nummer 1652 (als Mikrofilm im Zentrum für Dokumente und Handschriften der jordanischen Universität unter Nummer 287) und 1662 (als Mikrofilm unter der Nummer 289) registriert. Er sagt, dass die omanischen Handschriften weder von Brockelmann noch von Sezgin vorgestellt werden (Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. S. M. Darādka, S. 15).

¹⁵ Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām ta'rif Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī*. Lebanon [o. J.]; al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. A. 'Abd ar-Raḥmāns. Beirut, Dār al-kutub al-'ilmīya 1417/1997; al-

Anscheinend sind sie entweder weitere Nachdrucke der vorherigen Nachdrucke, oder Abdrucke von nicht edierten Handschriften.

Der Text des WZFS in den verschiedenen Versionen dieses Werkes erscheint wie ein dynamischer Text, der seine Form und seinen Inhalt ständig ändert. Das hat die Arbeit mit möglichst vielen Handschriften deutlich erschwert. Daher habe ich mich als Grundlage meiner Forschung für vier Versionen dieses Werkes entschieden, zwei Editionen und zwei Handschriften. Von den Editionen haben ich aus den oben genannten Gründen die Edition Lees' und die Edition Darādka ausgewählt. Die erste hier verwendete Handschrift, welche auch bei Sezgin vorgestellt wird,¹⁶ ist eine Handschrift aus der Sammlung Saray Ahmet III in Istanbul, die mit der Nummer 2886 registriert ist. Diese Handschrift, die die älteste bekannte Handschrift des WZFS ist, wurde von Muḥammad b. Maḥmūd an-Nāsiḥ aš-Šāfi'ī al-Bayānī am Freitag, den 10. des Monats Šawwāl im Jahr 678/1279 fertig geschrieben. Sie besteht aus 228 Folios, auf jedem Folio stehen 25 Zeilen. Die zweite Handschrift gehört zur Sammlung Turhanvsultan und ist unter der Nummer 237 registriert. Der Schreiber dieser Handschrift ist nicht bekannt, aber sie ist am Anfang des Monats Raġab im Jahr 790/1388 fertig gestellt worden. Diese Handschrift hat den Umfang von 232 Folio, wobei das Buch *Futūḥ aš-Šām* auf der Folio 230a zum Ende kommt, wobei die Handschrift wird, wie es dort steht, mit einem Zitat aus dem *Wafayāt al-a'yān* von Ibn Ḥallikān fortgesetzt, das angeblich von Saladin handelt.¹⁷ Diese Handschrift wurde ausgewählt, weil sie neben der Saray Ahmet III 2886 eine der ausführlichsten Handschriften des WZFS ist.

Wenn in der Arbeit der Inhalt des WZFS untersucht wird, wird von den oben genannten vier Versionen des WZFS die Edition Lees als Grundlage zur Analyse genommen. Dies gilt vor allem für das vierte Kapitel, wo es um den Inhalt des WZFS und seine Struktur geht. Bei kritischen Stellen, wo ein besonderer Begriff oder *Isnād* untersucht wurde, oder bei Stellen, wo festgestellt werden musste, ob ein Begriff oder *Isnād*, in allen vier Versionen des Textes vorkommt, wurden sie verwendet.

Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām ta'līf Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. Wāqid al-Wāqidī*. Lebanon 1417/1997.

¹⁶ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296.

¹⁷ Für die Biographie Saladins bei Ibn Ḥallikān, siehe: Ibn Ḥallikān, Aḥmad b. Muḥammad: *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*. Hg. I. 'Abbās. 8 Bde. Beirut 1398/1978, Bd. 7, S. 139-218.

In der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen findet sich eine Handschrift des WZFS, die G. H. A. Ewald für seine Edition des *Futūḥ al-Ġazīra* verwendet hat.¹⁸ Diese Handschrift ist eine relativ junge Handschrift, die im Jahr 1805 durch Wilhelm Lorsbach (1756-1816) von einer Handschrift in Fulda abgeschrieben worden ist.¹⁹ Da sie im Vergleich zu meinen zwei Handschriften sehr jung ist, wurde sie nicht für meine Forschung herangezogen.

Aufbau der Arbeit

Die Arbeit besteht aus einer Einleitung, fünf Kapiteln und einem letzten Teil, welcher der Zusammenfassung der ganzen Arbeit sowie dem Ausblick auf weitere Forschungen gewidmet ist.

Im ersten Kapitel geht es um das Referieren und die Analyse der Forschungen, die bisher zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) existieren. Sie bestehen aus vier Hauptpublikationen, welche separat und im ersten Unterkapitel behandelt werden, und dreizehn kleineren Studien, in denen der jeweilige Autor sich nur kurz über das WZFS geäußert hat. Letztere werden im zweiten Unterkapitel präsentiert. Bei allen diesen Forschungen wurde versucht, herauszufinden, wie sich der jeweilige Autor zu den vier folgenden Fragestellungen bezüglich des WZFS positioniert hat: die Frage nach der Autorenschaft des WZFS, die Frage nach der Verfassungszeit des WZFS, die Frage nach den im WZFS enthaltenen Quellen, und letztlich die Frage nach der Authentizität des WZFS. Dabei wurde auch versucht, zu rekonstruieren, wie sich diese Autoren auf die gegenseitigen Forschungsergebnisse beziehen.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Leben, dem Werdegang und den wissenschaftlichen Tätigkeiten al-Wāqidīs. In diesem Kapitel werden verschiedene Aspekte des wissenschaftlichen Lebens al-Wāqidīs, wie etwa seine wissenschaftliche Karriere, sein Beitrag als Historiker zu muslimischen Wissenschaften und seine Methodologie im Umgang mit dem Material, das er von den vorherigen Generationen erhalten hat, betrachtet. Dabei wird darauf abgezielt, dass die genannten Aspekte des wissenschaftlichen Lebens und der wissenschaftlichen Tätigkeiten al-

¹⁸ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *Futūḥ al-Ġazīra*. Hg. G. H. A. Ewald als: *De Mesopotamiae Expugnatae Historia*. Göttingen 1827.

¹⁹ Die Titel der Handschrift lautet: *Kitāb futūḥ aš-Šām wa-Miṣr taʿlīf li-š-šayḥ al-imām Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī* und ist unter der Signatur „8° Cod. MS. Arab. 77“ zu finden. Sie besteht aus drei Teilen: F. 1-288 zur Eroberungen Groß-Syriens, F. 289-326 zur Eroberungen Ägypten und F. 326-351 zur Eroberung Mesopotamiens. Ewald hat den dritten Teil ediert und publiziert.

Wāqidīs näher erklärt werden. Diese Erklärungen sollen dann dabei helfen, mit detailliertem Wissen über den Wissenschaftskontext, in dem al-Wāqidī tätig war, sowie über seine Methodologie ein stichhaltigeres Argument für bzw. gegen al-Wāqidī als Autor des WZFS zu formulieren.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der *futūḥ*-Literatur in der klassischen Zeit des Islams. Dabei soll der Kontext, in dem al-Wāqidī sein ursprüngliches *Futūḥ aš-Šām* abgefasst haben könnte, näher erklärt werden. Dieser Teil soll die Funktion haben, uns zu zeigen, ob das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) in den Kontext der *futūḥ*-Literatur der klassischen Zeit des Islams passt oder nicht. Es wird in diesem Kapitel zunächst auf die formative Phase der islamischen Geschichtsschreibung eingegangen, in der der Anstieg und die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur stattgefunden haben sollen. Des Weiteren wird die *futūḥ*-Literatur im 2./8. und 3./9. Jh. thematisiert und die Merkmale dieser Phase der Entwicklung der *futūḥ*-Literatur näher erklärt. Da das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* üblicherweise als ein „legendäres“ *futūḥ*-Werk angesehen wird, wird zuletzt die Beziehung zwischen „historischer“ und „legendärer“ Geschichtsschreibung beleuchtet und die Charakteristika dieser zwei Gattungen der arabischen Geschichtsschreibung näher untersucht.

Das vierte Kapitel ist der Studie des Inhalts und des Textes des WZFS gewidmet. In diesem Kapitel wird darauf abgezielt, durch die inhaltliche Analyse einiger Stellen aus diesem Werk, aber auch durch die Analyse der Struktur des Werkes, Indizien ausfindig zu machen, die letztendlich etwas über die Identität dieses Werkes und seines Autors aussagen. Diese Untersuchung wird zum Teil anhand des Vergleichs des Inhalts des WZFS mit drei autoritativen Narrativen zur Eroberung Syriens in al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām*, Ibn A‘ṭam al-Kūfīs *Kitāb al-Futūḥ* und Ibn ‘Asākirs *Ta’rīḥ madīnat Dimāšq* vorgenommen, um herauszufinden, inwiefern sich das WZFS inhaltlich von diesen drei Werken unterscheidet.

Im fünften Kapitel geht es darum, einen Vergleich des WZFS mit anderen al-Wāqidī zugeschriebenen Überlieferungen sowie mit dem *aḥbār*-Material über die muslimischen Eroberungen anzustellen. Das Ziel dieser Vergleichsstudie ist es, diese zwei Textkorpora hinsichtlich dreier Ebenen – der *Isnād*-Ebene, der stilistischen Ebene und der Inhalts-Ebene – miteinander zu vergleichen, um herauszufinden, wie ähnlich diese zwei Textkorpora hinsichtlich der *Isnāde*, des Stils und des Inhalts zueinander sind.

Im letzten Teil der Arbeit werden zunächst die Ergebnisse aller fünf Kapitel zusammengestellt. Danach wird die These bezüglich der vier Fragestellungen zum WZFS, nämlich der Frage nach der Autorenschaft, der Frage nach der Verfassungszeit, der Frage nach den Quellen und der Frage nach der Zuverlässigkeit des Werkes aufgestellt.

Es muss hier betont werden, dass die Kapitel dieser Arbeit parallel zueinander stehen und unabhängig voneinander sind. Das bedeutet, dass sie nicht unbedingt in der Reihenfolge, wie sie in der Arbeit zu finden ist, gelesen werden müssen. Jedes Kapitel bringt am Ende ein Ergebnis zum WZFS, das im letzten Teil der Arbeit mit den Ergebnissen der anderen Kapitel zusammengetragen wird. Diese stellen zusammen am Ende eine neue These zum WZFS dar. Gemäß dieser These argumentiere ich dafür, dass das WZFS das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs ist, das aber in einer späteren Zeit als die Lebenszeit al-Wāqidīs nämlich zwischen 6./12. und 7./13. Jh. redigiert worden ist.

Formalia der Arbeit sowie zur wissenschaftlichen Umschrift

Die Daten sowie die Jahrhunderte sind sowohl nach der *hiğrī*- als auch nach der christlichen Zeitrechnung angegeben; überall steht zuerst die *hiğrī*-Zeitrechnung. Im vierten Kapitel wurden einige Passagen aus den Quellen übersetzt. Bei der Übersetzung der koranischen Verse und Phrasen, die in diesen Passagen zitiert worden sind, habe ich die Übersetzung Paret's verwendet. Dabei wurden die von Paret in Klammern gesetzten Phrasen ausgelassen bzw. nicht wiedergegeben. Die Übersetzung der koranischen Verse und Passagen wurde in Anführungszeichen gesetzt. Darüber hinaus wurde der Terminus „aš-Šām“ mit dem Begriff „Groß-Syrien“ wiedergegeben. Der in den Quellen verwendete Ausdruck „bilād aš-Šām“ wurde mit „die Region Groß-Syrien“ übersetzt. Der Begriff „Syrien“ wurde in dieser Arbeit vermieden, da er überlicherweise auf das moderne Land Syrien verweist.

Bei der wissenschaftlichen Umschrift habe ich mich nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, zusammengestellt von Carl Brockelmann, August Fischer, W. Heffening und Franz Taeschner, gerichtet. Dabei sind folgende Besonderheiten zu beachten:

1. Diphthonge wurden mit „ay“ anstatt mit „ai“, und mit „aw“, anstatt mit „au“ transkribiert.

- z.B. Ağnādayn und nicht Ağnādain

- z.B. *yawm* und nicht *yaum*

2. Bei der Transkription der arabischen Passagen wurden die Partikeln durch einen Bindestrich von dem nachstehenden Wort getrennt wie z. B.: wa-, bi-, li-, fa- und la-.

3. Bei Eigennamen wurde das *tā' marbūṭa*, das am Ende steht, nicht wiedergegeben. Die Benutzung des Buchstabe „h“ wurde vermieden

- z.B. *Rufā'a* und nicht *Rufā'at* oder *Rufā'ah*

4. Das suffigierte Personalpronomen der 3. Person Singular maskulin wurde als langer Vokal und voll vokalisiert transkribiert

- z.B. *miṭlahū* und nicht *miṭlah*
- z.B. *fī kitābihī* und nicht *fī kitābih*

5. Bei den Titeln der Quellen, die mit dem Artikel *al-* beginnen, wurde, wenn sie am Anfang eines Satzes stehen, der Buchstabe *alif* großgeschrieben und nicht der erste Buchstabe des ersten Wortes des Titels

- z.B. *Al-kunā wa-l-alqāb* und nicht *al-Kunā wa-l-alqāb*

Hamza wurde am Wortanfang nicht transkribiert

- z.B. *amān* und nicht *'amān*

6. Bei *hamzat al-waṣl* und beim vorausgehenden Vokal wurde der Vokal weggelassen und Apostroph wurde nicht benutzt

- z.B. *'alā l-qaḍā'* und nicht *'alā 'l-qaḍā'*

7. Der Buchstabe *yā'* mit *šadda* mit einem vorausgehenden *kasra* wurde als langer Vokal wiedergegeben

- z.B. *Hadīyat al-'ārifīn* und nicht *Hadiyyat al-'ārifīn*

8. Die Eigennamen sowie die Namen der Orte wurden nicht kursiv gekennzeichnet, während die arabischen Termini sowie die Namen der arabischen Quellen kursiv geschrieben wurden.

Kapitel I: Forschungsstand

Kapitel I: Forschungsstand

1.1. Kritische Studie des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šāms*

1.1.1. Vorstellung der Hauptforschungsthemen zu diesem Werk

In diesem Teil des ersten Kapitels handelt es sich um eine kurze Vorstellung der vier kritischen Hauptuntersuchungen, die man bisher über al-Wāqidī zugeschriebenes *Futūḥ aš-Šām* durchgeführt hat. Diese Studien sind diejenigen, in denen es das Hauptziel gewesen ist, dieses Werk kritisch zu untersuchen, ohne die Größe jener Studien zu berücksichtigen. Diese Untersuchungen sind von Hendrik A. Hamaker, William Nassau Lees, Daniel B. Haneberg und Rudi Paret durchgeführt. Dadurch unterscheidet sich zwischen diesen Recherchen und denen, in der das al-Wāqidī zugeschriebene Werk nicht als Hauptthema behandelt wird und nicht im Mittelpunkt steht, sondern indirekt bzw. nebenbei betrachtet wird. Diese werden im nächsten Teil besprochen.

Zunächst beginnen wir mit der Einführung des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šāms* in Europa, und damit, wie dieses Werk von den Orientalisten und Islamwissenschaftlern zunächst wahrgenommen wurde. Zum ersten Mal in Europa und in der modernen Zeit hat Simon Ockley (1678-1720), Professor der arabischen Sprache in Cambridge, vom al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* als eine Quelle in seiner Forschung Gebrauch gemacht. Er hat sich in seinem Buch, welches er der Geschichte der Araber gewidmet hat, in einem Teil, in dem er sich mit der Eroberung Syriens befasst, völlig auf eine Handschrift dieses Werkes gestützt. Der erste Band seines Buches wurde im Jahr 1708 in London unter dem Titel „The conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens“ publiziert.²⁰ Laut Ockley wurde die benutzte Handschrift im Jahr 863/1459 geschrieben und befand sich unter dem Kennzeichen „MSS. Laud. Num. 118“²¹ im Besitz der Bodleian Library in Oxford.²²

Wohl hat Hendrik A. Hamaker (1789-1835), der niederländische Philologe, die erste kritische Auseinandersetzung mit den *futūḥ*-Werken, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, durchgeführt, welche in der Einleitung seiner im Jahr 1825 erschienenen Edition zum al-Wāqidī

²⁰ Ockley, Simon: *The conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens*. London 1708. Das ganze Werk, welches auch als sein Meisterwerk gilt, wurde zwischen 1708 und 1718 publiziert und ist „The History of the Saracens“ betitelt.

²¹ Ockley, *The conquest of Syria*, S. 21.

²² Ockley, *The conquest of Syria*, S. 21.

zugeschriebenen *Futūḥ Miṣr* zum Vorschein kommt. Hamaker hatte damals Zugang zu mehreren Handschriften, die sowohl *Futūḥ aš-Šām* als auch *Futūḥ Miṣr* enthielten. Aus diesem Grund trifft er in der Einleitung seiner Edition auch Aussagen über das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*, welche auf den Kolophonen und Hörvermerken seiner ihm zur Verfügung stehenden Handschriften basiert.

Nach der Studie Hamakers hat sich William Nassau Lees (1825-1889), der irlandische Orientalist, mit einem der al-Wāqidī zugeschriebenen Werke beschäftigt, und zwar das *Futūḥ aš-Šām*. Seine Studie gilt als die erste kritische Auseinandersetzung mit diesem Werk, aus der sich eine Edition dieses Werkes zwischen 1854 und 1862 ergeben hat, die anhand zweier Handschriften vorgenommen wurde. Nach Lees gehörte eine von den Handschriften Lieutenant Colonel Rawlinson, welche er Damascus Copie nennt und die im Jahr 815/1412 abgeschrieben wurde, und die andere Mawlawi Mohammad Hasan, einem Inder, die im Jahr 952/1545 verfasst wurde.²³ Die Edition Lees wurde in drei Bänden in Kalkutta publiziert. In der Einleitung zu seiner Edition befasst sich Lees mit dem Werk, seiner Autorenschaft und Verfassungszeit und trifft Aussagen zu diesen zwei Fragestellungen.

Bevor die Edition Lees zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* vervollständigt wurde und dessen zweiter und dritter Band erschienen sind, hat Haneberg im Jahr 1860 einen ausführlichen Aufsatz über dieses Werkes verfasst, dessen Titel lautet: „Erörterungen über Pseudo-Wāqidī's Geschichte der Eroberung Syriens“. Die Studie Hanebergs gilt als die erste selbstständige Untersuchung über dieses Werk. Obwohl Haneberg von dem ersten Band der Edition Lees wusste, stützt er sich in seiner Forschung auf zwei Handschriften des Werkes, nämlich Cod. Rehm. Nr. 74, welche nach Haneberg „regelmäßig“ mit der zweiten Handschrift Lees (die Handschrift Mawlawi Mohammad Hasans) übereinstimmt,²⁴ und Cod. Rehm. Nr. 3. Daneben benutzt er auch den ersten Band der Edition Lees und vergleicht dadurch die Texte ihm zur Verfügung stehender Handschriften mit dem Text der Handschriften, die Lees zu Rate gezogen hatte. In seiner Untersuchung geht er kaum auf die Problematik der Autorenschaft ein, sondern versucht eher den Inhalt des Werkes zu untersuchen, um zu überprüfen, aus welchem Jahrhundert das Werk

²³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Lees, S. II der Eileitung.

²⁴ Haneberg, Daniel Bonifacius von: „Erörterungen über Pseudo-Wakidi's Geschichte der Eroberung Syriens“. In: *Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Classe* 9.1 (1860), S. 128.

stammt und ob es sich um eine zuverlässige Quelle zur Geschichte der muslimischen Eroberungen handelt.

Die letzte kritische Untersuchung zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*, die bisher vorgenommen worden ist, ist der Aufsatz Parets (1901-1983) unter dem Titel: „Die legendäre *futūḥ*-Literatur, ein arabisches Epos?“. Dieser ist im Jahr 1970 erschienen. Paret zieht in seiner Forschung keine Handschrift zu Rate, sondern benutzt als Grundlage seiner Studie einen Kairoer Druck aus dem Jahr 1343/1925. Wie der Titel des Aufsatzes zeigt, beschäftigt sich Paret darin mit dem Inhalt des Werkes und geht der Frage nach, ob man dieses Werk, das er bereits als legendäre *futūḥ*-Literatur bezeichnet hat, als ein Epos bezeichnen kann. Obwohl er sich zu Fragen nach der Autorenschaft, Verfassungszeit, Quellen und Zuverlässigkeit des Werkes äußert, stehen jedoch diese Gegenstände nicht im Mittelpunkt seiner Untersuchung.

Wenn man sich die bisherige Forschung zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* anschaut, lässt sich sagen, dass das Werk von vier unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet worden ist, die zu vier Hauptfragen geführt haben: Erstens die Frage nach der Verfassungszeit des Werkes, zweitens die Frage nach dessen Autorenschaft, drittens die Frage nach dessen Quellen und schließlich die Frage nach dessen Zuverlässigkeit. Im Folgenden werde ich für jede oben kurz vorgestellte Untersuchung erläutern, welche Positionen zur jeweiligen Frage vertreten werden. Ich werde auf die vier Hauptfragen nach ihrer Reihenfolge eingehen.

1.1.2. Positionen über die Frage nach der Autorenschaft

1.1.2.1. Hendrik A. Hamaker

Hamaker ursprünglich forscht zum *Futūḥ Miṣr*, das al-Wāqidī zugeschrieben wird. Da er eine Edition dieses Werkes anfertigt hat, nimmt er eine Stellung zur Frage nach der Autorenschaft des *Futūḥ Miṣr*. Er sagt, dass das *Futūḥ Miṣr* von einem unbekanntem Autor geschrieben worden ist, und fügt hinzu, dass es eine gängige und sogar verwurzelte Meinung in der Wissenschaft ist, dass al-Wāqidī der Autor des *Futūḥ Miṣr* ist. Dann sagt er, dass es mehrere *futūḥ*-Werke al-Wāqidī zugeschrieben werden, von denen das Wichtigste das *Futūḥ aš-Šām* ist.²⁵ Er sagt, dass er al-

²⁵ Al-Wāqidī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ Miṣr wal-Iskandarīya*. Hg. Henricus Arentius Hamaker als: *Incerti auctoris liber de expugnatione Memphidis et Alexandriae*. Leiden 1825, Einleitung, S. IIIV.

Wāqidī als Autor des *Futūḥ aš-Šām* zweifellos (*sine ulla dubitatione*) ablehnt, und sagt, dass er seine Argumente dafür in einem Buch, das er über al-Wāqidī schreiben will, erwähnen wird.²⁶ Damit ist Hamaker der erste Wissenschaftler, der die Autorenschaft al-Wāqidī zum *Futūḥ aš-Šām* ablehnt. Es scheint, dass das Buch, das Hamaker über al-Wāqidī zu schreiben versprochen hat, nie geschrieben wurde. Aus diesem Grund ist nicht bekannt, welche Argumente er aufführen wollte. Er erwähnt nur eins von seinen Argumenten, warum er der Meinung vertritt, dass al-Wāqidī nicht der Autor des *Futūḥ aš-Šām* sein kann. Er sagt, dass Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā (170/786-7 – 264/877-8) ein ägyptischer Gelehrter, der junger als al-Wāqidī war, sowohl in *Futūḥ aš-Šām* als auch in *Futūḥ Miṣr* als Quelle abgerufen wird, wobei al-Wāqidī nicht von ihm Material erhalten haben kann.²⁷ So positioniert er sich zu al-Wāqidī als der Autor des *Futūḥ aš-Šām*.

1.1.2.2. William Nassau Lees

Unter den vier Gelehrten, die sich kritisch mit dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* auseinandergesetzt haben, ist Lees der einzige, der die Auffassung vertritt, dass ein einziger Autor (nicht unbedingt al-Wāqidī) das Werk verfasst haben kann. Aus diesem Grund versucht dieser in seiner Untersuchung zunächst aus Kolophonen und Hörvermerken der zwei ihm zur Verfügung stehenden Handschriften des Werkes, den Autor zu identifizieren. Nach einer sorgfältigen Untersuchung bemerkt Lees, dass aus den Kolophonen und Hörvermerken kein konkreter Name als Name des Autors zu erkennen sei. Daraufhin verfolgt er durch eine eingehende Analyse der *Isnāde* des Werkes die Erkennung des Autors.²⁸ Jedoch kann er keine Schlussfolgerung bezüglich des Autors aus dieser Analyse ziehen.

Lees bemerkt, dass er es im Fall des Autors bevorzuge, Hamaker zu folgen und das Werk einfach als „üblicherweise al-Wāqidī zugeschriebenes“ (*commonly ascribed to al-Wāqidī*) zu bezeichnen²⁹, denn, wie er hervorhebt, er finde die Argumente Hamakers in Bezug auf den Autor des Werkes überzeugend, welche dieser in der Einleitung seiner Edition des *Futūḥ Miṣr* aufgeführt und

²⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. IX.

²⁷ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. IX.

²⁸ Siehe besonders al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XVIII-XXII; Für eine Darstellung dieser Analyse siehe weiter.

²⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. I.

dadurch behauptet hätte, dass das Buch sicherlich nicht von al-Wāqidī verfasst worden sei.³⁰ Aus diesem Grund schreibt Lees auch nur das Werk al-Wāqidī zu, was darauf hinweist, dass er auch nicht sicherlich al-Wāqidī als Autor erkennt. Den Aufgriff dieses Titels für das Werk kann man so erklären, dass, weil jeder Versuch, den tatsächlichen Autor zu identifizieren, zwangsläufig auf der Analyse des Textes und deren *Isnāde* basiert und Lees durch diesen Weg nicht den Autor ausfindig machen konnte, er es bevorzugt, einen neutralen Titel für das Werk einzunehmen und er den von Hamaker geprägten Titel passend zu seiner Feststellung findet.

Die Ablehnung von al-Wāqidī als Autor des Werkes basiert nicht nur auf den von Hamaker aufgeführten Argumenten, sondern Lees versucht selbst auch Belege dazu im Werk zu finden, um seine Feststellung zu untermauern. So zitiert er zwei Stellen der Handschriften, in denen der Autor des Werkes von einigen Gelehrten spricht, die im Bereich der Eroberung Syriens *Akḥbār* überliefert haben und sich dieser von ihnen Material ausgeliehen hat, wie z. B. Muḥammad b. Ishāq und Sayf b. ʿUmar. Zu diesen in dem Werk genannten Fachgelehrten gehört erstaunlicherweise auch al-Wāqidī. So geht Lees von der Annahme aus, dass der Verfasser nicht al-Wāqidī sondern ein Gelehrter von mindestens der nächsten Generation sein müsse, der die Materialien seines Buches aus den Werken der genannten Gelehrten, u. a. al-Wāqidīs, gesammelt hat, aber sein Werk später al-Wāqidī zugeschrieben wurde.³¹

Wie tatsächlich das Buch nach seiner Verfassung al-Wāqidī zugeschrieben wurde, versucht Lees in einem weiteren Schritt zu erklären. Er stellt die These auf, dass in einer Zeit, bevor die Kopien des Werkes an den Lehrzentren weit verbreitet worden wären, vermutlich die Abschreiber fälscherweise das Werk als al-Wāqidīs wahrgenommen hätten, wahrscheinlich weil der Autor Werke al-Wāqidīs als seine Quelle gehabt, und ihn möglicherweise oft zitiert hätte. Lees sieht den Ausdruck „qāla al-Wāqidī“ (al-Wāqidī sagte), der oft im Buch vorkommt, im Zusammenhang zu dieser These und sagt, dass sie eine spätere Hinzufügung zu diesem Werk ist. Er vertritt die Meinung, dass die Abschreiber diesen Ausdruck hinzugefügt hätten, weil sie das Buch als al-Wāqidīs beurteilt hätten. So würde das Werk während der letzten Jahrhunderte als das al-

³⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XIII.

³¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XVII-XVIII.

Wāqidīs bekannt.³² So versucht Lees die Geschichte der Autorenschaft dieses Werkes zwischen seiner Entstehungszeit bis zur modernen Zeit zusammenzufassen.

In einem nächsten Schritt versucht Lees anhand der Belege, die er in diesem Werk und in biographischen Werken findet, den Autor zu identifizieren. So versucht er zuerst die Epoche zu schätzen, in der das Werk entstanden ist.

Der Einleitung zu seiner Edition kann man entnehmen, dass Lees der festen Überzeugung ist, dass das Werk kein gefälschtes Buch ist, sondern ein bedeutendes Buch, das nur unter besonderen Umständen erzeugt werden konnte, wie etwa, wie er selbst betont, unter dem Patronat eines Kalīfen. Aus diesem Grund sucht Lees den Autor in der klassischen islamischen Zeit, genauer gesagt in der frühen ‘Abbāsidenzeit, welche er „die goldene Zeit der arabischen Literatur“ (Golden age of Arabic Literatur) nennt, in der, wie er feststellt, die Gelehrten unter dem Patronat von Kalīfen, u. a. Hārūn ar-Rašīd und seiner Nachfolger, bedeutende Werke verfasst haben.³³ Lees geht davon aus, dass dieses Werk auch in diesem Rahmen erzeugt worden ist. Die Auflistung von mehreren Autoren, die im 8. und 9. Jh. n. Chr. gelebt und Werke über Eroberungen und Feldzüge des Propheten verfasst haben, kann man so erklären, dass Lees vorhatte, durch die Erleuchtung der *futūḥ*-Literatur in der ‘Abbāsidenzeit den Autor ausfindig zu machen.³⁴ Dieser Versuch führte jedoch offensichtlich nicht weiter.

Wie bereits erwähnt wurde, stellt Lees durch den Verweis des Autors auf al-Wāqidī als seine Quelle fest, dass dieser den späteren Generationen angehören könne. Aus diesem Grund versucht er in einem nächsten Schritt anhand von bio- und bibliographischen Werken herauszufinden, von wem das Buch stammen könnte.

Lees hebt zunächst hervor, dass der *Isnād*, welcher am Anfang des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* steht, sehr ähnlich ist wie der, der sich am Anfang des Buches *Kitāb al-mağāzī* befindet. Lees ist der erste Gelehrte, der diese Tatsache auf den Punkt gebracht hat. Darüber hinaus führt er an, dass nach Ibn Ḥallikān vier Schüler al-Wāqidīs, u. a. Ibn Sa’d, nach dem Tod ihres Lehrers seine Bücher geerbt haben. So nimmt Lees an, dass Ibn Sa’d der Autor des Werkes sein könnte. Denn er habe das *Kitāb al-mağāzī* weiterüberliefert und es sei sehr gut möglich, dass

³² Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XIII-XIV.

³³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. III.

³⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. III-VII.

er auch das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* überliefert habe, das er wie *Kitāb al-mağāzī* von seinem Lehrer ererbt hat. Trotz dieser Hypothese räumt Lees ein, dass man für eine stärkere Aussage für Ibn Saʿd als Autor des Werkes mehr Belege bräuchte.³⁵

Nach diesem Versuch schenkt Lees seine Aufmerksamkeit anderen *Isnāden*, die im Text auftauchen, in der Hoffnung, dass er durch den Vergleich und die Analyse einiger *Isnāden* eine Aussage über den Autor treffen kann.

Bei der Durchführung einer Analyse an einigen *Isnāden* des Textes, obwohl Lees sie im Allgemeinen eher wert- und achtlos kopiert findet³⁶, stößt er auf den Namen eines Gelehrten namens Aḥmad b. ʿUbayd. Lees findet im *Tahdīb at-tahdīb* heraus, dass dieser Aḥmad angeblich von al-Wāqidī *akhbār* gelernt und weiterüberliefert hat. Trotz dieser Angabe steht sein Name in einigen *Isnāden* des Werkes nach al-Wāqidī und wird dort als Quelle al-Wāqidīs erwähnt. Ferner findet Lees in zwei anderen *Isnāden* des Werkes einen Namen, welcher nach dem Aḥmads steht, nämlich Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr as-Sulamī, über den er glaubt, dass er eine Variante des Namens al-Wāqidīs, nämlich Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Aslamī, sein könne. Auf Basis dieser Analyse stellt Lees die These auf, dass es sich bei diesem *Isnād* wahrscheinlich um den *Isnād* zwischen dem Autor bzw. dem Kompilator des Werkes und seinen Quellen handle.³⁷

Auf Basis dieser zwei *Isnāde* und dem, was Lees vorher über den möglichen Autor und seine Lebenszeit bemerkt hat, müsse der Name des Verfassers, so nimmt Lees an, einer der zwei Namen sein, die in dieser zwei *Isnāde* nach al-Wāqidīs stünden, nämlich Aḥmad b. Ḥusayn und Aḥmad b. ʿUbayd. Anders als für Aḥmad b. ʿUbayd ist es Lees nicht gelungen, in den ihm damals zur Verfügung stehenden bibliographischen Lexika Informationen über Aḥmad b. Ḥusayn zu finden. Deshalb lässt er Aḥmad b. Ḥusayn beiseite. So kommt Lees zur Schlussfolgerung, dass nach seinen begrenzten Quellen dieser Aḥmad b. ʿUbayd der vermutliche Autor bzw. Kompilator des Werkes sein könnte.³⁸

Es sei hier zu bemerken, dass trotz der Argumentation Lees nach unserer heutigen Kenntnis Aḥmad b. Ḥusayn auch so gut wie Aḥmad b. ʿUbayd der Verfasser bzw. der Kompilator des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ š-Šām* sein kann, denn nach den Quellen war Aḥmad b. Ḥusayn

³⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XIV-XV.

³⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XIX.

³⁷ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XX-XXII.

³⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. XXII.

ein Schüler von dem oben genannten Aḥmad b. ʿUbayd und hat von ihm die Werke al-Wāqidīs gelernt und weiterüberliefert, so dass er in den biographischen Lexika als ein berühmter Überlieferer der Werke al-Wāqidīs bekannt war.³⁹

Die Untersuchung Lees, den Autor des Werkes zu identifizieren, lässt sich so zusammenfassen: Lees strebt danach, einen konkreten Autor zu finden und versucht den Lesern einen Namen vorzulegen. Da Lees das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* als ein bedeutendes Werk im Bereich der arabisch-islamischen Eroberungen und kein erfundenes Buch geschätzt hat, hat er festgestellt, dass das Buch in der goldenen Zeit der arabisch-islamischen Literatur, nämlich in der Zeit der frühen ʿAbbāsiden erzeugt wurde, in der die Gelehrten das Patronat der Kalifen genossen hatten. So stellt er die Epoche der Verfassung des Werkes fest. Hinterher versucht Lees den Autor zu bestimmen. Überzeugt von den von Hamaker angeführten Argumenten, durch die dieser al-Wāqidī die Autorenschaft abspricht, findet Lees selbst auch Belege, die dazu führen, dass al-Wāqidī nicht der Autor sein kann, sondern ein Gelehrter der nachfolgenden Generationen. Lees versucht mit Hilfe seines wertvollen Fundes über die Ähnlichkeit zwischen dem am Anfang dieses Buches stehenden *Isnād* und dem am Anfang des *Kitāb al-mağāzī* stehenden *Isnād* zu argumentieren, dass Ibn Saʿd, der bekannte Schüler al-Wāqidīs, der Verfasser des Werkes sein könne, findet jedoch nicht ausreichend Belege dafür. So wechselt Lees ferner seine Methode und beruht seine Untersuchung in Bezug auf den Autor hauptsächlich auf einige *Isnāde* des Werkes, die seiner Analyse zufolge die *Isnāde* des Autors zu seinen Quellen sein könnten. Anhand der Angaben der begrenzten ihm zur Verfügung stehenden biographischen Lexika identifiziert Lees einen Gelehrten namens Aḥmad b. ʿUbayd, der von al-Wāqidī Kenntnisse über islamische Eroberungen überliefert hat. So vermutet Lees, dass Aḥmad b. ʿUbayd der Autor des Werkes sei.

1.1.2.3. Daniel B. Haneberg

Zu der Frage nach der Autorenschaft des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* akzeptiert Haneberg am Anfang seines Aufsatzes die Feststellung Hamakers, ohne diese These zu

³⁹ Siehe z. B. Ḥaṭīb al-Bağdādī, Aḥmad b. ʿAlī: *Taʾrīḥ madīnat as-salām wa-aḥbār muḥaddiṭihā wa-dīkr quṭṭānihā al-ʿumalā min ġayr ahlihā wa-wāridihā*. Hg. B. A. Maʾrūf. 17 Bde. Beirut 1422/2001, Bd. 5, S. 142. Hier steht sein Name so: Aḥmad b. al-Ḥasan b. Šuqair anstatt von Ḥusayn.

hinterfragen. Er äußert sich überzeugt von den von Hamaker angeführten Argumenten und lehnt daher al-Wāqidī als Autor des Werkes ab.⁴⁰ Anscheinend wurde die Echtheit des Buches stark bezweifelt, denn Haneberg stellt die Ablehnung der Autorenschaft al-Wāqidīs als „ein längst festgestelltes Ergebnis“ vor.⁴¹

Trotz der Annahme der Ansicht Hamakers in Bezug auf den Autor versucht Haneberg auch selber neue Belege dazu vorzuzeigen, dass al-Wāqidī nicht der Autor des Werkes sein kann. Da es verdächtig war, dass dieses Werk von al-Wāqidī stammt, versucht Haneberg diese Hypothese durch die Durchführung einer Vergleichsstudie zwischen diesem Werk und al-Wāqidīs *Kitāb al-mağāzī* zu überprüfen. Als Kriterien findet Haneberg stilistische und literarische Übereinstimmungen in beiden Werken. Er hebt hervor, dass im *Kitāb al-mağāzī* für jede Aussage ein Augenzeuge zu finden sei, wie es bei den Aussagen des Propheten der Fall sei, während man im *Futūḥ aš-Šām* eine fließende Erzählung im leichtesten Tone vor sich habe, fast wie die Erzählungen aus Tausendundeine Nacht, die dem Leser keine Augenzeugen vorzeigen.⁴² So kommt Haneberg zu dem Ergebnis, dass man schlecht für al-Wāqidī als Autor des Werkes argumentieren kann.

Auf der anderen Seite sieht Haneberg in den beiden Werken, nämlich *Futūḥ aš-Šām* und *Kitāb al-mağāzī*, inhaltliche Ähnlichkeiten. Er findet, dass in den beiden Werken die Ereignisse und Vorgänge im Detail beschrieben worden sind. Die gehaltenen Reden der Charaktere werden genau reflektiert und sogar deren gedichtete Lieder werden erwähnt. Ein zweites ähnliches Element nach Hamaker, so Haneberg, finde man da, wo in den beiden Werken die Gerechtigkeit des Propheten „in den Mund der Christen“ gelegt werde. In einem Fall erkenne der Kaiser Heraclius sogar den Propheten an.⁴³ Trotz der Entdeckung dieser Ähnlichkeiten zwischen den beiden Werken benutzt Haneberg diese Belege nicht als Beweis für al-Wāqidī als Autor des *Futūḥ aš-Šām*, denn er hat anscheinend schon festgestellt, dass dieser nicht der Autor des Werkes sein kann. Es sei zu bemerken, dass in der Untersuchung Hanebergs die Frage nach der Autorenschaft und die Frage nach der Verfassungszeit eng zusammenstehen und gegenseitig aufeinander wirken. Es mag sein, dass aus diesem Grund, trotz der Ähnlichkeiten zwischen den beiden

⁴⁰ Haneberg, *Erörterung*, S. 127.

⁴¹ Haneberg, *Erörterung*, S. 127.

⁴² Haneberg, *Erörterung*, S. 131.

⁴³ Haneberg, *Erörterung*, S. 131-132.

Werken, Haneberg aus seiner Studie keine Aussage bezüglich des Autors getroffen hat (für die Meinung Hanebergs hinsichtlich der Verfassungszeit siehe den entsprechenden Teil weiter unten).

Es sei zu bemerken, dass Haneberg in seiner Analyse ein auffallendes Kriterium für die Bestimmung des Autors vorlegt. Er sagt, dass der Autor der *Futūḥ aš-Šām* sich mit den christlichen Gebräuchen sehr gut auskennen musste im Vergleich zu anderen muslimischen Gelehrten, die er kannte.⁴⁴ Allerdings bleibt diese Bemerkung unbenutzt und Haneberg wendet sie nicht an, um eine tiefere Analyse zur Bestimmung des Autors durchzuführen.

1.1.2.4. Rudi Paret

In Bezug auf den Autor des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* sagt Paret in seinem Artikel, dass das Werk in seiner heutigen Gestalt, in der es uns vorliegt, nicht von al-Wāqidī stammen könne. Wie bei Haneberg basiert die Auffassung Paret's bezüglich des Autors auch hauptsächlich auf der Feststellung Hamakers. Das macht er selbst deutlich, indem er sagt, dass nach der Untersuchung Hamakers diese Aussage hinsichtlich des Autors nicht noch einmal begründet werden muss (neben Hamaker nennt Paret auch andere Gelehrte wie etwa Haneberg, de Goeje und Caetani, aber wie wir gesehen haben, hat Hamaker zum ersten Mal die Autorenschaft al-Wāqidīs bezweifelt. Dies wurde später immer wieder von den anderen Gelehrten in der einen oder anderen Form wiederholt, verstärkt oder ergänzt).⁴⁵

Obwohl sich Paret kaum mit der Frage nach der Autorenschaft auseinandergesetzt hat, weil er die Untersuchung einiger literarischer Elemente des Werkes anstrebte, äußert er sich trotzdem, wenn auch kurz, dazu. Paret tendiert in Bezug auf die Frage nach der Autorenschaft eher zu einem Entwicklungsprozess als zu einer bestimmten Person als Autor. Er ist der Ansicht, dass das Werk in der Form, in der es uns vorliegt, nicht von einem konkreten Autor stammt, sondern aus unterschiedlichen Überlieferungssträngen besteht, die nebeneinander hergelaufen sind, aber auch im Laufe der Zeit Material aus verschiedenen Epochen absorbiert haben und in der

⁴⁴ Haneberg, *Erörterung*, S. 163-164.

⁴⁵ Paret, Rudi: „Die legendäre Futuh-Literatur, ein arabisches Epos?“. In: *La Poesia Epica e la sua Formazione*. Rome 1970, S. 745.

heutigen Gestalt des Werkes expandiert sind.⁴⁶ So nimmt Paret an, dass die Untersuchung, einen Autor ausfindig zu machen, vergeblich ist.

Zusammenfassung

Die bisherige Forschung zur Frage der Autorenschaft des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šāms* (WZFS) lässt sich so zusammenfassen, dass Hamaker höchstwahrscheinlich der erste Gelehrte ist, der die Zuschreibung dieses Werkes al-Wāqidīs bezweifelt hat. Er ist derjenige, dessen Aussagen über die *futūḥ*-Werke al-Wāqidīs relativ stark die Gelehrten der späteren Generationen beeinflusst haben. Was Hamaker in der Einleitung seiner Edition des *Futūḥ Miṣr* sagt, ist, dass ein gewisser Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā im Text des WZFS als Quelle vorkommt, der im Jahr 264/877 gestorben ist, d. h. ungefähr zwei Generationen nach al-Wāqidī (g. 207/823). Aus diesem Grund könne das WZFS nicht von al-Wāqidī verfasst worden sein. Hamaker präsentiert allerdings angeblich nicht alle seiner Argumente. Er verspricht, sie in einem Buch zusammenzustellen. Dieses Buch ist aber meines Wissens nie erschienen.

In Bezug auf die Frage nach der Autorenschaft des WZFS geht Lees, anders als Paret und Haneberg, von einem konkreten Autor aus und versucht ihn ausfindig zu machen. Das mag daran liegen, dass er zwischen dem ersten Sammel-*Isnād* dieses Werkes und dem des *Kitāb al-mağāzī* von al-Wāqidī Ähnlichkeiten beobachtet hat. Nach der Durchführung einer Analyse an einigen *Isnāden* kommt Lees zu der Schlussfolgerung, dass der Autor ein gewisser Aḥamd b. ‘Ubayd sein könnte, der ein Schüler al-Wāqidīs gewesen ist. So lehnt Lees ebenfalls wie Hamaker die Autorenschaft al-Wāqidīs ab.

Wie Hamaker und Lees lehnt Haneberg auch die Autorenschaft al-Wāqidīs ab. Er stützt sich dabei an Hamaker. Jedoch versucht er auch selbst Belege dazu vorzulegen. Er vergleicht das WZFS mit dem *Kitāb al-mağāzī* al-Wāqidīs. Hier findet Haneberg stilistische Ähnlichkeiten zwischen den beiden Werken. Jedoch führen ihn diese Ähnlichkeiten nicht zur Schlussfolgerung, dass al-Wāqidī der Autor des Buches sein kann, denn er stellt auch Unterschiede zwischen den beiden Werken fest.

⁴⁶ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 745-746.

Anscheinend wurde die Autorenschaft al-Wāqidīs in der Zeit zwischen Ockley und Haneberg stark bezweifelt, denn Haneberg stellt die Ablehnung der Autorenschaft al-Wāqidīs als „ein längst festgestelltes Ergebnis“ vor.⁴⁷ Das kann man auch durch die Stellungnahme Lees gegenüber der Ansicht anderer Gelehrten erschließen, in der er sie oft und lang in seiner Einleitung kritisiert. Aus diesem Grund kann man sich vorstellen, dass Haneberg die dominierende Auffassung hinsichtlich des Autors in seiner Zeit teilt und daher prüft er in seiner Studie die von Hamaker aufgeführten Argumente nicht näher. Man kann die feste Überzeugung Hanebergs auch durch den ersten Blick auf seinen Aufsatz erfahren, denn er nennt im Titel seines Artikels das Buch „Pseudo-Wakidi“.⁴⁸

Paret beschäftigt sich in seinem Aufsatz hauptsächlich mit der Frage, ob das Buch als ein episches Werk gelten kann. Aus diesem Grund vertritt er hinsichtlich der Frage nach der Autorenschaft ohne nähere Untersuchung ebenfalls die schon lange etablierte Meinung. Er nennt, dass das Buch nicht von al-Wāqidī stammt, weil der bisherige Forschungsstand, und damit meint er die Forschungen Hamakers, Hanebergs, de Goejes und Caetanis, es beweisen. Allerdings denkt er im Gegenteil zu Lees nicht an einen einzigen Autor, sondern er ist der Auffassung, dass man sich in diesem Zusammenhang einen Entwicklungsprozess für dieses Werk vorstellen sollte, durch den dies in seiner vollständigen Form entstanden ist.

1.1.3. Positionen über die Frage nach der Verfassungszeit

1.1.3.1. Hendrik A. Hamaker

Da Hamaker sich mit dem Werk *Futūḥ Miṣr* auseinander gesetzt hat, spricht er in der Einleitung seiner Edition nicht viel über das *Futūḥ aš-Šām*. In Bezug auf die Frage nach der Verfassungszeit nimmt er eine Stellung zum *Futūḥ Miṣr*, wobei davor bemerkt er, dass seines Erachtens Zusammenhänge zwischen dem *Futūḥ aš-Šām* und dem *Futūḥ Miṣr* zu sehen sind und beide sich auf die ähnlichen Quellen gestützt haben. Er sieht sogar das *Futūḥ aš-Šām* als ein Modell bzw. den Ursprung vom *Futūḥ Miṣr*. Zur Entstehungszeit des *Futūḥ Miṣr*s ist Hamaker der Meinung, dass in diesem Werk Begriffe wie *Rūm* und *Yūnān* Erwähnung gefunden haben, welche auf Kleinasien

⁴⁷ Haneberg, *Erörterung*, S. 127.

⁴⁸ Haneberg, *Erörterung*, S. 127.

und Griechenland hinweisen, welche unter Seldschuken erobert wurden. Aus diesem Grund kann dieses Werk nicht in der Lebenszeit al-Wāqidī verfasst worden sein.⁴⁹ Hamaker lehnt das 10. und 11. Jh., in der Rumseldschuken Kleinasien erobert haben, als die Verfassungszeit des Werkes ebenfalls ab, weil ihm keine Handschrift älter als eine Petersburger Handschrift des WZFS, die im 1371 geschrieben worden war, bekannt war. Aus diesem Grund geht er davon aus, dass dieses Werk im 14. Jh. geschrieben worden ist.⁵⁰

Hamaker ebenfalls schlägt einen Prozess für die Entstehung des WZFS. Er zitiert zunächst eine Stelle des Ibn Ḥallikāns *Wafayāt al-a'yān*, wo dieser sagt, dass die Werke al-Wāqidīs bei vier Schüler von diesem landeten. Er sagt, dass al-Wāqidī in seiner Lebenszeit wahrscheinlich nur private Werke bzw. Notizbücher für sich selbst niedergeschrieben hat, welche keine Endredaktion waren. Er geht davon aus, dass seine Schüler nach seinem Tod diese privaten Werke und Notizbücher gesammelt, ergänzt und als Werke al-Wāqidīs publiziert haben.⁵¹

1.1.3.2. William Nassau Lees

Zu der Frage nach der Verfassungszeit des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* schreibt Lees in der Einleitung seiner Edition zu diesem Werk, dass er bei der Untersuchung über den Autor des Werkes „automatisch“ (*naturally*) an die „goldene Epoche der arabischen Literatur“ gedacht hat, in der Hārūn ar-Rašīd und seine Nachfolger durch ihr Patronat die Gelehrten ermutigt haben, bedeutende, ausführliche Werke zu produzieren.⁵² Zwar führt er kein konkretes Argument zum Vorschlag dieser Zeit als die Verfassungszeit des Werkes an, aber dennoch kann man feststellen, dass Lees der festen Überzeugung ist, dass das Buch nicht lange nach der Lebzeit al-Wāqidīs verfasst worden ist.

In diesem Zusammenhang versucht Lees, die Namen derjenigen Gelehrten zu sammeln, die sicherlich oder höchstwahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt (d. h. im Kalifat Hārūn ar-Rašīd) und Werke über die muslimischen Eroberungen (*futūḥāt*), die Feldzüge des Propheten (*mağāzi*), oder eine Biographie zu dem Propheten (*sīra*) verfasst haben.

⁴⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. IX-X.

⁵⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. IX-X.

⁵¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. XII-XIII

⁵² Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. III.

Daher listet Lees die Namen dieser Gelehrten auf: Ibn Isḥāq (g. 151/768), Abū Ismāʿīl al-Azdī, Sayf b. ʿUmar at-Tamīmī (g. 170/786 oder später), Abū Miḥnaf, Hišām b. Muḥammad al-Kalbī (g. 204/819), al-Wāqidī (g. 207/823) und Abū Ḥudayfa Isḥāq b. Bašīr/Biṣr (g. 206/821). Lees hebt hervor, dass auf Basis einer von ihm durchgeführten Vergleichsstudie, die Werke der genannten Gelehrten manchmal sehr große Ähnlichkeiten mit dem al-Wāqidīs zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* aufweisen. Darüber hinaus führt er in seiner Liste die Namen anderer Gelehrter, wie etwa ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Raby b. al-Qudamī, Abū Muḥammad Aḥmad b. Aṭam (g. 227/842), ʿĀṣim b. ʿUmar b. Qatāda (g. 120/738), auf, welche nach seiner Auffassung vermutlich auch Werke über die muslimischen Eroberungen und prophetischen Feldzüge verfasst haben.⁵³ Wie Lees selbst betont, wollte er nicht *alle* Autoren, die im zweiten Jahrhundert Werke über die muslimischen Eroberungen und prophetische Feldzüge geschrieben haben (sollen), erwähnen.⁵⁴

Die Aussage Lees bezüglich des Patrons in der ʿabbāsidenzeit ist so zu verstehen, dass seine Auflistung der Gelehrten als Folge der Schätzung kommt, dass das al-Wāqidī zugeschriebene Werk in der ʿAbbāsidenzeit verfasst worden ist, in der die Autoren von dem Kalifat gefördert wurden. Es sei an dieser Stelle zu bemerken, dass Lees diese Auflistung nicht gemacht hat, um das Werk einem konkreten Autor von den genannten Autoren zuzuschreiben. Vielmehr scheint es, dass diese Gelehrten diejenigen sind, von denen er erfahren hatte, dass sie Werke in den drei erwähnten Bereichen produziert haben (sollen).

Wie bis hier zu lesen war, hängt bei der Studie Lees' (wie bei den Studien anderer Gelehrter, die sich mit diesem Werk auseinandergesetzt haben. Siehe unten.) die Frage nach der Verfassungszeit mit der Frage nach der Autorenschaft eng zusammen, so dass die Bestimmung einer Person als Autor ohne weiteres zur Bestimmung der Entstehungszeit des Werkes führt.

Lees hebt in seiner Untersuchung die Ergebnisse der Studie Hamakers hervor und sagt, dass man aufgrund des Ergebnisses dieser Studie nicht mehr glauben kann, dass al-Wāqidī das uns heute vorliegende *Futūḥ aš-Šām* verfasst hat. Jedoch entdeckt Lees auf der anderen Seite, dass der *Isnād*, welcher am Anfang dieses Werkes steht, mit dem *Isnād*, mit dem das *Kitāb al-magāzī* al-Wāqidīs beginnt, im Großen und Ganzen übereinstimmt. Später fügt er hinzu, dass der Stil Ibn Saʿds in seinem *Ṭabaqāt* sehr unterschiedlich ist, wenn es um die Feldzüge des Propheten geht im

⁵³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. III-VIII.

⁵⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. IV.

Vergleich zu anderen Teilen seines Werkes, und er habe vermutlich diesen Teil von al-Wāqidī entliehen. So geht Lees von der Annahme aus, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* wahrscheinlich von Ibn Saʿd verfasst worden ist, und es ihm später selbst zugeschrieben wurde.⁵⁵ So tendiert Lees nach einer groben Vergleichsstudie zwischen dem Stil Ibn Saʿds in seinem *Ṭabaqāt*, in dem er sich mit den prophetischen Feldzügen befasst, und dem Stil dieses Werkes dazu, die Ansicht zu vertreten, dass das Werk in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfasst worden sein kann. Auch auf Basis der Autorenschaft Aḥmad b. ʿUbayds geht Lees davon aus, dass das Werk eine Generation nach al-Wāqidī, d. h. in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, geschrieben worden ist.

1.1.3.3. Daniel B. Haneberg

Haneberg untersucht sehr genau den Inhalt des Werkes auf Basis der zwei ihm zur Verfügung stehenden Handschriften und macht daraus Aussagen über die Verfassungszeit des Werkes. Er stellt fest, dass das Werk nicht vor der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden sein kann, weil darin Byzantiner Officers als Kreuzritter und geschmückt mit Kreuzen dargestellt worden sind. Darüber hinaus forderten die Byzantiner die Araber nach Rittersitte zum Zweikampf heraus. Es bestehe, so fügt Haneberg hinzu, ein großer Teil des Werkes aus den Gesprächen in diesen Zweikämpfen.⁵⁶

Zu diesen zwei Belegen addiert Haneberg auch achronistische Angaben als weitere Belege, die er in den Handschriften gefunden hat. So kämpften gegen die Araber auf der Seite von Heraklius auch Armenier, christliche Araber, Franken und Russen.⁵⁷ Haneberg nimmt an, dass diese Unterstützung von den Christen anderer Regionen nur in der Zeit der Kreuzzüge geboten worden sein kann und es nicht in der Zeit muslimischer Eroberungen passiert sein kann.⁵⁸

Zu den drei angeführten Belegen fügt Haneberg die Information hinzu, dass in diesem Werk Ḥālid b. Walīd, der Befehlshaber der muslimischen Armee, als ein wagemutiger Gegner dargestellt werde, der aber vor der Schlacht mit Christen über Religion disputierte. Das hält Haneberg als nicht annehmbar von einem Autor aus dem dritten Jahrhundert, weil dieser in

⁵⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. XIV-XVII.

⁵⁶ Haneberg, *Erörterung*, S. 129.

⁵⁷ Dies steht, Haneberg zufolge, nur in einer der zwei Handschriften (Cod. 74, Cod. III).

⁵⁸ Haneberg, *Erörterung*, S. 130.

solchen Teilen des Werkes, welche er die „theologischen“ Bestandteile des Werkes nennt, eine „religiöse Schulbildung“ sieht, die zu Tage tritt und welche seines Erachtens nach nur im 12. Jahrhundert aufgrund der Herrschaft der islamischen Theologie erwartet werden könne.⁵⁹

Es sei zu bemerken, dass die Argumente, die Haneberg anführt, auf Basis der Erkenntnisse der Islamwissenschaftler im 19. Jahrhundert beruhen. So kann man gegen die These Hanebergs Gegenargumente aufbauen, wie zum Beispiel das Alter der theologischen Disputationen zwischen den Muslimen und den Christen oder der Schmückung der Byzantiner mit Kreuzen, die beide auch früher als zur Zeit der Kreuzzüge zu finden sind.⁶⁰

Haneberg ist in seiner Untersuchung über die Frage der Verfassungszeit nicht achtlos gegenüber den von Lees genannten Argumenten, welche dieser ein paar Jahre vor der Verfassung dieses Aufsatzes bezüglich der Verfassungszeit des Werkes aufgebaut hatte. Neben den Argumenten, die Lees zu dieser Frage anführt, setzt Haneberg sich auch mit den Argumenten Lees' auseinander.

Haneberg versucht die Hypothese Lees' zu widerlegen, in welcher er besagt, dass der Autor möglicherweise ein Schüler al-Wāqidīs ist. Er stellt die These auf, dass der Autor einer „Eposgeschichte“ aus dem 3. Jh. seine Helden nicht disputieren lassen könne, „wenn er auch in seinem Werk die Anschauung der Zeit von Abubakr reflektieren wollte“.⁶¹ Anscheinend nimmt Haneberg an, dass eine Disputation über die Religion während eines Kampfes nur in den Kreuzzügen vorgekommen sein könnte, weil sie nur aus religiösen Gründen ausgelöst sein könnte.

Haneberg führt ein anderes Argument gegen die Auffassung Lees bezüglich der Verfassungszeit des Werkes an, indem er sich sowohl einer stilistischen als auch einer inhaltlichen Analyse des Werkes zuwendet. So zitiert Haneberg Ausdrücke wie „kalb ar-Rūm“ oder „kalb an-naṣrāniyya“, mit denen Kaiser Heraklius im Text angesprochen wurde, und zieht die Schlussfolgerung, dass es einen tiefen Konflikt zwischen Christen und Muslimen hätte geben müssen, damit der Autor solch „derbe“ Bezeichnungen für Kaiser Heraklius benutzen würde. So ein tiefer Konflikt,

⁵⁹ Haneberg, *Erörterung*, S. 130.

⁶⁰ Siehe z. B.: Mourad, Suleiman A.: „Christians and Christianity in the *Sīra* of Muḥammad“. In: Th. David & B. Roggema (Hgs.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volum 1 (600-900)*. Leiden 2009, S. 57-71.

⁶¹ Haneberg, *Erörterung*, S. 130.

Haneberg zufolge, hätte es zwischen der Lebenszeit al-Wāqidīs und den Kreuzzügen nicht gegeben.⁶²

Die feste Überzeugung Hanebergs in Bezug auf die Verfassungszeit des Werkes hat dazu geführt, dass widersprüchliche Aussagen im Text zu finden sind. Wie früher hervorgehoben wurde, kommen im Werk theologische Topoi vor. Haneberg betont, dass man bei diesen theologischen Bestandteilen des Werkes eine „religiöse Schulbildung“ merke, die aber von der Herrschaft des *kalām* im 12. Jh. nicht erwartet werden könne.⁶³

1.1.3.4. Rudi Paret

Rudi Pater reagiert in seinem Aufsatz auf die vorgeschlagene These Hanebergs hinsichtlich der Verfassungszeit des Buches. Diese Reaktion basiert offensichtlich auf der Wahrnehmung Paret's dieses Werkes als zugehörig der legendären *futūḥ*-Literatur.⁶⁴ Paret erläutert zunächst, dass sich nach der Kritik, welche die Forscher bis zu seiner Zeit an dem al-Wāqidī zugeschriebenen Werk geübt haben, die Ansicht durchgesetzt hat, dass das Buch in der Zeit der Kreuzzüge entstanden sei. Allerdings erhebt er in diesem Zusammenhang Widerspruch und betont, dass eine idealisierende und legendäre Darstellung der Ereignisse auch vor der Zeit der Kreuzzüge produziert worden sein könne.⁶⁵ Als Beweis zu dieser Auffassung führt Paret die Berichterstattung von Sayf b. 'Umar an, in der dieser, obwohl er zwanzig Jahre vor al-Wāqidī gestorben ist, auch eine legendäre Darstellung der Geschehnisse vorbringe. Paret räumt ein, dass die Kreuzzüge sicherlich Wirkung auf die muslimischen Zeitgenossen geübt hätten und die *futūḥ*-Literatur aus der Zeit neue Nahrung gezogen hätte. Jedoch geht er von der Annahme aus, dass solche Stellungnahmen bezüglich der Verfassungszeit des Werkes eine Überwertung dieser Wirkung nachweisen.⁶⁶

Als weiteres Argument gegen die Datierung des Werkes in die Zeit der Kreuzzüge bringt Paret vor, dass die christfeindliche Tendenz der Muslime auch vor der Zeit der Kreuzzüge existiert

⁶² Haneberg, *Erörterung*, S. 130.

⁶³ Haneberg, *Erörterung*, S. 130

⁶⁴ Siehe weiter. Für die legendäre Geschichtsliteratur, zu der auch die legendäre *futūḥ*-Literatur gehört, siehe: Kapitel 3, Abschnitt: „3.3.1.1. Die Begrifflichkeiten der „legendären Geschichtsliteratur““, S. 242-243.

⁶⁵ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 745.

⁶⁶ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 745-746.

haben könne, denn der Hauptgegner der Muslime wären bis zu den Kreuzzügen die byzantinischen Christen gewesen. Man liest, so Paret, in der *futūḥ*-Literatur, dass die Byzantiner immer den Arab-muslimischen Eroberern stark Widerstand geleistet hätten. Aus diesem Grund ließe sich das Buch trotz seiner christfeindlichen Färbung auch auf eine Zeit vor den Kreuzzügen datieren.⁶⁷

Nach seiner Kritik an der von Haneberg vorgeschlagenen Verfassungszeit, versucht Paret selbst eine Zeit der Verfassung des Werkes nahezulegen. Er vertritt die Meinung, dass so ein Buch mit seiner idealisierenden Berichterstattung, welche er „legendäre *futūḥ*-Literatur“ nennt, im 9., 10. oder 11. Jh. n. Chr. aus der realitätsnah stehenden *futūḥ*-Literatur⁶⁸ entstanden sein mag. Er räumt ein, dass seine Feststellung es nicht in Zweifel ziehe, dass dieses Werk aus den Kreuzzügen Wirkung gezogen habe. Denn man sehe in diesem Werk im Großen und Ganzen eine christfeindliche Tendenz. Er hebt hervor, dass in diesem Zusammenhang die neuen Zusätze an den Text zu erklären seien, und so sei der Text im Laufe der Zeit herangewachsen.⁶⁹

Paret fasst sein Wort zur Frage nach der Verfassungszeit so zusammen, dass man bezüglich dieser Frage an einen Entwicklungsprozess denken müsse, in dem verschiedene Überlieferungsstränge über die muslimischen Eroberungen nebeneinander hergelaufen und nach und nach zusammengestellt worden seien.⁷⁰

Zusammenfassung

Es lässt sich so zusammenfassen, dass bei der Frage nach der Verfassungszeit des WZFS Hamaker keine Ansicht äußert. Lees denkt zwangsläufig an die Zeit der ‘Abbāsiden als die Verfassungszeit, vor allem die Zeit des Kalifats von Hārūn ar-Rašīd, in der viele muslimische Gelehrte das Patronat des Kalifen genossen haben. Zu dieser Feststellung, warum auch das WZFS in dieser Zeit entstanden sein muss, nennt Lees keinen konkreten Grund. Er scheint, der festen Überzeugung gewesen zu sein, dass das Buch nicht lange nach der Lebenszeit al-Wāqidīs verfasst worden ist. Durch die Bestimmung des Autors, der Lees’ Analyse zufolge ein gewisser Aḥmad b.

⁶⁷ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 745.

⁶⁸ Diese Art von *futūḥ*-Literatur nennt Paret „historische“ *futūḥ*-Literatur. Siehe: Kapitel 3, Abschnitt: „3.3.1.2. Wird historische Geschichtsliteratur mit fiktionalen Elementen zur „legendären Geschichtsliteratur?““, S. 243-245.

⁶⁹ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 746.

⁷⁰ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 746.

ʿUbayd (g. 278/891) gewesen sein soll, stammt dieser aus der Generation des vermeintlichen Autors. Durch die Analyse der Todesdaten seiner Meister, stellt Lees fest, dass das WZFS Mitte der ersten Hälfte des 3./9. Jh. verfasst sein soll.

Anders als Lees, der versucht hat, das Werk anhand der Analyse dessen Stils und dessen *Isnāde* zu datieren, strebt Haneberg in seinem ausführlichen Aufsatz danach, die Datierung des Werkes mithilfe der Analyse des Inhalts durchzuführen. Auf Basis seiner Untersuchung geht Haneberg von der Verfassungszeit des Buches zur Zeit der Kreuzzüge aus. Er sieht die ausführlichen Beschreibungen der Heldentaten der muslimischen Kämpfer als ein Zeichen, dass dieses Buch ein arabisches Epos gewesen sein kann, das in einer Zeit, wo es zwischen Muslimen und Christen lange Auseinandersetzungen gab, entstanden sein soll. Haneberg setzt sich durch einige Belege aus dem Werk, mithilfe derer er die Zeit der Kreuzzüge als die Verfassungszeit vorschlägt, gegen die Meinungen Ockleys und Lees'. Anscheinend ist Haneberg der erste Gelehrte, der die Zeit der Kreuzzüge als die Verfassungszeit des Werkes nahelegt. Diese Feststellung wurde in den Studien von Gelehrten der späteren Generationen aufgegriffen.

Paret nimmt in seiner relativ kurzen Untersuchung Stellung gegen Haneberg, indem er sagt, dass die legendäre Berichterstattung, welche in diesem Werk zu finden ist, auch in der früheren Zeit als die Zeit der Kreuzzüge entstanden sein könnte und nicht unerlässlich in dieser Zeit. Als ein Beispiel führt Paret das Material an, das Sayf b. ʿUmar überliefert hat, welches ein ähnliches Bild von den Muslimen liefern. Zudem, so Paret, galten die Christen bereits vor den Kreuzzügen als die Hauptgegner der Muslime. Jedoch räumt Paret ein, dass das Werk von den Kreuzzügen zum Teil genährt worden sei. Paret unterstellt, dass das Buch im 3./9., 4./10., oder 5./11. Jh. aus der historischen *futūḥ*-Literatur entstanden sei, es aber später im Laufe der Zeit herangewachsen sei. Paret zufolge sei die Bestimmung einer bestimmten Verfassungszeit nicht möglich. Man sollte bei diesem Buch an einen Entwicklungsprozess denken.

1.1.4. Positionen über die Frage nach den darin enthaltenen Quellen

1.1.4.1. Hendrik A. Hamaker

Wie bereits gesagt wurde, äußert sich Hamaker nur kurz in der Einleitung zu seiner Edition des *Futūḥ Miṣr* über das WZFS. Zu den Quellen dieses Werkes spricht er nicht direkt. Es erwähnt nur

Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā (170/786-7 – 264/877-8), der an einigen Stellen als die Quelle des WZFS abgerufen wird. Es sieht so aus, dass er diese Stelle des *Futūḥ aš-Šām* als eine annehmbare historische Angabe gesehen hat, weil er dadurch argumentiert, dass al-Wāqidī (g. 207/823), der älter als Yūnus gewesen war, nicht von ihm Überlieferungen erhalten haben kann.⁷¹

1.1.4.2. William Nassau Lees

In seiner Beschreibung und Bewertung der zwei ihm zur Verfügung stehenden Handschriften findet Lees zahlreiche Abweichungen zwischen den beiden Versionen des Textes. Er meint, dass die Unterschiede so groß seien, dass man sich vorstellen dürfte, dass es zwei Versionen oder zwei Editionen des Werkes seien.⁷²

Über die Quellen des Buches trifft Lees keine konkrete Aussage. Jedoch spricht er von einer großen Ähnlichkeit zwischen diesem Werk und einigen Ausschnitten aus einem Werk Abū Ḥudayfa b. Bašīrs (Bišrs).⁷³ Lees benutzt jedoch diesen wichtigen Fund nicht im Zusammenhang mit der Frage nach den Quellen des Werkes, sondern er sucht damit immer noch eine Antwort auf die Frage nach der Autorenschaft. Er sagt, dass diese Ähnlichkeiten ihn dazu geneigt haben, zu erfragen, ob diese zwei Werke miteinander verwechselt worden sind, oder sogar beide ein einziges Werk gewesen sind, die aber später als zwei unterschiedliche Bücher wahrgenommen wurden.⁷⁴ Lees hat diese Hypothese jedoch nicht näher belegt.

So eine Hypothese darf man sich erlauben zu überprüfen, denn nach Studien Hamakers,⁷⁵ Lees’⁷⁶ und Hanebergs,⁷⁷ welche auf Basis einiger Handschriften dieses Werkes beruhen, sind die Handschriften des Werkes textlich sehr unterschiedlich. So könnte man die These aufstellen, dass es in einer Epoche zwei oder sogar mehrere Versionen des Textes gegeben hätte, die aber möglicherweise alle auf ein einziges Werk zurückgreifen. So könnte man die großen Unterschiede im Text der Handschriften erklären.

⁷¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. IX.

⁷² Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. II.

⁷³ Lees erwähnt den Titel dieses Werk nicht, aber er meint vermutlich das Buch *Futūḥ aš-Šām* von Abū Ḥudayfa, das er in seiner Einleitung vorher erwähnt hat.

⁷⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. VI.

⁷⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. IX.

⁷⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. II.

⁷⁷ Haneberg, *Erörterung*, S. 127-129.

Dieser Fund Lees' hilft uns allerdings, über die Frage nach den Quellen des Werkes weiterzudenken. In diesem Zusammenhang kann man sich fragen, da es so große Ähnlichkeiten zwischen diesem Buch und einem Buch Abū Ḥudayfa gibt, ob ein Werk von Abū Ḥudayfa nicht eine Quelle vom al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* gewesen wäre, oder beide Werke sich auf ein gemeinsames Quellenkorpus stützten. Diese Hypothese hat Lees nicht vorgelegt und nicht daran gedacht.

Es scheint so, dass Lees der Auffassung gewesen ist, dass es ein einziges Werk gibt, das als Baustein dieses Werkes dient und wahrscheinlich listet er aus diesem Grund die Namen möglichst vieler Autoren auf und hat sich ihre Werke angesehen und welche Bücher sie in den Bereichen islamischer Eroberungen, der Kreuzzüge des Propheten und der Biographie des Propheten verfasst haben.⁷⁸

Es scheint so, dass die Suche Lees' nach einem konkreten Werk als Baustein des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* erfolgreich war, denn später in seiner Einleitung nimmt er Stellung hinsichtlich der Quelle des Werkes. Zunächst muss man bedenken, dass Lees der Ansicht Hamakers folgt und al-Wāqidī als Autor dieses Werkes nicht anerkennt. In seiner Untersuchung der *Isnāden* des Werkes findet Lees heraus, dass der *Isnād*, mit dem al-Wāqidī sein *Kitāb al-mğāzī* beginnt mit dem *Isnād*, der sich Anfang des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* befindet, identisch ist. So kommt Lees zur Schlussfolgerung, dass ein großer Anteil dieses Werkes dem ursprünglichen al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* entnommen ist. Denn es sei schon bekannt, so Lees, dass al-Wāqidī ein Werk über die Eroberung Syriens verfasst habe. Lees hebt hervor, dass der Autor dieses al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* eine Kopie von dem ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs in seiner Hand gehabt habe und sehr viel von ihm ausgezogen und in seinem Werk benutzt habe.⁷⁹

Zur Bekräftigung seiner Schlussfolgerung betont Lees, dass es bereits bekannt sei, dass die Gelehrten von den Werken al-Wāqidīs Material entliehen hätten. Als Beweis dafür führt er an, dass Ibn Sa'd, der Sekretär al-Wāqidīs, in seinem *Ṭabaqāt* an der Stelle, an der er über die Feldzüge des Propheten spricht, sehr viel dem *Ṭabaqāt* al-Wāqidīs entnommen hat. So meint Lees, dass es möglich sei, dass man in den späteren Generationen von al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* Auszüge

⁷⁸ Siehe den Abschnitt zur Autorenschaft.

⁷⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. XV.

benutzt habe. Das Gleiche habe vermutlich der Autor des uns vorliegenden Buchs gemacht und habe Auszüge aus dem ursprünglichen *al-Wāqidī Futūḥ aš-Šām* in seinem Werk übernommen.⁸⁰ Lees deutet also (wie Rudi Paret) eine Entwicklung des Textes an.

1.1.4.3. Daniel B. Haneberg

Im Gegensatz zu Lees macht Haneberg kaum eine konkrete Aussage über die Quellen des *al-Wāqidī* zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*. Jedoch geht er dieser Frage nach und äußert sich über das Alter der Quellen des Werkes. Wie vorher bereits gesagt wurde, bestimmt Haneberg auf Basis seiner inhaltlichen Analyse die Verfassungszeit des Werkes nicht auf die Zeit vor den Kreuzzügen, und ist der Meinung, dass dieses Werk in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden ist. Hinsichtlich des Alters der vom Verfasser des Werkes benutzten Quellen stellt Haneberg fest, dass der Autor ältere Quellen benutzt habe.⁸¹ Zu dieser Frage sagt Haneberg nicht mehr. Hier sieht man, dass die Aussage Hanebergs in Bezug auf die Quellen des Werkes nicht detailliert ist und er führt auch keinen konkreten Grund dazu an, warum er diese Meinung vertritt. Es mag an der Botschaft liegen, die Haneberg für das Werk vorstellt. Er schlägt vor, dass das Buch zur Verherrlichung der Muslime diene. Hanebergs Studie zufolge kann dies nur in der Zeit der Kreuzzüge formuliert worden sein. Es sieht so aus, dass er die Quellen nach seiner Bestimmung des Alters definiert und nicht unabhängig.

Wie bereits gesagt wurde, thematisiert Haneberg in seiner Untersuchung kaum die Frage nach den Quellen des Werkes. Jedoch macht er generalisierte Aussagen hinsichtlich der Quellen des Werkes. Die These Hanebergs hinsichtlich der Quellen des Werkes basiert auf einer inhaltlichen Analyse des Werkes und einer Vergleichsstudie mit einigen beglaubigten historischen Werken, welche dieser in seiner Studie durchgeführt hat. Denn er findet für manche Berichte in diesem Werk parallele Berichte in den anderen historischen Werken. So nimmt er an, dass das Werk auch historische Werke als Quellen gehabt habe, u. a. das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs*. Beruhend auf dieser intensiven Untersuchung nimmt Haneberg „mit ziemlicher Sicherheit“ an, dass dem Werk eine historische Grundlage nicht fehle.⁸² Auch an diesem Punkt verweist

⁸⁰ *Al-Wāqidī, Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. XV.

⁸¹ Haneberg, *Erörterung*, S. 131.

⁸² Haneberg, *Erörterung*, S. 132.

Haneberg auf die Studie Hamakers und betont, dass dieser auch das schon geprüft und manche Berichterstattung des Werkes als „bewährt“ gefunden habe.⁸³ Haneberg geht in diesem Zusammenhang einen Schritt weiter und äußert sich konkret über die Quellen des Werkes. Haneberg sagt, dass der Autor wohl am meisten das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* als Quelle seines Werkes benutzt habe. Er fügt hinzu, dass es jedoch nicht bestimmbar sei, wie viel Material er vom *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* hier eingesetzt hätte.⁸⁴ Zu seiner letzten These führt er wieder keinen Grund an. Es scheint, dass die historischen, glaubwürdigen Angaben, die er in diesem Werk findet, ihn zu diesem Ergebnis bezüglich der Quellen des Werkes führen.

1.1.4.4. Rudi Paret

Wie Hamaker, Lees und Haneberg macht Paret auch nur allgemeine Aussagen über die Quellen des Werkes und thematisiert sie nicht ausführlich. Auf Basis seiner Untersuchung geht Paret von der Annahme aus, dass sich das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* aus der *futūḥ*-Literatur entwickelte, weil darin in chronologischer, topographischer und in allgemein sachlicher Hinsicht viel historisches Material zu finden sei.⁸⁵ Wie hier zu sehen ist, basiert das Argument Paret's auch auf der Analyse des Inhalts des Werkes. So argumentiert er, dass dieses Werk andere *futūḥ*-Werke als Quellen benutzt haben soll. Jedoch macht er keine konkrete Aussage darüber, welche *futūḥ*-Werke der Autor als seine Quellen benutzt hat.

Wie in dem Teil, den ich der Studie Hanebergs gewidmet habe, gesagt wurde, ist Haneberg der Auffassung, dass der Autor, zumindest zum Teil, von den Quellen Gebrauch gemacht hat, die in der Zeit der Kreuzzüge geschrieben wurden, indem er das heutige *Futūḥ aš-Šām* aus älterem und zeitgenössischem Material zusammengestellt hat. Diese Meinung teilt Paret auch. Paret bemerkt in seiner Untersuchung bezüglich der Echtheit des Werkes, dass man es nicht in Zweifel ziehen dürfte, dass das Werk in seiner heutigen Form und Inhalt nach der Zeit seiner Fassung auch aus den Kreuzzügen „neue Nahrung“ gezogen habe. Paret behauptet, dass man so das Auftreten der Stellen erklären kann, in denen es Berichte gibt, die auf die Geschehnisse der Zeit der Kreuzzüge

⁸³ Haneberg, *Erörterung*, S. 132.

⁸⁴ Haneberg, *Erörterung*, S. 131, 132.

⁸⁵ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 736.

eingehen.⁸⁶ Wie die Untersuchung Hanebergs, stützt diese Ansicht hinsichtlich der Quellen des Werkes auch auf die inhaltliche Untersuchung des Werkes.

Zusammenfassung

Es lässt sich zusammenfassen, dass Lees in seiner Untersuchung Ähnlichkeiten zwischen diesem Werk und einigen Ausschnitten aus dem *Futūḥ aš-Šām* Abū Ḥuḍayfas, welche in anderen Quellen erhalten geblieben sind, gefunden hat. Ob es sich bei dem Buch Abū Ḥuḍayfa um eine Quelle dieses Werkes oder um eine gemeinsame Quelle für beide Werke handelt, lässt Lees offen. Jedoch deutet Lees Letzteres nicht. Weiterhin spricht er von einer konkreten Quelle dieses Werkes. Wie bereits erwähnt wurde, lehnt Lees auf Basis der Untersuchung Hamakers die Autorenschaft al-Wāqidīs ab. Jedoch sieht er das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* Al-Wāqidīs als eine Hauptquelle dieses Werkes. Er hebt hervor, dass der *Isnād*, mit dem dieses Werk beginnt, im Großen und Ganzen ähnlich ist wie der *Isnād*, mit dem das Buch *Kitāb al-mağāzī* al-Wāqidīs beginnt. So kommt er zu der Schlussfolgerung, dass der Autor dieses Werkes viel vom al-Wāqidīs ursprünglichem *Futūḥ aš-Šām* entliehen hat.

Haneberg äußert sich nicht über die Quellen des WZFS, sondern über das Alter dessen Quellen. Er ist der Meinung, dass das Buch als Ganzes in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden ist und der Autor dieselben älteren Quellen benutzt hat. Da Haneberg die Frage nach den Quellen nicht detailliert thematisiert, trifft er generalisierte Aussagen bezüglich der Quellen. Durch den Vergleich zwischen diesem Werk und einigen historischen Werken findet Haneberg in diesem Buch parallele Berichte. Aus diesem Grund geht er, wie Hamaker und Lees, davon aus, dass dieses Werk historische Quellen als Grundlage gehabt hat. Er geht jedoch einen Schritt weiter und bemerkt, dass der Autor am meisten das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs als Quelle seines Werkes benutzt habe. Zu dieser Hypothese gibt er keine konkrete Begründung, im Gegenteil zu Lees, der den ersten im Buch vorkommenden *Isnād* des Buches als Beleg seiner Hypothese anführt.

Wie Hamaker, Lees und Haneberg, thematisiert Paret die Frage nach den Quellen des Werkes auch nicht ausführlich und macht eher generalisierte Aussagen darüber. Laut Paret zeigt die

⁸⁶ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 746.

Untersuchung des Inhalts des Werkes, dass das Werk in chronologischer und topographischer Hinsicht viel historisches Material beinhaltet. Das zeigt, dass das Werk verschiedene *futūḥ*-Werke als Quelle benutzt hat. Konkrete Werke nennt Paret in diesem Zusammenhang nicht. Zudem ist Paret der Meinung, dass das Werk im Laufe der Zeit, vor allem in der Zeit der Kreuzzüge, erweitert wurde. Paret zufolge kann man durch diese Hypothese das Auftreten der Stellen erklären, in denen die Geschehnisse anscheinend aus späteren Zeiten, besonders aus der Zeit der Kreuzzüge, erwähnt werden. Er nennt jedoch kein konkretes Beispiel für solche Stellen.

1.1.5. Positionen über die Frage nach der Authentizität

Bevor die geäußerten Meinungen in den vier Hauptuntersuchungen zu der Frage nach der Zuverlässigkeit des WZFS referiert und analysiert werden, muss hier betont werden, was mit dem Begriff Authentizität hier gemeint ist. Es ist mir bekannt, dass es heutzutage in der Forschung keine deutliche Trennung zwischen der fiktionalen und nicht-fiktionalen Geschichtsliteratur gemacht wird.⁸⁷ Was jedoch hier mit diesem Begriff gemeint ist, ist, ob das WZFS ein gefälschtes bzw. erfundenes Buch ist, das von jemandem verfasst und dann absichtlich al-Wāqidī zugeschrieben wurde, oder ein Werk ist, das später fälschlicherweise diesem zugeschrieben wurde. Im letzteren Fall gilt das Werk immer noch als ein zuverlässiges Werk, dessen Autor nur nicht bekannt ist. Mit anderen Worten ist mit der Frage nach der Authentizität gemeint, ob das WZFS ein gefälschtes bzw. erfundenes Buch ist, das fiktive Überlieferungen und Inhalte beinhaltet, oder ein Werk, das als Quelle zur Forschung über die muslimischen Eroberungen im 1./7. Jh. verwendet werden kann, selbst wenn der Autor uns nicht bekannt ist.

1.1.5.1. Hendrik A. Hamaker

Da Hamaker die Zuschreibung des *Futūḥ aš-Šāms* zu al-Wāqidī ablehnt und seine Verfassungszeit im 14. Jh. verlegt, sieht er dieses Werk als keine zuverlässige Quelle, wenn man es als das *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidī* lesen und annehmen will. Jedoch räumt er ein, dass dieses Werk auch historische Überlieferungen beinhaltet, die auch zum Teil von al-Wāqidī stammen können. Er

⁸⁷ Siehe: Kapitel 3, Abschnitt „3.3.2.5. Funktion“, S. 259-260.

ist der Ansicht, dass das *Futūḥ aš-Šām* sowie weitere *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, später von den Schülern al-Wāqidī aus den Überlieferungen von diesem zusammengestellt worden sind.⁸⁸ Trotzdem sieht er dieses Werk in seiner heutigen Gestalt nicht als ein Werk al-Wāqidīs.

1.1.5.2. William Nassau Lees

Bevor Lees sich über die Zuverlässigkeit des Werkes äußert, widmet er sich zunächst der Frage, warum das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* in Europa als eine Quelle zur Geschichte der arabisch-muslimischen Eroberungen unterschätzt wurde, wobei es vorher offensichtlich nicht der Fall gewesen sein sollte.⁸⁹ So versucht er, die Ursache und den Ursprung dieser späteren Unterschätzung zu finden.

Wie in der Einleitung Lees' zu erfahren ist, wurde dieses Werk zunächst durch das Buch Ockleys dem modernen europäischen Forschungsraum bekannt. Es sieht so aus, dass obwohl dieses Werk zunächst als eine wertvolle Quelle angesehen wurde, wurde es jedoch später als ein gefälschtes bzw. erfundenes Buch betrachtet und hat seinen guten Ruf unter den Wissenschaftlern verloren. Lees nimmt die Wahrnehmung des Werkes in Europa als eine Unterschätzung wahr.⁹⁰

Daraufhin beschäftigt sich Lees mit den Gründen der Unterschätzung des Buches und nennt zwei Gründe dazu. Lees bemerkt, dass die Aussagen, welche dieses Buch über die islamischen Eroberungen beinhalte, manchmal den Aussagen al-Wāqidīs widersprüchen, die in den anderen anerkannten historischen Quellen, z. B. dem Werk aṭ-Ṭabarīs, zu finden seien. Das führe dazu, dass die Wissenschaftler es nicht zuverlässig fänden. Der zweite Grund nach Lees ist, dass dieses Buch aus langen Narrativen bestehe und selbst in der Form einer langen laufenden Erzählung sei, welche man bei den anderen muslimischen Autoren in der frühislamischen Zeit nicht finde. Die Werke jener Gelehrten bestünden nämlich aus vielen kleinen unabhängigen Textstücken

⁸⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung, S. XII-XIII.

⁸⁹ siehe weiter unten.

⁹⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. VII-XIII.

(*aḥbār*) und für jedes Stück zeige der Autor einen *Isnād* auf.⁹¹ So kommt Lees zum Ergebnis, dass das Werk im 19. Jh. als ein gefälschtes Buch in Europa angesehen wurde.

Ferner befasst sich Lees mit den für ihn vorhandenen Handschriften des Werkes und nimmt Stellung über die manchmal bedeutenden Abweichungen im Text der Handschriften. Lees vergleicht die beiden Texte und sieht beträchtliches Schwanken in den Texten. Manchmal, so Lees, sehe man eine ganze Seite oder mehrere Seiten in einer Handschrift, welche in der anderen Handschrift fehlten. Seines Erachtens machen diese Unterschiede zwischen den Handschriften den Text sehr unstabil. Dies belaste offensichtlich die Zuverlässigkeit des Werkes. Jedoch bleibt Lees optimistisch und versucht dieses Phänomen überzeugend zu erklären. Lees spricht in diesem Zusammenhang von den „Editionen“ des Werkes. Er meint, dass man sich vorstellen könne, dass verschiedene Editionen des Werkes im Verkehr gewesen wären und so entstünden unterschiedliche Versionen des Werkes. Auf Basis seiner Vergleichsstudie geht Lees davon aus, dass es sich um zwei Editionen des Werkes handelt.⁹²

Nach der Untersuchung der verschiedenen Versionen des Textes setzt sich Lees in Bezug auf die Frage nach der Zuverlässigkeit mit der Studie des Inhaltes des Werkes auseinander. Lees kritisiert zunächst die Art und Weise, wie man generell die Orientalischen Werke als zu skeptisch betrachtet. Er hebt hervor, dass man denke, dass der Osten die Quelle aller Fabeln sei und orientalische Autoren nichts außer Fiktion und Falschheit schrieben. Er versucht zu beweisen, dass dieses Werk als Quelle der islamischen Geschichte immer noch nützlich ist. Aus diesem Grund zieht er einen Vergleich zwischen diesem Werk und den Werken der westlichen Geschichtsschreiber wie Herodot. Er hebt hervor, dass Mythos und Fiktion in den Werken von vielen angesehenen westlichen Autoren zu finden seien und trotzdem bezeichne man diese Werke als „Geschichte“. Er bemerkt, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* sich doch mit vielen griechischen und römischen Werken, welche man „Geschichte“ nenne, angleiche. Lees betont, dass er nicht dieses Werk und seinen Autor verteidigen wolle und räumt ein, dass dieses Werk Berichte über die Eroberung Ägyptens und Irans enthalte, die anscheinend nicht die Wahrheit spiegelten. Jedoch, so Lees, verdiene es, als „Geschichte“ betrachtet zu werden. Er beschwert sich über die übliche Tendenz zu den orientalischen Werken im Allgemeinen, aber

⁹¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. VIII.

⁹² Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, S. II.

auch zum Teil über die Methodologie der Geschichte in seiner Zeit.⁹³ An dieser Stelle sei es zu bemerken, dass Lees es, wie er selber einräumt, bei der Bewertung des Werkes trotzdem nicht auf einen Rang mit den anerkannten Werken der Geschichte des Islams setzt.

Später in seiner Beschäftigung mit der Frage nach der Zuverlässigkeit des Werkes betont Lees, dass er wie die vorherigen Gelehrten, die sich mit dem Buch befasst haben, al-Wāqidī als Autor des Werkes nicht ablehnt. Was Lees durch den Vergleich dieses Werkes mit einigen westlichen Werken anstrebt, ist zu beweisen, dass dieses Werk kein erfundenes Buch ist. Er versucht zu widerlegen, dass der Autor dieses Werk verfasst hat und bewusst al-Wāqidī zugeschrieben hat, um seine unwahren Aussagen über die islamischen Eroberungen den Lesern als wahr zu verkaufen. Lees versucht nachzuweisen, dass das Werk doch als eine historische Quelle zu betrachten ist, obwohl es auch Fiktion und Mythen über die arabisch-muslimischen Eroberungen enthält. Er ist der Auffassung, wie es früher betont wurde, dass das Werk später und nach der Zeit seiner Verfassung von den Kopisten bzw. Gelehrten als Buch al-Wāqidīs angesehen wurde.⁹⁴ Da Lees das Werk als eine nützliche Quelle der Geschichte der islamischen Eroberungen ansieht, versucht er die Frage nach der oben referierten Autorenschaft zu thematisieren und deswegen widmet er diesem Thema zehn Seiten seiner 24-seitigen Einleitung.⁹⁵

1.1.5.3. Daniel B. Haneberg

Obwohl Haneberg der Ansicht ist, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* dreihundert Jahre nach dem Tod al-Wāqidīs verfasst worden ist, sieht er es als eine Quelle der frühen Zeit des Islams. Wie dieser betont, hat Hamaker bereits in seiner Studie belegt, dass manches in diesem Werk als historisches Material zu sehen ist. Haneberg bemerkt, dass „ein reiches historisches Material zum Vorschein kommen“ muss, wenn man den gleichen Maßstab, welchen Hamaker angewendet hat, d. h. der Vergleich zwischen diesem Werk und den zuverlässigen Quellen, verwendet. Deshalb nimmt er mit ziemlicher Sicherheit an, dass diesem Werk eine historische

⁹³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. VIII-XII.

⁹⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. XIII-XIV.

⁹⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, S. XIV-XXIII.

Grundlage nicht fehlt.⁹⁶ Haneberg kommt einen Schritt weiter und wie früher betont wurde schlägt er das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* als eine Quelle dieses Werkes vor.

Der Maßstab Hamakers schien Haneberg vielversprechend. So nimmt er die Methodologie Hamakers in seiner Bewertung des Inhalts des Werkes als historisches Material von der Zeit al-Wāqidīs an. Er vergleicht teilweise den Inhalt dieses Werkes mit dem Inhalt der anderen Werke, welche sich mit der Eroberungsgeschichte befassen. Er nimmt al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* auf, vergleicht dessen Inhalt mit dem des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* und kommt zu dem Ergebnis, dass in den beiden Werken nicht nur die Erzählung einzelner Tatsachen sondern auch das Chronologiesystem übereinstimmen.⁹⁷ Das zwingt Haneberg zu sagen, dass man doch andere historische Quellen findet, die die islamischen Eroberungen wie dieses Werk schildern, obwohl dieses Werk im Vergleich zu einigen beglaubigten historischen Quellen wie z. B. aṭ-Ṭabarīs *Annalen* sein eigenes Chronologiesystem anbietet und seine selbstständige Erzählung hat.⁹⁸

Neben der Übereinstimmung des Inhalts des Werkes mit dem Inhalt einiger unseren Quellen führt Haneberg noch einen anderen Beweis zur Zuverlässigkeit dieses Werkes an. Dies basiert ebenso auf einer Vergleichsstudie. Haneberg vergleicht den Inhalt dieses Werkes mit dem Buch al-Azdīs, um die Bedeutung des Werkes für die Wissenschaft durch die Bestimmung der Besonderheiten dieses Werkes und dessen Übereinstimmungen mit den anderen Quellen nachzuweisen. Er zeigt in seiner Vergleichsstudie, wo das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* mit den anderen Historikern, wie z. B. aṭ-Ṭabarī oder al-Azdī übereinstimmt,⁹⁹ wo man nur bei al-Wāqidī etwas findet¹⁰⁰ und wo al-Wāqidīs Erzählung mit der von al-Azdī übereinstimmt, aber unterscheidet von der Version aṭ-Ṭabarīs.¹⁰¹ Darüber hinaus gibt Haneberg auch die Stellen an, wo al-Wāqidī ausführlicher als al-Azdī berichtet,¹⁰² und wo die im al-Wāqidīs zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* zu findenden Angaben wertvoller sind als diejenigen in den

⁹⁶ Haneberg, *Erörterung*, S. 32.

⁹⁷ Haneberg, *Erörterung*, S. 132.

⁹⁸ Haneberg, *Erörterung*, S. 132.

⁹⁹ Haneberg, *Erörterung*, S. 138, 144, 145, 153, 157.

¹⁰⁰ Haneberg, *Erörterung*, S. 145.

¹⁰¹ Haneberg, *Erörterung*, S. 158.

¹⁰² Haneberg, *Erörterung*, S. 134, 140, 144.

anderen Quellen; trotz des Unterschieds zwischen seinem Bericht und dem der anderen bekannten Autoren.¹⁰³

Obwohl Haneberg in diesem Werk wertvolles Material zur Geschichte der arabisch-muslimischen Eroberungen findet, zögert er, sich über die Zuverlässigkeit der Angaben des Werkes zu äußern. Er bemerkt, dass es schwer zu bestimmen sei, wie historisch der Inhalt dieses Werkes sei.¹⁰⁴ Dieser Zweifel nimmt, seines Erachtens, zu, wenn er die Tendenz des Autors im ganzen Buch in Betracht zieht. Haneberg sagt, dass man das ganze Werk weder allein durch die historischen noch allein durch seine geographischen Angaben beurteilen dürfe, weil die „romantischen Szenen“ und die „theologischen Effekte“ des Werkes die offenbare Tendenz und die wichtigsten Elemente bei ihm schienen, was dieser als störend sah.¹⁰⁵

Zur Instabilität des Textes, die die Zuverlässigkeit des Werkes in den Augen der Gelehrten beschädigt, nimmt Haneberg auch Stellung. Verweisend auf die zwei ihm vorliegenden Handschriften sagt Haneberg, dass man manchmal im al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* störende Widersprüche sähe. Diese seien aber manchmal lösbar, wenn man andere Handschriften zu Rate zieht.¹⁰⁶ So versucht Haneberg die Stärke dieses Elements abzuschwächen.

Zum Schluss seiner Untersuchung beurteilt Haneberg den Inhalt des Buches und nimmt Stellung zu dessen Zuverlässigkeit. Er bezeichnet das Buch vorsichtig als ein episches Werk, weil seines Erachtens nach das Werk als arabisches Epos gelten könnte, wenn der Autor Metrum und Epos benutzt hätte und sein Werk in der Form Poesie geschrieben hätte. Haneberg geht von der Annahme aus, dass dieses Werk zur Verherrlichung der Muslime dienen sollte.¹⁰⁷ Aus diesem Grund sagt er, dass wenn der Autor die Absicht gehabt hätte, die Begeisterung der Muslime für Kreuzzügen zu steigern, sein Werk gut verfasst habe.¹⁰⁸ So bewertet Haneberg den Inhalt des Buches als nicht komplett akzeptabel für eine Quelle für die frühe Zeit des Islams.

¹⁰³ Haneberg, *Erörterung*, S. 144, 159, 162.

¹⁰⁴ Haneberg, *Erörterung*, S. 158.

¹⁰⁵ Haneberg, *Erörterung*, S. 162-163.

¹⁰⁶ Haneberg, *Erörterung*, S. 135.

¹⁰⁷ Haneberg, *Erörterung*, S. 163.

¹⁰⁸ Haneberg, *Erörterung*, S. 164.

1.1.5.4. Rudi Paret

Die Frage nach der Zuverlässigkeit ist bei Paret so thematisiert, dass er versucht, zu beweisen, dass der Text nicht von al-Wāqidī stammt und aus diesem Grund nicht im Großen und Ganzen als eine Quelle aus dem 9. Jh. zu betrachten, d. h. insgesamt keine zuverlässige Quelle ist.

Der Biographischen Lexika zufolge hält Paret al-Wāqidī für einen „streng wissenschaftlichen“ Autor, der persönlich die Nachkommen der Zeitgenossen Muḥammads gefragt hat, welche an den Kämpfen und Feldzügen teilgenommen haben. Aus demselben Grund habe er persönlich Kampforte besucht. Er hebt hervor, dass nach Wellhausen al-Wāqidī ein „nüchtern referierender Historiker“ war, der besonders an zeitlicher Fixierung der von ihm berichteten Ereignisse interessiert war. Jedoch, so behauptet Paret, sähe man diese Eigenschaft im uns vorliegenden al-Wāqidī zugeschriebenen Werk nicht. Paret betont, dass dieses Werk „romanhaft erweiterte, legendäre Berichte“ beinhaltet und nicht zu den Eigenschaften passt, die wir von al-Wāqidī kennen. Das spreche auch gegen al-Wāqidī als Autor.¹⁰⁹ Aus diesem Grund kann man nach Paret's Meinung den Text nicht als eine Quelle, welche zur Geschichte der arabisch-muslimischen Eroberungen nützlich ist, betrachten.

Neben der Kritik an dem wissenschaftlichen Stil des Werkes versucht Paret auch anders die Zuverlässigkeit des Werkes zu bezweifeln. Er unterscheidet in seinem Aufsatz zwischen der „historischen“ und der „legendären“ *futūḥ*-Literatur. Wie dieser selbst hervorhebt, übernimmt er jene Kategorisierung von der *mağāzī*-Literatur und setzt sie in *futūḥ*-Literatur ein und versucht so al-Wāqidī zugeschriebenes *Futūḥ aš-Šām* der legendären *futūḥ*-Literatur zuzuordnen.¹¹⁰ Er sagt, dass das Werk insofern als legendär zu bezeichnen sei, dass es inhaltlich zur Verherrlichung der arabischen Krieger diene und ihre Tapferkeit und ihren Glaubenseifer preise.¹¹¹ Die Tendenz des Textes, der dahinter stecke, so fügt Paret hinzu, sei, dass alles Zutragliche den Eigenen und alles Nachteilige den Gegnern zugeschrieben werde. Auch sei überall im Text ein theologisch-apologetischer Grundton zu beobachten, wo die muslimischen Krieger gegen die christlichen Gegner theologische Sachen disputierten. An manchen Stellen

¹⁰⁹ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 735-736.

¹¹⁰ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 736.

¹¹¹ An dieser Stelle ist zu fragen, ob Paret nicht ein „modernes“ Konzept der Historiographie im Kopf gehabt hat und nach diesem Konzept alle Werke, die nicht „neutral“ oder nicht „real“ die Geschehnisse schildern, nicht als „historisch“ sondern als „legendär“ bezeichnet.

werde die Richtigkeit des Islams in den Mund der Christen gelegt. Paret fasst seine Meinung so zusammen, dass das Buch eine „primitive Schwarzweissmalerei“ sei und nicht als eine historische Quelle zu bezeichnen sei.¹¹²

Obwohl Paret das Werk nicht als eine historische Quelle sieht und es der legendären *futūḥ*-Literatur zuordnet, räumt er ein, dass die legendäre *futūḥ*-Literatur doch historisches Material beinhalte, denn sie ist aus der anderen Kategorie der *futūḥ*-Literatur, nämlich der historischen, heraus entwickelt. Paret macht seine Aussage konkreter und betont, dass die legendäre *futūḥ*-Literatur, u. a. dieses Werk, „in chronologischer, topographischer und ganz allgemein sachlicher Hinsicht, viel historisches Material“ beinhalte.¹¹³ Obwohl Paret nicht konkret von den Quellen dieses Werkes spricht, betont er jedoch, dass es in diesem Buch Überlieferungsmaterial gebe, welches sich in seinem Kern in den anderen historischen Quellen nachweisen lasse.¹¹⁴ In dieser Hinsicht findet Paret das Werk doch zuverlässig für die islamische Geschichtsschreibung. Jedoch, wie früher betont wurde, spricht er dem Buch im Ganzen die Zuverlässigkeit ab.

Paret macht seine Meinung bezüglich der nach ihm zuverlässigen Teile des Werkes durch eine theoretische Grundlage deutlicher. Er sagt, dass die legendäre *futūḥ*-Literatur, u. a. dieses Werk, dem Typos entspricht, den er in seiner Monographie über die *maǧāzī*-Literatur „Dichtung mit historischem Hintergrund“ genannt und von „Dichtung ohne historischen Hintergrund“ differenziert hat.¹¹⁵ So bewertet er das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* als keine historische Quelle, das aber trotzdem einen historischen Kern beinhaltet. Darüber hinaus sagt Paret über diese Art von *futūḥ*-Literatur, dass sie die Vorgabe mache, historisch und „wissenschaftlich“ zu sein und das beweisen viele *Isnāde*, die den Text in die kleineren und größeren Teile einteilen.¹¹⁶ So wolle auch der Autor dieses Werkes Historiker sein und als ein Historiker wahrgenommen werden.¹¹⁷

Im Allgemeinen sei es zu bemerken, dass Paret den Text in einigen Hinsichten, wie topographischen und geographischen, für die moderne Wissenschaft nützlich sieht. Dennoch

¹¹² Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 742-743.

¹¹³ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 736.

¹¹⁴ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 744.

¹¹⁵ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 736.

¹¹⁶ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 742.

¹¹⁷ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 747.

findet er den Text im Großen und Ganzen eine „Dichtung“, d. h. eine Quelle, die nicht sachliches Überlieferungsmaterial über die berichteten Ereignisse zur Verfügung stellt.

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich über das Ergebnis dieser vier Hauptstudien bezüglich der Frage nach der Zuverlässigkeit des WZFS Folgendes sagen: Lees findet große Unterschiede im Text der ihm zur Verfügung stehenden Handschriften, die den Text des Werkes instabil machen. Dies könnte man als ein Zeichen der Unzuverlässigkeit des Textes ansehen. Jedoch spricht Lees hier von „Editionen“ des Textes, die Jahrhunderte im Umlauf gewesen wären und durch die unterschiedliche Versionen des Textes entstanden seien.

Anscheinend haben viele Gelehrte in der Zeit Lees' das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* als nutzlos betrachtet, denn laut Lees sind einige Gelehrte davon ausgegangen, dass das Werk unwahres Material beinhaltet. Lees räumt zwar ein, dass der Text Berichte umfasst, die nicht wahr sind, aber man könne das Werk trotzdem immer noch als „Geschichte“ bezeichnen und davon in der Wissenschaft Gebrauch machen und müsse es nicht komplett zur Seite stellen. Lees bemerkt, dass das WZFS den römischen und griechischen Werken, die als „Geschichte“ bezeichnet werden, gleiche. So kritisiert er die skeptische Wahrnehmung des Werkes in der Wissenschaft seiner Zeit in Europa. Er stellt fest, dass das Buch als eine Quelle der islamischen Geschichte zu betrachten sei, obwohl es nicht das gleiche Niveau habe, wie die wichtigen Quellen der islamischen Geschichte, da es „Mythen“ und „Fiktion“ beinhalte. Er betont, dass das Werk kein gefälschtes Buch ist, dessen Autor es bewusst al-Wāqidī zugeschrieben hat.

Obwohl Haneberg die Meinung vertritt, dass das Buch später als zur Lebenszeit al-Wāqidīs verfasst worden ist, räumt er ein, dass es als ein reiches historisches Material zu sehen sei. Das hatte jedoch vorher auch Hamaker betont. Wie Hamaker vergleicht Haneberg den Text mit einigen historischen Quellen und kommt zu dem Ergebnis, dass das Buch in Bezug auf Chronologie und einigen Berichten mit einigen anerkannten Quellen der Geschichte des Islams übereinstimme und daher als vollwertige Quelle betrachtet werden kann. Das belege, dass dem Werk eine historische Grundlage nicht fehle.

Neben der Vergleichsstudie schildert Haneberg auch die Besonderheiten des Werkes und dessen Bedeutung für die Wissenschaft, wo dies nützliche Angaben bezüglich der frühen Islamgeschichte zur Verfügung stellt. Jedoch betont er, dass man das Werk als Ganzes nicht durch seine historischen Angaben beurteilen dürfte, sondern man immer die Tendenz des Autors betrachten müsse, welche seiner Meinung nach die Betonung der Verherrlichung der Muslime sei. Infolgedessen stellt er die These auf, dass das Buch als ein Epos in der arabischen Literatur gelten könnte. So fasst er zusammen, dass das Buch für die Begeisterung der Muslime in den Kreuzzügen benutzt worden sein könnte.

Bezüglich der Zuverlässigkeit des Werkes bemerkt Paret, dass er nach der Analyse der Methode des Werkes nicht al-Wāqidī als Autor des Werkes benennen kann. Aus diesem Grund sei das Werk nicht al-Wāqidīs ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām*. Paret untersucht auch den Inhalt des Werkes und sagt, dass das Buch romanhaft erweiterte legendäre Berichte enthalte, weil es zur Verherrlichung der arabischen Krieger diene und ihre Tapferkeit und ihren Glaubenseifer preise. Das Buch sei eine „primitive Schwarzweissmalerei“ und deswegen sei es als „legendäre *futūḥ*-Literatur“ zu bezeichnen und könne nicht als eine historische Quelle gelten. Legendäre *futūḥ*-Literatur enthalte dennoch viel historisches Material. Paret's Analyse zufolge umfasst dieses Buch Überlieferungsmaterial, das sich in seinem Kern in den anderen historischen Quellen nachweisen lässt. In dieser Hinsicht sei dieses Werk doch als eine Quelle für die islamische Geschichtsschreibung anzusehen.

1.2. Weitere Untersuchungen sowie Hypothesen zum Werk

Einleitung

Neben den vier genannten Gelehrten, die sich etwas intensiver mit dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* befasst haben und eine unabhängige Forschung hinsichtlich dieses Buches durchgeführt haben, findet man auch andere Forscher, die sich in einer ihrer Untersuchungen nebenbei mit dem genannten Buch befasst haben. In der Untersuchung dieser Wissenschaftler ist man auf eine oder mehrere der vier Hauptfragen, d. h. die Frage nach der Autorenschaft, die Frage nach der Verfassungszeit, die Frage nach den Quellen und die Frage nach der Zuverlässigkeit, eingegangen. Im Folgenden werden diese Untersuchungen und die sich daraus ergebenden Ergebnisse nach ihrer chronologischen Reihenfolge dargestellt.

1.2.1. Simon Ockley (1708)

Simon Ockley (1678-1720), Professor der arabischen Sprache in Cambridge, hat im Jahr 1708 sein Buch über die Geschichte der Araber in der Frühislamzeit verfasst, welches sich auch mit den muslimischen Eroberungen des Nahen Ostens befasst. Dieses Werk hat er „The conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens“¹¹⁸ betitelt. Der Teil des Buches, wo Ockley sich mit den Eroberungen Syriens beschäftigt hat, basiert völlig auf einer Handschrift des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* (WZFS), welche bis damals noch nicht publiziert worden war.¹¹⁹ Es scheint, als ob man in Europa bis damals nichts von al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* wusste oder ihn gar kannte.

Das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* wurde zum ersten Mal im modernen europäischen Wissenschaftsraum durch das Buch Ockleys vorgestellt. Das Buch Ockleys wurde zunächst positiv von den Gelehrten wahrgenommen und infolge dessen in mehrere europäische Sprachen übersetzt. So wurde auch das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* als eine wertvolle Quelle angesehen. Jedoch sollen später und nach der Erscheinung der Edition aṭ-Ṭabarīs *Annalen* das Buch Ockleys und auch dieses Werk ziemlich unterschätzt worden sein.¹²⁰

Ockley stützt seine Forschung komplett auf das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*, wo es in seinem Werk um die Eroberung Syriens geht. Er hebt hervor, dass er alles, was sich auf Syrien bezieht, hauptsächlich von diesem Autor bekommen hat,¹²¹ und andere Teile seines Werkes, wo es sich von der Eroberung anderer Regionen wie etwa Irak und Ägypten handelt, auf die schon publizierten Werke basiert sind.¹²²

Laut des Werkes ist die Handschrift, die Ockley zu Rate gezogen hat, eine Handschrift mit dem Kennzeichen „MSS. Laud. Num. 118“,¹²³ die sich in der Bodleian Library der University of Oxford

¹¹⁸ Der vollständige Titel des Werkes lautet: “The conquest of Syira, Persia, and Aegypt, by the Saracens: containing the lives of Abubekr, Omar and Othman, the immediate successors of Mahomet, giving an account of their most remarkable battles, Sieges, etc particularly those of Aleppo, Antioch, Damascus, Alexandria and Jerusalem. Illustrating the religion, rites, customs and manner of living of that warlike people.”

¹¹⁹ So steht es auf dem Cover des Buches zu dem Titel des Buches: „collected from the most authentick arabic authors, especially manuscripts, not hithero published in any European language“.

¹²⁰ Sarkīs, *Aṭar ta' rihīy*, 937.

¹²¹ Ockley, *The conquest of Syria*, S. 21.

¹²² Ockley, *The conquest of Syria*, S. 343.

¹²³ Ockley, *The conquest of Syria*, S. 21.

befinden sollte. Es sieht so aus, dass diese Handschrift nur die Eroberung Syriens umfasste, denn Ockley bemerkt, dass al-Wāqidī auch ein Buch über die Eroberung Ägyptens geschrieben habe, welches er noch nicht gesehen habe.¹²⁴

In Bezug auf die Frage nach der Autorenschaft stellt Ockley sich die Frage nicht, ob das Buch von al-Wāqidī oder von einem anderen Autor verfasst worden ist. Jedoch geht er an das Buch so heran, dass man von der Annahme ausgehen kann, dass al-Wāqidī der Autor gewesen ist. Zuerst betont Ockley, dass er al-Wāqidī nicht kenne und von seinem Leben und seiner Lebenszeit nichts wusste. Nachfolgend versucht er, es durch den Text des Werkes zu erschließen. Er bemerkt, dass in einem Teil des Werkes al-Wāqidī von dem Kalif al-Mu'tasam spreche, dessen Kalifat im Jahr 833 begonnen habe. So kommt er zu dem Ergebnis, dass al-Wāqidī ungefähr zwei Jahrhunderte nach dem Beginn islamischer Eroberungen gelebt haben sollte.¹²⁵ Dass Ockley die Lebenszeit al-Wāqidīs durch die Analyse des Werkes herauszufinden versucht, zeigt, dass er der festen Überzeugung gewesen war, dass das Buch von al-Wāqidī abgefasst worden ist.

Darüber hinaus nimmt Ockley auch Stellung zu der Frage nach der Zuverlässigkeit des Werkes. Er weist darauf hin, dass Stellen im Text zu finden sind, wo der Autor indirekte Zitate von den Personen erwähnt, die in den Feldzügen anwesend waren. Solche Zitate würden sich überall im Buch finden lassen. Aus diesem Grund seien diese Aussagen ganz evidente Belege, welche darauf hinwiesen, dass der Autor hinsichtlich des Materials seines Werkes sehr achtsam gewesen wäre und die Leser täuschen wollte. Darüber hinaus setze der Autor nicht einmal ein Material aus einer Quelle in seinem Buch ein, ohne zwischen dem Glaubwürdigen und Unglaubwürdigen zu unterscheiden. Denn al-Wāqidī sage immer wieder, dass er sein Material von den zuverlässigen Überlieferern entliehen habe. Zudem zitiere al-Wāqidī diejenigen, die selber in den Feldzügen anwesend waren.¹²⁶ So ist hier zu betrachten, dass Ockley durch den Versuch, die Methode al-Wāqidīs in diesem Werk zu erkennen, zu der Schlussfolgerung kommt, dass dieses Werk für die Wissenschaft über die Geschichte der muslimischen Eroberungen zuverlässig ist.

Ockleys Buch über die Geschichte des Frühislams gilt heute nicht mehr als ein wissenschaftliches Werk, hauptsächlich, weil man die Zuverlässigkeit der Quellen, die dieser in

¹²⁴ Ockley, *The conquest of Syria*, Einleitung, S. XXIII.

¹²⁵ Ockley, *The conquest of Syria*, Einleitung, S. XIX-XX.

¹²⁶ Ockley, *The conquest of Syria*, Einleitung, S. XXI-XXII.

seiner Untersuchung verwendet hat, bezweifelt hat, und weil man neue Quellen gefunden hat. In der Enzyklopedia Britannica hat man das Buch Ockleys nur als ein literarisches Werk angesehen, welches nur aus diesem Blickwinkel sehenswert ist.

1.2.2. Michael Jan de Goeje (1864)

De Goeje hat sich in seiner Studie zum al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* kurz in insgesamt zwei Seiten mit dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* auseinandergesetzt. Seine Studie ist im Jahr 1864, d. h. 39 Jahre nach der Erscheinung der Studie Hamakers, zehn Jahre nach der Erscheinung der Studie Lees' und vier Jahre nach der Veröffentlichung der Untersuchung Hanebergs erschienen.

De Goeje meint wie Hamaker, Lees und Haneberg, dass das Werk nicht von al-Wāqidī stammt. Daher bezeichnet er dies wie Haneberg als pseudo-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām*.¹²⁷ Es scheint so, dass de Goeje an dieser Stelle die schon etablierte Einstellung, welche die vorherigen Wissenschaftlern festgelegt haben, akzeptiert hat, weil er für die Ablehnung al-Wāqidīs als Autor des Werkes kein neues Argument anführt.

Zur Frage nach der Verfassungszeit betont de Goeje, dass er fast alles akzeptiere, was Haneberg für eine spätere Verfassungszeit dieses Werkes, nämlich in der Zeit der Kreuzzüge, angeführt habe. Jedoch führt er selbst dazu auch einige Beweise auf, die er im Text des Werkes ausfindig gemacht hat: 1. Die Ausrüstung der Reiter; 2. der Kampf zwischen den Kommandeuren der beiden Seiten vor dem Beginn eines Kampfes; 3. der Einsatz der Kreuze von den Christen; 4. die Intoleranz der Muslime gegenüber Christen; 5. die theologischen Debatten zwischen den muslimischen und den christlichen Kommandeuren; 6. die Abergläubigkeit der Träume und Voraussagen, die im Text auftauchen; 7. die im Text vorkommenden christlichen Ausdrücke wie z. B. „Bruder im Gott“ oder „Liebt einander im Herr (Seigneur)“; 8. der Terminus „unser Kalif“. De Goeje behauptet, dass diese Belege für die Verfassung des Werkes in der Zeit der Kreuzzüge, d. h. später als die Lebenszeit al-Wāqidīs sprechen. Er hebt an dieser Stelle die These Hanebergs hervor, dass der Autor darauf zielt, mit diesem Werk die Muslime gegen die Christen zu aufzuhetzen.¹²⁸

¹²⁷ de Goeje, Michael Jan: *Mémoires d'histoire et de géographie orientales. Mémoires sur le Fotouho's-Scham Attribué à Abou Ismail al-Bacri*. Leiden 1864, S. 38.

¹²⁸ de Goeje, *Mémoires*, S. 38-39.

Da de Goeje der Ansicht Hanebergs hinsichtlich der Verfassungszeit des Werkes und dessen Zwecks zustimmt, kann man von der Überlegung ausgehen, dass er seine Auffassung in diesem Zusammenhang in Anlehnung an die Meinung Haneberg aufbaut. Denn die Belege, die de Goeje im Text gefunden hat, sind alle mit dem Christentum und dem Kampf gegen Christen verbunden, so dass die These Hanebergs bezüglich der Verfassung des Werkes während der Kreuzzüge verstärkt und bestätigt wird. Dafür spricht auch, dass de Goeje wie Haneberg das Werk als „pseudo-Wāqidī“ bezeichnet.

De Goeje thematisiert die Frage nach den Quellen des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* ganz kurz. Er vergleicht die Berichte dieses Werkes über den Kampf Bayt Lahyā mit denen aus al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und kommt zu dem Ergebnis, dass man über diesen Kampf Informationen im „pseudo-Waqidi“ Berichte finde, die im al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* nicht vorkämen. Jedoch, vermutlich wegen der Ähnlichkeit der beiden Werke, unterstellt er, dass es nicht unglaubwürdig ist, wenn man davon ausgeht, dass sich beide Werke von einem einzigen Werk, das nur das Werk Abū Ḥudayfas (g. 206/821) sein kann, ableiten.¹²⁹ Er merkt nicht an, welches Werk Abū Ḥudayfas er meint, aber vermutlich meint er das Buch *Futūḥ aš-Šām*¹³⁰, auf dessen Ähnlichkeit bereits Lees mit dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* hingewiesen hat. De Goeje fügt hinzu, dass das Buch Abū Ḥudayfas in sich selbst eine verbesserte und detaillierte Reproduktion des echten *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs sein könnte.¹³¹ So stellt de Goeje auch eine These bezüglich der Genealogie des Werkes auf.

Über die Zuverlässigkeit des Werkes äußert sich de Goeje nicht deutlich. Jedoch kann man annehmen, dass er auch, wie die drei genannten Gelehrten, die Ansicht hat, dass dieses Werk auf Basis der historischen Quellen verfasst worden ist. Er spricht nämlich von einer gemeinsamen Quelle von al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und „pseudo“ al-Wāqidī.¹³²

¹²⁹ de Goeje, *Mémoires*, S. 38.

¹³⁰ Ḥaġġī Ḥalīfa nennt für Abū Ḥudayfa ein *Futūḥ Bayt al-Maqdis*, das aber nicht erhalten geblieben ist. Ḥaġġī Ḥalīfa, Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh: *Kašf az-ẓunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*. Hg. M. Š. Yāltiqāyā. 2 Bde. Beirut [o. J.] [2. Auflage], Bd. 2, S. 1240.

¹³¹ de Goeje, *Mémoires*, S. 38.

¹³² de Goeje, *Mémoires*, S. 38.

1.2.3. Yūsuf Ilyān Sarkīs (1907)

Yusuf Ilyān Sarkīs, der Damaszener Arabist und Bibliograph (1856-1932), setzt sich mit dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* in einem relativ kurzen Aufsatz auseinander, der im Jahr 1907, d. h. im selben Jahr, in dem die Untersuchung Caetani veröffentlicht wurde, zur Erscheinung gekommen ist. Er versucht in seinem Artikel der Frage nach der Autorenschaft und der Frage nach der Zuverlässigkeit des Werkes nachzugehen.

Sarkīs ist der Auffassung, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* tatsächlich von al-Wāqidī verfasst worden ist. Jedoch hebt er hervor, dass das uns vorliegende *Futūḥ aš-Šām* in seiner heutigen Gestalt nicht dem Buch al-Wāqidīs übereinstimmt.¹³³ So nimmt Sarkīs an, dass der Kern dieses uns vorliegenden *Futūḥ aš-Šām* das echte Buch al-Wāqidīs ist, welches in einer späteren Zeit Veränderungen erlebt hat. Jedoch erklärt er nicht näher, wie und wann aus dem *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs das heutige Buch wurde. Dass dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* ein historischer Kern nicht fehlt, ist von den vorherigen Forschungen zu diesem Buch wie z. B. bei Hamaker, Lees und Haneberg bekannt.

Über die anderen *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, betont Sarkīs, dass sie nicht von al-Wāqidī stammen, weil über diese in den biographischen und bibliographischen Lexika nichts zu finden ist. Man spreche in diesen Werken nur über al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām*. Jedoch stellt er heraus, dass einige historische Werke wie al-Balāḍurīs oder al-Mas‘ūdīs ein Buch unter dem Namen *Futūḥ al-amṣār* al-Wāqidī zuschreiben, das nicht außer Acht gelassen werden darf. Sarkīs stellt die These auf, dass die Schreiber in späterer Zeit alle al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werke, außer *Futūḥ aš-Šām*, aus diesem Werk herausentwickelt und als einzelne Bücher publiziert haben könnten.¹³⁴

Obwohl Sarkīs al-Wāqidī als Autor des Werkes bezeichnet, räumt er ein, dass sich im uns vorliegenden al-Wāqidī zugeschriebenen Werk Geschichten befinden, die nicht glaubwürdig scheinen.¹³⁵ Er hebt hervor, dass es in diesem Werk viele fragwürdige Geschichten gibt, die nur Zusätze aus der späteren Zeit sein können, welche von den Schreibern in dieses Werk eingefügt worden sein können. Er betont jedoch, dass er in diesem Fall eigentlich eine Meinung teilt, die

¹³³ Sarkīs, *Aṭar ta’rīḥīy*, S. 936-937.

¹³⁴ Sarkīs, *Aṭar ta’rīḥīy*, S. 936.

¹³⁵ Sarkīs, *Aṭar ta’rīḥīy*, S. 936.

bereits in Europa anwesend gewesen ist, und zwar, dass sich fiktive Inhalte im al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* befindet.¹³⁶ So vertritt Sarkīs auch die Ansicht, dass nicht alle Materialien des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* als zuverlässig anzusehen sind. Allerdings hebt Sarkīs, wie die vorherige Forschungen zu diesem Werk, anhand einiger Auszüge aus dem Buch hervor, dass es wertvolle Angaben bezüglich der *futūḥ*-Ereignisse enthält, die nicht in den anderen *futūḥ*-Werken oder Chroniken enthalten sind, wie etwa die geographischen oder die kulturellen Angaben hinsichtlich der Sitten der Byzantiner. Auf diesen Punkt haben schon einige Gelehrte aufmerksam gemacht, insbesondere Haneberg, der den Inhalt des Werkes mit den geographischen Angaben verglichen hat und zur gleichen Schlussfolgerung gekommen ist. Darüber hinaus bemerkt Sarkīs, dass sich in diesem Werk auch Berichte über die Eroberung einiger Regionen finden, über die nicht in den anderen *futūḥ*-Werken berichtet wird.¹³⁷

Es scheint, dass Sarkīs im Großen und Ganzen das Werk als eine wertvolle Quelle für die Geschichtsschreibung der islamischen Eroberungen betrachtet. Jedoch, wie er selber anmerkt, sind auch im Laufe der Zeit unzuverlässige Berichte darin eingefügt worden, die für die moderne Wissenschaft nicht wertvoll sein können. Die einzige These, die Sarkīs von den vier genannten Gelehrten unterscheidet, ist, dass er der Kern des heutigen uns vorliegenden Buches als al-Wāqidīs Verfassung anerkennt.

1.2.4. Leone Caetani (1907)

Caetani hat seine Gedanken zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* im Jahr 1907 als zwei Fußnoten seines *Annali dell'Islāms* veröffentlicht. Er gehört zu denjenigen Gelehrten, die dieses Werk kritisch betrachtet und die Autorenschaft al-Wāqidīs bezweifelt haben. Aus den vier Hauptfragen, die im Rahmen dieser Forschung gestellt wurden, thematisiert Caetani die Frage nach der Autorenschaft und die Frage nach den Quellen nicht.

In Bezug auf die Frage nach der Verfassungszeit vertritt Caetani die Meinung, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* in der Zeit der Kreuzzüge, d. h. drei Jahrhunderte später als die Zeit der Geschehnisse, welche es enthält, entstanden ist.¹³⁸ Wie früher bemerkt wurde, stellt

¹³⁶ Sarkīs, *Aṭar ta'rīḥīy*, S. 936-8.

¹³⁷ Sarkīs, *Aṭar ta'rīḥīy*, S. 938-940.

¹³⁸ Caetani, Leone: *Annali dell'Islām*. 8 Bde. Olms 1972 [Nachdruck der Ausg. Mailand 1907], Bd. 2, S. 568; Bd. 2, S. 1195.

Haneberg zum ersten Mal diese These auf. Allerdings räumt Caetani ein, dass es auch vor der Zeit der Kreuzzüge eine Gattung der Geschichtsschreibung gab, mit Sayf b. ʿUmar (g. ca. 180/805) als ihr Vorläufer, wo man dieses Buch einordnen kann. Diese Gattung der islamischen Geschichtsschreibung nennt Caetani historischer Roman und bemerkt, dass es Sayf war, der den ersten Schritt von der Geschichte nach dem historischen Roman unternommen hat.¹³⁹ Daher bezeichnet Caetani dieses Buch als einen historischen Roman und nennt es „Pseudo-al-Wāqidī“.¹⁴⁰ Anscheinend folgt Caetani an dieser Stelle wieder Haneberg, der zum ersten Mal dieses Buch „Pseudo al-Wāqidī“ benannt hat. Auch, wie bei Haneberg, basiert die Untersuchung Caetanis auf einer Inhaltsanalyse des Werkes, durch die dieser zu gleicher Schlussfolgerung wie Haneberg bezüglich der Verfassungszeit gelangt.¹⁴¹

Hinsichtlich der Frage nach der Zuverlässigkeit des Werkes findet Caetani das Buch als keins, das uns glaubwürdige Aussagen über die muslimischen Eroberungen vermittelt. Caetani beschreibt die Methodologie Sayf b. ʿUmars und stellt dar, wie dieser den ersten Schritt zum „historischen Roman“ getan hat. Er ist der Auffassung, dass die Geschichtsschreibung Sayfs hauptsächlich zur Verherrlichung der Araber diene. Sayf übertriebe in seinem Bericht, um ein Vorbild für die guten Muslime herzustellen und einen Anreiz, damit die Muslime – und er meint damit vermutlich sowohl die Zeitgenossen als auch die späteren Generationen – Siege und Herrlichkeit ihrer Vorfahrer nachmachen. Man sähe in den Berichten von Sayf, dass dieser seine Berichte patriotisch, national und religiös gefärbt habe. Caetani fügt hinzu, dass drei Jahrhunderte später dieses Porträtieren in dem historischen Roman von Pseudo-Wāqidī eine literarische Form erhalten habe.¹⁴² So fasst Caetani zusammen, dass man das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* weder zeitlich noch inhaltlich als ein zuverlässiges Werk für die moderne Wissenschaft betrachten kann.

1.2.5. Carl Brockelmann (1943)

Brockelmann äußert sich zu dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* in seiner *Geschichte der arabischen Literatur*, das im Jahr 1943 erschienen ist. Über die Autorenschaft des Werkes

¹³⁹ Caetani, *Annali*, Bd. 2, S. 568.

¹⁴⁰ Caetani, *Annali*, Bd. 2, S. 568.

¹⁴¹ Siehe Caetani, *Annali*, Bd. 2, S. 568; Bd. 2, S. 1195.

¹⁴² Caetani, *Annali*, Bd. 2, S. 568.

macht Brockelmann keine Aussage, die nicht vor seiner Zeit bemerkt wurde, und greift offensichtlich die These auf, die im Forschungsstand seiner Zeit dominant war. Er bemerkt schlichtweg, dass das Werk al-Wāqidī zugeschrieben wird.¹⁴³

In seiner Stellungnahme bezüglich der Verfassungszeit ist Brockelmann vorsichtiger als die vorher genannten Gelehrten und nimmt nicht konkret Stellung. Er geht von der Überlegung aus, dass die *futūḥ*-Werke al-Wāqidīs, u. a. das ihm zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*, „namentlich“ während der Kreuzzüge zur Anfeuerung der Kämpfer verfasst worden sind.¹⁴⁴ Er führt kein Argument für diese Feststellung an. Es sieht jedoch so aus, dass er auch die schon herrschende Feststellung teilt, nämlich die Bestimmung der Zeit der Kreuzzüge als die Verfassungszeit dieses Werkes, welche schon vorher von Haneberg, de Goeje und Caetani genannt wurde. Hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Werkes nimmt er nicht Stellung.

1.2.6. Marsden Jones (1966)

Jones gilt als der Gelehrte, der sich intensiv mit dem Werk *Kitāb al-mağāzī al-Wāqidīs* auseinandergesetzt hat. Dennoch hat sich Jones nicht mit den al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werken befasst. Im Fall der *futūḥ*-Werke stützt er sich auf die Ansicht Brockelmanns und sagt, dass die Bücher *Futūḥ aš-Šām* und *Futūḥ Irāq*, denen heutzutage al-Wāqidī als Autor unterstellt wird, eine Produktion späterer Zeiten sind.¹⁴⁵

1.2.7. Fuat Sezgin (1967)

Sezgin positioniert sich bezüglich der vier bis jetzt behandelten Fragestellungen, nämlich die Frage nach der Autorenschaft des Werkes, dessen Verfassungszeit, dessen Zuverlässigkeit und dessen Quellen, nicht. Jedoch behandelt er das Thema in seinem im Jahr 1967 erschienen *Geschichte des arabischen Schrifttums* so dass man davon ausgehen kann, dass er dazu tendiert, das Buch als ein originelles Buch zu betrachten.

¹⁴³ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142.

¹⁴⁴ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142.

¹⁴⁵ Jones, Marsden: „Muqaddimat at-taḥqīq“. In: M. Jones (Hg.), *The Kitāb al-Mağhāzī of al-Wāqidī*. 3 Bde. London 1965-1966., S. 16.

Sezgin bemerkt zuerst in einem Teil seines Werkes, wo er die al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werke erwähnt, dass die Echtheit aller erhaltenen Handschriften von al-Wāqidīs *futūḥ*-Werken eingehend untersucht werden muss. So unterstreicht er eine mangelnde Untersuchung in diesem Zusammenhang. Danach fügt er hinzu, dass die Istanbul Handschriften der al-Wāqidīs Werke „anscheinend“ echt seien.¹⁴⁶ Diese Aussage kann bedeuten, dass es nach seiner Meinung wahrscheinlich echte Handschriften von diesem Buch gibt, durch die man im Gegensatz zu den anderen bis damals untersuchten Handschriften beweisen könnte, dass diese *futūḥ*-Werke von al-Wāqidī stammen. Es sei zu bemerken, dass die Istanbul Handschriften bis dahin noch nicht in der Forschung über unser Werk zu Rate gezogen worden sind.

1.2.8. Franz Rosenthal (1968)

Franz Rosenthal befasst sich in seinem Buch *a history of Muslim historiography* indirekt mit dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*. Er verfolgt die Frage nach einer Art von Geschichtsschreibung, welche er als „historischen Roman“ (*historical novel*) bezeichnet und ordnet u. a. die al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werke dieser Gattung zu.¹⁴⁷

Bezüglich der Zeit der Entstehung dieser Gattung ist Rosenthal der Ansicht, dass es nicht einfach ist, auf Basis des Materials dieser Gattung eine konkrete Zeit oder ein frühes Datum für einige Elemente des Inhaltes dieser Gattung zu bestimmen, weil die „novelists“ das Material ihrer Werke auch zum Teil von der historischen Literatur entliehen haben. Rosenthal nimmt an, dass man auf Basis einiger ausgewählter Elemente aus dieser Gattung nicht eine Frühzeit als Verfassungszeit solcher Werke festlegen könne, denn die Autoren hätten einige Elemente aus den ihnen zur Verfügung stehenden historischen Quellen ausgesucht und in ihrem Werk eingesetzt.¹⁴⁸ Es sieht so aus, dass diese Elemente solche romanhafte Werke als im Frühislam verfasste Werke darstellen wollten.

Weiter in seinem Werk schlägt Rosenthal eine Methode vor, wie man die Verfassungszeit dieser romanhaften Werke in ihrer heutigen Form feststellen kann. Er bemerkt, dass eine sorgfältige Untersuchung aller Handschriften der Werke dieser Gattung und ihrer Abweichungen uns in

¹⁴⁶ Sezgin, GAS, Bd. 1, S. 296.

¹⁴⁷ Rosenthal, *History*, S. 187.

¹⁴⁸ Rosenthal, *History*, S. 189.

dieser Hinsicht helfen könnten und stellt das als den einzigen Weg dar, die Entstehung dieser Gattung zu datieren.¹⁴⁹

Bezüglich des Inhalts des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* unterstellt Rosenthal, dass er wie der Inhalt anderer Werke dieser Gattung romanhaft sei und nicht als wahre Berichte über die Geschehnisse betrachtet werden könne. Rosenthal schlägt kurz einen Entwicklungsprozess für die Gattung „historischen Roman“ vor und stellt dabei, seines Erachtens nach, die unterschiedlichen Phasen dieses Prozesses dar. Er ist der Auffassung, dass sich in der ersten Phase, d. h. vor der Festigung der arabischen Literatur, dieses Material mit der arabischen Literatur gemischt haben muss, jedoch später von den Lesern als Geschichte wahrgenommen wurde, ohne ihre Echtheit zu hinterfragen. In einer zweiten Phase erschien diese historische Fiktion in der Form von *futūḥ*-, *mağāzī*- und *sīrah*-Literatur. Schließlich erreichte diese Art von fiktionaler Kreativität ihren Höhepunkt in der Zeit von Kreuzzügen.¹⁵⁰ Zu der konkreten Entstehungszeit dieser Gattung und wie sie entstanden ist, stellt Rosenthal fest, dass die moderne historische Kritik schon erkannt hat, dass diese Art von „*futūḥ*-Romanen“ (*futūḥ novels*) von einigen der frühen Geschichtsschreibern der Eroberungen wie etwa Sayf b. ʿUmar und Abū Ḥudayfa begründet wurde.¹⁵¹

Hier muss man betonen, dass die Analyse Rosenthals und seine Aussagen hinsichtlich der *futūḥ*-Literatur hauptsächlich, wie er selber bemerkt, auf dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ-Bahnasā* und auf dem Abū al-Ḥasan al-Bakrīs zugeschriebenen *Futūḥ al-Yaman* basieren. Es scheint so, dass Rosenthal alle *futūḥ*-Werke ähnlich behandelt hat. Jedoch scheint es so, dass Rosenthal einer Differenzierung nicht teilt und die Historizität aller *futūḥ*-Werke auf eine gleiche Weise bezweifelt.¹⁵²

Darüber hinaus kritisiert Rosenthal auch ein formales Element der *futūḥ*-Literatur, nämlich die *Isnāde*. Er vertritt die These, dass diese Gattung der arabischen Literatur die Historizität der *ḥabar*-Geschichtsschreibung zeigt, die aber fiktiv und erfunden ist. Der Autor, so fügt er hinzu,

¹⁴⁹ Rosenthal, *History*, S. 189.

¹⁵⁰ Rosenthal, *History*, S. 187-188.

¹⁵¹ Rosenthal, *History*, S. 188. Caetani hatte schon auf diesen Punkt hingewiesen. Siehe den entsprechenden Teil.

¹⁵² Siehe: Rosenthal, *History*, S. 189, 191-193.

habe einfach nur die Namen aller Art von Geschichtsschreibern aus unterschiedlichen Epochen zusammengestellt.¹⁵³

Zwei Elemente zählt Rosenthal als Kriterien auf, durch die man die historischen Romane erkennen kann: der Heroismus und die Betonung der Religion. Beide Elemente seien in den historischen Romanen zu finden. Er unterstellt, dass das erste Element, nämlich der Heroismus, als ein typisches Mittel für alle Epos-Erzähler gelte. Über das zweite Element bemerkt er, dass sich der muslimische historische Roman von dem nicht-muslimischen Roman dadurch unterscheidet, dass im ersten auch ein beherrschendes Interesse an der Religion zu spüren sei.¹⁵⁴ So beschreibt Rosenthal diese Gattung der muslimischen Literatur und daher findet er sie nicht zuverlässig für die moderne Geschichtswissenschaft zur muslimischen Geschichte.

Rosenthal geht auf die Frage nach den Quellen dieser Art von arabischer Literatur nicht ein. Jedoch sagt er, wie die vorherigen Gelehrten, die sich bis zu seiner Zeit mit dem al-Wāqidi zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* befasst haben, dass das Werk auch historische Werke als Quellen gehabt hat.¹⁵⁵

1.2.9. Emmanuel Sivan (1968)

Emmanuel Sivan, der französische Gelehrte, hat sich im Jahr 1968 in drei Seiten u. a. mit dem al-Wāqidi zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* auseinandergesetzt und das Ergebnis seiner Studie im selben Jahr veröffentlicht. In seinem kurzen Aufsatz beschäftigt sich Sivan hauptsächlich mit der Frage nach der Verfassungszeit dieses Werkes und des al-Azdī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šāms*¹⁵⁶. Paret, der seinen Aufsatz ein Jahr später nach der Erscheinung der Sivansstudie geschrieben hat, erwähnt dies nicht, vermutlich weil er davon nicht wusste.

Anschließend an die Studien Hanebergs und de Goejes, die sich jeweils in ihren Untersuchungen mit dem al-Wāqidi zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* und dem *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs beschäftigt haben, trifft Sivan auch anhand einer Vergleichsstudie zwischen diesen Werken Aussagen über

¹⁵³ Rosenthal, *History*, S. 189.

¹⁵⁴ Rosenthal, *History*, S. 190.

¹⁵⁵ Rosenthal, *History*, S. 189.

¹⁵⁶ Sivan, Emmanuel: *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*. Paris 1968, S. 197-200. Sivan bezeichnet das *Futūḥ aš-Šām*, das wir heute von al-'Azdī kennen, als ein al-'Azdī zugeschriebenes Werk, und stellt es gleich mit dem al-Wāqidi zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*. Siehe weiter.

sie. Er bezeichnet beide Werke, die al-Wāqidī und al-Azdī zugeschrieben werden,¹⁵⁷ als „semi-legendär“ (*semi-légendaires*) und nennt sie „pseudo-Wāqidī“ und „pseudo-Azdī“.¹⁵⁸ Wir wissen, dass Rosenthal bereits diese Unterscheidung zwischen historischer und legendärer *futūh*-Literatur gemacht hat.

Sivan kritisiert zunächst die aufgeführten Argumente de Goejes und Hanebergs, durch die diese behaupteten, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ al-Shām* in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden sein sollte.¹⁵⁹ Sivan meint, dass die Indizien, auf denen Haneberg und de Goeje ihre Argumente angeführt haben, disputabel scheinen und bemerkt, dass die Erscheinung der Kreuze in der Armee des Heraclius, der Kampf zwischen zwei Kommandeuren vor dem Hauptkampf, die christliche Expression „Bruder in Gott“ (*frères en Dieu*) und die Träume und Omen, wie diese zwei Gelehrten gedacht hatten,¹⁶⁰ nicht die spezifischen Merkmale der Epoche der Kreuzzüge sind. Hingegen könnten diese zu der Zeit der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Arabern und Byzantinern, die vor den Kreuzzügen stattfanden, gehören. Auch die theologischen Disputationen zwischen den Kommandanten, so Sivan, seien gar nicht charakteristisch für die Zeit der Kreuzzüge, sondern gehörten zu der Zeit des Kampfs gegen Byzantiner. Sivan räumt jedoch ein, dass das einzige gültige Indiz in diesem Werk, das auf die Zeit der Kreuzzüge verweisen kann, das Kreuz auf der Brust der christlichen Reiter ist, welches Haneberg im al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* gefunden hat. Das aber reiche nicht zur Datierung des Werkes aus.¹⁶¹

Hinterher geht Sivan auf die Analyse des Inhalts beider Werke ein. Er sagt, dass eine strenge Analyse des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*s drei Indizien ergibt, die beweisen können, dass die endgültige Gestaltung des Werkes in der Zeit der Kreuzzüge entstanden ist. Zum einen stellt er dar, dass laut dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* nach der Eroberung von Antiochia fünfhundert Personen von den christlichen Arabern aus dem Königreich Ġassān, die Verbündete der Byzantiner waren, entflohen sind und sich auf einigen Inseln des Mittelmeeres Siedlungen genommen haben. Laut dem Werk seien die „Ifraṅğ“ die Nachfahren dieser Leute.

¹⁵⁷ Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 197.

¹⁵⁸ Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 199.

¹⁵⁹ Siehe den entsprechenden Teil. Vermutlich wusste Sivan von den Untersuchungen Lees und Hamakers von dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* nicht, denn er nennt Haneberg als die erste Person, die sich mit diesem Werk auseinander gesetzt hat (Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 197).

¹⁶⁰ Siehe den entsprechenden Teil für Haneberg und de Goeje.

¹⁶¹ Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 197.

Sivan bemerkt, dass diese Passage auf das 12. oder 13. Jh. n. Chr. zurückzugehen scheint, denn hier versucht der Erzähler eine Bindung zwischen den Feinden des Islams aus dem ersten/siebten Jh. und denjenigen aus seiner Zeit zu etablieren. Vermutlich tendiere die Passage auch dazu, das Phänomen der Kreuzzüge zu erklären, indem sie auf die syrische Abstammung der Franken hinweise, die bei den Kreuzzügen nach Orient zurückgekehrt wären. Die Franken würden, so Sivan, in der Truppe von Byzantinern im Kampf am Yarmūk wieder erwähnt. Dies sei wahrscheinlich inspiriert von der Realität der Kämpfe gegen Byzantiner, wenn nicht im 7. Jh. n. Chr., dann wenigstens eine Epoche später.¹⁶²

Als zweites Indiz für die endgültige Gestaltung des Werkes in der Zeit der Kreuzzüge erklärt Sivan den Bericht über die Eroberung von Jerusalem. Sivan stellt fest, dass dieser Bericht den Anspruch hat, im Vergleich zu den Beschreibungen al-Azdīs und denen der anderen Historiker im 3./9. Jh. wie Baladurī, besonders lang und ausführlich eine Beschreibung zu bieten. Sivan hebt hervor, dass hier die Beschreibung des Erzählers durch einige legendäre Elemente detailliert ist. Als konkretes Beispiel nennt er die Heiligkeit des Jerusalems durch den Mund Abū 'Ubaydas anhand folgender Gründe: die Himmelfahrt des Propheten nach Jerusalem, die Gräber der Propheten, die sich da befinden, die Bedeutung des Gebets, das da verrichtet wird, und einige andere Vorzüge, die der Autor hinzufügt haben sollte. Sivan sagt, dass man hier die Einflüsse der Gegen-Kreuzzüge und die Verherrlichung von Jerusalem unbestreitbar sehen könne. Die Stadt hätte auch eine große Bedeutung für die Byzantiner, und das betone Abū 'Ubayda auch. Sivan sieht die Schriften von 'Imād ad-Dīn nach der Eroberung von Jerusalem im Jahr 1187 oder den Briefwechsel über das gleiche Thema, zwischen Richard Coeur de Lion und Saladin, als ein Modell für den Meinungsstreit zwischen Abū 'Ubayda und dem Patriarch von Jerusalem um das Recht des Islams.¹⁶³

Zuletzt und als drittes Indiz weist Sivan auf die Geschichte von Falantinus, der König von Rom, hin. Sivan erklärt, dass Falantinus, als dieser zur Hilfe der Armee Heralkius in Antioch Sitz hatte, einen Brief vom Patriarch der Antioch bekam. Falantinus sagt in diesem Brief, dass „er aufgeregt ist, die Religion von Messias zu verteidigen“ und begierig ist, „Messias zufrieden stellen ... und sofort die Mohammedaner (*Muḥammadiyyūn*) anzugreifen, nachdem sie unsere Religion

¹⁶² Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 197-198.

¹⁶³ Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 198.

erniedrigt hatten und weil doch, *ǧihād* eine verschriebene Pflicht für uns ist, jung und alt“. Allerdings komme die Geschichte so zum Ende, dass er beeindruckt von der moralischen Superiorität der Muslime den Islam umarme, ein Pilgerfahrt nach Mekka mache, Jerusalem besuche, sich da ansiedele und dort ein frommes Leben führe. Sivan sagt, dass diese Geschichte deutlich die Kreuzzüge in Erinnerung zu rufen scheine, wie es die Muslime jener Zeit gesehen hätten. Er stellt fest, dass Rom für die Verfasser der Chronikbücher als der Ausgangspunkt der Kampfexpeditionen bezeichnet wird, offensichtlich wegen der Teilnahme Papstes in deren Organisation. Die religiöse Propaganda im Okzident zur Begünstigung der Hilfe von den Christen der Region, das Motto „wegen der Verteidigung der Religion der Messias“, die Definition der Expedition als *ǧihād*, seien Merkmale, die dem Bild des dritten Kreuzzugs gleichen würden. In diesem Zusammenhang könne der Terminus „Muḥammadiyyūn“, der im Text vorkomme, durch den lateinischen Terminus „Mahometani“ inspiriert sein. Das Durchführen einer Pilgerfahrt und der Besuch Jerusalems in ein und demselben Jahr seien besonders durch die Literatur *faḍā'il al-Quds* am Ende der 6./12. Jh. n. Chr. gepriesen. Die Wahl Jerusalems zur Siedlung durch Falantinus und die Frömmigkeit des Siedlers passe mit einem anderen Ziel dieser Literatur zusammen, welche das Bevölkern der heiligen Stadt sei. Sivan kommt zu der Schlussfolgerung, dass auf Basis der drei von ihm vorgelegten Indizien und dem, was Haneberg in seiner Studie präsentiert hat, es legitim scheine, zu sagen, dass zumindest ein Teil des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šāms* unter dem Impuls der Kreuzzüge verfasst worden sei und es damals gewesen wäre, dass dieses Werk seine endgültige Form bekommen habe.¹⁶⁴

Am Ende seiner Untersuchung trifft Sivan auch Aussagen über die Vergleichsstudie zwischen den beiden *Futūḥ aš-Šāms* in Bezug auf die Erwähnung Jerusalems. Diese Studie wies darauf hin, dass das al-Azdī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* vorausgehe. Sivan stellt fest, dass die Betonung auf Jerusalem in al-Azdīs zugeschriebenem Werk anders sei als die im al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*. Er bemerkt, dass Jerusalem nur einen minimalen Platz im ersten Werk besetze und dort mit dem Namen „Īliyā“ arabisiert genannt werde, der aber seit dem 4./10. Jahrhundert veraltet gewesen wäre, während dieselbe Stadt im zweiten Werk als „Bayt al-Maqdis“ bezeichnet werde. Sivan fügt hinzu, dass anders als das zweite im ersten Werk, nämlich dem al-Azdī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*, die Franken

¹⁶⁴ Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 198

nicht erwähnt werden und keine Andeutung auf die Kreuzzüge gemacht wird. Darüber hinaus habe sich *ǧihād* im zweiten Werk mehr durchdrungen als im ersten Werk. Zumal nennt Sivan, dass, statistisch gesehen, die Expressionen der Gegnerschaft Islam-Christentum und der Ruf auf religiösen Kampf sehr viel weniger im ersten Werk vorkämen. Letztlich sei es zu bemerken, dass man im zweiten Buch Stellen sähe, wo *ǧihād* sehr viel gelobt werde.¹⁶⁵

Zuletzt sei zu bemerken, dass Sivan auf Basis seiner Inhaltsanalyse des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* dieses Werk der Gattung epische Literatur der Muslime in der Zeit der Kreuzzüge zugehörig angesehen hat.¹⁶⁶ An dieser Stelle stimmt Sivan der These Hanebergs zu, ob man das al-Wāqidīs zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* als ein episches Werk ansehen kann, wogegen sich Paret später wendet, der diese Ansicht ein Jahr später in seinem Artikel abgelehnt hat.¹⁶⁷ Sivan schlägt am Ende seines kurzen Aufsatz ein Paar Werke vor, mit denen man das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* vergleichen sollte, um den historischen Kern dieses Werkes einkreisen zu können. Darunter werden diese Werke erwähnt: al-ʿAzdī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*, Ibn ʿAsākirs *Tāriḥ*, und al-Balāḍurīs *Futūḥ al-buldān* und *Ansāb al-ʿašraf*.

1.2.10. Lawrence I. Conrad (1998)

Lawrence I. Conrad bezeichnet in seinem Artikel über „futūḥ“ (Eroberungen) in *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*, der im Jahr 1998 erschienen ist, das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* als „pseudo-al-Wāqidī“.¹⁶⁸ Hier greift er offensichtlich eine Bezeichnung auf, die namentlich Haneberg im 1860 zum ersten Mal zum Ausdruck gebracht hat. Wie im vorherigen Teil gesagt wurde, hat Sivan auch das Werk gleich bezeichnet. Da Conrad für diese Feststellung kein Argument anführt, könnte man die These aufstellen, dass er auch die Argumente teilt, die Haneberg in seinem Aufsatz genannt hat.

Zur Frage nach der Zuverlässigkeit des Werkes unterstellt Conrad in seinem Artikel über „al-Wāqidī“ in *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*, dass die Zuschreibung einiger *futūḥ-*

¹⁶⁵ Sivan, *L'islam et la croisade*, S. 199.

¹⁶⁶ Sivan, *L'islam et la croisade*, S.200.

¹⁶⁷ Sivan, *L'islam et la croisade*, S. 20.

¹⁶⁸ Conrad, Lawrence I.: Art. „futūḥ“. In: J. S. Meisami & P. Starkey (Hgs.), *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*. London 2010. S. 239.

Werke al-Wāqidīs, welche unter seinem Namen publiziert sind, falsch ist.¹⁶⁹ Hier weist er auf die Editionen einiger al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werke hin und lehnt die Originalität dieser Werke ab.

Zur Frage nach der Verfassungszeit äußert sich Conrad ganz kurz. Er geht davon aus, dass die al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werke, vor allem gegenstandlose Stoff aus der späteren Zeit enthalten. So betont er, dass das Werk zumindest in seiner heutigen Gestalt nicht in der Lebenszeit al-Wāqidīs, sondern in einer späteren Zeit verfasst worden sein soll. Jedoch scheint es so, dass Conrad auch die Entstehung des Kernes des Werkes vor der Zeit der Kreuzzüge nicht ausschließt und von einer historischen Grundlage ausgeht, welche früher als die Zeit der Kreuzzüge gestaltet worden ist. Dabei argumentiert Conrad gegen die These, dass dieses Werk wie ein Produkt der Zeit der Kreuzzüge aussieht.¹⁷⁰

Ferner stellt er sich gegen die Meinung, welche offensichtlich zum ersten Mal von Haneberg angeführt wurde, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* zum Anfeuern der muslimischen Soldaten gegen die Christen in den Kreuzzügen verfasst worden ist. Zur Ablehnung dieser These nennt er zwei Argumente. Er sagt, dass die Muslime während der Kreuzzüge mehr erfahrene Soldaten als Bücher zum Anzünden und Ermutigen ihrer Soldaten brauchten. Außerdem, so fügt er hinzu, beinhalten einige Bücher, die sich dieser Gattung zuordnen lassen, Berichte über Regionen, in denen gar keine Kreuzzüge stattgefunden haben.¹⁷¹

Conrad macht in seinem Artikel zu „*futūḥ*“ kaum konkrete Aussage über die Quellen der „verdächtigten“ *futūḥ*-Literatur, sondern äußert sich dazu indirekt, indem er darüber spricht, was die *futūḥ*-Literatur in der arabischen Literatur ausgelöst hat. Er meint, dass die *futūḥ*-Literatur die Produktion einer anderen Art von *futūḥ*-Literatur verursacht hat, die populärer ist und die Dynamik von den ersten Phasen der Entstehung *futūḥ*-Literatur zeigt.¹⁷² So unterscheidet Conrad zwischen populärer und realer *futūḥ*-Literatur. Es scheint, dass der Begriff

¹⁶⁹ Conrad, L. I.: Art. „al-Wāqidī“. In: J. S. Meisami & P. Starkey (Hgs.), *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*. London 2010, S. 805.

¹⁷⁰ Bereits wurde gesagt, dass Haneberg zum ersten Mal die These aufgestellt, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* in der Zeit der Kreuzzüge entstanden sein soll. Siehe den Abschnitt „1.1.3.3. Daniel B. Haneberg“, S. 34-36 in diesem Kapitel.

¹⁷¹ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

¹⁷² Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

„populäre *futūḥ*-Literatur“ als eine Bezeichnung für die in der heutigen Wissenschaft nicht anerkannte *futūḥ*-Literatur zum ersten Mal von Conrad zum Einsatz gebracht wurde.

Auf der Basis der Ansicht Conrads bezüglich der Verfassungszeit und der Quellen des Buches soll es noch klarer sein, was für eine Stellungnahme er hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Werkes hat. Conrad meint, dass der populären *futūḥ*-Literatur, zu der er auch al-Wāqidī zugeschriebenes *Futūḥ aš-šām* zählt, extreme Übertreibung und Fantasie unterliegen. Er bemerkt, dass diese Literatur textuelle Instabilität hat.¹⁷³ So lehnt Conrad die Zuverlässigkeit dieses Werkes in seiner heutigen Gestalt und seine Historizität ab, denn seiner Auffassung nach basiert weder dessen Inhalt auf Realität noch ist dessen Text stabil.

1.2.11. Stefan Leder (2002)

Stefan Leder äußert sich in seinem Artikel „al-Wāqidī“ in *The Encyclopedia of Islam*, zweite Auflage, bezüglich der Autorenschaft des Werkes konkret. Er macht darauf aufmerksam, dass das Buch legendäre Berichte beinhaltet, die einen späteren Ursprung als die Lebzeiten al-Wāqidīs haben. Er betont, dass zwar das Werk in der Wissenschaft üblicherweise al-Wāqidī zugeschrieben wird, jedoch diese Zuschreibung falsch ist.¹⁷⁴ So macht Leder auch gleichzeitig darauf aufmerksam, dass er den Inhalt des Werkes nicht zuverlässig findet.

1.2.12. Ṣāliḥ Mūsā Darādkah (2007)

Ṣāliḥ Mūsā Darādkah, der jordanische Gelehrte, nimmt eine Edition des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-šām* vor, die im Jahr 2007 erschienen ist. Zu der Frage nach der Autorenschaft dieses Werkes sagt Darādkah in der Einleitung, dass man al-Wāqidī als Autor des Buches sehen kann, obwohl er einräumt, dass man in diesem Buch neben den historischen Fakten auch „*qiṣṣa*“ (Fabelgeschichte) findet. Darādkah führt für seine Meinung bezüglich der Autorenschaft zwei Argumente an. Er nennt, dass man zum einen überall auf der Welt zahlreiche Handschriften dieses Werkes findet, in denen al-Wāqidī als Autor bekannt gemacht wird. Zum anderen beinhaltet dieses Werk eine detaillierte Beschreibung der Geschehnisse, die eine Art und

¹⁷³ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

¹⁷⁴ Leder, Stefan: Art. „al-Wāqidī“. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Auflage (EI²), Bd. XI. 2002, S. 103.

Weise der Geschichtsschreibung entspreche, die sehr gut zu al-Wāqidīs Methodologie der Geschichtsschreibung passe. Man liest in den biographischen Werken, so fügt er hinzu, dass al-Wāqidī gern selbst vor Orte ginge oder sich von den Nachfolgern der Kämpfer über die Geschehnisse informieren ließ. Infolgedessen dürfte man sich nicht wundern, wenn sich in diesem Werk auch Berichte über die Kleinigkeiten befinden würden.¹⁷⁵ An dieser Stelle setzt sich Darādkah gegen die Stellungnahme Rosenthals – wahrscheinlich nicht bewusst, denn er zitiert die Meinung Rosenthal nicht –, der der Auffassung ist, dass die Kämpfe in der romanhaften *futūḥ*-Literatur detaillierter als in den echten Geschichtswerken beschrieben sind.¹⁷⁶

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Zuverlässigkeit weist Darādkah darauf hin, dass in diesem Werk die historischen Fakten mit „Qiṣṣa“ gemischt sind, welche nur spätere Zusätze zu diesem Werk zu sein scheinen, die von den Schreibern hinzugefügt worden sein sollten. Dennoch hebt er hervor, dass der Autor in seinem Werk *Isnāde* verwendet hat, was ein Zeichen für die Zuverlässigkeit des Werkes ist. Außerdem, so fügt er hinzu, hat der Autor, nämlich al-Wāqidī, mehrere Male darauf aufmerksam gemacht, dass er sich sowohl ausschließlich auf die zuverlässigen Historiker gestützt, als auch aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen die besten Aussagen über die Geschehnisse gesammelt und in seinem Werk eingesetzt hat. Das beweise, dass der Autor bzw. al-Wāqidī seine Quellen bewerte, bevor er daraus Berichte über ein Ereignis gezogen habe. Manchmal äußere sich al-Wāqidī auch über eine Überlieferung und bewerte sie.¹⁷⁷ Darādkah zieht von seiner Beobachtung des Werkes diese Schlussfolgerung, dass das Werk im Großen und Ganzen zuverlässig ist, obwohl es auch nicht historisches Material enthält.¹⁷⁸

Die Einstellung Darādkahs bezüglich der Zuverlässigkeit des Werkes kann man durch seine Aussage in der Einleitung seiner Edition erfahren, wo er betont, dass er in seiner Edition nicht danach gestrebt hat, eine möglichst originale Version des Textes zu rekonstruieren, sondern er sich damit befasst hat, die ähnlichen Berichte zu Berichten des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ*

¹⁷⁵ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. S. M. Darādkah als: *Kitāb Futūḥ aš-Šām al-mansūb ilā Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī*. Irbid 2007, S. 11-12.

¹⁷⁶ Siehe Rosenthal, *History*, S. 189; Siehe auch den entsprechenden Teil zu Rosenthal in diesem Kapitel, Abschnitt „1.2.8. Franz Rosenthal (1968)“ S. 62-64.

¹⁷⁷ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Darādkah, S. 11-13.

¹⁷⁸ Die Verwendung der *Isnāde*, worauf Darādkah hier aufmerksam macht, hat Paret auch in seiner Studie betrachtet. Jedoch ist Paret der Meinung, dass durch die Verwendung der *Isnāde* der Text sich als ein „wissenschaftliches“ Werk darstellen will, während es legendäre Berichte enthält.

aš-Šām in den anderen historische Quellen zu finden.¹⁷⁹ Das bedeutet, dass Darādkah das Werk als eine zuverlässige Quelle zur Geschichte der islamischen Eroberungen betrachtet und versucht, dazu in seiner Edition den Lesern seiner Edition Beweise vorzulegen.

Wie oben erläutert wurde, nimmt Darādkah al-Wāqidī als Autor des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* an. Aus diesem Grund musste er auch logischerweise der Meinung sein, dass das Buch im 2./8. und 3./9. Jh verfasst worden ist. Darādkah zitiert die Ansicht Brockelmanns und die einiger arabischer Gelehrter, welche die Verfassungszeit des Werkes später als Lebenszeit al-Wāqidīs annehmen. Er setzt sich dieser Meinung entgegen und betont, dass er als Verfassungszeit des Werkes die Lebzeiten al-Wāqidī erkennt. Um die gegenseitige Meinung zu kritisieren, hebt er hervor, dass in diesem Buch nichts von den Kreuzzügen berichtet wird. So will Darādkah die übliche Meinung hinsichtlich der Verfassungszeit als eine Behauptung benennen. Außerdem setzt sich Darādkah der Meinung entgegen, dass das Werk von den Kreuzzügen Material absorbiert hat. So hebt er hervor, dass uns keine Handschrift von diesem Werk zur Verfügung steht, die als eine Zeit vor den Kreuzzügen datiert wird. So hat man nicht die Gelegenheit, diese These durch eine Vergleichsstudie zu überprüfen. Aus diesem Grund kann man von der These ausgehen, dass das Werk nicht in der Zeit der Kreuzzüge geschrieben worden ist, da im Buch nichts über die Kreuzzüge berichtet wird. Zudem kann man sehr schwer argumentieren, ob und inwiefern dieses Werk von den Kreuzzügen beeinflusst worden sei.¹⁸⁰ So lehnt er die These der oben genannten Gelehrten ab, die die Auffassung vertreten, dass das Werk von den Kreuzzügen beeinflusst worden ist.

Später versucht Darādkah in seiner Einleitung noch ein anderes Gegenargument bezüglich der oft vorgeschlagenen Verfassungszeit aufzubauen. Er meint, dass der Verweis der Verfassungszeit auf die Zeit der Kreuzzüge vielleicht daran liegt, dass man zwischen dem Stil al-Wāqidīs in seinem *Futūḥ aš-Šām* und in seinem *Kitāb al-mağāzī* Unterschiede sieht. So ziehe man die Schlussfolgerung, dass das erste Buch nicht von al-Wāqidī stammen könne. Darādkah stellt heraus, dass diese zwei Werke zu zwei unterschiedlichen Gattungen der arabischen Literatur gehören, welche von unterschiedlicher Natur sind und aus unterschiedlichen Quellen stammen. Er nennt die Unterschiede zwischen diesen zwei Gattungen. Zum einen, so Darādkah, beschäftigt

¹⁷⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Darādkah, S. 16.

¹⁸⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Darādkah, S. 10-11.

man sich in *mağāzī*-Literatur mit den *aḥbār* über den Propheten und das dürften nur diejenigen machen, die eine sehr gute *ḥadīṭ*-Kenntnisse besäßen, während die *futūḥ*-Literatur eine Art der Geschichtsschreibung ist, die mit *ḥadīṭ* und dem Propheten kaum etwas zu tun hat. Zum anderen finde man in *futūḥ*-Literatur die einzige Art der Geschichtsschreibung, in der viele Figuren vom Anfang bis Ende der Geschichte anwesend seien, während *mağāzī*-Texte aus verschiedenen Stücken bestünden, die mit den Zeit- und Ortsangaben begrenzt seien. Als dritter Unterschied nennt Darādkah die Quelle dieser zwei Literaturgattungen. So bemerkt er, dass die Quellen bei *mağāzī*-Literatur gleich wie bei der *ḥadīṭ*-Werke sind, d. h. die Überlieferer müssen ausgebildete Gelehrte sein, während man in *futūḥ*-Literatur viele verschiedene Quellen zu Rate zieht, wie z. B. die Menschen, die bei den Geschehnissen anwesend waren und daran teilgenommen haben oder ihre Nachkommen. Darādkah betont, dass die Mischung von Geschichte und *qiṣṣa* in der muslimischen Literatur ein altbekanntes Phänomen ist, und man sich nicht darüber wundern darf, wenn man es im Buch al-Wāqidīs, nämlich in *Futūḥ aš-Šām*, sieht.¹⁸¹ Durch seine Aussagen will Darādkah unterstreichen, dass man durch die Hervorhebung der form-stilistischen Unterschiede zwischen diesem Werk und dem *Kitāb al-mağāzī al-Wāqidīs* kaum überzeugende Aussagen hinsichtlich der Verfassungszeit des Werkes treffen kann.

Durch die oben genannten Unterschiede, die Darādkah zwischen der *mağāzī*- und *futūḥ*-Literatur aufzählt, nimmt er Stellung gegen Rosenthal, der die beiden Gattungen von ähnlicher Natur beurteilt, beide als „muslimische Eroberungen“ (*Muslim conquests*) bezeichnet und der Gattung „historischer Roman“ (*historical novel*) zuordnet, die bis in unsere Zeit nichts außer der historischen Dichtung (*historical fiction*) beinhalten.¹⁸² Dabei argumentiert er auch gegen Paret, der die Basis seiner These hinsichtlich der *mağāzī*-Literatur auch für die *futūḥ*-Literatur verwendet.

1.2.13. Boaz Shoshan (2016)

Boaz Shoshan nimmt das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) als eine Quelle seiner Studie zur frühen muslimischen Eroberungen in der muslimischen Geschichtsschreibung. In der Einleitung seiner Forschung, wo er seiner Quellen darstellt, zeigt er, dass in Bezug auf das WZFS

¹⁸¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Darādkah, S. 13.

¹⁸² Rosenthal, *History*, S. 188.

dem Forschungsstand folgt. Er lehnt al-Wāqidī als Autor des WZFS ab und sagt, dass dieses Werk später als die Lebenszeit al-Wāqidīs verfasst worden ist. Er schlägt jedoch auch Argumente für seine Behauptung vor. Er sagt, dass es deutliche Unterschiede zwischen den Passagen aus dem WZFS und parallelen Passagen, wo einen Inhalt von al-Wāqidī in den Quellen zitiert wird, gesehen werden kann.¹⁸³ Als zweites Argument sagt Shoshan, dass im WZFS nicht-arabischen Wörter und Namen sowie eine Beschreibung der Rituale zu finden ist. Nach Shoshan weist dies darauf hin, dass das WZFS in der Zeit der Kreuzzüge entstanden ist.¹⁸⁴ Er sagt, dass ein Vergleich zwischen dem WZFS und dem Werk *Sīrat Amīra Dāt al-Himma*, das angeblich im 6./12. Jh. verfasst worden ist und Auseinandersetzungen zwischen den Byzantinern und den Muslimen thematisiert, viele Ähnlichkeiten mit den Szenen des WZFS aufzeigen.¹⁸⁵ Das sieht er als einen weiteren Beweis, dass das WZFS später als die Lebenszeit al-Wāqidīs geschrieben worden ist. Jedoch räumt Shoshan ein, dass dieses Werk sich auf das historische Material stützt und Überlieferungen beinhaltet, die in anderen historischen Werken wie etwa al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* zu finden sind.¹⁸⁶

Shoshan stellt in Bezug auf das WZFS keine neue These und bestätigt die vorhandenen These über die Entstehungszeit und die Zuverlässigkeit des WZFS, wobei er neue Argumente aufführt, die bisher nicht vorgelegt worden waren.

Zusammenfassung

Es wurde im zweiten Unterkapitel die Ansichten einiger Islamwissenschaftler über das WZFS referiert und analysiert. Die Meinungen, die über das WZFS geäußert wurden, lassen sich in zwei Teilen kategorisieren. Einige von den genannten Islamwissenschaftler sind der Meinung, dass das WZFS eine Grundlage bzw. einen Kern hat, der aus früherer Zeit als die Zeit der Kreuzzüge entstanden ist. Dieser Meinung sind Conrad, Darādka, Sarkīs, Caetani und Rosenthal. Von diesen Wissenschaftlern sind Sarkīs und Darādka der Meinung, dass der Kern dieses Werkes tatsächlich das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs darstellt, wobei die drei anderen Wissenschaftler der Meinung sind, dass das WZFS eine Gattung der muslimischen Geschichtsliteratur gehört, welche

¹⁸³ Shoshan, *The Arabic Historical Tradition*, S. 13

¹⁸⁴ Shoshan, *The Arabic Historical Tradition*, S. 13

¹⁸⁵ Shoshan, *The Arabic Historical Tradition*, S. 13-14

¹⁸⁶ Shoshan, *The Arabic Historical Tradition*, S. 14-15

imaginative Elemente und Inhalte beinhaltet und dessen erster Vertreter Sayf. b. 'Umar ist. Aus diesem Grund sehen sie anders als Darādka und Sarkīs keine Beziehung zwischen dem WZFS und al-Wāqidī.

Die zweite Gruppe sind der Meinung, dass das WZFS ein Werk ist, das in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden ist, obwohl es historisches Material aus vorheriger Zeit beinhaltet, das zum Teil sehr wertvoll ist. Diese Meinung vertreten De Goeje, Sivan, Shoshan, Brockelmann, Jones, Sezgin und Leder. Die ersten drei Wissenschaftler argumentieren für ihre These hauptsächlich anhand der Begriffe, Bezeichnungen und Inhalte, welche ihrer Meinung nach nur aus der Zeit der Kreuzzüge stammen können. Brockelmann, Jones, Sezgin und Leder folgen nur dem Forschungsstand zum WZFS und legen kein neues Argument vor.

Kapitel II:

Al-Wāqidīs Leben und wissenschaftliche Tätigkeiten

Kapitel II. Al-Wāqidīs Leben und wissenschaftliche Tätigkeit

Einleitung

In diesem Kapitel geht es um das Leben und die wissenschaftlichen Tätigkeiten al-Wāqidīs, dem das *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) zugeschrieben wird, das den Gegenstand dieser Dissertation ausmacht. Es sollen in diesem Kapitel verschiedene Aspekte des wissenschaftlichen Lebens al-Wāqidīs, wie etwa seine wissenschaftliche Karriere, sein Beitrag als Historiker zu muslimischen Wissenschaften und seine Methodologie im Umgang mit dem Material, das er von den vorherigen Generationen erhalten hat, betrachtet werden. Dabei wird darauf abgezielt, dass die genannten Aspekte des wissenschaftlichen Lebens und der wissenschaftlichen Tätigkeiten al-Wāqidīs näher erklärt werden. Diese Erklärungen sollen uns dann dabei helfen, mit detailliertem Wissen über den Wissenschaftskontext, in dem al-Wāqidī tätig war, sowie über seine Methodologie, ein stichhaltigeres Argument für bzw. gegen al-Wāqidī als Autor zu formulieren.

Dass ein Kapitel dieser Dissertation al-Wāqidī gewidmet wird, kann den Verdacht erwecken, dass schon vor dem Forschen zu der Frage nach der Autorenschaft des WZFS davon ausgegangen wurde, dass der Autor dieses Werkes al-Wāqidī ist, bzw. habe ich bisher nirgendwo in der Dissertation dies als meine These diskutiert. Dieser Verdacht scheint legitim zu sein. Wenn man eine Untersuchung zur Textkritik eines Werkes, dessen Autor noch nicht überzeugend festgestellt ist, ausübt, dann muss man alle „Kandidaten“ der Autorenschaft des Werkes in Betracht ziehen, und bei jedem die Möglichkeit, dass er tatsächlich der Autor des Werkes sein könnte, überprüfen.

Wie wir schon im ersten Kapitel besprochen haben, sind alle Islamwissenschaftler, die sich bisher kritisch mit dem WZFS auseinandergesetzt haben, der Meinung, dass ein Teil des Materials, das das WZFS beinhaltet, von al-Wāqidī stammt. Sie haben jedoch so argumentiert, dass in der späteren Zeit diesem Werk einiges Material hinzugefügt wurde, bzw. das Buch in einer späteren Zeit u. a. mit dem Material al-Wāqidīs abgefasst wurde, mit der Absicht, dass die Leserschaft das Werk als al-Wāqidīs rezipiert und ansieht. Insofern ist bisher keine These aufgestellt, die das Werk einem anderen Gelehrten zuschreibt, so dass wir das Leben und die wissenschaftliche Tätigkeit von diesem ebenfalls bearbeiten müssten. Mit anderen Worten gibt es keinen anderen Kandidaten als Autor für das WZFS, der in der Forschung zu diesem Werk vorgeschlagen wird.

Auf der anderen Seite haben die ersten Untersuchungen, die ich in der ersten Phase meiner Forschung zu diesem Werk vorgenommen habe, mich dazu geführt zu denken, dass wahrscheinlich der Kern und die Hauptstruktur des WZFS von al-Wāqidī stammen könnten. Darüber hinaus habe ich in Bezug auf den Umgang mit historischen Berichten (*aḥbār*), sowie den Gebrauch von *Isnāden* sehr große Ähnlichkeiten zwischen dem Autor des WZFS und al-Wāqidī festgestellt.¹⁸⁷ Deswegen wurde ein Kapitel dem Leben al-Wāqidīs und seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gewidmet, so dass der historische Kontext, in dem das WZFS entstanden sein könnte, sowie die Methodologie al-Wāqidīs als ein Historiker gründlich untersucht werden.

Dieses Kapitel ist in drei Unterkapitel gegliedert. Im ersten Unterkapitel werden der „Werdegang“ und die wissenschaftliche Karriere al-Wāqidīs thematisiert. Über das Leben und die Laufbahn al-Wāqidīs geben uns die Quellen nicht viel Auskunft. Dennoch wissen wir, dass er in Medina geboren wurde, u. a. dort studiert hat, und später in dieser Stadt zu einem bekannten Gelehrten wurde. Später hat er den Ruf des ‘abbāsidschen Kalifen Hārūn ar-Rašīd akzeptiert und ist nach Baḡdād ausgewandert, wo er bis Ende seines Lebens als Richter tätig war. Im ersten Unterkapitel werden diese zwei Phasen des Lebens al-Wāqidīs bearbeitet. Darüber hinaus werden die wissenschaftliche Karriere al-Wāqidīs während dieser Zeit in Medina und Baḡdād untersucht.

Im zweiten Unterkapitel geht es um al-Wāqidī als Akteur im wissenschaftlichen Kontext seiner Zeit. Um diesen Aspekt des Lebens al-Wāqidīs näher kennenzulernen, wird dieses Unterkapitel in zwei Teile aufgeteilt. Im ersten Teil wird auf die wissenschaftlichen Bereiche, in denen al-Wāqidī tätig war, eingegangen. Im zweiten Teil wird der Beitrag al-Wāqidīs zu der Wissenschaft seiner Zeit in Form von Werken untersucht, sowohl die Werke, die ihm in den bio- und bibliographischen Lexika zugeschrieben werden, als auch Werke, die im Bereich der muslimischen Eroberungen im letzten Jahrhundert unter dem Namen al-Wāqidīs publiziert worden sind. Ein Teil dieses Unterkapitels ist dem wissenschaftlichen Beitrag al-Wāqidīs nach den schīītischen Quellen gewidmet.

Im dritten und letzten Unterkapitel wird die Methodologie al-Wāqidīs als Historiker in seiner Wissenschaft untersucht. Es wird zuerst auf die Bewertung der Methodologie al-Wāqidīs in der muslimischen Wissenschaftstradition eingegangen. Danach werden die Studien der modernen

¹⁸⁷ Siehe unten Kapitel V.

Islamwissenschaftler in Bezug auf dieses Thema referiert. Da al-Wāqidī für 27 Jahre in Bagdād und am Hof der ‘Abbāsiden tätig war, wurde in einem Abschnitt dieses Unterkapitels eine mögliche Einwirkung seiner Beziehung mit dem Hof auf seine Wissenschaft untersucht. Zuletzt widmet sich ein Teil dieses Kapitels der möglichen Zuneigung al-Wāqidīs zu den Schīʿiten und einem daraus entstandenen möglichen Einfluss dieser Sympathien auf seine Werke und seine Wissenschaft.

Bevor es mit dem ersten Unterkapitel begonnen wird, muss hier einen methodologischen Punkt geklärt werden. Einige Quellen, die in diesem Kapitel zur Rate gezogen wurden, sind später als die Lebenszeit al-Wāqidīs entstanden. Diese beinhalten zwar Berichte über al-Wāqidī aus früherer Zeit, aber letztendlich liefern sie nur die Rezeption und die Wahrnehmung al-Wāqidīs aus ihrer Zeit, welche nicht unbedingt der Realität entspricht. Mit anderen Worten liefern uns diese Quellen nur ein Bild von al-Wāqidī aus der Zeit, in der sie entstanden sind. Ich arbeite in diesem Kapitel mit diesen Bildern, solange mir keine zeugenössige Quelle zur Verfügung steht. Das gilt vor allem für das Ḥaṭīb's *Taʿrīḥ*, das eine ausführliche Bibliographie al-Wāqidīs beinhaltet. Wie oben bereits gesagt, ist eigentlich das Anliegen dieses Kapitels die Inhalte der Quellen über al-Wāqidī zu referieren und zu analysieren, um den Werdegang al-Wāqidīs, sein Wissenschaftsbetrieb, seine Methodologie in seiner Gelehrsamkeit, seine Meister und seine Schüler besser kennen zu lernen. Diese werden dann mit den Angaben, die das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* zu seinem Autor-Kompilator liefert, verglichen, um zu sehen, ob al-Wāqidī dieser Autor-Kompilator sein kann. Aus diesem Grund bewerten wir die Angaben der Quellen in diesem Kapitel nicht und nehmen wir sie als eine Darstellung al-Wāqidīs aus der Zeit der entsprechenden Quellen. Jedoch wurde in diesem Kapitel eine Stellung bezüglich der Quellen zu al-Wāqidī genommen. Wenn an einigen Stellen das, was die Quellen liefern, nicht eindeutig ist und interpretieren werden muss, wurde meine eigene Stellungnahme geäußert. Darüber hinaus wurden bei den Themen, über die unsere Quellen nicht viele Informationen beinhalten, ebenfalls meine Analyse der Quelle und meine Bewertung zum Ausdruck gebracht. Al-Wāqidī als Historiker am Hof der ‘Abbāsiden sowie al-Wāqidī als schīʿitischer Gelehrter sind zwei Beispiele von solchen Themen.

2.1. Al-Wāqidīs Werdegang und seine Gelehrtenkarriere

2.1.1. Das biographische Material zu al-Wāqidī

Die älteste uns erhaltene Biographie al-Wāqidīs ist von seinem bekanntesten Schüler und Sekretär, Muḥammad b. Sa'd (ca. 168/784 - 230/845) aus der ersten Hälfte des dritten/neunten Jh. erhalten. Diese Biographie ist insofern zentral, weil sie von einem Gelehrten stammt, der selber al-Wāqidī erlebt und bei ihm studiert hat. Anscheinend haben die Informationen, die Ibn Sa'd über al-Wāqidī zur Verfügung stellt, aus diesem Grund ihren Weg in fast alle späteren biographischen Werken gefunden.

Ibn Sa'd stellt in zwei Teilen seines *Kitāb at-ṭabaqāt* zwei Biographien – an einer Stelle kürzer und an anderer Stelle länger – von seinem Meister (ṣayḥ) zur Verfügung. In der kürzeren Biographie, die sich in dem Kapitel des Buches Ibn Sa'ds befindet, wo dieser über die Rechts- und ḥadīth-Gelehrten spricht, die nach Baḡdād ausgewandert und dort gestorben sind,¹⁸⁸ befasst sich Ibn Sa'd mit al-Wāqidī und bietet auf einer halben Seite eine Zusammenfassung des Lebenslaufs von diesem.¹⁸⁹ Die längere Biographie befindet sich in dem Kapitel des Werkes Ibn Sa'ds, wo dieser die verschiedenen Generationen der Gelehrten in Medina auflistet und Auskunft über ihre Biographie gibt. In dieser längeren Biographie, die trotzdem inhaltlich nicht viel mehr über die Laufbahn des Lebens al-Wāqidīs als die kürzere verrät, stellt Ibn Sa'd zunächst kurz seinen Meister vor. Danach führt er zwei ausführliche Anekdoten aus dem Leben von diesem an, bei denen zwei Szenen des Lebens al-Wāqidīs mit einer Betonung auf seine finanzielle Lage präsentiert werden.¹⁹⁰

Eine weitere bedeutende Quelle der Biographie al-Wāqidīs stellt das *Kitāb al-fihrist* von Ibn an-Nadīm (g. 385/995 oder 388/998) dar, das im vierten/zehnten Jh. verfasst worden ist. Ibn an-Nadīm's Biographie von al-Wāqidī, wie es bei Ibn Sa'd der Fall war, beinhaltet keine Angaben über den Werdegang al-Wāqidīs. Jedoch gilt sie als eine zentrale Quelle zum Lebenslauf al-Wāqidīs, weil sie Aussagen über die religiöse Neigung al-Wāqidīs sowie über seinen

¹⁸⁸ Siehe: Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd: *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*. Hgs. Sachau et al. als: *Ibn Saad. Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. 9 Bde. Leiden 1904-1940, Bde. 7, Teil 2, S. 66.

¹⁸⁹ Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Band 7, Teil 2, S. 77. An dieser Stelle macht Ibn Sa'd nicht klar, dass al-Wāqidī sein Meister war.

¹⁹⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bde. 5, S. 314-321.

wissenschaftlichen Beitrag enthält. Wie es auch der Zweck des Buches von Ibn an-Nadīm ist, findet sich dort eine Liste von Werken, die dieser al-Wāqidī zuschreibt.¹⁹¹ Ibn an-Nadīm zählt al-Wāqidī zu den Gelehrten, von denen die späteren Generationen von Gelehrten *aḥbār* (Berichte über Geschichte) und *ansāb* (Berichte über Genealogie) übernommen haben sollen.¹⁹²

Die nächste wichtige Biographie al-Wāqidīs, die ausführlicher als die letzten zwei genannten Biographien ist, findet man, wie das Buch Ibn Sa'ds, wiederum in einem Werk aus der *Ṭabaqāt*-Gattung, nämlich dem *Ta'riḥ madīnat as-salām*, bekannt als *Ta'riḥ Baḡdād*, von Ḥaṭīb al-Baḡdādī (392-463/1002-071), dem bekannten Gelehrten des 5./11. Jh.¹⁹³ Ḥaṭīb stellt die Biographie al-Wāqidīs nicht in Erzählform sondern szenisch dar. Er hat sich zum Teil auf die Angaben, die Ibn Sa'd über seinen Meister zur Verfügung stellt, bezogen.¹⁹⁴ In Ḥaṭībs Biographie werden in einigen Fällen Ereignisse aus dem Leben al-Wāqidīs ausführlicher als in der Biographie Ibn Sa'ds dargestellt, so dass sich manche ambige Stellen über den Werdegang al-Wāqidīs in der Biographie von Ibn Sa'd durch die Biographie von Ḥaṭīb klären lassen.¹⁹⁵ Diese zusätzlichen Angaben über den Lebenslauf al-Wāqidīs, welche Ḥaṭīb von seinen Quellen bekommen hat, machen das *Ta'riḥ* von Ḥaṭīb zu einer der wichtigsten Quellen der Biographie al-Wāqidīs.

Zuletzt lässt sich der *Ta'riḥ madīnat Dimašq* (TMD) von Ibn 'Asākir (499/1105-571/1176) als eine wertvolle Quelle für die Biographie al-Wāqidīs benennen. Abgesehen von den wichtigen Einzelheiten über den Werdegang al-Wāqidīs, enthält dieses Werk eine fast vollständige Zusammenfassung der Informationen, die Ibn 'Asākir über die Biographie al-Wāqidīs zugänglich waren.¹⁹⁶

Neben diesen bekannten biographischen Lexika und *Ṭabaqāt*-Quellen gibt es auch andere biographische und bibliographische Lexika aus den späteren Jahrhunderten, die eine Biographie al-Wāqidīs anbieten. Unter den bekanntesten Werken von diesen sind die folgenden: *Mu'ğam al-*

¹⁹¹ Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq: *Kitāb al-fihrist*. Hg. A. F. Sayyid als: *Kitāb al-fihrist li-Abī al-Farağ Muḥammad b. Abī Ya'qūb b. Ishāq an-Nadīm*. 4 Bde. London 2014, Bd. 1, S. 307-309. In der ganzen Arbeit habe ich die Edition von Sayyid benutzt, außer den Stellen, wo ich darauf hinweise.

¹⁹² Für Ibn an-Nadīms Berichte über diese Gelehrten, siehe Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 278-365.

¹⁹³ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 5-31.

¹⁹⁴ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 6, 31.

¹⁹⁵ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 30-31. Vgl. mit Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319-21.

¹⁹⁶ Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan: *Ta'riḥ madīnat Dimašq wa-dīkr faḍlihā wa-tasmīyat man ḥallahā min al-amāṭil aw ihtāza bi-nawāḥihā min wāridihā wa-ahlihā*. Hg. A. Ğ. al-'Amrawī. 79 Bde. Beirut 1415-1421/1995-2001, Bd. 54, S. 432-471.

*udabā*¹⁹⁷ von Yāqūt ar-Rūmī (al-Ḥamawī) (574 oder 575/1179-626/1229), *Tahḏīb al-kamāl* von al-Mizzī (654/1256-742/1341),¹⁹⁸ *ʿUyūn al-aṭar* von Ibn Sayyid an-Nās (671/1273-734/1334),¹⁹⁹ und zuletzt *Tahḏīb tahḏīb al-kamāl*,²⁰⁰ *Taʿrīḥ al-islām*²⁰¹ und *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*²⁰² von aḏ-Ḍahabī (673/1274-748/1348). In manchen von diesen genannten Werken findet man in einigen Narrativen über die Biographie al-Wāqidīs kleinere Abweichungen im Vergleich zu den Narrativen der älteren Quellen, wie etwa von Ibn Saʿd und Ḥaṭīb.²⁰³ Von allen oben genannten Quellen der Biographie al-Wāqidīs ist wahrscheinlich das Werk von Ḥaṭīb die wichtigste Quelle, von der, wie auch Bašār ʿAwwād Maʿrūf, der Editor von einer Edition des Werkes Ḥaṭībs, bemerkt, die meisten von den muslimischen Gelehrten aus den späteren Jahrhunderten, die sich mit der Biographie al-Wāqidīs befasst haben, Informationen übernommen und in ihren Beiträgen nur Kleinigkeiten als Zusatz zu den Angaben, die Ḥaṭīb anbietet, aufführen.²⁰⁴

2.1.2. Al-Wāqidī in Medina

Laut Ibn Saʿds Biographie von al-Wāqidī ist dieser im Jahr 130/822-3, d. h. am Ende des Kalifats von Marwān b. Muḥammad, bekannt als Marwān der Zweite (reg. 127/744-132/474-50), dem letzten umayyadischen Kalif, in der Stadt Medina geboren. Sein Name war Muḥammad, der Sohn von ʿUmar, und seine *kunya* hieß ʿAbd Allāh.²⁰⁵ Der Name seines Großvaters war al-Wāqid, und wie es auch spätere Gelehrten bemerkt haben,²⁰⁶ wurde er deswegen al-Wāqidī genannt. Dieser Wāqid soll ein Klient von ʿAbd Allāh b. Burayda b. al-Ḥuṣayb al-Aslamī, der aus dem Klan Banū

¹⁹⁷ Yāqūt ar-Rūmī, Yāqūt b. ʿAbd Allāh: *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*. Hg. I ʿAbbās als: *Muʿjam al-udabāʾ*. *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*. 7 Bde. Beirut 1993, Bd. 6, S. 2595-2598.

¹⁹⁸ Al-Mizzī, Yūsuf b. ʿAbd ar-Raḥmān: *Tahḏīb al-kamāl fī asmāʾ ar-riḡāl*. Hg. B. A. Maʿrūf. 35 Bde. Beirut 1403-1413/1983-1992, Bd. 16, S. 180-195.

¹⁹⁹ Ibn Sayyid an-Nās, Muḥammad b. Muḥammad: *ʿUyūn al-aṭar fī funūn al-maḡāzī wa-š-šamāʾ il wa-s-siyar*. Hgs. M. A. al-Ḥaṭrāwī & M. Mastū. 2. Bde. Damaskus [O. J.], Bd. 1, S. 67-72.

²⁰⁰ Aḏ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Tahḏīb tahḏīb al-kamāl fī asmāʾ ar-riḡāl*. Hgs. M. Naʿnāʾa et al. 11 Bde. Kairo 1425/2004, Bd. 8, S. 233-236.

²⁰¹ Aḏ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Taʿrīḥ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-aʿlām*. Hg. U. A. Tadmurī. 52 Bde. Beirut 1410-1421 /1990-2000, Bd. 14, S. 361-369.

²⁰² Aḏ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*. Hg. Sh. al-Arnaʿūṭ. 25 Bde. 11. Auflage. Beirut 1417/1996, Bd. 7, S. 454-469.

²⁰³ Siehe z. B.: Yāqūt ar-Rūmī, Yāqūt b. Abd Allāh: *Muʿjam al-buldān*. 5 Bde. Beirut 1397/1977, Bd. 5, S. 2597. Vgl. mit Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319-321, und Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 30-31.

²⁰⁴ Siehe: Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 5, Fußnote 1.

²⁰⁵ Ibn Sad, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 307.

²⁰⁶ Siehe z. B.: As-Samʿānī, ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad: *Al-ansāb*. Hg. A. U. al-Bārūdī. 5 Bde. Beirut 1408/1988, Bd. 5, S. 566; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, B. 4, S. 351.

Sahm aus dem Stamm Aslam stammte, gewesen sein.²⁰⁷ Aus diesem Grund wird al-Wāqidī in den biographischen Quellen auch gern unter dem Namen Muḥammad b. ‘Umar b. Wāqid al-Aslamī genannt. In einigen späteren Quellen wird al-Wāqidī manchmal als Klient der Banū Hāšim vorgestellt,²⁰⁸ aber diese Auffassung wird nicht von vielen Biographen al-Wāqidīs vertreten und die meisten Quellen stellen ihn als Klient der Banū Aslam vor. Da al-Wāqidī in Medina geboren und aufgewachsen ist, wird er in manchen Quellen auch mit dem zusätzlichen Rufnamen „al-Madīnī“²⁰⁹ oder „al-Madani“²¹⁰ benannt.

Wir wissen generell über den Lebenslauf al-Wāqidīs in seiner Heimatstadt Medina sehr wenig, vor allem über sein Leben und seine Tätigkeiten dort. Eines, was wir aus den Informationen, die in den biographischen Quellen über ihn zu finden sind, über seine Tätigkeiten in Medina erfahren können, ist, dass er dort wissenschaftlich tätig war. Ibn Sa‘d zählt ihn in seinem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* zur siebten Klasse der muslimischen Gelehrten in Medina.²¹¹ Einem anderen Bericht zufolge hat man ihn einmal in einer Moschee in Medina gesehen, wo er einen Teil seines *Kitāb al-mağāzī* unterrichtet hat.²¹² Da wir wissen, dass zu seiner Zeit Medina ein Lehrzentrum war, könnte man davon ausgehen, dass al-Wāqidī in Medina bei den Gelehrten, die dort angesiedelt waren, studiert hat. Das bestätigen einige Gelehrte, die in den biographischen Lexika als seine Meister vorgestellt werden. Jedoch wissen wir, dass dieser fürs Studium auch andere Lehrzentren seiner Zeit besucht hat. Ibn ‘Asākir zufolge hat al-Wāqidī in der Region aš-Šām, in Damaskus und in Ḥimṣ studiert. Er stellt eine Liste der Gelehrten vor, bei denen al-Wāqidī in diesen zwei Zentren studiert haben soll.²¹³ Was die Quellen noch über das Leben al-Wāqidīs in

²⁰⁷ Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 439-440; Aḍ-Ḍahabī, *Ta’rīḥ al-Islām*, Bd. 14, S. 362; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍḥīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234; Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Mizān al-i’tidāl fī naqd ar-riḡāl*. Hgs. A. M. al-Bağāwī et al. 7 Bde. Beirut 1382-1416/1963-1995, Bd. 3, S. 664; Für Burayda b. al-Ḥuṣayb, siehe: Lecker, Michael: Art. „Burayda b. al-Ḥuṣayb“. In: *Encyclopedia of Islam. Third Edition (EI³)*, Online. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 307 und al-Mizzī, *Taḥḍīb al-kamāl*, Bd. 26, S. 180 stellen al-Wāqidī selber als Klient von Aslam dar. Es könnte sein, dass diese drei Autoren der Biographie al-Wāqidīs bei Ibn Sa‘d entnommen, und den Ausdruck „mawlā ‘Abd Allāh b. Burayda al-Aslamī“ auf al-Wāqidī selber bezogen haben, anstatt auf Wāqid, seinem Großvater. Michael Lecker stellt in seinem Artikel wahrscheinlich aus diesem Grund al-Wāqidī als Klient von Burayda vor.

²⁰⁸ Es sei zu bemerken, dass Ibn Ḥallikān ihn als Klient der Banū Hāšim vorstellt, und anscheinend diese Stellung vor al-Wāqidīs Zugehörigkeit zu Banū Sahm b. Aslam bevorzugt, wobei er von dieser Stellung wusste: [...] *mawlā banī Hāšim, wa-qīla mawlā banī Sahm b. Aslam*. Siehe: Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 348

²⁰⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 566.

²¹⁰ Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī: *Taḥḍīb at-taḥḍīb*. Hgs. I. az-Zaybaq & A. Muṣṣid. 4 Bde. Damaskus 1416/1995, Bd. 3, S. 656.

²¹¹ Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 313.

²¹² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 10-11.

²¹³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

Medina aussagen, zeigt jedoch, dass dieser in Medina auch beruflich tätig war. Laut eines Berichtes von Ḥaṭīb war al-Wāqidī in Medina als Verkäufer von Weizen/Getreide (*ḥannāt*) tätig und hat seinen Lebensunterhalt dadurch verdient. Dieser war angeblich jedoch nicht besonders erfolgreich in seinem Geschäft.²¹⁴

Nachdem sich al-Wāqidī in Medina ausgebildet und später als ein bekannter Gelehrter etabliert hat, ist er nach Baḡdād, dem Sitzplatz des Kalifs, ausgewandert. Wie es dazu kam, ist von seinem Schüler Ibn Sa'd erzählt worden, und dieser hat es in seinem Werk aufgeführt. Dies ist in den späteren Quellen zur Biographie al-Wāqidīs zu finden.²¹⁵ Laut dem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* von Ibn Sa'd waren Hārūn ar-Rašīd (reg. 170/786-193/809), der 'Abbāsiden-Kalif und sein Wesir Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī zum Verrichten des Ḥaḡḡ in Ḥiḡāz und kamen nach Medina, um die Gräber der gestorbenen Muslime in den Schlachten zu besuchen. Hārūn hatte sich inzwischen jemanden gewünscht, der ihm die Stadt Medina vorstellt, ihm sagt, wo und wie Offenbarungen auf den Propheten herabgesandt worden sind, und ihm die Kriegsorte und die Gräber der Beteiligten zeigt. Al-Wāqidī erzählt seinem Schüler Ibn Sa'd, dass Yaḥyā, den Wesir von Hārūn, auf der Suche nach einer solchen Person zu ihm geführt wurde, und er wurde als derjenige ausgewählt, der Hārūn bei der Stadtführung begleiten sollte. Die Leitung und die Begleitung al-Wāqidīs hat Hārūn ar-Rašīd gut gefallen und al-Wāqidīs Kenntnisse über das, was er sich gewünscht hat, hatten ihn beeindruckt. So kam es dazu, dass al-Wāqidī für seine Leistung zehntausend Dirham von Hārūn erhielt. Laut dieses Berichtes wurde er auch von Yaḥyā eingeladen, ihn in Baḡdād, dem Regierungssitz des Kalifen, zu besuchen. Wie die Quellen berichten, hat al-Wāqidī mit dem erhaltenen Geld seine Schulden beglichen und sein privates Leben geregelt. Später, als er immer noch in Medina lebte, hatte al-Wāqidī ein anderes Mal aus finanziellen Schwierigkeiten Yaḥyā b. Ḥālīd in der Region aš-Šām und in der Stadt ar-Raqqā besucht und wiederum vom Patron des Kalifats genossen. Nach einer gewissen Zeit des Aufenthalts in ar-Raqqā bei Yaḥyā kehrte al-Wāqidī nach Medina zurück.²¹⁶ Diese Reise fand laut eines Berichtes bei Ḥaṭīb in seinem *Ta'rīḥ* im Jahr 180/796 statt.²¹⁷ Nach seiner Rückkehr nach Medina kümmerte sich al-Wāqidī angeblich mit dem neuen Patronat um seine Angelegenheiten in Medina. Jedoch kehrte dieser im selben

²¹⁴ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 7.

²¹⁵ Hier ist ebenfalls kein Unterschied in der Narrativen Ibn Sa'ds und in den späteren Quellen zu finden. Siehe: Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 315; Vgl. z. B. mit Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 7-8; Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 45, S. 59-60.

²¹⁶ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 315-319.

²¹⁷ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 5, S. 6.

Jahr ²¹⁸ wiederum zu Yaḥyā zurück, ²¹⁹ der anscheinend von ar-Raḡqa nach Baḡdād zurückgekommen war. ²²⁰

2.1.3. Al-Wāqidī in Baḡdād

Im letzten Unterkapitel haben wir schon darauf hingewiesen, dass im Jahr 180/796, als er nach Ibn Sa'd 50 Jahre alt war, kam al-Wāqidī in den Irak, um Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī um finanzielle Unterstützung zu bitten. Nachdem Yaḥyā seinen Wunsch erfüllt hatte, kehrte al-Wāqidī nach Medina zurück, um seine Schulden abzubauen und sich um sein privates Leben zu kümmern. Danach kam dieser anscheinend im selben Jahr zurück nach Baḡdād und hielt sich dort bis zum Ende seines Lebens auf. ²²¹

In den letzten Jahrzehnten des 2./8. Jh. war Baḡdād eine blühende Stadt, die zu einer der wichtigsten Städte der damaligen muslimischen Welt wurde. Unter Hārūn, der al-Wāqidī nach Baḡdād eingeladen hat, hat diese Stadt ihre größte Ausdehnung erreicht. ²²² Sie wurde zu einem der bedeutendsten Lernzentren, wo Gelehrten von vielen Disziplinen als Heimathaus ausgesucht wurden. Vor allem wurden viele Gelehrten wie al-Wāqidī in dieser Stadt das Patronat der 'abbāsīden Kalifen genossen. ²²³ Wir wissen, dass al-Wāqidī unter dem Kalifat von zwei 'abbāsīden Kalifen, nämlich Hārūn ar-Rašīd und al-Ma'mūn, in Baḡdād gelebt hat. Da er anscheinend im Umgang mit Geld nicht besonders begabt war, hatte er auch in Baḡdād wie in Medina finanzielle Probleme. Es wird berichtet, dass al-Wāqidī dafür bekannt war, dass er sehr

²¹⁸ Ḥaṭīb sagt, dass al-Wāqidī nach seinem Aufenthalt in ar-Raḡqa nach Baḡdād wanderte (*Ta'riḥ*, Bd. 5, S. 6). Aus dem Bericht, den Ḥaṭīb aufführt, ist abzulesen, dass dieser im selben Jahr dies getan hat. Jedoch bemerkt Ibn Sa'd, dass al-Wāqidī inzwischen von ar-Raḡqa nach Medina zurückkehrte (Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319).

²¹⁹ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319; Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 8; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ*, Bd. 45, S. 60.

²²⁰ Bei Ibn 'Asākir steht, dass al-Wāqidī nach einem kurzen Aufenthalt in Medina zu Yaḥyā zurückkehrte (*Ta'riḥ*, Bd. 45, S. 60). Ḥaṭīb dagegen bemerkt, dass dieser von ar-Raḡqa nach Baḡdād wanderte und dort blieb (*Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 6). Da der Bericht von Ḥaṭīb kürzer als der Bericht von Ibn 'Asākir verfasst ist, könnte man feststellen, dass er nur einen Überblick von den Reisen al-Wāqidīs in diesem Jahr überliefern wollte, und aus diesem Grund al-Wāqidīs kurze Reise nach Medina nicht erwähnte. Da al-Wāqidī laut dieses Berichtes von ar-Raḡqa nach Baḡdād ging und dieser laut des Berichtes Ibn 'Asākirs nach seinem kurzen Aufenthalt in Medina zu Yaḥyā zurückkehrte, kann man daraus ablesen, dass Yaḥyā selber inzwischen von ar-Raḡqa nach Baḡdād zurückkam und al-Wāqidī schließ sich ihm in Baḡdād an.

²²¹ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 6.

²²² Scheiner, Jens & Damien Janos: „Baghdād: Political Metropolis and Intellectual Center“. In: J. Scheiner & D. Janos (Hgs.) *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad: 750-1000 C.E.* Princeton 2014, S. 8.

²²³ Scheiner & Janos, *Baghdād*, S. 18-24.

großzügig ist, und sehr viel spendet.²²⁴ Einem Bericht zufolge gab es für ihn kein Leichentuch als er starb,²²⁵ vermutlich weil er kein Geld hinterlassen hatte, so dass man es ihm hätte besorgen können. Laut einem anderen Bericht sagt al-Wāqidī, dass er insgesamt 600000 Dirham vom Kalifen erhalten hat, von dem er sogar keine Almosensteuer zahlen musste.²²⁶ Das soll bedeuten, dass er von seinem Geld immer den Armen gespendet hat.

Über seine finanziellen Schwierigkeiten in Baǧdād wird in den Quellen erzählt. Nach einem Bericht, den Ibn Saʿd und Ḥaṭīb erwähnt haben, hat dieser, auch als er in Baǧdād siedelte, Yaḥyā um finanzielle Unterstützung gebeten.²²⁷ Laut einem anderen Bericht, den sein Sohn Muḥammad b. Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī überliefert haben soll, hat al-Wāqidī al-Maʿmūn wegen seiner Schulden angeschrieben und um seine Unterstützung gebeten.²²⁸ Er soll sogar al-Maʿmūn als seinen Testamentsvollstrecker angewiesen haben. Al-Maʿmūn soll dies übernommen und nach dem Tod al-Wāqidīs seine Schulden bezahlt haben.²²⁹

Trotz al-Wāqidīs Unglück in finanziellen Angelegenheiten, auf die interessanterweise in vielen Quellen seiner Biographie hingewiesen worden ist, wird oft auch auf sein Ansehen und seine Tätigkeit als Richter am Hof der ʿabbāsiden Kalifen eingegangen. Es wird betont, dass al-Wāqidī nach seiner Rückkehr nach Baǧdād dort zum Richter ernannt wurde und bis Ende seines Lebens diese Arbeit ausübte.²³⁰ Da er im Jahr 180/796 nach Baǧdād kam und sich dort niederließ, kann man sich vorstellen, dass er ab diesem Jahr dort als Richter tätig wurde. In den Quellen wird darauf hingewiesen, dass al-Wāqidī als Richter in Baǧdād ein großes Ansehen hatte.²³¹ Er hatte angeblich in diesem Amt eine hohe Autorität und anscheinend sogar die Macht, für die anderen Zentren der islamischen Welt Richter zuzuweisen. In einem Bericht im *Taʿrīḥ Ğurǧān* von as-Sahmī (g. 428/1037) liest man, dass al-Wāqidī Ašʿaṭ b. Hilāl als Richter von Ğurǧān ernannt hat.²³² Er hatte in diesem Amt auch mit den Richtern anderer Regionen

²²⁴ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 6; Aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 9, S. 457.

²²⁵ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 31.

²²⁶ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 31.

²²⁷ Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 320-321; Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 30-31.

²²⁸ Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, Bd. 45, S. 465.

²²⁹ Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 321.

²³⁰ Siehe: Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77, wo er sagt, dass al-Wāqidī unter Maʿmūn als Richter tätig war, bevor er starb.

²³¹ Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Taḍkirat al-ḥuffāz*. Hg. A. al-Muʿallimī. 4 Bde. Mekka 1374/1955, Bd. 1, S. 348.

²³² As-Sahmī, Ḥamza b. Yūsuf: *Taʿrīḥ Ğurǧān*. Hg. A. al-Muʿallimī. Ḥaydarābād 1369/1950, S. 125.

korrespondiert.²³³ Das könnte darauf hindeuten, dass al-Wāqidī in seinem Amt hohe Autorität hatte.

Neben seiner Tätigkeiten als Richter war al-Wāqidī auch als ein Gelehrter in Baǧdād tätig. Dies lässt sich vor allem von den Berichten ablesen, die Ḥaṭīb über die Kritik an al-Wāqidīs Gelehrsamkeit und seiner Methode in der Wissenschaft in Baǧdād, vor allem von Aḥmad b. Ḥanbal, erwähnt, der zu selben Zeit in Baǧdād war.²³⁴

Laut der meisten der Quellen starb al-Wāqidī in Baǧdād am Abend des 11. Ḍul-ḥiǧǧas im Jahr 207/ 27. April 823 im Alter von 78 Jahren. Sein Todesgebet wurde von seinem Kollegen Muḥammad b. Samā'a at-Tamīmī,²³⁵ der damals der Richter auf der westlichen Seite von Baǧdād war,²³⁶ verrichtet, und er wurde im Friedhof al-Khayzurān begraben.²³⁷ In einigen biographischen Quellen wird das Todesdatum al-Wāqidīs als Muḥarram des Jahres 208/ Mai des Jahres 823 angeführt. Dies könnte daran liegen, dass dieser im letzten Monat des Jahres, nämlich im Ḍul-ḥiǧǧa, verstarb. Man könnte denken, dass später in den biographischen Werken der erste Monat des nächsten Jahres, nämlich Muḥarram des 208/ Mai 823, als sein Todesdatum eingeführt wurde.²³⁸ Jedoch wird diese Meinung in den Quellen nicht bevorzugt.²³⁹

Exkurs: Al-Wāqidī als Richter

Eine Frage, die über die Tätigkeit al-Wāqidīs als Richter in Baǧdād thematisiert wird, ist, wann, unter welchem Kalif und wo in Baǧdād dieser als Richter tätig war. Diese Frage lässt sich wegen

²³³ As-Sahmi, *Ta'riḥ*, S. 165, wo es berichtet wird, dass al-Wāqidī einen Brief zu Abū Ziyād al-Ḥakam b. Ğanāda, dem damaligen Richter in Ğurǧān, geschrieben hat.

²³⁴ Siehe z. B. Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 16-17; für die Kritik von Aḥmad b. Ḥanbal, siehe: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 19. Auf die Tätigkeiten al-Wāqidīs als ein Gelehrter in Baǧdād wird im nächsten Unterkapitel detaillierter eingegangen.

²³⁵ Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 321; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 350.

²³⁶ Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 321.

²³⁷ Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 321; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308; Ibn Farḥūn, Ibrāhīm b. Nūr ad-Dīn: *Ad-ḏibāǧ al-muḏhab fi ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḏhab*. Hg. M. al-Ğannān. Beirut 1417/1996, S. 330. Ibn Farḥūn bemerkt, dass al-Wāqidī am Abend des 11. Ḍul Ḥiǧǧa gestorben ist; Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ*, B. 45, S. 470. Ibn 'Asākir sagt, dass laut al-Buḥārī al-Wāqidī am 12. Ḍul Ḥiǧǧa verstorben ist.

²³⁸ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 31; Al-Wakī, Muḥammad b. Ḥalaf: *Aḥbār al-quḏāt*. Hg. S. M. al-Liḥām. [o. O. o. J.], S. 661.

²³⁹ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 31; In der klassischen biographischen Lexika wird auch die Jahre 206/821 und 209/824 als Todesdaten al-Wāqidīs vorgestellt, die jedoch ebenfalls nicht akzeptiert werden. Siehe: Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 350. Da unser Ziel in diesem Kapitel ist, das Bild al-Wāqidīs in den biographischen Quellen zu referrieren, folgen wir dem Datum Ḍul-ḥiǧǧa 207, weil in den Quellen bevorzugt worden ist.

der Uneinigkeit der Quellen in Bezug auf diese Fragen stellen. Nach einigen Quellen wurde al-Wāqidī während seines Aufenthalts in Baḡdād als Richter der östlichen Seite dieser Stadt ernannt.²⁴⁰ Ibn an-Nadīm bemerkt, dass al-Wāqidī unter Hārūn im Viertel ‘Askar al-Mahdī als Richter tätig war.²⁴¹ Ein weiterer Beleg für das Richteramt al-Wāqidīs unter Hārūn findet man bei Ḥaṭīb. An einer Stelle des *Ta’rīḥ* findet man einen Bericht, in dem al-Ma’mūn sagt, dass al-Wāqidī ihm einen *ḥadīṯ* beigebracht hat, als dieser unter Hārūn Richter war.²⁴² Dieser Beleg spricht ebenfalls für al-Wāqidīs Karriere als Richter schon unter Hārūn. Jedoch findet man keinen Bericht in den Quellen, wonach man feststellen kann, ab wann und wie lange al-Wāqidī als Richter unter Hārūn gearbeitet hat.

Durch die Belege, die die Quellen liefern, lässt sich ebenfalls feststellen, dass al-Wāqidī auch unter al-Ma’mūn als Richter gearbeitet hat. Ibn Sa’d sagt, dass al-Wāqidī für vier Jahre unter al-Ma’mūn im Viertel ‘Askar al-Mahdī als Richter gearbeitet hat.²⁴³ Ḥaṭīb bemerkt, dass al-Wāqidī verstarb, als er als Richter unter al-Ma’mūn tätig war.²⁴⁴ Al-Wakī stellt auch fest, dass al-Ma’mūn, als er im Jahr 204/819 nach Baḡdād zurückkam, al-Wāqidī als Richter der östlichen Seite von Baḡdād bezeichnet hat.²⁴⁵ So lässt sich sagen, dass al-Wāqidī vom Jahr 204 bis zum Ende seines Lebens, d. h. bis gegen Ende des Jahres 207 und insgesamt vier Jahre, unter al-Ma’mūn als Richter gearbeitet hat. Damit lässt sich zusammenfassend feststellen, dass al-Wāqidī sowohl unter Hārūn, als auch unter al-Ma’mūn tätig war.

Dass al-Wāqidī sowohl unter Hārūn als auch unter al-Ma’mūn als Richter tätig war, findet man als Aussage nur in den späteren Quellen der Biographie al-Wāqidīs²⁴⁶ und nicht in den früheren biographischen Quellen, obwohl man dies ebenfalls aus dem Vergleich der Angaben von

²⁴⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd 4, S. 5.

²⁴¹ Wie auch Riḍā Taḡaddud darauf hinweist (siehe: Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq: *Kitāb al-fihrist*. Hg. R. Taḡaddud. Teheran [o.J.], S. 111), steht in der Flügel Edition von Ibn an-Nadīms *Kitāb al-fihrist* unter der Biographie al-Wāqidīs, dass dieser unter al-Ma’mūn, anstatt von Hārūn, als Richter gearbeitet hat (siehe: Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq: *Kitāb al-fihrist*. Hgs. G. Flügel et al. 2 Bde. Leipzig 1871-1872, Bd. 1, S. 98). Da wir durch andere Quellen wissen, dass al-Wāqidī auch unter al-Ma’mūn als Richter gearbeitet hat (siehe weiter unten), lässt sich dies so erklären, dass die Schreiber der eine Angabe (Richter unter Hārūn) durch die andere (d. h. Richter unter al-Ma’mūn) vertauscht haben.

²⁴² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 29; Siehe auch: Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 465.

²⁴³ Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314.

²⁴⁴ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 31.

²⁴⁵ Al-Wakī, *Aḥbār*, S. 660.

²⁴⁶ Siehe z. B.: Ibn Farḥūn, *Ad-dībāğ*, S. 329.

früheren Quellen erschließen kann. Dies wird ebenfalls in der modernen Forschung zu al-Wāqidī betont.²⁴⁷

In dem Zusammenhang der Frage nach dem Richteramt al-Wāqidīs unter Hārūn und al-Ma'mūn stellt sich eine weitere Frage, und zwar auf welcher Seite von Baġdād al-Wāqidī unter welchem Kalifen als Richter beschäftigt war. Dies wird in den Quellen auch nicht immer eindeutig angesprochen. Wie oben erwähnt, hatte al-Wāqidī, laut der Berichte, die Ḥaṭīb in seinem *Ta'riḥ* anführt, seine Tätigkeit als Richter unter Hārūn auf der östlichen Seite von Baġdād begonnen. In manchen Quellen wird 'Askar al-Mahdī als Name des Viertels genannt, wo er als Richter unter Hārūn tätig war.²⁴⁸ Er soll auch im selben Viertel, nämlich 'Askar al-Mahdī, unter al-Ma'mūn Richter gewesen sein, als er verstarb.²⁴⁹ So lässt sich die These aufstellen, dass er für seine ganze Karriere als Richter unter den zwei Kalifen im Viertel 'Askar al-Mahdī auf der östlichen Seite von Baġdād tätig gewesen war. Jedoch findet man in den Quellen eine andere Ansicht. Ibn Ḥallikān schreibt Ibn Qutayba die Meinung zu,²⁵⁰ dass al-Wāqidī, als er verstarb, als Richter auf der westlichen Seite von Baġdād tätig war.²⁵¹ Ibn Ḥallikān selber vertritt diese Meinung nicht, und bemerkt, dass al-Wāqidī auf der östlichen Seite von Baġdād in 'Askar al-Mahdī Richter war.²⁵² Am Ende der Biographie, die dieser für al-Wāqidī anbietet, erklärt er, dass das Viertel 'Askar al-Mahdī auf der östlichen Seite von Baġdād liegt, und deswegen war al-Wāqidī, abweichend von Ibn Qutayba, doch auf der östlichen Seite Richter und nicht auf der westlichen Seite.²⁵³ So will Ibn Ḥallikān anscheinend darauf hinweisen, dass Ibn Qutayba, obwohl er der Meinung war, dass al-Wāqidī im Viertel 'Askar al-Mahdī Richter war, nicht genau wusste, auf welcher Seite von Baġdād dieses Viertel lag. Eine weitere mögliche Erklärung für die Meinung Ibn Qutaybas wäre, dass dieser die Biographie al-Wāqidīs bei Ibn Sa'd gelesen hat und den Ausdruck, dass Muḥammad b. Samā'a at-Tamīmī, als al-Wāqidī verstarb, der Richter auf der westlichen Seite

²⁴⁷ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 141; Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 294; Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 294.

²⁴⁸ Siehe z. B.: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

²⁴⁹ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314; Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77.

²⁵⁰ Ibn Ḥallikān macht es nicht deutlich, in welchem Werk von Ibn Qutayba diese Meinung geäußert wird.

²⁵¹ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 350.

²⁵² Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, B. 4, S. 348.

²⁵³ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, B. 4, S. 351.

Baġdāds war, als zu al-Wāqidī gehörend verstand.²⁵⁴ Wie oben bereits erwähnt, ist dieser Muḥammad b. Samā'a derjenige, der das Todesgebet al-Wāqidīs verrichten hat.

Weiterhin zu der Frage nach dem Dienort al-Wāqidīs in Baġdād gibt es es in den Quellen Stellen, wo berichtet wird, dass Hārūn ar-Rašīd al-Wāqidī als Richter im Osten Baġdāds, und danach al-Ma'mūn ihn als Richter in 'Askar al-Mahdī ernannt hat.²⁵⁵ Dass Yāqūt al-Wāqidī als Richter auf der östlichen Seite von Baġdād unter Hārūn und als Richter in 'Askar al-Mahdī unter al-Ma'mūn vorstellt, könnte bedeuten, dass ihm nicht bekannt war, dass 'Askar al-Mahdī der Name eines Viertels auf der östlichen Seite von Baġdād war.²⁵⁶ Es sei denn, wir gehen davon aus, dass die östliche Seite von Baġdād aus mehr als einem Viertel bestand und al-Wāqidī als Richter sowohl in 'Askar al-Mahdī als auch in einem anderen Viertel der östlichen Seite Baġdāds tätig war. Was sich aber in diesem Zusammenhang bemerken lässt, ist, dass vermutlich die Doppelbenennung des Ortes, wo al-Wāqidī als Richter arbeitete, dazu geführt hat, dass manche Gelehrten davon ausgehen, dass er unter zwei Kalifen an zwei verschiedenen Orten diente,²⁵⁷ denn wir wissen, dass Hārūn auf der westlichen Seite Baġdāds sein Ḥuld-Palast hatte, während nachdem al-Ma'mūn von Marw nach Baġdād zurückkam, wurde die östliche Seite der Stadt zur politischen und administrativen Fokus von diesem, weil er sein Palast auf der östlichen Seite genommen hat.²⁵⁸

²⁵⁴ Siehe: Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 321. Die Aussage von Ibn Sa'd lautet: *Wa-tuwuffiya [al-Wāqidī] wa-huwa 'alā l-qaḍā' fī Dil-ḥiġġa sanat sab' wa-mi'atayn, wa-ṣallā 'alayhi Muḥammad b. Samā'a at-Tamīmī wa-huwa yauma' idin 'alā al-qaḍā' bi-Baġdād fī al-ġānib al-ġarbī.*

²⁵⁵ Yāqūt, *Mu'ġam*, B. 5, S. 2596.

²⁵⁶ Ähnliche Aussage wie die Yāqūts wird auch von manchen modernen Islamwissenschaftler getroffen. Siehe: Brockelmann, *Geschichte*, Bd. 1, S. 141; Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 207; Sezgin, *Geschichte*, Bd. 1, S. 294. Das könnte man darauf zurückführen, dass sie diese Aussage den Quellen entommen haben und nur sie berichten wollten.

²⁵⁷ Aus den Berichten von unseren Quellen lässt sich feststellen, dass al-Wāqidī zumindest für eine gewisse Zeit schon auf der westlichen Seite Baġdāds Aufenthalt hatte. Ein gewisser Aḥmad b. Ya'qūb b. Šayba sagt, dass als al-Wāqidī vom westlichen Seite Baġdāds zu uns einziehen wollte, betrogen seine Bücher 120 schwere Lasten. Siehe: Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 9. Jedoch bedeutet das selbstverständlich nicht unbedingt, dass er auch auf der westlichen Seite als Richter gearbeitet hat.

²⁵⁸ Scheiner & Janos, *Baġdād*, S. 8-9.

2.1.4. Al-Wāqidīs Gelehrtenkarriere

2.1.4.1. In welchen Zentren hat al-Wāqidī studiert?

Wie bereits erwähnt, besteht ein Hauptteil der Laufbahn des Lebens al-Wāqidīs aus seiner wissenschaftlichen Karriere, die dieser sowohl in seiner Heimatstadt Medina als auch in Baḡdād, wo er etwa 28 Jahre verbracht hat, ausgeübt hat. In diesem Unterkapitel befassen wir uns mit diesem Thema, und werden darauf eingehen, wie der wissenschaftliche Werdegang al-Wāqidīs aussieht.

Da Medina, die Heimstadt al-Wāqidīs, zu seiner Lebzeit als ein Lehrzentrum der muslimischen Welt galt, kann man sehr wohl davon ausgehen, dass er schon in dieser Stadt mit seinem Studium begonnen hat. Von den Quellenbelegen lässt sich feststellen, dass es al-Wāqidī erreicht hat, sich in Medina als ein etablierter Gelehrter zu präsentieren, so dass er Schüler und Unterrichtskreise besaß. Man hat ihn einmal in einer Moschee in Medina gesehen, wo er einen Teil seines *Kitāb al-maḡāzīs* unterrichtete.²⁵⁹

Wie es sehr wahrscheinlich damals üblich war, hat man nicht nur in seiner eigenen Heimat studiert, sondern viele Studenten wanderten auch in andere Lernzentren, um bei anderen Meistern zu studieren. Unsere Quellen weisen darauf hin, dass al-Wāqidī in diesem Zusammenhang eine ähnliche Laufbahn durchlief. Der wissenschaftliche Werdegang al-Wāqidīs, die Fächer, in denen er engagiert war, und die Orte, wo er studiert hat, könnte man zum Teil durch diese Quellen feststellen. Wir befassen uns zuerst mit der Frage nach den Lernzentren, in denen al-Wāqidī studierte. Danach werden wir auf die Fächer eingehen, in denen er vermutlich tätig war. Zuletzt wird die Frage nach seinen Meistern und seinen Schülern behandelt.

Wie oben bemerkt, kann man sehr wohl davon ausgehen, dass al-Wāqidī in Medina sein Studium begonnen hat. Anscheinend wurde er dort zu einem bekannten und aktiven Lehrer, so dass sein Schüler, Ibn Saʿd, ihn zu der siebten Klasse der Gelehrten in Medina zählt.²⁶⁰ Dass al-Wāqidī schon in Medina als ein bekannter Gelehrter tätig war, lässt sich auch durch andere Angaben aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen nachweisen.

²⁵⁹ Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd. 4, S. 10-11.

²⁶⁰ Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5., Teil 2, S. 313.

Laut dem oben erwähnten Bericht, den Ibn Sa'd in seinem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* in der Biographie al-Wāqidīs erwähnt, kam Hārūn während einer Pilgerfahrt nach Medina und hat nach jemandem gefragt, der sich mit den historischen Ereignissen, die in der Zeit des Propheten in Medina stattgefunden haben, auskennt. Diesem Bericht zufolge haben alle Menschen in Medina seinen Wesir, Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī auf al-Wāqidī hingewiesen und ihn für die richtige Person für diese Aufgabe erklärt.²⁶¹ Dieser Bericht deutet darauf hin, dass al-Wāqidī während seines Lebens in Medina schon als ein Gelehrter bekannt war. Er stellt heraus, dass al-Wāqidī durch seine Kenntnisse über die historischen Ereignisse in Medina Hārūn ar-Rašīd und seinen Wesir Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī beeindruckt hat, und deshalb vom Kalifen finanzielle Unterstützung erhielt, und eingeladen wurde, nach Baḡdād auszuwandern.²⁶²

Das bemerkenswerte Wissen und der Ruhm al-Wāqidīs als ein kenntnisreicher Gelehrter in Medina lassen sich auch durch andere Belege aus den Quellen nachweisen. Ḥaṭīb erwähnt drei kurze Anekdoten in seinem *Ta'rīḥ*, die hervorheben, wie berühmt al-Wāqidī als Gelehrter in Medina war. Nach einer Anekdote gingen eines Tages Schreibbretter (*alwāḥ*) al-Wāqidīs verloren. Sie wurden aber gefunden und ihm zurückgebracht, weil sie in Medina bekannt waren und man sie als zu Ibn Wāqid gehörig (*alwāḥ ibn Wāqid*) ansah.²⁶³ Nach einer anderen Anekdote sagt ein gewisser 'Abd Allāh b. Mubārak (118/736-181/797), dass er [zum Studium] nach Medina ging und dort nur das Wissen al-Wāqidīs nützlich fand.²⁶⁴ Zuletzt, laut einer dritten Anekdote, bemerkt ein gewisser Abū 'Āmir al-'Aqadī (g. 204/819-20), der über die Zuverlässigkeit al-Wāqidīs gefragt wurde, dass man eigentlich al-Wāqidī nach seiner eigenen Zuverlässigkeit fragen muss und nicht ihn nach der Zuverlässigkeit al-Wāqidīs. Er fügt hinzu, dass ihm von den Gelehrten und dem Wissen (*aḥādīṭ*) aus Medina nur al-Wāqidī und sein Wissen nützlich waren.²⁶⁵

Wir wissen aus den Quellen, dass al-Wāqidī im Jahr 180/796 im Alter von 50, als er in Medina ein bekannter Gelehrter war, wegen seiner finanziellen Probleme nach Baḡdād auswanderte. Durch die Biographie al-Wāqidīs bei Ibn Sa'd erfährt man, dass er nach seiner Auswanderung nach Baḡdād auch dort in der 'abbāsīdischen Hauptstadt wissenschaftlich aktiv war. Ibn Sa'd zählt ihn

²⁶¹ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 315.

²⁶² Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 315.

²⁶³ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 14; siehe auch: Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 45, S. 441.

²⁶⁴ *Fa-mā yufīdunī wa-lā yadullunī 'alā al-šuyūḥ 'illā al-Wāqidī*. Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 15; siehe auch: Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 45, S. 441.

²⁶⁵ *'Inna-mā yus'al al-Wāqidī 'an-nā. Mā kāna yufīdunā al-šuyūḥ wa al-aḥādīṭ bi al-Madīna illā al-Wāqidī*. Ḥaṭīb, Bd. 4, S. 14. Siehe auch: Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 45, S. 441.

zu der Gruppe der Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) und *ḥadīṭ*-Gelehrten (*muḥadditūn*), die zwar nicht ursprünglich aus Baḡdād kamen, aber nach Baḡdād ausgewandert sind und dort bis zum Ende ihres Lebens Wissenschaft betrieben.²⁶⁶ Vermutlich wird deswegen al-Wāqidī manchmal in der Literatur zur *ṭabaqa* der Gelehrten aus Baḡdād gerechnet,²⁶⁷ obwohl er ursprünglich Medinenser war und dort für eine lange Zeit Wissenschaft betrieben hat.

Al-Wāqidī hatte bald nach seiner Auswanderung an seinen neuen Wohnort, Baḡdād, Berühmtheit erlangt. Dies stellt eine Anekdote dar, die Ḥaṭīb in seinem *Ta'riḥ* erwähnt. Laut dieser Anekdote soll al-Ma'mūn, der 'abbāsische Kalif, nach einigen Jahren Aufenthalt in Ḥurāsān, als er nach Baḡdād zurückkehren wollte, gesagt haben, dass er von Ḥurāsān nach Baḡdād zurückgekommen ist, nur um die Bücher al-Wāqidīs abzuschreiben.²⁶⁸ Auch wenn man die politischen Hintergründe der Rückkehr al-Ma'mūns kennt und die genannte Begründung von ihm für nicht wahr hält, weist diese Anekdote darauf hin, dass al-Wāqidī ein so bekannter Gelehrter in Baḡdād war, dass al-Ma'mūn sich erlauben konnte, seine Rückkehr so zu begründen.

Abgesehen von den Orten, welche in den Biographien al-Wāqidīs als Zentren erwähnt werden, in denen er studiert hat, kann man durch die Meister, bei denen er studiet haben soll, mehr über seinen wissenschaftlichen Werdegang erfahren. Ibn 'Asākir führt eine Liste der Meister al-Wāqidīs auf, die zum Teil darauf aufmerksam macht, wo und bei wem al-Wāqidī in der Region *aš-Šām* studiert haben soll. Dieser Liste zufolge hat al-Wāqidī unter anderem in Damaskus bei vier Gelehrten und bei zwei anderen in Ḥimṣ studiert. Es wird aber bei dieser Liste nicht für alle Gelehrten darauf hingewiesen, wo, wie es auch bei Damaskus und Ḥimṣ der Fall ist, und wann, al-Wāqidī bei ihnen studiert haben soll.²⁶⁹

2.1.4.2. Was hat al-Wāqidī studiert?

Die Frage nach den Fächern, in denen al-Wāqidī während seiner wissenschaftlichen Karriere beschäftigt war, kann man wiederum auf Basis der Angaben, die aus seinen Biographien in den Quellen zu gewinnen sind, einigermaßen genau beantworten. Ibn Sa'd stellt ihn als einen

²⁶⁶ *Wa-kāna bi-Baḡdād min al-fuqahā' wa-l-muḥadditīn mimman nazalahā wa-qadimahā fa-māta bi-hā*. Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7. Teil 2, S. 66.

²⁶⁷ Siehe z. B.: Ibn Farḥūn, *ad-Dībāḡ*, S. 329.

²⁶⁸ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 8; Siehe auch: Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb*, Bd. 8, S. 234-235.

²⁶⁹ Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ*, B. 45, S. 432.

Gelehrten im Bereich *mağāzī* vor, und als jemanden, der über die unterschiedlichen Meinungen der Gelehrten und über ihre Worte gut Bescheid wusste.²⁷⁰ Hierbei kann man von einem umfangreichen Wissen al-Wāqidīs ausgehen, da er als jemand vorgestellt wird, der über die unterschiedlichen Meinungen der Menschen, vermutlich was die *mağāzī*-Berichte betrifft, im Bilde war.

Ibn Sa'd stellt das Fachwissen seines Meisters an einer anderen Stelle seines Werkes noch genauer dar. Er bemerkt, dass al-Wāqidī ein wissender Mann in den Bereichen *mağāzī*, *sīra* und *futūḥ* war, und über die unterschiedlichen Meinungen der Gelehrten in *ḥadīṭ* und *aḥkām* (*fiqh?*), sowie über Gelehrtenkonsensus Bescheid wusste. Ibn Sa'd fügt hinzu, dass sein Meister sein umfangreiches Wissen durch die Bücher, die er abgefasst und weitertradiert hat, bewiesen hat.²⁷¹

Es sieht so aus, dass al-Wāqidī in seiner wissenschaftlichen Karriere, vor allem als er in Medina angesiedelt war, sehr erfolgreich war. Das beweist zum einen seine Begleitung von Hārūn ar-Rašīd in Medina, als dieser zur Pilgerfahrt im Ḥiğāz war, und die Patronage, die er dadurch erhalten hat. Darüber hinaus lassen sich Berichte in den Quellen finden, die ebenfalls auf das beeindruckende Wissen al-Wāqidīs hinweisen. Laut einem Bericht über sein wissenschaftliches Leben kam al-Wāqidī nach Bağdād und wurde dort von Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī daraufhin eingeladen, an einer wissenschaftlichen Sitzung (*mağlis*) teilzunehmen. Diesem Bericht zufolge waren al-Wāqidīs Antworten auf die in der Sitzung gestellten Fragen unterschiedlich von den Antworten der anderen gelehrsamem Teilnehmer. Es ist ihm gelungen, auch auf die Fragen, die die anderen Gelehrten nicht beantworten konnten und deswegen schweigen mussten, eine Antwort geben.²⁷² Zwar kann man diesen Bericht auch so interpretieren, dass er darauf aufmerksam macht, dass al-Wāqidīs Wissen unterschiedlich war bzw. dieser anderes Wissen als die anderen Gelehrten hatte, weil das Wissen in Medina nicht dem Wissen in Bağdād ähnelte, aber er kann trotzdem auch auf das umfangreiche Wissen al-Wāqidīs hinweisen.

²⁷⁰ *Wa-kāna 'āliman fīl-mağāzī wa-'iḥtilāf an-nās wa-aḥādīṭihim*. Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77.

²⁷¹ *Fassara dālika fī kutub istaḥrağahā wa-waḍa'ahā wa-ḥaddaṭa bi-hā*. Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314.

²⁷² Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 317-318.

2.1.4.3. Wer waren al-Wāqidīs Meister und Schüler

Um ein größeres Bild von der wissenschaftlichen Karriere al-Wāqidīs darstellen zu können, legen wir im Folgenden eine Liste seiner Meister und Schüler vor, wie sie in den biographischen Lexika zu finden sind.

Zunächst muss hier betont werden, dass in einigen uns erhaltenen Quellen Namen von Gelehrten erwähnt werden, die als Meister bzw. Schüler al-Wāqidīs vorgestellt werden, aber in den Biographien al-Wāqidīs als solche nicht vorkommen. Diese Gelehrten sind für die Biographen und Bibliographen der späteren Zeiten nicht bekannt gewesen, und deswegen, wenn sie überhaupt angesprochen werden, oft als *mağhūl* (unbekannt) bezeichnet worden. Auch durch die Analyse der *Isnāde*, in denen al-Wāqidī auftaucht, lassen sich einige Meister und Schüler al-Wāqidīs erkennen. In diesem Unterkapitel bieten wir nur eine Liste von den Gelehrten an, die in den biographischen und bibliographischen Lexika als Meister bzw. Schüler al-Wāqidīs präsentiert werden. Mit den anderen Meistern und Schülern von ihm, die durch die Analyse der Quellen festgestellt werden können, befassen wir uns im fünften Kapitel dieser Arbeit.

Al-Wāqidīs Meister

Die Gelehrten, bei denen al-Wāqidī studiert haben soll, sind nach den biographischen und bibliographischen Lexika die folgenden:

1. Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Dī‘b:²⁷³ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 159/776 gestorben.
2. Ma‘mar b. Rāšid:²⁷⁴ Er war in Baṣra und Jemen tätig und ist im Jahr g. 153/770 gestorben.
3. Mālik b. Anas:²⁷⁵ Er war in Medina tätig und ist im Jahr g. 179/795 gestorben.
4. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Aḥī l-Zuhrī:²⁷⁶ Er war in Medina tätig und ist im Jahr g. 157/774 gestorben.

²⁷³ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5.

²⁷⁴ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5.

²⁷⁵ Siehe z. B.: Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656.

²⁷⁶ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

5. Muḥammad b. ‘Aḡlān:²⁷⁷ Er war in Medina tätig und ist im Jahr g. 148/765 gestorben.
6. Rabīa b. ‘Uṭmān at-Taymīy:²⁷⁸ Er war in Kūfa tätig und ist im Jahr 154/771 gestorben.
7. Ibn Ğurayġ; ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-‘Azīz b. Ğurayġ:²⁷⁹ Er war in Mekka tätig und ist im Jahr 150/767 gestorben.
8. Usāma b. Zayd al-Layṭī:²⁸⁰ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 153/770 gestorben.
9. Usāma b. Zayd b. Aslam:²⁸¹ Er ist in den Quellen als ein Meister al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben. sam‘ānī
10. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğa‘far al-Anṣārī:²⁸² Er war in Medina tätig und ist im Jahr 153/770 gestorben.
11. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Amr al-Awzā‘ī:²⁸³ Er war in Groß-Syrien tätig und ist im Jahr 157/774 gestorben.
12. Sufyān aṭ-Ṭawrī:²⁸⁴ Er war in Kūfa tätig und ist im Jahr 161/778 gestorben.
13. ‘Abd al-Ġabbār b. ‘Umār al-Anṣārī:²⁸⁵ Er wird in den Quellen als ein Meister al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
14. Abū Ma‘šar:²⁸⁶ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 170/786 gestorben.
15. Sa‘īd b. Bašīr:²⁸⁷ Er war in Damaskus tätig und ist im Jahr g. 168/784 gestorben.
16. Hišām b. al-Ġāz al-Ġurašī:²⁸⁸ Er war in Damaskus tätig und ist im Jahr g. 153/770 gestorben.
17. Abū Bakr b. ‘Abd Allāh b. Abī Sabra:²⁸⁹ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 162/778 gestorben.

²⁷⁷ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432; Al-Mizzī, *Tahdīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁷⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 566; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

²⁷⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656.

²⁸⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656.

²⁸¹ Al-Mizzī, *Tahdīb*, Bd. 26, S. 180.

²⁸² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656; As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 566.

²⁸³ Siehe z. B.: Al-Mizzī, *Tahdīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁸⁴ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656.

²⁸⁵ Siehe z. B.: Al-Mizzī, *Tahdīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁸⁶ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656. In *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656, wird als Abū Ma‘šar al-Madanī vorgestellt, und im Buch von aḏ-Ḍahabī Bd. 8, S. 234; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432, als Abū Ma‘šar as-Sindī/ Abū Ma‘šar Naġīḥ as-Sindī.

²⁸⁷ Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

²⁸⁸ Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

²⁸⁹ Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

18. Ṭawr b. Yazīd al-Ḥimṣī:²⁹⁰ Er war in Ḥimṣ tätig und ist im Jahr 153/770 gestorben.
19. Saīd b. ‘Abd al-‘Azīz:²⁹¹ Er war in Damaskus tätig und ist im Jahr 167/783 gestorben.
20. Mu‘āwiyah b. Šāliḥ al-Ḥaḍramī:²⁹² Er war in Ḥimṣ tätig und ist im Jahr 158/775 gestorben.
21. Abū Ḥazrah Ya‘qūb b. Muğāhid:²⁹³ Er wird in den Quellen als ein Meister al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
22. Kaṭīr b. Zayd al-Aslamī:²⁹⁴ Er war in Medina tätig und ist um Jahr 158/775 gestorben.
23. Ḍaḥḥāk b. ‘Uṭmān:²⁹⁵ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 153/770 gestorben.
24. Al-Wālīd b. Kaṭīr:²⁹⁶ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 151/768 gestorben.
25. Maḥrama b. Bukayr:²⁹⁷ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 159/776 gestorben.
26. Aflaḥ b. Saīd:²⁹⁸ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 156/773 gestorben.
27. Aflaḥ b. Ḥumayd b. Nāfi‘:²⁹⁹ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 158/775 gestorben.
28. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh [al-Kāmil]:³⁰⁰ Er war in Medina tätig und ist im Jahr 175/791 gestorben.
29. Ibn Abī Qatāda:³⁰¹ Er wird in den Quellen als ein Meister al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
30. Ismāīl b. Ibrāhīm b. ‘Uqba:³⁰² Er war in Medina tätig und ist eine Generation nach Mūsā b. ‘Uqba (g. 141/758) gestorben.
31. ‘Abd al-‘Azīz b. Muṭṭalib:³⁰³ Er wird in den Quellen als ein Meister al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.

²⁹⁰ Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. B. 45, S. 432.

²⁹¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁹² Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁹³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432.

²⁹⁴ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 432; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁹⁵ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438.

²⁹⁶ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

²⁹⁷ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438.

²⁹⁸ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438.

²⁹⁹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438.

³⁰⁰ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438.

³⁰¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 438.

³⁰² Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³⁰³ Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

32. Ġawṭ b. Sulaymān b. Ziyād b. Nu‘aym al-Ḥaḍramī:³⁰⁴ Er war in Irak tätig und ist im Jahr 168/784 gestorben.

33. Hišām b. ‘Umāra an-Nawfalīy:³⁰⁵ Er war in Ḥiğāz tätig.

Wie die biographischen Lexika auch es betonen, hat al-Wāqidī auch bei anderen Gelehrten studiert, deren Namen jedoch nicht dort erwähnt wurden. Von den oben genannten 33 Meistern al-Wāqidīs sind die Todesdaten und der Tätigkeitsort von 5 Gelehrte nicht bekannt. Von 28 bekannten Gelehrten sind 16 in Medina, 6 in Groß-Syrien (Damaskus und Ḥimṣ), 4 in Irak (Kūfa und Baṣra), 2 in Mekka und 1 in Ḥiğāz tätig gewesen. Das weist darauf hin, dass al-Wāqidī intensiver in Medina studiert hat als in anderen Lernzentern. Darüber hinaus wie von den Todendaten al-Wāqidīs Meister zu erfahren ist, sind alle vor dem Jahr 180/796, d. h. das Jahr, in dem al-Wāqidī nach Bağdād kam, gestorben. Das bedeutet, dass al-Wāqidī bereits ein gut ausgebildeter Gelehrter war, als er nach Bağdād kam. Zudem lässt sich sagen, dass die Meisten Überlieferungen, die al-Wāqidī in Bağdād unterrichtet haben soll, sind aus Medina. Von dieser Liste ist noch abzulesen, dass al-Wāqidī eine Zeit in Damaskus und Ḥimṣ verbracht und von den Überlieferungen aus dieser Region auch übernommen hat.

Al-Wāqidīs Schüler

Unter den Gelehrten, die bei al-Wāqidī studiert haben sollen, und deren Namen in den biographischen und bibliographischen Quellen als Schüler al-Wāqidīs auftauchen, sind die folgenden zu bemerken:

1. Muḥammad b. Sa‘d:³⁰⁶ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 230/844 gestorben.

2. Abū Ḥassān al-Ḥasan b. ‘Uṭmān az-Ziyādī:³⁰⁷ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 243/857 gestorben.

3. Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq aṣ-Ṣāğānī:³⁰⁸ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 270/883 gestorben.

³⁰⁴ Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³⁰⁵ Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³⁰⁶ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥağar, *Tahḍīb*, Bd. 3, S. 656; Ad-Ḍahabī, *Taḍhīb tahḍīb*, Bd. 8, S. 234.

³⁰⁷ As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 567; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433.

³⁰⁸ As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 567.

4. Aḥmad b. al-Ḥalīl al-Burğulānī:³⁰⁹ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 279/892 gestorben.
5. ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan al-Hāšimī:³¹⁰ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
6. Abū ‘Ašīda Aḥmad b. ‘Ubayd b. Nāṣih al-luğawī:³¹¹ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 278/891 gestorben.
7. Muḥammad b. Šuğā‘ at-Ṭalğī:³¹² Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 266/880 gestorben.
8. al-Ḥārīt b. Abī Usāma at-Tamīmī:³¹³ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 282/895 gestorben.
9. Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi‘ī:³¹⁴ Er war in Bağdād und Ägypten tätig und ist im Jahr 204/820, d. h. drei Jahre vor dem Tod al-Wāqidīs gestorben.
10. Sulaymān b. Dāwūd aš-Šādkūnī:³¹⁵ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 234/848 gestorben.
11. Abū ‘Ubayd Qāsim b. Sallām:³¹⁶ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 224/839 gestorben.
12. Muḥammad b. Yaḥya b. Abī Ḥātim al-Azdī:³¹⁷ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
13. Aḥmad b. Manšūr ar-Ramādī:³¹⁸ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 265/878 gestorben.
14. Ismā‘īl b. Mağma‘ al-Aḥbārī:³¹⁹ Er war in Bağdād tätig und ist im Jahr 227/842 gestorben.
15. Du‘ayb b. ‘Amāma as-Sahmī:³²⁰ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.

³⁰⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433.

³¹⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³¹¹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 567.

³¹² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433.

³¹³ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 5; Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234; As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 567; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³¹⁴ Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234.

³¹⁵ Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234.

³¹⁶ Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433.

³¹⁷ Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 182.

³¹⁸ Ibn Ḥağar, *Taḥḍīb*, Bd. 3, S. 656; Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234.

³¹⁹ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 307-308.

³²⁰ Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb taḥḍīb*, Bd. 8, S. 234; Al-Mizzī, *Taḥḍīb*, Bd. 26, S. 181.

16. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Umar b. Wāqidī al-Wāqidī:³²¹ Er war Sohn al-Wāqidīs und war in Baḡdād tätig.
17. Ḥalīfa b. Ḥayyāt:³²² Er war in Baḡra tätig und ist im Jahr 240/854 gestorben.
18. Ḥāmid b. Yaḥyā al-Balḥī:³²³ Er war in Ṭarṭūs tätig und ist im Jahr 242/856 gestorben.
19. Yaḥyā b. Abī l-Ḥaṣīb:³²⁴ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
20. Aḥmad b. Raḡā’ al-Firyābī:³²⁵ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
21. Aḥmad b. al-Faḍl b. ad-Dihqān:³²⁶ Er war in Medina tätig.
22. ‘Alī b. Yazīd aṣ-Ṣudā’ī:³²⁷ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
23. al-Ḥasan b. Mazrūq:³²⁸ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
24. ‘Abd Allāh b. al-Walīd b. Hišām:³²⁹ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
25. al-Ḥasan b. Dāwūd b. Mihrān:³³⁰ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.
26. Muḥammad b. Asad al-Ḥusaynī:³³¹ Er wird in den Quellen als ein Schüler al-Wāqidīs genannt, aber wird nicht weitere Informationen über ihn angegeben.

³²¹ As-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 567.

³²² Ibn Ḥayyāt, *Ḥalīfa: Ta’rīḥ Ḥalīfa b. Ḥayyāt*. Hg. A. Ḍ. Al-‘Umarī. Riyad 1405/1995, S. 133.

³²³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433, 439; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³²⁴ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 182.

³²⁵ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³²⁶ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³²⁷ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³²⁸ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433.

³²⁹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³³⁰ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 433; Al-Mizzī, *Tahḍīb*, Bd. 26, S. 181.

³³¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 440.

27. ‘Ammār b. Raḡā’ al- Astarābādī.³³² Er war in u. a. in Baḡdād tätig und ist im Jahr 267/880 gestorben.

Von den 27 genannten Schülern al-Wāqidī ist für 10 Schüler nicht bekannt, wo sie tätig waren und wann sie gestorben sind. Von den übrigen 17 Schülern sind 14 in Baḡdād, einer in Medina, einer in Baṣra und einer in Ṭarṭūs tätig gewesen. Das zeigt, dass die meisten bekannten Schüler al-Wāqidī haben nach seiner Ankunft in Baḡdād im Jahr 180/796 bei ihm studiert. Jedoch ist es durchaus vorstellbar, dass dieser auch Schüler in Medina hatte, welche uns unbekannt sind, denn es er kam nach Baḡdād im Alter von 50 und war davor bereits ein bekannter Gelehrter in Medina.³³³

Von den Schülern al-Wāqidīs ist Muḡammad b. Sa’d der bekannteste und vermutlich der wichtigste, nicht nur weil er als al-Wāqidīs Sekräter tätig war,³³⁴ sondern weil das wichtigste uns erhaltene Buch *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* von diesem zum Teil auf dem *Kitāb al-ṭabaqāt* von al-Wāqidī basiert³³⁵ und deswegen ein Teil dieses verlorenen Werkes al-Wāqidīs erhalten hat. Er wird in den biographischen Lexika auch als Sekräter al-Wāqidīs (*kātib al-Wāqidī*)³³⁶ sowie als Gefährte al-Wāqidīs (*ṣāḡib al-Wāqidī*)³³⁷ bezeichnet. Ḥaṭīb zitiert durch seine *Isnād* einen gewissen Muḡammad b. Mūsā, der gesagt haben soll, dass die Bücher al-Wāqidīs [nach seinem Tod?] bei vier Menschen zu finden waren. Der erste sei sein Schreiber Muḡammad b. Sa’d.³³⁸ Neben Ibn Sa’d als sein bekanntester und wichtigster Schüler nennt Ibn an-Nadīm einen gewissen Ismā’īl b. Maḡma’ als weiteren bekannten Schüler al-Wāqidīs. Ibn an-Nadīm bezeichnet diese zwei Schüler als Gefährten al-Wāqidīs (*aṣḡāb al-Wāqidī*).³³⁹

Darauf dass die Meister und die Schüler al-Wāqidīs mehr als diejenigen gewesen sind, die in den biographischen und bibliographischen Werken aufgelistet worden sind, wird schon in diesen Werken hingewiesen. In einigen von diesen Quellen, nachdem Meister oder Schüler al-Wāqidīs

³³² Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḡ*, Bd. 45, S. 440.

³³³ Siehe den Abschnitt „2.1.2. Al-Wāqidī in Medina“, S. 82-85 in diesem Kapitel.

³³⁴ Ibn an-Nadīm bemerkt, dass al-Wāqidī zwei Sekretäre hatte, die tags und nachts für ihn schrieben. *Wa-kāna la-hū ḡulāmān mamlūkān yuktabān laḡūl-layl wa-n-nahār* (Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308).

³³⁵ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 310.

³³⁶ Siehe z. B.: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 310; Ḥaṭīb, *Ta’rīḡ*, Bd. 3, S. 266.

³³⁷ Ḥaṭīb, *Ta’rīḡ*, Bd. 3, S. 268.

³³⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḡ*, Bd. 3, S. 267; Siehe auch: Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 351. Die andere drei Schüler al-Wāqidīs, die seine Werke erhalten haben, sind nach Ḥaṭīb: Abū Ḥassān az-Ziyādī, Ibrāḡīm b. Sa’īd al-Ġawḡarī und Ibrāḡīm b. Hāšīm b. Miškān. Ḥaṭīb, *Ta’rīḡ*, Bd. 6, S. 200.

³³⁹ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 310-11.

aufgelistet wurde, folgen Phrasen wie „und (dazu noch) eine große Anzahl von Menschen“ (*wa-ḥalqun kaṭīr*) oder „und (dazu noch) eine Gruppe von Menschen“ (*ḥalā'iqun*),³⁴⁰ oder „und (dazu noch) eine Gruppe von Menschen, deren Erwähnung zu lange dauern wird“ (*wa-ḥalqun yaṭūl dikrahum*),³⁴¹ welche darauf hinweisen, dass al-Wāqidī bei einer großen Anzahl von Gelehrten studiert haben soll. Allerdings muss betont werden, dass eine große Anzahl von Meistern nicht unbedingt bedeutet, dass al-Wāqidī bei allen von ihnen für eine längere Zeit studiert hat. Es ist wohl vorstellbar, dass al-Wāqidī bei einigen Gelehrten kurzfristig studiert und nur einige *aḥbār* (Geschichtsberichte) oder *ḥadīṭe* gelernt hat. Zudem wissen wir, dass al-Wāqidī gerne die Bücher von anderen Gelehrten ausgeliehen und abgeschrieben haben soll.³⁴² Darüber hinaus wird berichtet, dass er viel Geld für den Bücherkauf ausgab.³⁴³ So könnte er nur durch die Bücher, die ihm zur Verfügung standen, vom Wissen anderer Gelehrten gelernt haben. Dies könnte auf die Biographen in den späteren Generationen den Eindruck gemacht haben, dass al-Wāqidī selber tatsächlich bei den Kompilatoren dieser Werke ihre Bücher gelernt hat, weil er nicht immer deutlich macht, wie er seine Material von seinen Quellen, nämlich den älteren Generationen, erhalten hat.³⁴⁴ Für die Schüler al-Wāqidīs findet man in den Quellen ähnliche Ausdrücke wie etwa „und (dazu noch) andere (Schüler) außer diesen“ (*wa-ḡayruhum*),³⁴⁵ oder „und (dazu noch) eine Gruppe von Menschen“ (*wa-ḥalqun*).³⁴⁶ Diese Ausdrücke sollen ebenfalls betonen, dass die Schüler al-Wāqidīs nicht auf diejenigen begrenzt sind, die von den Biographen bzw. Bibliographen erwähnt werden.

2.2. Al-Wāqidī als Akteur im muslimischen Wissenschaftsbetrieb

2.2.1. Bereiche der muslimischen Wissenschaften, in denen al-Wāqidī tätig war

Bisher haben wir uns im ersten Teil des zweiten Kapitels mit dem Lebenslauf und dem Werdegang al-Wāqidīs in Medina, seiner Heimatstadt, und in Bagdad, wo dieser für 27 Jahre gelebt hat, beschäftigt. Im zweiten Teil dieses Kapitels befassen wir uns mit der Darstellung der

³⁴⁰ Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 656.

³⁴¹ Al-Mizzī, *Tahdīb*, Bd. 26, S. 181.

³⁴² Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 20: *kataba l-Wāqidī 'an Ibn Abī Yaḥyā kutubahū*.

³⁴³ Siehe: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308: *wa-qabla dālīka bī'a lahū kutub bi-alfay dīnār*.

³⁴⁴ Für eine nähere Beschreibung dieses Themas, siehe: Kapitel 2, Abschnitt „2.3.1.1.2. Einzelne Kritikpunkte“.

³⁴⁵ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Band 4, S. 5; Bei Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 657, lässt sich ähnlichen Ausdruck finden.

³⁴⁶ Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb tahdīb*, Bd. 8, S. 234.

wissenschaftlichen Tätigkeiten al-Wāqidīs anhand des Materials aus den bio- und bibliographischen Lexika. Hier wird nicht die wissenschaftliche Karriere al-Wāqidīs thematisiert, sondern wir werden uns mit al-Wāqidī und seiner Tätigkeiten als wissenschaftlicher Akteur in der muslimischen Welt beschäftigen, und darauf eingehen, was dieser in der Wissenschaft produziert hat und wie er in diesem Bereich tätig war. Zunächst gehen wir auf die Bereiche der Wissenschaft ein, in denen dieser als ein Wissenschaftler tätig gewesen sein soll. Des Weiteren werden wir uns mit den Werken beschäftigen, die ihm in der bio- und bibliographischen Lexika zugeschrieben werden.

Die Bereiche, die die bio- und bibliographischen Quellen konkret und eindeutig als Bereiche vorstellen, in denen al-Wāqidī zu seiner Lebzeit als Gelehrter tätig war, sind die folgenden: *mağāzī* (prophetische Feldzüge),³⁴⁷ *sīra* (prophetische Biographie),³⁴⁸ *futūh* (muslimische Eroberungen),³⁴⁹ *fiqh* (islamisches Recht)³⁵⁰ und *ḥadīṭ*.³⁵¹ Diese entsprechen unserer heutigen Vorstellung von den verschiedenen muslimischen Wissenschaftsfächern.

Als ein Beleg für al-Wāqidīs Tätigkeit im Bereich *fiqh* spricht eine Bemerkung von al-Ya‘qūbī in seinem *Ta‘rīḥ*, wo er diesen zu den Rechtsgelehrten (*fuqahā’*) in der Zeit von Hārūn ar-Rašīd zählt.³⁵² Ibn Sa‘d stellt ihn als einen Gelehrten vor, der in den Bereichen *ḥadīṭ* und *fiqh* mit den Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten über ein Thema und über ihren Konsensus vertraut war.³⁵³ Dies weist ebenfalls darauf hin, dass al-Wāqidī im Bereich *fiqh* eine kenntnisreiche Person war. Al-Wāqidīs Kenntnis über die Meinungsunterschiede der Gelehrten sowie über den Konsensus im Bereich *fiqh* lässt sich durch einen Bericht, den Ḥaṭīb in seinem *Ta‘rīḥ* erwähnt, belegen. Er zitiert durch einen *Isnād* einen gewissen Ibrāhīm al-Ḥarbī (g. 285/898), der im

³⁴⁷ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314; Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 2, S. 308; Ḥaṭīb, *Ta‘rīḥ*, Bd. 4, S. 6; Aḍ-Ḍahabī, *Mizān*, B. 3, S. 663.

³⁴⁸ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 309; Ḥaṭīb, *Ta‘rīḥ*, Bd. 4, S. 6; Aḍ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, S. 663.

³⁴⁹ z. B.: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308; Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314; Interessanterweise bezeichnet Ḥaṭīb al-Wāqidī nicht als jemanden, der sich auch im Bereich *futūh* spezialisiert hat. Anscheinend ist in der nachklassischen Zeit aṣ-Ṣafadī der erste Gelehrte, der betont, dass al-Wāqidī auch in Bereich *futūh* tätig war. Zwischen Ibn an-Nadīm und aṣ-Ṣafadīs Zeit wird al-Wāqidī nicht als jemanden vorgestellt, der im Bereich *futūh* als bemerkenswert gilt, so dass man in seiner Biographie darüber sprechen sollte.

³⁵⁰ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 309; Ḥaṭīb, *Ta‘rīḥ*, Bd. 4, S. 6; Aḍ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, S. 663.

³⁵¹ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314; Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 309; Ḥaṭīb, *Ta‘rīḥ*, Bd. 4, S. 6; In Bezug auf *ḥadīṭ* muss betont werden, dass alle Quellen dazu übereinstimmen, dass al-Wāqidī in diesem Bereich über die Meinungsunterschiede der Gelehrten sehr viel wusste.

³⁵² Al-Ya‘qūbī, Aḥmad b. Ishāq: *Ta‘rīḥ al-Ya‘qūbī*. Hg. M. Th. Moutsma als: *Ta‘rīḥ Aḥmad b. Abī Ya‘qūb b. Ġa‘far b. Wahab b. Wāḍiḥ al-kātib al-‘Abbāsī al-ma‘rūf bi-l-Ya‘qūbī*. 2 Bde. Leiden 1883, Bd. 2, S. 538.

³⁵³ Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314.

Zusammenhang mit den Kenntnissen al-Wāqidīs im Bereich *fiqh* bemerkt haben soll, dass ihm die Meinungsunterschiede und der Konsensus bekannt waren.³⁵⁴ Darüber hinaus und als ein weiterer Beleg für sein Wissen im *fiqh* zählt ihn sein Schüler Muḥammad b. Saʿd zu der Gruppe der Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrten, die nach Baḡdād gekommen sein und dort bis ans Ende ihres Lebens Wissenschaft betrieben haben soll.³⁵⁵

Über die oben genannten Fächer hinaus, die normalerweise in den Biographien als Bereich der Expertise al-Wāqidīs vorgestellt werden, nennt Ibn Farḥūn ad-Dībāḡī in seiner kurzen Biographie für al-Wāqidī die *ʿilm al-qirāʿa* als einen weiteren Schwerpunkt von diesem. Laut Ibn Farḥūn hat Abū ʿUmar (Amr?) [ad-Dānī] al-Wāqidī in seinem Buch *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* als einen Spezialist in diesem Bereich erwähnt, und bemerkt, dass al-Wāqidī eine Koranlesart (*qirāʿa*) überliefert hat. Dann stellt Ibn Farḥūn die Namen von drei Gelehrten vor, von denen al-Wāqidī eine Koranlesart überliefert haben soll.³⁵⁶ Es ist anzumerken, dass Ibn Farḥūn ebenfalls al-Wāqidī als einen Fachmann in *ḥadīṭ*, *sīra*, *maḡāzī* und *aḥbār* vorstellt.³⁵⁷ Über die Tätigkeit al-Wāqidīs im Bereich *qirāʿa* stellt ad-Ḍahabī Nāfiʿ b. Nuʿaym und ʿĪsā b. Wardān zwei Gelehrte dar, deren Koranlesart (*qirāʿa*) al-Wāqidī gelernt und weiterüberliefert hat.³⁵⁸

Im Zusammenhang mit den Bereichen, in denen angeblich al-Wāqidī wissenschaftlich tätig war, werden auch andere Bereiche genannt, die der modernen Leserschaft heutzutage nicht eindeutig scheinen. Es wird zum Beispiel berichtet, dass al-Wāqidī über die Meinungsverschiedenheit der Menschen in den *aḥkām*, aber auch über ihren Konsensus ein wissender Mann (*ʿālim*) war.³⁵⁹ Ähnliche Ausdrucksweisen findet man bei Ibn an-Nadīm, wo dieser bemerkt, dass al-Wāqidī über die Meinungsverschiedenheit in *aḥkām* und *aḥbār* Wissen besaß.³⁶⁰ Hier kann man sehr schwer *aḥkām* als *fiqh* verstehen, weil Ibn an-Nadīm auch das Wissen al-Wāqidīs über die unterschiedlichen Meinungen im *fiqh* betont.³⁶¹ Es ist auch nicht klar, wie *aḥbār* hier zu verstehen ist, außer dass man sie als Berichte über die Vergangenheit versteht,

³⁵⁴ *Al-iḥtilāf wa-l-iḡmāʿ kāna ʿindahū*: Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 18.

³⁵⁵ Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 66.

³⁵⁶ Ibn Farḥūn, *Ad-dībāḡ*, S. 329. Ibn Farḥūn sagt, dass Abū ʿUmar al-Muqrī al-Wāqidī als einen Gelehrten in diesem Bereich in seinem *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* vorstellt. Ibn Farḥūn zufolge sind diese drei Gelehrten Nāfiʿ b. Nāʾim (g. 169/785), ʿĪsā b. Wardān (g. ca. 160/777) und Sulaymān b. Muslim b. Ḡammāz (g. nach 170/786).

³⁵⁷ Ibn Farḥūn, *Ad-dībāḡ*, S. 329.

³⁵⁸ ad-Ḍahabī, *Taʿrīḥ*, Bd. 14, S. 362.

³⁵⁹ Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314.

³⁶⁰ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

³⁶¹ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

welche dann als eine Kategorie mit Kategorien wie *mağāzī*, *sīra* und *futūḥ* Überlappung haben wird.

Ḥaṭīb verwendet auch Ausdrücke für die Bereiche der Wissenschaftstätigkeit al-Wāqidīs, die einander überlappen bzw. ist nicht eindeutig, welcher Bereich damit gemeint ist. Außer *mağāzī*, *sīra* und *ṭabaqāt*, was uns eindeutig scheint, sagt er, dass al-Wāqidī Berichte über den Propheten (*aḥbār an-nabī*), über das, was in der Lebenszeit von diesem und danach sich ereignet hat, überliefert hat, und in verschiedenen Kapiteln von *fiqh*, und über die Meinungsunterschiede der Menschen [= Gelehrten?] in *ḥadīṭ*, und anderen Dingen außer diesen viel wusste.³⁶² Berichte über den Propheten (oder Berichte des Propheten?), und über das, was in seiner Lebenszeit und danach passiert ist, kann man in die Kategorien *mağāzī* und *futūḥ* einordnen. Einen ähnlichen nicht eindeutigen Ausdruck verwendet aḍ-Ḍahabī in seiner Biographie von al-Wāqidī, wo er bemerkt, dass al-Wāqidī über die Ereignisse und Schlachten der Menschen (*ḥawādīṭ wa-ayyām an-nās*) viele Kenntnisse hatte.³⁶³ Das könnte wiederum als al-Wāqidīs Wissen in den Bereichen *mağāzī* und *futūḥ* zu verstehen sein, auf die letztere aḍ-Ḍahabī keinen konkreten Hinweis macht. Yāqūt nennt ebenfalls zwei zusätzliche nicht deutliche Bereiche, nämlich die Schlachten der Menschen (*ayyām an-nās*) und die Ereignisse (*al-waqāʿ*) als Felder, in denen al-Wāqidī ein Experte war.³⁶⁴ Hier könnte man diese als sein Wissen im Bereich Geschichte generell, und in den Bereichen *ridda* oder *futūḥ* spezifisch verstehen. Da Yāqūt schon konkret *mağāzī* als einen Bereich des Wissens al-Wāqidīs bemerkt,³⁶⁵ sollte man unter diesen zwei oben genannten Begriffen nicht *mağāzī* verstehen. Zusammenfassend über diese nicht der modernen Leserschaft eindeutigen Bereiche der Wissenschaftstätigkeit al-Wāqidīs lässt sich sagen, dass dieser anscheinend ein umfangreiches Wissen über *ḥadīṭ*, *fiqh* und die Geschichte der verschiedenen Aspekte der muslimischen Welt und das Leben ihrer zentralen Figur, nämlich des Propheten besaß, und mit den Meinungsunterschieden der Gelehrten in diesen Bereichen vertraut war.

Über die Bereiche, in denen al-Wāqidī wissenschaftlich nicht besonders aktiv war, und dementsprechend höchstwahrscheinlich keine Bücher geschrieben hat, kann man von einem Bericht aus dem *Taʿrīḥ* von Ḥaṭīb erfahren. Laut diesem Bericht sagt ein gewisser Ibrāhīm al-

³⁶² Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 6.

³⁶³ Aḍ-Ḍahabī, *Mīzān*, Bd. 3, S. 663.

³⁶⁴ Yāqūt, *Muʿjam*, Bd. 5, S. 2595-2596.

³⁶⁵ Yāqūt, *Muʿjam*, Bd. 5, S. 2595-2596.

Ḥarbī (g. 285/898), dass al-Wāqidī kaum etwas über die vorislamische Zeit gewusst hat, wobei er ein Gelehrter war, der am meisten über die islamische Zeit wusste (*kāna l-Wāqidī a'lam an-nās bi-amr al-Islām, fa-amma al-ǧāhiliyya fa-lam ya'lam fī-hā šay'an*).³⁶⁶ Das könnte darauf hinweisen, dass al-Wāqidī sich mit der vorislamischen Zeit nicht viel beschäftigt hat, wobei es Gelehrte zu seiner Zeit und in seiner Generation gab, die über diese Zeit und ihre Geschichte Bescheid wussten, und von ihm als ein Historiker auch erwartet wurde, dass er über diese Zeit Kenntnisse besitzt bzw. schreibt. Bezüglich des Wissens al-Wāqidīs über die vorislamische Zeit ist Fuat Sezgin der Meinung, dass trotz der Aussage von Ibrāhīm b. al-Ḥarbī die Titel einiger Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, darauf hinweisen, dass dieser auch über die vorislamische Zeit geschrieben haben soll. Sezgin nennt die Titel der Werke al-Wāqidīs, welche auf ein Thema über die vorislamische Zeit hinweisen sollen, allerdings nicht.³⁶⁷ Er meint möglicherweise das *Kitāb ḥarb al-Aws wa-l-Ḥazraǧ* und das *Kitāb amr al-Ḥabaša wa-l-fīl*, welche Ibn an-Nadīm in seiner Biographie von al-Wāqidī diesem zuschreibt.³⁶⁸

Neben den angeblich fehlenden Kenntnissen al-Wāqidīs über die vorislamische Zeit, wird in den Quellen ein anderer Bereich genannt, in dem al-Wāqidī nicht besonders talentiert und erfolgreich war. Laut der Quellen Ḥaṭīb in seinem *Ta'rīḥ* hatte al-Wāqidī keine guten Kenntnisse vom Koran. Ḥaṭīb bemerkt, dass trotz al-Wāqidīs großer Menge an Wissen und an dem, was er auswendig wusste, dieser den Koran nicht auswendig konnte und sehr schlecht beim Auswendiglernen des Korans war. Er soll angeblich sogar einmal beim Gebet einen Vers der Sure 87 falsch gelesen haben.³⁶⁹ Es ist schwierig diese Aussagen über die Kenntnisse al-Wāqidīs vom Koran zu bewerten. Allerdings könnte man sie auf den Verdacht an ihm zurückzuführen, dass er kein gutes Gedächtnis zum Lernen und Lehren des Materials hatte. Es scheint mir, dass man dadurch al-Wāqidīs Position als ein Gelehrter schwächen wollte.

³⁶⁶ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, B. 4, S. 8; Diese erwähnt auch Aḍ-Ḍahabī (er zitiert Ḥaṭīb) in den folgenden Werken: Aḍ-Ḍahabī, *Taḍhīb*, Bd. 8, S. 235; Aḍ-Ḍahabī, *Mīzān*, Bd. 3, S. 665.

³⁶⁷ Sezgin, *Geschichte*, Bd. 1, S. 295.

³⁶⁸ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 309.

³⁶⁹ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, B. 4, S. 11-12.

2.2.2. Al-Wāqidīs Bild als Gelehrter in den biographischen Quellen

Es wurde schon darüber diskutiert, in welchen Bereichen der muslimischen Wissenschaften al-Wāqidī tätig war. Dies fußte auf den Angaben in den biographischen Quellen. Jedoch findet man in diesen Quellen auch andere Angaben, die dazu beitragen können, das Bild, das die Quellen über al-Wāqidī als wissenschaftlichen Akteur in seiner Umgebung vermitteln, näher darzustellen. Diese Informationen zeigen dabei auch, wie al-Wāqidī in der Zeit des Autors einer Biographie von ihm in Bezug auf seine Wissenschaftstätigkeit wahrgenommen wurde.

Laut der Berichte der biographischen Lexika soll al-Wāqidī seine Tätigkeit als ein Akteur in der Wissenschaft in Medina begonnen haben. Einem Bericht zufolge, den Ḥaṭīb in seinem *Ta'riḥ* erwähnt, hat man einmal al-Wāqidī in Medina in einer Moschee gesehen, während dieser einen Teil seines *Kitāb al-maǧāzīs* unterrichtete.³⁷⁰ In einem zweiten Bericht, der sich ebenfalls im *Ta'riḥ* von Ḥaṭīb befindet, stellt Mālik b. Anas, der bekannte Gelehrte aus Medina, al-Wāqidī - einmal selber und einmal durch einen Schüler von ihm - Fragen.³⁷¹ Darüber hinaus, wie im Unterkapitel zu al-Wāqidī in Medina besprochen wurde, erfahren wir in den Biographien al-Wāqidīs davon, wie er Hārūn ar-Rašīd bei einer Stadtführung in Medina begleitet haben soll, um Hārūn die bedeutenden historischen Orte der Stadt zu zeigen, wobei er ein bekannter Gelehrter in diesem Bereich in Medina war. Zudem wissen wir, dass al-Wāqidī ein Schüler von Abū Ma'sar, dem bekannten Gelehrten Medinas, war.³⁷² All diese Angaben stellen al-Wāqidī als einen etablierten Gelehrten seiner Zeit in Medina dar, der bei bekannten Gelehrten studiert hat und selber zu einem wichtigen Gelehrten wurde.

Eine bekannte Quelle der Biographie al-Wāqidīs, in der eine Wahrnehmung al-Wāqidīs als ein Gelehrter abzulesen ist, ist das *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* von Ibn Sa'd, dem bekannten Schüler al-Wāqidīs. Ibn Sa'd ordnet seinen Meister in diesem Werk der Kategorie Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrte zu.³⁷³ Dass er al-Wāqidī nicht als Historiker vorstellt, wie es die moderne Leserschaft erwarten würde, ist nicht überraschend, da er diese Kategorie der Gelehrten in seinem Werk nicht einführt. Ibn Sa'ds Vorstellung von al-Wāqidī jedoch könnte bedeuten, dass er in den Bereichen *fiqh* und *ḥadīṭ* genauso bekannt wie im Bereich Geschichte war.

³⁷⁰ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 10-11.

³⁷¹ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 12, 13.

³⁷² Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 5.

³⁷³ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 66.

Ibn an-Nadīm liefert auch ein Bild von al-Wāqidī als Akteur in den muslimischen Wissenschaften, welches jedoch anders ist als das Bild, das Ibn Sa'd vorlegt. Ibn an-Nadīm zählt al-Wāqidī zu der Gruppe von „*aḥbār*-Gelehrten (*aḥbārī*), Genealogen und Leute[n] der Biographien und der Ereignisse“ (*Aḥbārīyūn wa-n-nassābūn wa-aṣḥāb as-siyar wa-l-aḥdāt*).³⁷⁴ Im Vergleich zu den anderen Kategorien von Gelehrten, die Ibn an-Nadīm in seinem Buch auflistet, kann man diese Kategorie in die moderne Sprache pauschal als Kategorie der Historiker übertragen, welche sich mit Berichten (*aḥbār*) über die Vergangenheit der muslimischen Gemeinde, aber auch mit ihrer Genealogie, mit der Biographie der wichtigen Persönlichkeiten dieser Gemeinde sowie mit wichtigen vergangenen Ereignissen beschäftigt.³⁷⁵

Eine weitere Wahrnehmung al-Wāqidīs wissenschaftlicher Tätigkeit lässt sich bei Ibn Qutayba in seinem *Kitāb al-ma'ārif* finden. Obwohl Ibn Qutayba ein Kapitel seines Buches den Genealogen und den Historikern (*an-nassābūn wa-aṣḥāb al-aḥbār*) widmet, ordnet er al-Wāqidī nicht dieser Kategorie zu, sondern zählt ihn zu den „Leuten des *ḥadīṭ*“ (*aṣḥāb al-ḥadīṭ*).³⁷⁶ Dies stimmt ebenfalls - wie es bei Ibn Sa'd der Fall war - mit unserem modernen Bild von al-Wāqidī als Historiker nicht völlig überein. Wir wissen, dass Ibn Qutayba in seinem Buch den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* die *aṣḥāb ar-ra'y* gegenüber stellt, was pauschal in heutiger Sprache eine Gegenüberstellung von eher traditionsorientierten und eher rationalorientierten Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) bedeutet.³⁷⁷ Das passt einigermaßen zu dem Bild al-Wāqidīs als jemand, der sich hauptsächlich mit dem Überlieferungsmaterial (Tradition) beschäftigt. Jedoch stellt sich immer noch die Frage, warum Ibn Qutayba diesen nicht zu der Kategorie der Historiker und Genealogen zählte.

In den späteren biographischen Quellen wird al-Wāqidī als überaus berühmter Gelehrter seiner Zeit vorgestellt, welcher hauptsächlich mit den verschiedenen Bereichen der Geschichte beschäftigt war. Im 5./11. Jh. präsentiert Ḥaṭīb al-Wāqidī als Gelehrten, der in den Bereichen *mağāzī*, *sīra*, *ṭabaqāt*, *aḥbār an-nabī*, sowie *fiqh* und *ḥadīṭ* beschäftigt war.³⁷⁸ Weiterhin hebt er die

³⁷⁴ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 278-356. Einteil zu al-Wāqidī: Bd. 1, S. 307-309.

³⁷⁵ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 278-356.

³⁷⁶ Ibn Qutayba, 'Abd Allāh b. Muslim: *al-Ma'ārif*. Hg. Th. 'Akkāša als: *al-Ma'ārif li-Ibn Qutayba*. Kairo [o. J.], S. 518.

³⁷⁷ Zu diesen zwei Begriffen, siehe: Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle 1889-1890, Bd. 1, S. 77-87; Pakatchi, Ahmad: Art. „*aṣḥāb-i ḥadīṭ*“. In: M. M. Buğnürdī (Hg.), *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i Islāmī*. Teheran 1385 Šamsī/2007, Bd. 9, S. 113-126; Pakatchi, Ahmad: Art. „*aṣḥāb-i ra'y*“. In: M. M. Buğnürdī (Hg.), *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i Islāmī*. Teheran 1385 Šamsī/2007, Bd. 9, S. 126-132; Siehe auch Schacht, Joseph: Art. „Ahl al-Ḥadīth“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online; Schacht, Joseph: Art. „*Aṣḥāb al-Ra'y*“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online.

³⁷⁸ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 6.

Berühmtheit und die hervorragenden Kenntnisse al-Wāqidīs hervor. So führt er einen Bericht an, der besagt, dass al-Wāqidī der beste Gelehrte seiner Zeit war. Laut einem anderen Bericht ist al-Wāqidī der Gelehrte, der am besten über den Islam Bescheid wusste.³⁷⁹ Obwohl al-Wāqidī bei Ḥaṭīb als ein Historiker dargestellt wird, werden seine Beschäftigung und sein Umgang mit *ḥadīṭ* auch thematisiert.³⁸⁰ Ein ähnliches Bild findet man bei Ibn ‘Asākir im 6./12. Jh. Er stellt al-Wāqidī als berühmten Historiker dar, der im Bereich *mağāzī* tätig war.³⁸¹ Ibn ‘Asākir betont ebenfalls den guten Ruf al-Wāqidīs, vor allem in Medina. Laut eines Berichtes bei ihm soll ein gewisser ‘Abd Allāh b. Mubārak gesagt haben, als er nach Medina kam, habe ihm dort nur al-Wāqidī Nutzen gebracht und nur al-Wāqidī habe ihn zu den bekannten Gelehrten geleitet (*fa-mā yufīdunī wa-lā-yadullunī ‘alā š-šuyūḥ illā l-Wāqidī*).³⁸²

Im 7./13. Jh. stellt Ibn Ḥallikān al-Wāqidī als jemanden vor, der Werke im Bereich *mağāzī* und in anderen Bereichen verfasst hat.³⁸³ In der Zeit von aḍ-Ḍahabī, d. h. im 7./13. und 8./14. Jh., hat man al-Wāqidī als Spitze in *mağāzī* und *sīra* anerkannt,³⁸⁴ was den Ruhm seiner Bücher in *mağāzī*, *sīra* und *fiqh* vorantrieb.³⁸⁵ In dieser Zeit unterstützt Ibn Sayyid an-Nās al-Wāqidīs Methode in seinem historischen Material.³⁸⁶ Im selben Jh. präsentiert al-Yāfi‘ī ihn als Autor von Werken in *mağāzī* und anderen Bereichen. Er nennt vor allem das *Kitāb ar-ridda* von ihm und beschreibt kurz den Inhalt dieses Werkes.³⁸⁷ Ibn Farḥūn stellt al-Wāqidī gegen Ende dieses Jh., nachdem er betont, dass eine große Anzahl von den *ḥadīṭen* al-Wāqidīs nicht anerkannt werden, als einen wissensreichen Gelehrten in *ḥadīṭ*, *sīra* und *mağāzī* dar.³⁸⁸

So sieht man, dass al-Wāqidī in den früheren Biographien, die im 3./9. Jh. geschrieben worden sind, eher als jemand dargestellt wird, der mit Tradition bzw. Überlieferungsmaterial (*aḥbār*) zu tun hat. Es sieht so aus, dass man nicht versucht, al-Wāqidīs Beschäftigung mit *aḥbār* und mit *ḥadīṭ* zu trennen. Deswegen wird in dieser Zeit auf seine Wissenschaft in *fiqh* und *ḥadīṭ*

³⁷⁹ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 6-8.

³⁸⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 19 ff.

³⁸¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 54, S. 432.

³⁸² Ibn Asakir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 441. Eine ähnliche Aussage lässt sich in *Ta’rīḥ* Ḥaṭībs finden, die aber dort einem gewissen Abū ‘Āmir al-‘Aqdī zugeschrieben wird. Siehe: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 14.

³⁸³ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 348.

³⁸⁴ Aḍ-Ḍahabī, *Taqdirat*, Bd. 1, S. 348.

³⁸⁵ *Sārat ar-rukbān bi-kutubihī fil-mağāzī wa-s-siyar wa-l-fiqh ayḍan*. Aḍ-Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, Bd. 14, S. 362.

³⁸⁶ Ibn Sayyid an-Nās, ‘*Uyūn*, Bd. 1, S. 67-72.

³⁸⁷ Al-Yāfi‘ī, ‘Abd Allāh b. As‘ad: *Mir’āt al-ğinān wa-‘abra al-yaqzān*. Hg. Ḥ. al-Manṣūr. 4 Bde. Beirut 1417/1997, Bd. 2, S. 28.

³⁸⁸ Ibn Farḥūn, *Ad-dībāğ*, S. 329.

hingewiesen, und er ist bei Ibn Sa'd und Ibn Qutayba als ein Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrter vorgestellt. Selbst bei Ibn an-Nadīm kann man diese Wahrnehmung von al-Wāqidī ablesen. Er wird zwar bei Ibn an-Nadīm auch als ein Historiker vorgestellt, jedoch wird ihm eine Liste von Werken zugeschrieben, die in erster Linie auch Bereiche wie *fiqh* und *ḥadīṭ* behandeln.

Es sieht so aus, dass ab dem 5./11. Jh. sich dieses Bild von al-Wāqidī ändert, und er eher als ein Historiker vorgestellt wird als ein *ḥadīṭ*-Gelehrter. Das ist darauf zurückzuführen, dass al-Wāqidīs *ḥadīṭ*- und *fiqh*-Werke in dieser Zeit bedrängt worden sind, weil sie von den *ḥadīṭ*-Gelehrten sehr stark kritisiert wurden. Dieses Bild setzt bei Ḥaṭīb ein, der zwar auch darauf eingeht, dass al-Wāqidī *ḥadīṭ* und *fiqh* betrieben hat, zeigt jedoch, wie dieser im Bereich *ḥadīṭ* erfolglos war und Kritik erworben hat.³⁸⁹ Ein ähnliches Bild findet man bei Ibn 'Asākir, der nur von den Geschichtsbüchern al-Wāqidīs Gebrauch macht und Berichte aus diesen Werken al-Wāqidīs in seinem *Ta'rīḥ* zitiert, obwohl dieser in der Biographie al-Wāqidīs wie Ḥaṭīb auf die Beschäftigung von diesem mit *ḥadīṭ* hinweist.³⁹⁰ In den späteren Zeiten wird al-Wāqidī als eine Autorität im Bereich der Geschichte, vor allem in *maǧāzī* und *sīra*, dargestellt. Auch wenn seine Beschäftigung mit *ḥadīṭ* in seinen Biographien, die in dieser Zeit geschrieben werden, thematisiert wird, wird hauptsächlich auf die Kritik der *ḥadīṭ*-Gelehrten an seiner Methode im Umgang mit *ḥadīṭ*-Material eingegangen, und seine Kompetenz in *ḥadīṭ* und *fiqh* wird nicht thematisiert. Diese Änderung des Bildes al-Wāqidī als ein Gelehrter ab dem 5./11. Jh. könnte daran liegen, dass al-Wāqidīs Werke in den Bereichen *ḥadīṭ* und *fiqh* durch die scharfe Kritik der *ḥadīṭ*-Gelehrten an seiner Methodologie bedrängt und deswegen vermutlich weniger oft in den Lehr- und Lernzentren studiert wurden. Die Wahrnehmung al-Wāqidīs als ein Historiker kommt vermutlich von seinem Material in den Bereichen *maǧāzī* und *sīra*, die anders als eine *ḥadīṭ* immer weiter rezipiert wurden.

³⁸⁹ Ḥaṭīb widmet einen großen Anteil der Biographie al-Wāqidīs der Diskussion der Überlieferungsmethode von diesem, die er sowohl in *ḥadīṭ*- (siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 19-24) als auch in *aḥbār*-Überlieferungen (siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 9-11) angewendet hat. Es ist wichtig zu wissen, dass Ḥaṭīb nicht das *ḥadīṭ*-Material al-Wāqidīs, sondern die Methode, in der dieses Material überliefert wurde, thematisiert. Deswegen scheint es mir, dass Ḥaṭīb aus diesem Grund über *ḥadīṭe* al-Wāqidīs diskutiert, und nicht weil dieser al-Wāqidī als einen zuverlässigen *ḥadīṭ*-Gelehrten anerkannte, dessen *ḥadīṭ*-Werke zu lernen und zu überliefern sind. Es sieht so aus, dass da die Methode, welche al-Wāqidī in seiner Werke zum Überliefern des Materials angewendet hat, dieser sowohl für *ḥadīṭ*- als auch für *aḥbār*-Material benutzt hat.

³⁹⁰ Dasselbe, was über Ḥaṭīb in der vorherigen Fußnote gesagt wurde, gilt meines Erachtens auch für Ibn 'Asākir.

Neben dieser Änderung in Fokus auf die Bereiche, in denen al-Wāqidī tätig war, ist ebenfalls eine Änderung der Betonung auf die Bereiche wahrzunehmen, mit denen sich al-Wāqidī im Rahmen seiner Beschäftigung mit der muslimischen Geschichte befasst hat. In den zwei frühesten Biographien al-Wāqidīs, nämlich bei Ibn Sa'd und Ibn an-Nadīm, wird dieser als ein bekannter Gelehrter für den Bereich *futūḥ* (muslimische Eroberungen) präsentiert.³⁹¹ Ibn an-Nadīm schreibt ihm ein *Futūḥ aš-Šām* und ein *Futūḥ al-ʿIrāq* zu.³⁹² Al-Ya'qūbī schreibt ihm ebenfalls im 3./9. Jh. ein *Futūḥ al-amṣār* zu, in dem es angeblich um die Eroberungen von verschiedenen Regionen der islamischen Welt geht. Wenn man an diese Zuschreibungen glaubt, findet man in al-Wāqidī ebenfalls einen Fachmann für den Bereich *futūḥ*, was mit den Aussagen von Ibn Sa'd und Ibn an-Nadīm übereinstimmt. Dieses Bild jedoch ändert sich. In den späteren Biographien, wie bei Ḥaṭīb und bei Ibn ʿAsākir, obwohl der letztere Material aus al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* zitiert, wird der Bereich *futūḥ* bei der Vorstellung der Fachbereiche al-Wāqidīs nicht mehr erwähnt.³⁹³ Obwohl, wie oben bereits besprochen, al-Wāqidī ab dem 5./11. Jh. eher als ein Historiker dargestellt wird und weniger als ein Rechts- und *ḥadīṭ*-Gelehrter, wird er aber als ein wissensreicher Gelehrter in *maǧāzī* und *sīra* präsentiert. In den späteren Biographien wie bei as-Samʿānī,³⁹⁴ Yāqūt,³⁹⁵ Ibn Ḥallikān,³⁹⁶ aḏ-Ḍahabī,³⁹⁷ Ibn Farḥūn,³⁹⁸ al-Yāfiʿī,³⁹⁹ findet man dasselbe, und auch dort wird ebenfalls der Bereich *futūḥ* für al-Wāqidī nicht erwähnt.⁴⁰⁰ Sogar aš-Šafadī, der selber zwei *futūḥ*-Werke al-Wāqidī zuschreibt, stellt ihn nicht als Fachmann im Bereich *futūḥ* vor.⁴⁰¹ Auch Ibn Sayyid an-Nās, der die Methode al-Wāqidīs unterstützt und von seinem Material Gebrauch macht, erwähnt *futūḥ* nicht als Bereich für seine Expertise.⁴⁰² Es sieht so aus, dass man dies bis Anfang des 11. Jh. beobachten kann, in welchem Ḥāǧǧī Ḥalīfa in seinem *Kašfaẓ-ẓunūn* ein

³⁹¹ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

³⁹² Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

³⁹³ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 6; Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ*, Bd. 54, S. 432.

³⁹⁴ as-Samʿānī, *Al-ansāb*, Bd. 5, S. 567.

³⁹⁵ Yāqūt, *Mu'ǧam*, Bd. 5, S. 2596.

³⁹⁶ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 348.

³⁹⁷ aḏ-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, Bd. 14, S. 362; aḏ-Ḍahabī, *Taḏkirat*, Bd. 1, S. 348; aḏ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, S. 663.

³⁹⁸ Ibn Farḥūn, *Ad-dīb āǧ*, S. 329.

³⁹⁹ Al-Yāfiʿī, ʿAbd Allāh b. Asʿad: *Mirʿāt al-ǧinān wa-ʿabrat al-yaqzān*. Hg. Ḥ. al-Manṣūr. 4 Bde. Beirut 1417/1997, Bd. 2, S. 28.

⁴⁰⁰ Gelehrte wie z. B. al-Mizzī in seinem *Tahḏīb* (Bd. 26, S. 188), Ibn Ḥaǧar in seinem *Tahḏīb* (Bd. 3, S. 657) und aḏ-Ḍahabī in *Taḏhīb* (Bd. 8, S. 234), welche Ibn Sa'd zitieren, erwähnen *futūḥ* als ein Expertisebereich für al-Wāqidī. Dies ist jedoch nicht ihre eigene Stimme, sondern ist meines Erachtens eine Wiedergabe dessen, was sie bei Ibn Sa'd finden.

⁴⁰¹ aš-Šafadī, Ḥalīl b. Aybak: *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*. Hgs. A. Arnā'ūt & T. Muṣṭafā. 29 Bde. Beirut 1420/2000, Bd. 4, S. 168-169.

⁴⁰² Ibn Sayyid an-Nās, *ʿUyūn*, Bd. 1, S. 67-72.

Futūḥ aš-Šām und ein *Futūḥ al-amṣār* al-Wāqidī zuschreibt.⁴⁰³ Es ist schwierig, dieses Phänomen überzeugend zu erklären. Man könnte jedoch die These aufstellen, dass ab einer gewissen Zeit aus gewissen Gründen die *futūḥ*-Werke al-Wāqidī nicht mehr in den Lehr- und Lernzentren gängig waren, und er deswegen ab einer gewissen Zeit nicht mehr mit seiner Kompetenz in diesem Bereich bekannt war, und dementsprechend eine solche nicht mehr in den biographischen Lexika vorgestellt wurde, obwohl seine Expertise in *maǧāzī* und *sīra* in dieser Zeit immer wieder in den biographischen Werken betont wird. Diese Zeit soll dann wohl bis die Lebenszeit aš-Šafādī (696-764/1297-1363), d. h. 13. Jh. gedauert haben, der wiederum al-Wāqidī als ein Spezialist im Bereich *futūḥ* vorstellt.

Neben der Änderung der Disziplin wird al-Wāqidī in den biographischen Quellen ein Bild zugeschrieben, das ihn als einen Gelehrten dargestellt, der in seiner Lebenszeit intensiv Wissenschaft betrieb, und Zugang zu einer großen Anzahl an Werken hatte. Dies soll ihm die Patronage, die dieser von Hārūn und al-Ma'mūn erhalten hat, ermöglicht haben. Es ist vorstellbar, dass al-Wāqidī dadurch Werke zugänglich wurden, die den anderen Gelehrten unbekannt oder nicht zugänglich waren. Ibn Sayyid an-Nās in Ablehnung der Kritik, warum man bei al-Wāqidī Materialien findet, die bei anderen Gelehrten nicht zu finden sind, bemerkt, dass al-Wāqidī Kenntnisse sehr umfangreich waren und dieser deswegen viele Berichte weiterüberliefert hat, die für die anderen Gelehrten unbekannt waren.⁴⁰⁴ Bezüglich der großen Anzahl von Werken, die al-Wāqidī zur Verfügung standen, findet man zwei Berichte bei Ḥaṭīb. Laut einem Bericht wollte al-Wāqidī einmal von der westlichen Seite Bagdāds umziehen. Man hat festgestellt, dass seine Bücher 120 schwere Lasten betrug. In einem anderen Bericht wird gesagt, dass al-Wāqidī 600 Behältnisse zur Aufbewahrung seiner Bücher hatte.⁴⁰⁵ Ibn an-Nadīm beschreibt jedes Behältnis als eine Last für zwei Männer.⁴⁰⁶ Über die intensive Arbeit al-Wāqidī sagt Ibn an-Nadīm, dass dieser zwei Diener hatte, die die ganze Zeit für ihn geschrieben haben (*wa-kāna lahū ġulāmān mamlūkān yaktubān lahū l-layl wa-n-nahār*). Auch über die Menge des Geldes, die diesem zum Erwerben von Werken anderer Gelehrter zur Verfügung stand, sagt Ibn

⁴⁰³ Ḥāǧǧī Ḥalīfa, *Kašf az-Zunūn*, Bd. 2, S. 1237, 1239.

⁴⁰⁴ Ibn Sayyid an-Nās, *Uyūn*, Bd. 1, S. 71.

⁴⁰⁵ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 9.

⁴⁰⁶ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308. Wie Stefan Leder betont, dass man sich vorstellen kann, dass nicht viele Gelehrten so eine Gelegenheit wie al-Wāqidī hatte, nämlich ein Patronat sowie Zugang zu vielen Überlieferungen, zum Wissenschaftstreiben. Siehe: Leder, *al-Wāqidī*, S. 102.

an-Nadīm, dass von ihm zweitausend Dīnāre zum Kaufen von Büchern ausgegeben wurden.⁴⁰⁷ Diese Berichte können darauf hinweisen, dass al-Wāqidī sehr intensiv und tief in der Wissenschaft engagiert war. Dieses Bild von al-Wāqidī als ein eifriger Gelehrter besteht auch in den biographischen Lexia der späteren Zeiten. Aḏ-Ḍahabī stellt al-Wāqidī als ein Gefäß der Wissenschaft vor (*aḥad aw'īya al-'ilm*).⁴⁰⁸ In einem anderen Werk von ihm bemerkt aḏ-Ḍahabī, dass al-Wāqidī so viel geschrieben hat, dass es sich nicht beschreiben lässt.⁴⁰⁹

2.2.3. Al-Wāqidīs Werke

2.2.3.1. Al-Wāqidīs Werke nach den vier sunnitischen bio- und bibliographischen Werken

Einen weiteren Punkt, den wir in dem Unterkapitel zur al-Wāqidīs wissenschaftlichen Tätigkeiten und seiner Produktion als ein wissenschaftlicher Akteur in den Lehr- und Lernzentren seiner Zeit ansprechen wollen, sind die Werke, die dieser verfasst haben soll. Deswegen befassen wir uns in diesem Unterkapitel mit den Werken, die in den bio- und bibliographischen Quellen al-Wāqidī zugeschrieben werden, aber auch mit den Werken von diesem, welche erhalten sind, sowie denjenigen, die ihm noch heute zugeschrieben werden. Zunächst setzen wir uns mit Allgemeinem über al-Wāqidīs Tätigkeiten in verschiedenen Bereichen der muslimischen Wissenschaften auseinander, und damit, was dieser in diesem Rahmen an Büchern produziert hat. Bezüglich der Werke, die als Handschriften in Katalogen al-Wāqidī zugeschrieben werden, lässt sich zwei Listen im Brockelmann's *GAL* und im Sezgin's *GAS* finden.

Der älteste Bericht, der darauf hinweist, dass al-Wāqidī als ein Gelehrter Bücher verfasst hat, befindet sich im *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* Ibn Sa'ds, seines Schülers. Da, wo dieser die Bereiche des Wissens al-Wāqidīs anspricht, bemerkt er, dass al-Wāqidī sein Wissen in diesen Bereichen dadurch bewiesen hat, dass er in diesen Bereichen Material gesammelt (*istahraḡa*), Werke verfasst und weitertradiert hat.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

⁴⁰⁸ Aḏ-Ḍahabī, *Mīzān*, Bd. 3, S. 662; Aḏ-Ḍahabī, *Taḏkirat*, Bd. 1, S. 348.

⁴⁰⁹ Aḏ-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, Bd. 14, S. 362.

⁴¹⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314.

Im Gegensatz zu Ibn Sa'd, der nur willkürlich über die Werke, die sein Meister abgefasst haben soll, spricht und kein konkretes Werk von ihm erwähnt, spricht Ibn an-Nadīm in seiner Einführung zu al-Wāqidī nicht nur über die Bereiche der Expertise von diesem, sondern listet die Titel von den Werken auf, die dieser in den genannten Bereichen verfasst haben soll (*al-kutub al-muṣannafa*).⁴¹¹ Ibn an-Nadīm zufolge hat al-Wāqidī in allen Bereichen, in denen er diesen als einen Spezialist vorgestellt hat, auch Werke geschrieben. Er schreibt al-Wāqidī 28 Werke in den Bereichen Geschichte, *mağāzī*, *futūḥ*, *ridda*, *fiqh* und *tafsīr* zu.⁴¹²

Außer bei Ibn an-Nadīm lässt sich noch bei zwei anderen klassischen bio- und bibliographischen Werken, nämlich dem *Mu'ğam al-udabā'*⁴¹³ von Yāqūt aus dem 7./13. Jh. und dem *Kitāb al-wāfi'*⁴¹⁴ von aṣ-Ṣafadī aus dem 8./14. Jh., eine Liste der Werke al-Wāqidīs finden. Yāqūt hebt hervor, dass al-Wāqidī viele Bücher geschrieben hat (*ṣāhib at-taṣānīf al-kaṭīra*),⁴¹⁵ und aṣ-Ṣafadī betont, dass dieser so viel geschrieben hat, dass es sich nicht beschreiben lässt (*kataba mā lā yūṣaf*).⁴¹⁶ Zuletzt findet man eine Liste der Werke al-Wāqidīs in einem bio- und bibliographischen Lexikon aus dem 14./20 Jh., nämlich das *Hadīyat al-ārifīn* von Ismā'īl Pāšā.⁴¹⁷

Im Folgenden setzen wir die vier uns zur Verfügung stehenden Listen der Werke al-Wāqidīs in einer Tabelle um. Diese Tabelle soll es ermöglichen, sowohl die vier Listen als auch die einzelnen Werke, die aufgeführt sind, zu vergleichen. Die Titel der Werke sind nach der Reihenfolge, die Ibn an-Nadīm in seinem *Kitāb al-fihrist* bringt, eingeordnet:

Nummer des Buches	Ibn an-Nadīm	Yāqūt, Mu'ğam al-udabā'	aṣ-Ṣafadī	Ismā'īl Pāšā (Hadīyyat al-ārifīn)
-------------------	--------------	-------------------------	-----------	-----------------------------------

⁴¹¹ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

⁴¹² Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308-309.

⁴¹³ Yāqūt, *Mu'ğam*, Bd. 5, S. 2598.

⁴¹⁴ Aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi'*, Bd. 4, S. 169.

⁴¹⁵ Yāqūt, *Mu'ğam*, Bd. 5, S. 2595.

⁴¹⁶ Aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi'*, Bd. 4, S. 168.

⁴¹⁷ Al-Bağdādī, Ismā'īl Pāšā: *Hadīyyat al-ārifīn. Asmā' al-mu'allifīn wa-āṭār al-muṣannifīn*. 2 Bde. Istanbul 1955, Bd. 2, S. 10.

1	Kitāb at-ta'rīḥ wa-l-mağāzī wa-l-mab'at	Kitāb at-ta'rīḥ wa-l-mağāzī wa-l-ba't	Kitāb at-ta'rīḥ wa-l-mağāzī wa-l-mab'at	At-ta'rīḥ wa-l- mab'at wa-l- mağāzī
2	Kitāb aḥbār Makka	Aḥbār Makka	Kitāb aḥbār Makka	Aḥbār Makka
3	Kitāb aṭ-ṭabaqāt	Kitāb aṭ- ṭabaqāt	Kitāb aṭ-ṭabaqāt	Kitāb aṭ-ṭabaqāt
4	Kitāb Futūḥ aš- Šām	Kitāb Futūḥ aš- Šām	Kitāb Futūḥ aš- Šām	Futūḥ aš-Šām
5	Kitāb futūḥ al- 'Irāq	Kitāb futūḥ al- 'Irāq	Kitāb futūḥ al- 'Irāq	Futūḥ al-'Irāq
6	Kitāb maqtal al- Ḥusayn	Kitāb maqtal al-Ḥusayn	Kitāb maqtal al- Ḥusayn	Kitāb maqtal Ḥasan b. 'Alī
7	Azwāğ an-nabī	Kitāb azwāğ an-nabī	Azwāğ an-nabī	Azwāğ an-nabī
8	Kitāb ar-ridda wa-d-dār ⁴¹⁸	Kitāb ar-ridda wa-d-dār	Ar-ridda wa-d- dār	Kitāb ar-ridda
9	Kitāb ḥarb al- Aws wa-l- Ḥazrağ	Kitāb ḥarb al- Aws wa-l- Ḥazrağ	Ḥurūb al-Aws wa-l-Ḥazrağ	Kitāb ḥarb al- Aws wa-l-Ḥazrağ

⁴¹⁸ Anscheinend war das *Kitāb ar-ridda* al-Wāqidīs ein ausführliches Buch in diesem Bereich gewesen, denn Ibn Ḥallikān stellt genau nur dieses Buch al-Wāqidīs vor, beschreibt dessen Inhalt und sagt, dass dieser dieses Buch nicht kurz gefasst (*wa-mā 'qšara fihi*). Ähnliches lässt sich interessanterweise in *Mir'āt al-ğinān* finden, in dem auch nur das *Kitāb ar-ridda* al-Wāqidīs konkret benannt und beschrieben wird. In *Mir'āt* findet man ähnliche Beschreibung bezüglich des Inhalts des Werkes wie in *Al-wafayāt*, wo al-Yāfi'ī sagt: Wie viel erzählt er [= al-Wāqidī] in diesem Buch (*mā aqaṣṣa fīl-kitāb al-maḍkūr*)! Die fast wörtliche Übereinstimmung zwischen dem Text Ibn Ḥallikāns und al-Yāfi'īs weist darauf hin, dass al-Yāfi'ī diese Beschreibung dem Werk Ibn Ḥallikāns entnommen hat, wobei er dies nicht angibt.

10	Kitāb amr al-Ḥabaša wa-l-fil	Kitāb amr al-Ḥabaša wa-l-fil	Umarā' al-Ḥabaša wa-l-fil	Kitāb amr al-Ḥabaša wa-l-fil
11	Kitāb wafāt an-nabī	Kitāb wafāt an-nabī	Wafāt an-nabī	Kitāb wafāt an-nabī
12	Kitāb al-manākiḥ	Kitāb al-manākiḥ	Kitāb al-manākiḥ	Kitāb al-manākiḥ
13	Kitāb as-saqīfa wa-bay'a Abī Bakr	Kitāb as-saqīfa wa-bay'a Abī Bakr	As-saqīfa wa-bay'a Abī Bakr	Kitāb as-saqīfa wa-bay'a Abī Bakr
14	Kitāb dīkr al-aḍān	-	Dīkr al-aḍān	-
15	Kitāb sīrat Abī Bakr wa-wafātihī	Kitāb sīrat Abī Bakr wa-wafātihī	Sīrat Abī Bakr wa-wafātuhū	Sīrat Abī Bakr
16	Kitāb at-targīb fī 'ilm al-mağāzī wa-ğalaṭ ar-riğāl	Kitāb at-targīb fī 'ilm al-Qur'an	At-targīb fī 'ilm al-mağāzī wa-ğalaṭ ar-riğāl	Kitāb ar-rağīb la'allahū at-targīb fī 'ilm al-Qur'an wa-ğalaṭ ar-riğāl
17	Kitāb Madā'ī Qurayš wa-l-anşār fī l-qaṭā' wa-waḍ' 'Umar ad-dawāwīn wa-taşnīf al-	Kitāb Marā'ī Qurayš wa-l-anşār fī l-qaṭā' wa-waḍ' 'Umar ad-dawāwīn	Tadā'ī Qurayš wa-l-anşār fī l-qaṭā' wa-waḍ' 'Umar ad-dawāwīn	Kitāb Madā'ī Qurayš wa-l-anşār fī l-qaṭā' wa-waḍ' 'Umar ad-dawāwīn

	qabā'il wa-marātibihā wa-ansābihā			
18	Kitāb mawlid al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn wa-maqtal al-Ḥusayn	Kitāb mawlid al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn	Mawlid al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn wa-maqtaluh	Kitāb mawlid al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn
19	Kitāb ḍarb ad-danānīr wa-d-darāhim	Kitāb ḍarb ad-danānīr wa-d-darāhim	Ḍarb ad-danānīr	Ḍarb ad-danānīr wa-d-darāhim
20	Kitāb ta'rīḥ al-fuqahā'	Ta'rīḥ al-fuqahā'	Ta'rīḥ al-fuqahā'	Ta'rīḥ al-fuqahā'
21	Kitāb at-ta'rīḥ al-kabīr	Kitāb at-ta'rīḥ al-kabīr	At-ta'rīḥ al-kabīr	At-ta'rīḥ al-kabīr
22	Kitāb al-ādāb	Kitāb al-ādāb	Al-ādāb	Kitāb al-ādāb
23	Kitāb ġalaṭ al-ḥadīṭ	Kitāb ġalaṭ al-ḥadīṭ	Ġalaṭ al-ḥadīṭ	Kitāb ġalaṭ al-ḥadīṭ
24	Kitāb as-sunna wa-l-ġamā'a wa-ḍamm al-hawā wa-tark al-ḥurūġ fī l-fitan	Kitāb as-sunna wa-l-ġamā'a wa-ḍamm al-hawā	As-sunna wa-l-ġamā'a wa-ḍamm al-hawā wa-tark al-ḥurūġ fī l-fitan	Kitāb as-sunna wa-l-ġamā'a wa-ḍamm al-hawā
25	Kitāb al-iḥtilāf wa yaḥtawī 'alā	Kitāb al-iḥtilāf	Iḥtilāf ahl al-Madīna wa-l-	Kitāb al-iḥtilāf a'nī ahl al-

	iḥtilāf ahl al-Madīna wa-l-Kūfa fī š-šuf a wa-ṣ-ṣadaqa wa-l-hiba wa-l-‘umrā wa-r-ruqbā wa-l-wadī‘a ‘āriya wa-l-biḍā‘a wa-l-muḍāraba wa-l-ḡaṣb wa-š-šarika wa-l-ḥudūd wa-š-šahādā wa-‘alā nasaq kutub al-fiqh mā-baqī	yaḥtawī ‘alā iḥtilāf ahl al-Madīna wa-l-Kūfa fī š-šuf a wa-ṣ-ṣadaqa wa-l-‘umrā wa-r-ruqbā wa-l-wadī‘a wa-‘alā al-kutub al-fiqh al-bāqiya	Kūfa fī abwāb al-fiqh	Madīna wa-l-Kūfa
26	-	-	-	Tafsīr al-Qur’ān ⁴¹⁹
27	-	Kitāb ḍikr al-Qur’ān	-	Ḍikr al-Qur’ān
28	Kitāb al-ḡamal	Kitāb yawm al-ḡamal	-	Kitāb al-ḡamal
29	Kitāb as-sīra	Kitāb as-sīra	-	Kitāb as-sīra

⁴¹⁹ Brockelmann erwähnt ebenfalls das Buch *Tafsīr al-Qu’rān* als ein Werk al-Wāqidīs und fügt hinzu, dass aṭ-Ṭalabī dieses Werk benutzt hat (Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142). Brockelmann bemerkt nicht genau in welchem Werk aṭ-Ṭalabīs vom *tafsīr*-Werk al-Wāqidīs Gebrauch gemacht wurde, aber Sezgin sagt, dass die Handschrift, dessen Angaben von Brockelmann an jener Stelle aufgeführt wird, eine Handschrift des *Tafsīr al-Qu’rān*s aṭ-Ṭalabīs ist und nicht das Werk al-Wāqidīs (Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 297, Fußnote).

30	Kitāb aṣ-Ṣiffīn	Kitāb Ṣiffīn		Kitāb aṣ-Ṣiffīn
				Wa-ġayr dālik

Die al-Wāqidī zugeschriebenen Werke in den vier bio- und bibliographischen Lexika lassen sich in folgende Gruppen klassifizieren: Geschichte (z. T. mit schīʿitischen Themen) (*taʿrīḥ*, *maġāzī*, *ṭabaqāt*, *ridda*, *sīra*), *fiqh*, *ḥadīṭ*, Administration (*dīwān?*), *adab* und Qurʾān. Da uns von al-Wāqidī nur ein Werk, nämlich das *Kitāb al-maġāzī*, erhalten ist, welches dem *Kitāb at-taʿrīḥ wa-l-maġāzī wa-l-mabʿaṭ* entsprechen könnte, kann man den Inhalt der oben in der Tabelle aufgelisteten Werke mit Sicherheit über keine Aussage treffen. Darüber lässt sich anhand der Titel der Werke nur spekulieren.

Eine Vergleichsanalyse dieser vier Listen zeigt, dass von den 30 Werke, 24 in allen vier Listen auftauchen. Von den übrigen 6 Werken sind drei in drei Listen zu finden, zwei Werke nur in zwei Listen, und ein Werk nur in einer Liste. Das zeigt insgesamt, dass es bei den Bibliographen über die Titel und die Anzahl der Werke al-Wāqidī keinen großen Meinungsunterschied gab. Jedoch ist von der Tabelle ebenfalls, abzulesen, dass in einigen Fällen die Titel der Werke in den Quellen unterschiedlich berichtet worden sind. In Bezug auf die Anzahl der Werke al-Wāqidīs lässt sich sagen, dass Ibn an-Nadīm 28, Yāqūt 28, aṣ-Ṣafadī 25, und Ismāʿīl Pāšā 29 al-Wāqidī zuschreiben. Über die Hauptunterschiede lässt sich sagen, dass Ibn an-Nadīm und aṣ-Ṣafadī al-Wāqidī kein Werk über den Koran zuschreiben, wobei Yāqūt und Ismāʿīl Pāšā zwei Werke (Yāqūt ein Werk, nämlich Nr. 27, und Ismāʿīl Pāšā zwei Werke, nämlich die Nr. 26 und 27) in diesem Bereich in ihrer Liste aufführen. Zudem stellt aṣ-Ṣafadī in seiner Liste kein Buch über die Bürgerkriege vor, während die andere drei Quellen al-Wāqidī zwei Werke über die Bürgerkriege *Ġamal* und *Ṣiffīn* zuschreiben (Nr. 28 und 30). Bei aṣ-Ṣafadī fehlt auch ein *Kitāb as-sīra*, das in der Liste der drei anderen Quellen erwähnt wird (Nr. 29). Zuletzt ist ein Werk über *aḍān* (Nr. 14) zu erwähnen, das bei Yāqūt und Ismāʿīl Pāšā keine Erwähnung findet. Darüber hinaus und in Bezug auf die Anzahl der Werke al-Wāqidīs weist Ismāʿīl Pāšā, unsere jüngste Quelle, am Ende seiner Liste darauf hin, dass außer den genannten Werken al-Wāqidīs dieser noch andere Werke geschrieben hat (*wa-*

ğayr dālik).⁴²⁰ Das könnte bedeuten, dass er der Auffassung ist, dass al-Wāqidī andere Werke verfasst hat, deren Titel uns nicht erhalten sind. Es mag auch sein, dass der Ausdruck „wa-ğayr dālik“ in Pāšās Quelle für seine Liste der Werke al-Wāqidīs stand, und er hat diesen Ausdruck einfach weitertradiert.

Hinsichtlich der Unterschiede in den Titeln der Werke al-Wāqidīs lässt sich folgendes feststellen: Bei der Nummer 16 sieht es so aus, dass uns zwei Werke vorliegen, die einen ähnlichen Titel hatten oder mit einem ähnlichen Begriff begonnen hatten: einmal ein Werk über die prophetischen Feldzüge und einmal ein Buch über den Koran. Yāqūts Titel bezieht sich auf ein Werk über den Koran, wobei Ibn an-Nadīm und aṣ-Ṣafadī auf ein Werk über die prophetischen Feldzüge weisen. Ismā‘īl Pāšā hat die Titel von diesen zwei Werken miteinander kombiniert, und daraus ein Werk gemacht hat. Bei der Nummer 17 gibt es Unterschiede im zweiten Begriff des Titels (bei aṣ-Ṣafadī im ersten Begriff). Darüber hinaus ist der Titel, den Ibn an-Nadīm aufführt, länger. Der zusätzliche ist anscheinend eine nähere Beschreibung des Inhalts des Werkes. Bei der Nummer 18 haben wir möglicherweise wiederum eine Kombination der Titel von zwei Werken vor uns: Ein Werk über den Geburt von al-Ḥasan und al-Ḥusayn, und ein Werk über die Ermordung vom Letzteren. Ibn an-Nadīm und aṣ-Ṣafadī haben diese möglicherweise zwei Werke als eins präsentiert. Bei der Nummer 19 ist anscheinend der Titel bei aṣ-Ṣafadī abgekürzt, wobei höchswahrscheinlich es sich von demselben Werk handelt, das bei den anderen drei Quellen steht. Aṣ-Ṣafadī hat anscheinend ab Nr. 13 bei allen Werken den Begriff „Kitāb“ vom Beginn des Titels weggelassen, wobei er ihn für die letzteren Werke erwähnt. Bei der Nummer 25 steht bei Ibn an-Nadīm und Yāqūt einen ziemlich langen Titel, der den Inhalt näher erklärt. Der Editor von *Kitāb al-fihrist* hat diese als eine zusätzliche Erklärung von Ibn an-Nadīm angesehen, was überzeugend scheint. Dasselbe könnte für den Titel bei Yāqūt gelten. Diese Erklärung fehlt bei aṣ-Ṣafadī und Ismā‘īl Pāšā.

Über diese Listen der Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, hinaus findet man in anderen nicht bio- und bibliographischen Quellen Titel, die ebenfalls al-Wāqidī zugeschrieben werden. Als ein Beispiel lässt sich vor allem das *Kitāb fi futūḥ al-amṣār* nennen, das von al-Mas‘ūdī und al-Balāḍurī als ein Werk al-Wāqidīs genannt wird.⁴²¹ Anscheinend handelt es sich dabei um ein

⁴²⁰ Al-Bağdādī, *Hadīyat*, Bd. 2, S. 10.

⁴²¹ Siehe: Sarkīs, Yūsuf Ilyān: *Mu‘ğam maṭbū‘āt al-‘arabiyya wa-l-mu‘arraba*. 2 Bde. Kairo [o. J.], Bd. 2, S. 1910.

Werk, das die Eroberung von verschiedenen Regionen/Provinzen der islamischen Welt thematisiert.⁴²² Die Erwähnung dieses Werkes von al-Mas‘ūdī und al-Balāḍurī zeigt, dass es nicht auszuschließen ist, dass al-Wāqidī noch andere Werke geschrieben hat, deren Titel keinen Weg zu bio- und bibliographischen Quellen gefunden hat.

Neben dem *Kitāb fī futūḥ al-amṣār* und als andere Beispiele für die Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden und in den oben genannten Listen keine Erwähnung finden, kann man die Folgenden nennen, die Brockelmann in sein *GAL* auflistet: *Kitāb ṭa‘man-nabī*,⁴²³ *Kitāb aṣ-ṣawā‘if*, *Maulid an-nabī*⁴²⁴ und *Kutub al-futūḥ*.⁴²⁵ Laut Brockelmann wird al-Wāqidī auch eine Biographie des Propheten zugeschrieben, von dem es 35 einzelne „Bruchstücke“ als Handschrift gibt.⁴²⁶ Sezgin fügt der Liste der Werke al-Wāqidīs, die nicht bei den vier oben genannten Quellen erwähnt werden, folgende Werke hinzu: *Kitāb aṣ-ṣu‘arā’*, und eine Schrift über die Ermordung ‘Uṭmāns.⁴²⁷ Diese von Brockelmann und Sezgin erwähnten neuen Informationen sind den Katalogen der Handschriften entommen, wo al-Wāqidī weitere Werke zugeschrieben werden. All diese unerwähnten Werke in den oben genannten Quellen bestätigen die Aussage von Ismā‘īl Pāṣā, der andere Werke für al-Wāqidī beansprucht hat, welcher er nicht nannte. Darüber hinaus kann man durch diese unerwähnten Werke die unterschiedliche Anzahl der Werke al-Wāqidīs in verschiedenen vorhandenen Liste von seinen Werken erklären.

Von den Werken al-Wāqidīs sind bekanntlich außer dem *Kitāb al-maḡāzī* keine weitere Werke erhalten geblieben. Jedoch sind die folgenden Werken von ihm in späteren Quellen zitiert: Das *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* das *Kitāb ar-riḍḍa*, das *Futūḥ aṣ-Ṣām*, das *al-Kāmil* und da *al-Bubāya‘āt*.⁴²⁸

⁴²² Diese Hypothese über den Inhalt dieses Werkes lässt sich mit den Berichten über die Eroberung von Regionen verstärken, über die al-Wāqidī kein Buch in den bio- und bibliographischen Werken zugeschrieben wird. Als Beispiel lässt sich einen Bericht über die Eroberung Yemen nennen, das al-Wāqidī überliefert haben soll (siehe: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 24), über die kein Buch al-Wāqidī zugeschrieben wird. Man könnte davon ausgehen, dass dieser Bericht ursprünglich aus dem Buch *Futūḥ al-amṣār* entstammt. Es könnte auch sein, dass dieser Titel auf die zwei futūḥ-Werke, nämlich *Futūḥ aṣ-Ṣām* und *Futūḥ al-‘Irāq*, die Ibn an-Nadīm als zwei Werke al-Wāqidīs erwähnt.

⁴²³ Bei der Version Sezgins steht: *Kitāb ṭa‘man-nabī* (siehe: Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296).

⁴²⁴ Laut Sezgin wird dieses Buch al-Wāqidī zugeschrieben (siehe: Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 295)

⁴²⁵ Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

⁴²⁶ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142.

⁴²⁷ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 295, 297.

⁴²⁸ Siehe Leder, *al-Wāikdī*, S. 103. Für weitere Belege im *TMD* zu den Werken al-Wāqidī, siehe: Scheiner, Jens: „Ibn ‘Asākir’s Virtual Library as Reflected in his *Ta’rīkh madīnat Dimashq*“. In: S. Judd & J. Scheiner (Hgs.) *New Perspectives on Ibn ‘Asākir in Islamic Historiography*. Leiden 2017, S. 156-257.

2.2.3.2. Die *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī in der Moderne zugeschrieben werden

Über die oben genannten Werke hinaus, die in den klassischen und modernen bio- und bibliographischen Lexika als Werke al-Wāqidīs vorgestellt und ihm zugeschrieben werden, wurden im letzten Jahrhundert mehrere *futūḥ*-Werke unter dem Namen al-Wāqidīs publiziert, die die frühen muslimischen Eroberungen thematisieren. Das *Futūḥ aš-Šām*, das im Mittelpunkt dieser Studie steht, gehört zu diesen Werken. Die gängige Auffassung über dieses Werk, die bereits ausführlich im ersten Kapitel besprochen wurde, wird über diese anderen *futūḥ*-Werke ebenfalls als gültig betrachtet. Im Folgenden legen wir eine Liste von diesen Werken vor, wie sie in drei verschiedenen modernen bibliographischen Werken aufgeführt werden:

Nummer des Buches	Brockelmann	Sezgin	Sarkīs ⁴²⁹
1	<i>Futūḥ aš-Šām</i> ⁴³⁰	<i>Futūḥ aš-Šām</i> ⁴³¹	<i>Futūḥ aš-Šām</i>
2	<i>Futūḥ Miṣr</i> ⁴³²	<i>Futūḥ Miṣr</i> ⁴³³	Fatḥ al-manf (?) wa-l-Iskandariyya (Hg. Hamaker) = <i>Futūḥ Miṣr wa-l-Iskandariyya</i> (Veröff.) ⁴³⁴

⁴²⁹ Sarkīs Buch ist eine Bibliographie der gedruckten Werke auf der arabischen Sprache.

⁴³⁰ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142; Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208. Brockelmann weist darauf hin, dass es eine türkische und eine Urdu Übersetzung von diesem Buch gibt (für die nähere Angaben, Siehe: Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 208). Es wurde bereits oben gesagt, dass al-Wāqidī ein *Futūḥ aš-Šām* zugeschrieben wird. Deswegen ist dieser Name eigentlich kein zusätzlicher Name.

⁴³¹ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296.

⁴³² Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142; Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

⁴³³ Hier steht eine Handschrift unter dem Titel *Futūḥ Miṣr wa-Diyārbakr*. Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296.

⁴³⁴ Sarkīs erkennt dieses Buch als dasselbe wie *Fatḥ al-manf wa-l-Iskandariyya*, ediert von Hamaker; *Futūḥ Miṣr wa-a'mālula 'alā aydī aš-ṣaḥāba* (Unter des Namen von Ibn Ishāq al-Umawī). Dieses Werk ist ursprünglich ein Teil des *Futūḥ aš-Šām*, das al-Wāqidī zugeschrieben wird.

3	Futūḥ Bahnasā ⁴³⁵	Futūḥ al-Bahnasā ⁴³⁶	Futūḥ al-Bahnasā (Veröff.) ⁴³⁷
4	Futūḥ al-Ifriqiya ⁴³⁸	Futūḥ al-Ifriqiya ⁴³⁹	Futūḥ Ifriqīya ⁴⁴⁰ (Veröff.)
5	Futūḥ al-‘ağam wa-l-‘Irāq ⁴⁴¹	Futūḥ al-‘Irāq ⁴⁴²	
6	Futūḥ al-Islām bi-bilād al-‘ağam wa-Ḥurāsān ⁴⁴³		Futūḥ al-Islām li-bilād al-‘ağam wa-l-Ḥurāsān; ⁴⁴⁴ Futūḥ al-‘ağam (Veröff. in Indien)
7	Futūḥ al-Ğazīra (Hg. Ewald in Göttingen, und Hg. Niebuhr in Hamburg) ⁴⁴⁵	Futūḥ al-Ğazīra wa-l-Ḥābūr wa-Diyārbakr fī l-‘Irāq ⁴⁴⁶	Futūḥ al-Ğazīra (Hg. Ewald in Göttingen ⁴⁴⁷ , und Hg. Niebuhr in Hamburg ⁴⁴⁸); Futūḥ al-Ğazīra wa-l-‘Irāq wa-l-‘ağam (Ausgedruckt in Ägypten) ⁴⁴⁹
8		Futūḥ Āmid ⁴⁵⁰	

⁴³⁵ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142; Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

⁴³⁶ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296. Sezgin sagt, dass der Verfasser dieses Werkes sehr wahrscheinlich Abū l-H. Aḥ. b. ‘Al[ī?] al-Bakrī ist (Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296).

⁴³⁷ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ al-Bahnasā*. Hg. A. Aṣ-ṣabri als: *Kitāb futūḥ al-Bahnasā’ al-ğarrā’ wa-mā waqa’a fī-hā min ‘ağā’ib al-aḥbār wa-ğarā’ib al-anbā’ alā aydī ṣ-ṣaḥāba wa-š-šuhadā’ wa-akābir as-sāda min dawī l-ārā’*. [Kairo] 1311/[1893].

⁴³⁸ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142; Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

⁴³⁹ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296.

⁴⁴⁰ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ Ifriqiya*. Hg. T. al-Muḥammadī. 2 Bde. Tunis [o. J.].

⁴⁴¹ Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

⁴⁴² Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296. Es wurde bereits oben gesagt, dass al-Wāqidī ein *Futūḥ al-‘Irāq* zugeschrieben wird. Deswegen ist dieser Name eingetlich kein zusätzlicher Name.

⁴⁴³ Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

⁴⁴⁴ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ al-Islām li-l-bilād al-‘ağam wa-Ḥurāsān*. Hg. A. A. Zand. Kairo 1309/[1891].

⁴⁴⁵ Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142. Brockelmann erwähnt nur die lateinischen und deutschen Titel dieser Bücher.

⁴⁴⁶ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296.

⁴⁴⁷ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ al-Ğazīra*. Hg. G. H. A. Ewald als: *De Mesopotamiae Expugnatae Historia*. Göttingen 1827.

⁴⁴⁸ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥāt ‘Irāq li-l-Wāqidī*. Teil davon vom Barthold Georg Niebuhr übersetzt als: *Geschichte der Eroberung von Mesopotamien und Armenien von Mohammed ben Omar el Wakedi*. Herausgegeben von A. D. Mordtmann. Hamburg 1838.

⁴⁴⁹ Sarkīs bringt den Titel dieses Werks als ein veröffentlichtes Buch, dass al-Wāqidī zugeschrieben wird (Sarkīs, *Mu’ğam*, Bd. 2, S. 1910). Ich habe kein Exemplar davon gefunden.

⁴⁵⁰ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296. Sezgin vermutet, dass es mit diesem Buch von *Futūḥ Miṣr wa-Diyārbakr* handelt.

Die Titel der in der Tabelle aufgeführten Werke weisen darauf hin, dass in manchen inhaltliche Überlappungen zu erwarten sind. Als Beispiel kann man das *Futūḥ al-ʿIrāq* und das *Futūḥ al-Ġazīra wa-l-Ḥābūr wa-Diyārbakr fī l-ʿIrāq* nennen, die von Sezgin als zwei unterschiedliche Werke aufgeführt worden sind.⁴⁵¹ Darüber hinaus lässt sich nur anhand der Titel sehr schwer erkennen, ob bei es sich bei diesen Werken (Handschriften) unter den nah zu einander stehenden Titeln um dasselbe Werk handelt oder nicht. Man könnte bedenken, dass verschiedene Rezensionen vom selben Werk unter unterschiedlichen Titeln weitertradiert worden sind, wie es angeblich bei der Liste der Handschriften von *Futūḥ aš-Šām* und *Futūḥ Miṣr* in *GAL* der Fall gewesen ist. Dadurch entstehen relativ nah jedoch unterschiedliche Titel für dasselbe Werk. Sezgin teilt auch diese Meinung und deswegen hat er auch die Handschriften mit relativ nahen Titeln unter einer einzigen Rubrik aufgelistet.⁴⁵² Yūsuf Ilyān Sarkīs (1272/1856-1351/1932), der syrische Bibliograph, erkennt ebenfalls *futūḥ*-Werke unter unterschiedlichen Namen, in denen es aber um die Eroberung derselben Region geht, als dasselbe an.⁴⁵³ Zum Schluss lässt sich sagen, dass von diesen in der modernen Zeit unter dem Namen al-Wāqidīs publizierten *futūḥ*-Werken man lediglich die Titel von *Futūḥ aš-Šām* und *Futūḥ al-ʿIrāq* in den vier oben genannten bio- und bibliographischen Lexika findet, die eine relativ lange Liste für die Werke al-Wāqidīs vorlegen.

2.2.3.3. Al-Wāqidīs Werke nach schīʿitischen Quellen

Über den Beitrag al-Wāqidīs zur muslimischen Wissenschaftstradition in Form von Büchern findet man ebenfalls in den schīʿitischen biographischen Lexika relevante Berichte. Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī an-Nağāšī, einer der bekanntesten schīʿitischen Gelehrten des 4./10 und 5./11 Jh., trifft an einer Stelle seines biographischen Werks *Fihrist asmāʾ muṣannifī aš-Šīʿa* (bekannt als *Riğāl an-Nağāšī*) eine bemerkenswerte Aussage über al-Wāqidī und seine Werke. An der Stelle, wo an-Nağāšī sich mit der Biographie und den Werken eines schīʿitischen Gelehrten Namens Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyā—aus Medina stammend und anscheinend (wie der

⁴⁵¹ Siehe: Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296.

⁴⁵² Siehe: Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296., wo er z. B. in der Liste der Handschriften von *Futūḥ aš-Šām* eine Handschrift unter dem Titel *Ḍikr futūḥ aš-Šām wa-qilāʾih* erwähnt.

⁴⁵³ Sarkīs, *Muʿġam*, Bd. 2, S. 1909-1910.

Großvater (?) al-Wāqidīs) Klient von Aslam b. Quṣay⁴⁵⁴ —befasst, bemerkt er, dass einige schīītische Gelehrte ihre sunnītisch-Kollegen zitieren, dass die gängigen und bekannten (*sā'ir*) Bücher al-Wāqidīs eigentlich die Bücher Ibrāhīm b. Muḥammad b. Abī Yaḥyās sind, welche al-Wāqidī überliefert und dann als seine eigenen Bücher beansprucht hat.⁴⁵⁵ Einen ähnlichen Bericht findet man im *Kitāb al-fihrist*, dem biographischen Werk von Muḥammad b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī, dem bekanntesten schīītischen Gelehrten des 5./11. Jh. Aṭ-Ṭūsī bemerkt, dass einige zuverlässige sunnītisch-Gelehrte (*ba'd tiqāt al-'amma*) diese Behauptung aufstellen.⁴⁵⁶ Jedoch nimmt aṭ-Ṭūsī Stellung bezüglich dieses Anspruches und stellt fest, dass er von diesen Werken (d. h. den bekannten Werken al-Wāqidīs) keines kennt, das Ibrāhīm zugeschrieben wird.⁴⁵⁷ An-Nağāšī und aṭ-Ṭūsī zufolge ist dieser Ibrāhīm ein *ḥadīth*-Gelehrter, der von Muḥammad b. 'Alī al-Bāqir (57/677-114/732) und Ğa'far b. Muḥammad aṣ-Ṣādiq (83/702-148/765) *ḥadīth*e überliefert, und sich ausschließlich den schīītischen *ḥadīthen* gewidmet hat.⁴⁵⁸ An-Nağāšī und aṭ-Ṭūsī weisen darauf hin, dass genau deswegen Ibrāhīm von den sunnītisch-Gelehrten als ein nicht zuverlässiger Gelehrter betrachtet wurde.⁴⁵⁹ Der Vorwurf der sunnītisch-Gelehrten gegen al-Wāqidī, den dieser Bericht von an-Nağāšī und aṭ-Ṭūsī liefert, lässt sich in den sunnītisch-biographischen Quellen bestätigen. In der Biographie al-Wāqidīs bei Ibn 'Asākir findet man einen Bericht, der darauf hinweist, dass al-Wāqidī unter dem Verdacht stand, von den Werken Ibrāhīm b. Abī Yaḥyās Material entnommen zu haben.⁴⁶⁰ Laut eines anderen Berichtes bei Ibn 'Asākir wirft 'Alī b. al-Madīnī al-Wāqidī vor, dass die Werke von diesem, in denen er Material von Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā aufführt, eigentlich die Bücher Ibrāhīms sind.⁴⁶¹

Als Auswertung dieses Berichtes muss man sagen, dass wir wissen, dass al-Wāqidī Bücher von anderen Gelehrten auszuleihen und sie abzuschreiben pflegte.⁴⁶² Da er der Klient von Hārūn und

⁴⁵⁴ An-Nağāšī, Aḥmad b. 'Alī: *Fihrist asmā' muṣannifī aš-šī'a*. Hg. M. Š. az-Zanğānī als: *Riğāl an-Nağāšī*. Qum 1418/[1997], S. 14-15; Siehe auch: Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Al-fihrist*. Hg. M. Š. Āl-Baḥr al-'Ulūm. Nağaf [o. J.], S. 3. Aṭ-Ṭūsī fügt „b. Quṣayy“ hinzu.

⁴⁵⁵ *Anna kutub al-Wāqidī sā'irahā innamā hiya kutub Ibrāhīm, naqala hā l-Wāqidī wa-d-da'āhā*. An-Nağāšī, *Riğāl*, S. 14-15.

⁴⁵⁶ Aṭ-Ṭūsī, *Al-fihrist*, S. 3.

⁴⁵⁷ Aṭ-Ṭūsī, *Al-fihrist*, S. 3; Siehe auch: An-Nağāšī, *Riğāl*, S. 14.

⁴⁵⁸ *Kāna ḥāṣṣan bi-ḥadīthinā*. An-Nağāšī bemerkt, dass er spezifisch von Muḥammad al-Bāqir und Ğa'far aṣ-Ṣādiq *ḥadīth* überliefert hat (siehe: An-Nağāšī, *Riğāl*, S. 14).

⁴⁵⁹ Aṭ-Ṭūsī, *Al-fihrist*, S. 3; Siehe auch: An-Nağāšī, *Riğāl*, S. 14.

⁴⁶⁰ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 54, S. 452; Siehe auch: Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 19, die darauf hinweist, dass al-Wāqidī von Ibrāhīm Überlieferungen erhalten hat.

⁴⁶¹ *Kutub al-Wāqidī 'an Ibn Abī Yaḥyā, kutubuhū*. Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 54, S. 452.

⁴⁶² Ibn an-Nadīm sagt, dass er zwei Diener hatte, die die ganze Zeit (*al-layla wa-n-nahār*) für ihn abschrieben. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

al-Ma'mūn war, stand ihm auch viel Geld zur Verfügung, um Werke anderer Gelehrter zu erwerben.⁴⁶³ Deswegen wird berichtet, dass, als er verstarb, er eine große Anzahl von Büchern hinterließ. Darüber hinaus stellt Ibn an-Nadīm al-Wāqidī als jemanden vor, der eine Neigung zur Schī'a hatte.⁴⁶⁴ Insofern ist es durchaus denkbar, dass al-Wāqidī wissenschaftlichen Austausch mit den schīītischen Gelehrten gehabt hat und wegen seines Eifers und intensiven Engagements in der Wissenschaft⁴⁶⁵ Teile ihres Materials in seine Werke übernahm. Der oben genannte Anspruch der sunnītischen Gelehrten, al-Wāqidīs bekannte Werke seien die Werke Ibrāhīm b. Muḥammads, lässt sich so erklären, dass offenbar einige sunnītisch-Gelehrte, um al-Wāqidīs *ḥadīṭe* zu kritisieren, schīītisches Material in al-Wāqidīs *ḥadīṭe* als Anlass gesehen haben, diese Werke einem schīītischen Gelehrten zuzuschreiben. Es lässt sich Berichte in den Quellen finden, die darauf hinweisen, dass al-Wāqidī tatsächlich Material von Ibrāhīm b. Muḥammad überliefert hat. Laut eines Berichtes in *Ta'riḥ* von Ḥaṭīb wirft Aḥmad b. Ḥanbal al-Wāqidī vor, dass dieser das Material, das er bei [Ibrāhīm b. Muḥammad] Ibn Abī Yaḥyā lernt und von diesem überliefert, anderen Gelehrten zuschreibt.⁴⁶⁶ Falls man diesen Bericht glauben würde, ist es vorstellbar, dass al-Wāqidī einige von seinen Quellen, wie z. B. seine schīītischen Quellen vor allem von *ḥadīṭ*-Gelehrten, die strenge Kriterien zum Auswerten von *ḥadīṭen* anwandten, nicht verraten wollte.⁴⁶⁷

Zusammenfassend lässt sich über die Werke al-Wāqidīs im Rahmen der oben erwähnten Berichte aus den schīītischen Quellen sagen, dass es anscheinend unter al-Wāqidīs zeitgenössischen *ḥadīṭ*-Gelehrten einige gegeben hat, die einiges Material aus den Werken al-Wāqidīs nicht zuverlässig fanden.⁴⁶⁸ Es lässt sich sagen, dass die Gegner al-Wāqidīs einige gängige Werke diesem einen „schwachen“ schīītischen Gelehrten zugeschrieben haben, um al-Wāqidī zu kritisieren. Diese Zuschreibung, al-Wāqidīs bekannte Werke seien die Werke Ibrāhīm b. Muḥammads, wird jedoch von den bekanntesten schīītischen Biographen und Bibliographen abgelehnt. Diese These ist vor allem im Bereich der Expertise von Ibrāhīm, nämlich bei den *ḥadīṭen* vorstellbar, weil im selben Bereich al-Wāqidī von seinen zeitgenössischen *ḥadīṭ*-

⁴⁶³ Siehe: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308, wo dieser sagt, dass man al-Wāqidī Bücher zu dem Preis von zwei tausend Goldmünzen gekauft hat.

⁴⁶⁴ Für nähere Erklärungen, siehe das Unterkapitel zu al-Wāqidī als ein schīītischer Gelehrter.

⁴⁶⁵ Siehe das Unterkapitel zum al-Wāqidī als ein wissenschaftlicher Akteur.

⁴⁶⁶ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 19.

⁴⁶⁷ Es sieht so aus, dass man die Aussage Ibn an-Nadīms, al-Wāqidī betreibe *taqīya* (Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308) in diesem Kontext so verstehen sollte, dass dieser nicht offen von allen seinen Quellen sprach.

⁴⁶⁸ Al-Wāqidī sieht einmal einen von seinen Schülern mit Aḥmad b. Ḥanbal. Al-Wāqidī trifft diesen Schüler später und sich beschwerte über die Gerüchte, die über ihm in Umlauf sind (Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 38).

Gelehrten aber auch von den *ḥadīṭ*-Gelehrten aus späteren Zeiten scharf kritisiert wird.⁴⁶⁹ Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass sich die Bio- und Bibliographen in fast hundertfünfzig Jahren nach dem Tod al-Wāqidīs weder über die Anzahl der Werke von diesem, wie es bereits oben bei der Analyse der vier bibliographischen Werken gezeigt wurde, noch über die Werke selbst, wie es in den schīṭischen Werken angesprochen wird, einig waren.

2.3. Al-Wāqidī als Historiker

Wir haben im letzten Unterkapitel al-Wāqidīs wissenschaftliche Tätigkeiten, vor allem Fächer und Bereiche, in denen er tätig war, sowie Werke, die er verfasst haben soll, thematisiert. Dort haben wir beleuchtet, dass, obwohl al-Wāqidī in seiner Zeit neben der Geschichte auch in den Bereichen *fiqh* und *ḥadīṭ* als eine Autorität galt, er ab dem 4./10 Jh. vornehmlich als ein Historiker dargestellt wird.

In diesem Unterkapitel beschäftigen wir uns mit al-Wāqidī als Historiker. Zuerst beschäftigen wir uns mit der Methodologie al-Wāqidīs im Umgang mit seinem Material. Wir werden die Methodologie al-Wāqidīs, wie sie in den Quellen dargestellt wird, untersuchen. Da al-Wāqidī auch in der modernen Islamwissenschaft als eine zentrale Figur der Geschichtsschreibung in ihrer formativen Phase gilt, wird seine Methodologie ebenfalls in der modernen Forschung zur muslimischen Geschichtsschreibung erforscht. Insofern werden wir im zweiten Teil auch kurz den Forschungsstand über die Methodologie al-Wāqidīs in der heutigen Zeit referieren. Dem dritten Teil dieses Unterkapitels ist al-Wāqidī als Hofhistoriker gewidmet, da, wie bereits besprochen wurde, er 27 Jahre (180/796-207/822) in Bagdād am Hof der ‘Abbāsiden gearbeitet hat. Da al-Wāqidī in einigen biographischen Lexika als jemand, der eine Zuneigung zur Schī‘a zeigte, präsentiert wird, werden wir uns im letzten Teil dieses Unterkapitels mit al-Wāqidī als ein schīṭischer Gelehrter befassen.

⁴⁶⁹ Für Einzelheiten über diese Kritik an al-Wāqidīs Methodologie, siehe den Abschnitt „2.3.1.2. Vornehmende Kritik an al-Wāqidīs Methodologie“, S. 136-144 in diesem Kapitel.

2.3.1. Die Methodologie al-Wāqidīs nach der klassischen muslimischen Wissenschaftstradition

Im Folgenden werden wir darauf eingehen, wie die Methodologie al-Wāqidīs im Umgang mit Material in den klassischen Quellen dargestellt worden ist. Zunächst werden wir die Darstellung der Quellen von der Methodologie al-Wāqidīs beschreiben. Im nächsten Schritt befassen wir uns mit der Kritik an seiner Methodologie und versuchen zu erläutern, in welchen Bereichen und aus welchen Anlässen heraus Kritik an seiner Methodologie geübt wurde.

2.3.1.1. Allgemeines

Wie bereits in Laufe dieses Kapitels thematisiert wurde, ist das Bild, das von al-Wāqidī in den bio- und bibliographischen Lexika angeboten wird, das Bild eines eifrigen Forschers, der sehr intensiv Wissenschaft betreibt. Die Beschreibungen, die von der Wissenschaftsmethodologie von diesem in den Quellen vorhanden sind, stimmen im Großen und Ganzen mit diesem Bild überein. Es wird berichtet, dass al-Wāqidī die Orte der Ereignisse, über welche er schreibt, zu besuchen pflegte. Darüber hinaus wird in den Quellen bemerkt, dass al-Wāqidī verschiedene Versionen eines Berichtes sammelte. Als eine dritte Eigenschaft seiner Forschungsmethodologie wird genannt, dass dieser die *Isnāde* der Berichte miteinander kombiniert hat. Im Folgenden wird eine nähere Darstellung dieser drei Eigenschaften der Methodologie al-Wāqidīs angestrebt.

2.3.1.1.1. Besuch von historischen Stätten

Eine besondere Eigenschaft der Methodologie al-Wāqidīs, wie es in den Quellen dargestellt wird, bestand darin, dass dieser anscheinend sich bei den Menschen, die entweder selbst oder ihre Vorfahren mit einem Ereignis, das dieser untersuchen wollte, verbunden waren, nach ihren Erlebnissen oder ihren Kenntnissen, die sie vermutlich von ihren Vorfahren über das Ereignis erhalten haben, zu erkundigen pflegte. Es ist vorstellbar, dass al-Wāqidī auf diese Art und Weise ausführlichere Informationen über ein Ereignis erwerben konnte als lediglich auf Grundlage des ihm zur Verfügung stehenden überliefertes Material.

Laut der Quellen sollte dieser im Falle seiner Forschung über die Schlachten zunächst zu den Nachkommen der Teilnehmer gegangen sein und sie über die Teilnehmer, wichtige Ereignisse, und den Ort jener Schlachten befragt haben. Darauf hin sollte er selbst den Ort der Schlacht

besichtigt und untersucht haben. So hätte er sich über das hinaus, was er durch seine Quellen gewinnen konnte, z. B. die Topographie einer Schlacht, informieren und dadurch eine bessere Vorstellung von der Schlacht bekommen können.

Als ein Beleg aus den Quellen über diese Arbeitsweise al-Wāqidī in Bezug auf seine Forschung über die historischen Ereignisse lässt sich ein Bericht aus dem *Ta'riḥ* von Ḥaṭīb nennen. Ḥaṭīb zitiert durch einen *Isnād* einen gewissen Ismā'īl b. Muğamma' al-Kalbī, der gesagt haben soll, dass er von al-Wāqidī gehört hat, dass dieser zu den Nachkommen der Gefährten des Propheten und den Nachkommen der Getöteten und ihren Dienern, welche er kannte, ging, und sie über die Orte der Ereignisse befragt hat. Darauf hin ging er selbst zum Ort, besichtigte ihn und war so in der Lage, den Ablauf der Schlacht besser nachzuvollziehen.⁴⁷⁰ Nach einem anderen Bericht soll ein gewisser Hārūn al-Farwī al-Wāqidī in Mekka gesehen haben, der nach Ḥunayn gehen wollte, um den Ort der Schlacht zu besichtigen.⁴⁷¹ Ḥaṭīb mit seinem *Isnād* zitiert Ibn Sa'd, dass dieser sagte, al-Wāqidī pflegte zu sagen, dass im Gegenteil zu anderen Gelehrten, die mehr Wissen in ihren Büchern behalten als in ihren Gedächtnis, al-Wāqidī mehr Wissen im Gedächtnis als in seinen Büchern behielt.⁴⁷² Wie Stefan Leder bemerkt, sollte man diese Aussage so verstehen, dass al-Wāqidī Details von der Topographie der Kampforte besaß, die in keinen Büchern zu finden waren.⁴⁷³

Die Feststellung, dass al-Wāqidī sich in seiner Forschung tatsächlich manchmal an die Menschen wandte, die mit seiner Fragestellung verbunden waren, lässt sich auch in anderen Quellen finden. Als ein Beispiel lässt sich das *Kitāb al-ma'ārif* von Ibn Qutayba erwähnen, in dem er an einer Stelle al-Wāqidī zitiert, wo dieser über die Personen spricht, die länger als die normale Zeit im Leib ihrer Mutter waren. Ibn Qutayba zitiert al-Wāqidī, dass dieser selber zur Familie al-Ġuḥāf ginge, über welche ein solches Phänomen erzählt wurde. Laut dieses Berichtes sollen die Frauen dieses Stammes ihm gesagt haben, dass keine Frau von diesem Stamm kürzer als 30 Monate schwanger gewesen ist!⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ *Wa-mā 'alimtu ġazāt illā maḍaytu ilā l-mawḍi' ḥattā u'āyinuḥū*. Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 9.

⁴⁷¹ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 10.

⁴⁷² Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 9.

⁴⁷³ Leder, *al-Wāqidī*, S. 102.

⁴⁷⁴ Ibn Qutayba, *Al-ma'ārif*, S. 595.

2.3.1.1.2. Sammeln von Ansichten, Kopieren von Werke

Eine weitere Eigenschaft der wissenschaftlichen Tätigkeit von al-Wāqidī, die in den Quellen reflektiert wird, ist, dass dieser ein fleißiger Gelehrter war, was die Sammlung des Materials für seine Forschung und die Konsultierung unterschiedlicher Quellen betrifft. Ibn Sa'd, Ibn an-Nadīm und Ḥaṭīb in den Biographien al-Wāqidīs, wo sie sich mit dessen wissenschaftlichen Tätigkeiten befassen, haben darauf hingewiesen, dass dieser ein wissensreicher Gelehrter in Bezug auf die Meinungsunterschiede der Menschen in *ḥadīṭ*, *fiqh*, *aḥkām* (Recht), und historischen Berichten war.⁴⁷⁵ Hinsichtlich *fiqh* zitiert Ḥaṭīb durch seine *Isnād* Abū 'Ubayd Qāsim b. Sallām, dass dieser gesagt haben soll, dass, was *fiqh* betrifft, die Unterschiede und der Konsensus bei al-Wāqidī liegen.⁴⁷⁶ Wie wir in der Liste der Bücher, die in bio- und bibliographischen Werken al-Wāqidī zugeschrieben werden, gesehen haben, wird diesem zumindest ein Werk zugeschrieben, dessen Inhalt die Unterschiede zwischen den Gelehrten in Kufa und Medina in Bezug auf verschiedene Fragestellungen im *fiqh* beinhalten soll.⁴⁷⁷

Al-Wāqidī hatte wahrscheinlich sein beträchtliches Wissen über unterschiedliche Meinungen der Gelehrten in verschiedenen Bereichen, aber auch über ihren Konsensus, durch seine intensive Sammlung vom Material und durch seine Reisen zu vielen Lehrzentren erhalten.⁴⁷⁸ Es lässt sich von zwei Berichten, die Ḥaṭīb durch seine *Isnāde* von einem gewissen Ibrāhīm al-Ḥarbī zitiert, ablesen, dass al-Wāqidī sich persönlich an die Gelehrten seiner Zeit wandte, und ihnen Fragen stellte.⁴⁷⁹ Laut einer kurzen Anekdote, die Ibn Ḥaḡar in seinem Buch erwähnt, war das umfangreiche Wissen al-Wāqidīs und das, was er memoriert hatte, war für seine eigenen Zeitgenossen ebenfalls beeindruckend. Wie al-Wāqidī selber betont haben soll, pflegte dieser, in Bezug auf eine Fragestellung unterschiedliche Gelehrte nach ihrem Wissen zu fragen.⁴⁸⁰ Laut den Quellen soll das Wissen al-Wāqidīs für seine Zeitgenossen so imponierend gewesen sein, dass sie der Ansicht waren, dass er entweder lügt oder niemand wie er so ein Wissen jemals besaß.⁴⁸¹ Es

⁴⁷⁵ *Kāna 'āliman bi[...] iḥtilāf an-nās fīl-ḥadīṭ wa-l-fiqh wa-l-aḥkām wa-l-aḥbār*. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308. Siehe ähnliche Aussage bei Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314 und Bd. 7, Teil 2, S. 77; Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 6.

⁴⁷⁶ *Kāna al-iḥtilāf wa-l-iḡmā' 'indahū*. Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, B. 4, S. 18.

⁴⁷⁷ Der Titel dieses Werkes ist unterschiedlich berichtet. Jedoch trägt er in seiner unterschiedlichen Versionen den Begriff *iḥtilāf*. Der Titel, der aṣ-Ṣafadī für dieses Werk liefert, lautet: *Iḥtilāf ahl al-Madīna wa-l-Kūfa fī abwāb al-fiqh*. aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 169.

⁴⁷⁸ Siehe das Unterkapitel für al-Wāqidīs Werdegang.

⁴⁷⁹ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, B. 4, S. 10.

⁴⁸⁰ Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 658.

⁴⁸¹ Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 657.

könnte genau an dem umfassenden Wissen al-Wāqidīs in verschiedenen Bereichen der muslimischen Wissenschaft liegen, dass laut einigen Quellen zumindest einige Werke al-Wāqidīs im Vergleich zu anderen Werken gleicher Thematik umfangreicher gewesen sein sollen. Ibn Ḥallikān, der anscheinend das *Kitāb ar-ridda* al-Wāqidīs gesehen hat, bemerkt, nachdem er über den Inhalt dieses Werkes kurz berichtet, dass al-Wāqidī in diesem Buch nichts Wichtiges und Nötiges verpasst hat (*wa-mā aqṣara fihī*).⁴⁸²

Darüber hinaus was neben den intensiven Diskussion und dem Austausch mit anderen Gelehrten den Umfang des Wissens al-Wāqidīs erklären kann, sind die Berichte, die hervorheben, dass dieser die Werke anderer Gelehrter ausgeliehen und Material von ihnen in seine eigenen Werke übernommen hatte. Laut eines Berichtes, den Ibn ‘Asākir durch seinen *Isnād* von Aḥmad b. Ḥanbal zitiert, sagt Aḥmad, dass al-Wāqidī die Bücher von al-Munabbihī ausgeliehen, und von diesem Material in seine eigenen Werke übernommen hat. Aḥmad fügt hinzu, dass er auch bei al-Wāqidī Bücher von az-Zuhrī gesehen hat.⁴⁸³ Ein anderer Bericht, der Ibn ‘Asākir durch seine *Isnāde* von ‘Alī b. al-Madīnī zitiert, weist darauf hin, dass al-Wāqidī beim Benutzen der Bücher von anderen Gelehrten sich zum Teil den Gelehrten, wie Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā, zugewendet hat, die er (‘Alī) als *ḥadīth*-Autorität für nicht zuverlässig hielt.⁴⁸⁴ Wir wissen durch die schīītischen biographischen Lexika, dass dieser Ibrāhīm ein schīītischer Gelehrter gewesen ist, wie oben bereits erwähnt wurde.⁴⁸⁵

2.3.1.1.3. Kombination der *Isnāde*

Schließlich muss man zu den Charakteristika der Methodologie al-Wāqidīs, wie es in den Quellen dargestellt worden ist, die Kombination von *Isnāden* der inhaltlich ähnlichen Berichte zählen. Wie es ein gewisser al-Musayyabī, der ein Schüler al-Wāqidīs gewesen sein soll, erklärt, hat dieser die Gelehrten, von denen er Material erhalten hat, in seinen *Isnāden* zusammengesetzt und für alle einen einzigen Text als von ihnen allen erhaltenen Text weiterüberliefert.⁴⁸⁶ In Beschreibung dieser Art des Verhalten im Umgang mit *Isnāden* erklärt Aḥmad b. Ḥanbal, ein

⁴⁸² Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, B. 4, S. 348.

⁴⁸³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 435.

⁴⁸⁴ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 20; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 452.

⁴⁸⁵ Siehe: Nağāšī, *Riğāl*, S. 14-15; aṭ-Ṭūsī, *Al-fihrist*, S. 3.

⁴⁸⁶ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 11.

Hauptgegner al-Wāqidīs in Anwendung dieser Methode,⁴⁸⁷ das Ähnliche und bemerkt, dass al-Wāqidī die *Isnāde* [von mehreren inhaltlich ähnlichen jedoch verschiedenen Texten] miteinander kombiniert und dadurch verschiedenen Gelehrten, die wahrscheinlich zum Teil unterschiedliche Texte überliefert hatten, einen einzelnen Text zugeschrieben hat.⁴⁸⁸ So hat al-Wāqidī jedem Gelehrten nicht genau die *ḥabar* oder den *ḥadīṭ* zugesprochen, die oder der von ihm stammte, sondern führte dies auf eine einzelne *ḥabar* oder einen einzelnen *ḥadīṭ* zurück. So war man nicht mehr in der Lage, die Unterschiede zwischen den einzelnen Berichten or *ḥadīṭen*, die er zusammengeführt hat, zu erkennen. Diese Art von *Isnād*, in der ein Gelehrter seine Meister in *Isnāden* zusammenführt und für alle einen einzelnen Bericht oder *ḥadīṭ* aufführt, ist in der modernen Literatur als *Sammel-Isnād* bekannt. Es lassen sich in den heutigen Editionen des *Kitāb al-mağāzī* al-Wāqidīs an vielen Stellen solche *Isnāde* erkennen. Al-Wāqidī selbst bemerkte als Antwort auf die Frage al-Musayyibī, der diese Methode seines Meisters kritisiert hat, dass er die *Isnāde* zusammenfasst und dafür einen einzelnen Text aufgeführt hat, um dadurch zu vermeiden, dass seine Überlieferungen und Bücher zu lang werden.⁴⁸⁹ Anscheinend wurde al-Musayyibī durch al-Wāqidīs Antwort überzeugt.⁴⁹⁰

2.3.1.2. Vornehmende Kritik an al-Wāqidīs Methodologie

Soweit haben wir uns mit den Charakteristika der Methodologie al-Wāqidīs in der Wissenschaft als Historiker und *ḥadīṭ*-Gelehrter, wie sie in den Quellen dargestellt worden ist, auseinandergesetzt. In diesem Teil der Arbeit sollen die Kritiken an dieser Methodologie, die in der vormodernen muslimischen Wissenschaftstradition geübt worden sind, erläutert und näher untersucht werden.

Durch die Berichte, die man in den Biographien für al-Wāqidī sieht, ist festzustellen, dass al-Wāqidīs Wissenschaft schon in seiner Lebenszeit von einigen Gelehrten in Frage gestellt und kritisiert wurde. Schon in seiner Zeit haben bekannte Gelehrte in Bağdād, wie etwa Aḥamd b.

⁴⁸⁷ Siehe unten den Teil zur Kritik an der Methodologie al-Wāqidīs.

⁴⁸⁸ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 24.

⁴⁸⁹ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 11.

⁴⁹⁰ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 11. Al-Musayyibī sagt, dass ein Tag darauf al-Wāqidī sein Materil zum Feldzug von Uḥud mitgebracht hat, dessen Umfang 20 Bände war.

Ḥanbal, ʿAlī b. Madīnī und Yaḥyā b. Maʿīn seine Wissenschaft kritisiert.⁴⁹¹ Anscheinend wegen der Kritik an al-Wāqidīs Methodologie lassen sich in den biographischen Lexika Berichte aufzeigen, die darauf aufmerksam machen, dass über al-Wāqidīs Zuverlässigkeit schon in seiner Lebenszeit spekuliert wurde.⁴⁹² Es gibt sogar Berichte, die zeigen, dass Gelehrte in Baḡdād einander von einer Teilnahme an den Lehrveranstaltungen al-Wāqidīs abrieten.⁴⁹³

2.3.1.2.1. Wissensbereiche, in denen al-Wāqidī kritisiert wurde

Wie bereits besprochen, war al-Wāqidī in verschiedenen Bereichen der muslimischen Wissenschaften seiner Zeit beschäftigt.⁴⁹⁴ Ob seine Gelehrsamkeit generell kritisiert wurde oder nur seine Werke in manchen Bereichen, soll hier geklärt werden.

Anhand der Berichte, die man in den Quellen über die Biographie al-Wāqidīs findet, lässt sich bemerken, dass al-Wāqidīs wissenschaftliche Tätigkeit in den Bereichen *ḥadīth*, *fiqh* und Geschichte schon in seiner Lebenszeit von seinen Zeitgenossen kritisiert worden sein soll.⁴⁹⁵

Wir wissen, dass die Werke al-Wāqidīs im Bereich Geschichte in den späteren „kanonischen“ Geschichtswerken ihren Weg gefunden haben und rezipiert wurden, wie etwa in den Werken aṭ-Ṭabarīs, al-Balādurīs und Ibn Saʿds. Jedoch sieht es so aus, dass die Kritik an al-Wāqidī im Bereich Geschichte immer noch bis ins 8./14. Jh. präsent war, und die Zuverlässigkeit al-Wāqidīs Material für andere Gelehrten nicht selbstverständlich war. Ibn Sayyid an-Nās versucht nämlich in der Einleitung seines *ʿUyūn al-aṭar al-Wāqidīs* (sowie Ibn Ishāqs) Methodologie durch die Antwort auf die Kritiken anderer Gelehrten zu rechtfertigen.⁴⁹⁶

Obwohl wir bereits betont haben, dass das Material al-Wāqidīs im Bereich Geschichte (*ṭabaqāt*, *maḡāzī*, *ansāb*, *tarǧama*, etc.) von den späteren Historikern rezipiert wurde, findet man Gelehrten,

⁴⁹¹ Für Aḥmad, siehe: Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 19, 21, 23, 24, 25, 26; Für ʿAlī b. Madīnī siehe: Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 19-20; für Yaḥyā b. Maʿīn, siehe Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 20, 21; für eine Erklärung für die geübte Kritik, siehe unten.

⁴⁹² Siehe z. B.: Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, B. 45, S. 449.

⁴⁹³ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 28. Aḥmad b. Ḥanbal riet ʿAlī b. Madīnī, der neulich in Baḡdād angekommen war, von der Teilnahme ab. Weiter methodische Zugänge al-Wāqidīs sind in seinen Überlieferungen und Werken zu erkennen, welche die biographischen Lexika nicht erwähnen. Diese sind schon untersucht, und werden später in diesem Kapitel, wo die Meinung der modernen Islamwissenschaftler zur Methodologie al-Wāqidī besprochen wird, thematisiert

⁴⁹⁴ Er war jedoch in einigen Bereichen wie z. B. Astronomie und Astrologie nicht tätig.

⁴⁹⁵ Ḥaṭīb legt verschiedene Berichte über die Kritik der Zeitgenossen al-Wāqidī an seiner Wissenschaft vor. Für Geschichte, Siehe: Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 11; Für *ḥadīth*, siehe: Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 20-21.

⁴⁹⁶ Ibn Sayyid an-Nās, *ʿUyūn*, Bd. 1, S. 59-70.

die, obwohl sie Werke in ähnlichen Bereichen verfasst haben, das Material al-Wāqidīs nicht berücksichtigt haben. Als Beispiel lässt sich al-Buḥārī nennen, der im Bereich Biographie und *ṭabaqāt* ein umfangreiches Werk abgefasst hat. Nach Ibn ‘Asākir, bemerkt er wörtlich, dass er nichts von al-Wāqidī übernommen hat (*mā ‘indī li-l-Wāqidī ḥarf*).⁴⁹⁷

Anders als Material al-Wāqidīs im Bereich Geschichte, sind die *ḥadīṭe*, die dieser überliefert hat, kaum in den späteren Werken rezipiert wurden. Angeblich gab es eine Abneigung gegen der *ḥadīṭ* al-Wāqidīs, so dass, auch wenn jemand es weiterliefert hat, er den Namen al-Wāqidīs nicht erwähnt und stattdessen „einen Lehrer von uns“ geschrieben hat.⁴⁹⁸ Die Kritik an al-Wāqidī im Bereich *ḥadīṭ* soll so verbreitet gewesen sein, dass aḏ-Ḍahabī im 8./14. Jh. einen Konsensus bezüglich der Schwäche al-Wāqidīs formuliert.⁴⁹⁹

Diskussionen über die Zuverlässigkeit al-Wāqidīs zumindest im Bereich *ḥadīṭ* hat offenbar in späteren Jahrhunderten überlebt, und dieser hat das Vertrauen von Gelehrten in diesem Bereich nicht mehr gewinnen können. Die Berichte, die uns aus der zweiten Hälfte des 3./9. Jh. uns vorliegen, streichen heraus, dass al-Wāqidī auch damals als ein ‚schwacher‘ Gelehrter angesehen wurde. Ibn ‘Aqīlī, nachdem er die Ansicht der bekannten *ḥadīṭ*-Gelehrten wie Aḥmad b. Ḥanbal, al-Buḥārī, ‘Alī b. al-Madīnī und Yaḥyā b. Ma‘īn über die Zuverlässigkeit al-Wāqidīs erwähnt,⁵⁰⁰ bemerkt, dass die Menge von al-Wāqidīs *ḥadīṭ*, die nicht berücksichtigt wird, sehr groß ist (*mā lā-yutābi‘ ‘alayhī l-Wāqidī min ḥadīṭih yaktur ḡiddan*).⁵⁰¹ Später im 5./11. Jh. erwähnt Ḥaṭīb viele *ḥadīṭ*-Autoritäten bis zum seiner Lebenszeit, wie etwa al-Buḥārī,⁵⁰² an-Nasāī,⁵⁰³ aš-Šāfi‘ī,⁵⁰⁴

⁴⁹⁷ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, B. 45, S. 457. Dies könnte daran liegen, dass Buḥārī eher als ein *ḥadīṭ*-Gelehrter angesehen werden kann, als ein Historiker. *Ḥadīṭ*-Gelehrten haben die Methode al-Wāqidīs kritisiert, welche dieser auch in seinen Geschichtswerken angewendet hat. Für nähere Erklärung, siehe das Unterkapitel zur Kritik an al-Wāqidīs Methodologie.

⁴⁹⁸ Aḏ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, S. 662-663.

⁴⁹⁹ Aḏ-Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, Bd. 14, S. 364; Siehe auch: Aḏ-Ḍahabī, *Taḏkirat*, Bd. 1, S. 348; Er sagt, dass bis auf das Buch Ibn Māğas die *ḥadīṭe* al-Wāqidīs keinen Weg in die sechs kanonischen Bücher gefunden haben. Aḏ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 9, S. 463-464.

⁵⁰⁰ Ibn ‘Aqīlī, Muḥammad b. ‘Amr: *Kitāb aḏ-Ḍu‘afā’*. Hg. M. as-Sarsāwī. 7 Bde. Samannūd 1429/2008, Bd. 5, S. 336-338.

⁵⁰¹ Ibn ‘Aqīlī, *Kitāb aḏ-Ḍu‘afā’*, Bd. 5, S. 339.

⁵⁰² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 23.

⁵⁰³ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 23.

⁵⁰⁴ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 21, 22.

Bundār b. Bašār,⁵⁰⁵ Ibrāhīm b. Ya‘qūb al-Ġuzġānī,⁵⁰⁶ Abū Zur‘a ar-Rāzī, Abū Dāwūd Sulaymān b. Aš‘at,⁵⁰⁷ und Iṣḥāq b. Rāhawayh,⁵⁰⁸ die die *ḥadīṭe* al-Wāqidī auf die Seite gelegt haben.⁵⁰⁹

Von den Beispielen, an denen Ḥaṭīb, aḏ-Ḍahabī und Ibn Ḥaġar die Zuverlässigkeit al-Wāqidīs kritisieren, welche inhaltlich im Bereich *fiqh* fallen, lässt sich feststellen, dass al-Wāqidīs Gelehrsamkeit auch im Bereich *fiqh* kritisiert wurde,⁵¹⁰ wobei diese Berichte darauf hinweisen könnten, dass seine *ḥadīṭ* in *fiqh* als unzuverlässig angesehen wurde. Wie schon im Unterkapitel zur al-Wāqidīs wissenschaftlichen Tätigkeiten besprochen, hat dieser auch in Bereich *fiqh* viel Material überliefert, so dass in den späteren biographischen Lexika behauptet wird, dass das Wissen über die Gemeinsame und die Unterschiede in *fiqh* bei ihm lag.⁵¹¹

Über diese Anmerkungen und Stellungnahme der vormodernen Gelehrten über die Gelehrsamkeit al-Wāqidīs hinaus, lässt sich sagen, dass es Berichte in den Quellen gibt, die darauf hinweisen, dass einige Gelehrten, wie z. B. aš-Šāfi‘ī und ‘Alī b. al-Madīnī, in allen Bereichen der Wissenschaft al-Wāqidī kritisiert und alle seiner Bücher als Lüge (*kaḏīb*) bezeichnet haben sollen.⁵¹² Ibn al-Madīnī betont, dass er weder in *ḥadīṭ*, noch in Genealogie, noch in keinem Bereich mit den Werken al-Wāqidīs zufrieden ist.⁵¹³ Neben aš-Šāfi‘ī und Ibn al-Madīnī, die als Zeitgenossen al-Wāqidīs gelten, lässt sich andere Gelehrten aus späteren Generationen finden, die die ganze Werke al-Wāqidīs für unzuverlässig halten. Ibn ‘Adī, ein *riġāl*-Spezialist aus dem 3./9. und 4./10 Jh. (277-365/842-976), lehnt generell das Material al-Wāqidīs ab.⁵¹⁴

Es ist zu bemerken, dass al-Wāqidīs Methodologie in seiner Wissenschaft nicht homogen von seinen Zeitgenossen und von den Gelehrten der späteren Generationen kritisiert wurde. Trotz

⁵⁰⁵ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 22.

⁵⁰⁶ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 23.

⁵⁰⁷ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 23.

⁵⁰⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, B. 4, S. 25.

⁵⁰⁹ Für die Ablehnung von *ḥadīṭ* al-Wāqidīs von bekannten *ḥadīṭ*-Gelehrten, Siehe auch: Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Kitāb al-ġarḥ wa-t-ta’dīl*. Hg. A. al-Mu‘allimī. 9 Bde. Beirut [o. J.] [Nachdruck der Edition Ḥaydarābād 1371/1952], Bd. 8, S. 21; Yāqūt, *Mu‘ġam*, Bd. 5, S. 2596.

⁵¹⁰ Ibn Ḥaġar, *Tahḏīb*, Bd. 3, S. 658- 659; Aḏ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, S. 664; Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 27-29.

⁵¹¹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 18.

⁵¹² Ibn Abī Ḥātam, *Kitāb al-ġarḥ*, Bd. 8, S. 21; Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 7, S. 21; Ibn Ḥaġar, *Tahḏīb*, Bd. 3, S. 658; für ‘Alī b. al-Madīnī, siehe: Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 452.

⁵¹³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 45, S. 452.

⁵¹⁴ Siehe: Ibn ‘Adī, ‘Abd Allāh b. ‘Adī: *al-Kāmil fī Du‘afā’ ar-riġāl*. Hg. Dār al-fikr. 9 Bde. Beirut 1404/1984, Bd. 6, S. 2247. Solche Gelehrten argumentieren spezifisch nicht, warum sie die ganze Werke al-Wāqidīs ablehnen. Allerdings ist es vorstellbar, dass sie die Methodologie al-Wāqidī in Überlieferung des Materials generell kritisiert und abgelehnt haben. Aus diesem Grund werden alle Werke al-Wāqidīs

der Feststellung einiger Gelehrten wie aš-Šāfiī und Ibn al-Madīnī, die alle Bücher al-Wāqidīs als unzuverlässig angesehen haben, findet man andere Gelehrten, die zwischen den Bereichen Geschichte und *ḥadīṭ* hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Material al-Wāqidīs unterscheiden. Yāqūt, obwohl er betont, dass al-Wāqidī von Gruppen von *ḥadīṭ*-Gelehrten als ‚schwach‘ bezeichnet wurde, bemerkt, dass ein Konsensus besteht, dass dieser im Bereich Geschichte zuverlässig ist.⁵¹⁵ Eine ähnliche Unterscheidung findet man bei aḏ-Ḍahabī, der obwohl einen großen Teil der Biographie al-Wāqidīs den Feststellungen anderer Gelehrten über die Unzuverlässigkeit von diesem widmet, feststellt, dass das Material al-Wāqidīs in Geschichte unerlässlich (*fa-lā yustāgnā ‘anhū*) ist. Er betont, dass er das Material al-Wāqidīs in seinen Werken erwähnt, wenn es nicht um die religiösen Pflichttaten gehen würde.⁵¹⁶

Die Feststellungen von Yāqūt und aḏ-Ḍahabī könnte jedoch eine spätere Entwicklung gewesen sein. Es könnte so gewesen sein, dass diese Meinungen sich herausgestellt haben, weil vieles vom Material al-Wāqidīs in den späteren Quellen zur Rate gezogen wurden und ihren Weg dorthin gefunden haben. Darüber hinaus könnte man bedenken, dass die komplette Ablehnung der Werke al-Wāqidīs von Gelehrten wie aš-Šāfiī oder Ibn al-Madīnī deswegen gemacht wurde, weil diese die Methodologie al-Wāqidīs in seinem Umgang mit Material für ungültig gehalten, oder seine Quellen als unzuverlässig angesehen hatten.⁵¹⁷ Es könnte sein, dass sie deswegen ihre Kritik generalisiert, und keinen Unterschied zwischen *ḥadīṭ* und Geschichte bei al-Wāqidī gemacht haben. In anderen Worten, haben sie wahrscheinlich die Methodologie al-Wāqidīs und seine Auswahl des Materials, das dieser in seinen Werken verwendet hat, nicht zulässig gefunden haben. Im nächsten Teil dieses Unterkapitels werden Gründe die Anlässe, die wahrscheinlich eine Rolle in der Kritik an der Arbeitsweise al-Wāqidīs und seiner Methodologie gespielt haben, im einzelnen beschrieben und näher untersucht.

2.3.1.2.2. Einzelne Kritikpunkte

Bisher haben wir uns mit der Kritik an al-Wāqidīs Gelehrsamkeit, die hauptsächlich im Bereich *ḥadīṭ* und von *ḥadīṭ*-Gelehrten ab seiner Lebenszeit geübt wurde, befasst. Weiterhin haben wir

⁵¹⁵ Yāqūt, *Mu‘ǧam*, Bd. 5, S. 2596.

⁵¹⁶ Aḏ-Ḍahabī, *Sīyar*, Bd. 9, S. 469.

⁵¹⁷ Für nähere Erklärungen, siehe den nächsten Abschnitt zur Kritik an al-Wāqidīs Methodologie.

uns mit der Fragestellung beschäftigt, in welchen Bereichen der muslimischen Wissenschaft al-Wāqidīs Gelehrsamkeit kritisiert wurde. Nun wenden wir uns dem Thema zu, ob man in den Quellen nachspüren kann, aus welchen Gründen bzw. aus welchen Anlässen al-Wāqidīs Arbeitsweise von den Gelehrten kritisiert wurde.

2.3.1.2.2.1. Kombination von *Isnāden*

Betrachtet man die Berichte, die eine Kritik über al-Wāqidīs Methodologie beinhalten, dann sieht man, dass die meisten Kritiken auf die Zusammenführung der *Isnāde* zurückzuführen sind. Bereits oben haben wir die Methode al-Wāqidīs in seinem Umgang mit den Berichten besprochen. Diese Kritik wurde schon zu Lebenszeit al-Wāqidīs gegen ihn erhoben.

Einer der ersten und gleichwohl wichtigsten Kritiker al-Wāqidīs in Bezug auf die Zusammenstellung der *Isnāde*, ist Aḥmad b. Ḥanbal, der auch ein Zeitgenosse al-Wāqidīs war. Laut Berichten von Ḥaṭīb hat Aḥmad von den Materialien al-Wāqidīs Gebrauch gemacht und sie in seinen Werken benutzt. Trotzdem hat er al-Wāqidīs für seine Methode in Umgang mit den *Isnāden* kritisiert. Aḥmad bemerkt, dass er nichts vom Material al-Wāqidīs ablehnt, außer der Zusammentragung und Kombination von *Isnāden* und die Herausgabe eines einzelnen Textes mit einem einzelnen Kontext, den er einer Gruppe von Gelehrten zuschreibt, die sich über diesen Text nicht einig sein könnten (*laysa unkiru ‘alayhi šay’an, illā ḡam‘ahu l-asānīda, wa-maḡī‘ahū bi-matn wāḥid ‘alā siyāqa wāḥida ‘an ḡamā‘a rubbamā iḥtalafū*).⁵¹⁸ Aḥmad war in Bezug auf die *ḥadīṭ*-Überlieferung sogar so kritisch gegen al-Wāqidīs, dass er die neu angekommenen Gelehrten in Baḡdād verboten hat, al-Wāqidīs zu besuchen und von ihm *ḥadīṭ* zu lernen.⁵¹⁹ In der kurzen Biographie al-Wāqidīs in seinem *Kitāb al-‘ilal* benennt Aḥmad, dass dieser die Bücher von anderen Gelehrten ausgeliehen und in seinen Büchern kopiert hat, wobei er in diesem Prozess pflegte, erhaltenes Material umzuwandeln pflegte (*kāna yuḥīlu*). Manchmal habe er [das Material und die *Isnāde*] zusammengetragen (*rubbamā yaḡma‘*), und dadurch jemandem die Überlieferung

⁵¹⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 24. Auf dieser Seite, und auch auf der Seite 25 werden noch zwei andere Versionen von diesem Bericht erwähnt.

⁵¹⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 28. Aḥmad b. Ḥanbal hat ‘Alī b. al-Madīnī, einem weiteren Kritiker al-Wāqidīs, geschrieben, und ihn davor gewarnt, al-Wāqidīs zu besuchen.

vom Material zugeschrieben, die er eigentlich nicht gemacht hatte.⁵²⁰ Es scheint so, dass die Aussagen Aḥmads, wo er al-Wāqidī als Lügner bezeichnet, und ihn vorwirft, dass dieser die *ḥadīṭe* tauscht (*yaqlib al-aḥādīt*),⁵²¹ in diesem Zusammenhang verstanden werden muss, dass al-Wāqidī durch das Zusammentragen von *ḥadīṭen* und *Isnāden*, Gelehrten in einem *Isnād* pauschal Sachen zugeschrieben hat, die nicht für alle von ihnen stimmten.

Neben Aḥmad gibt es auch andere Gelehrte von den Zeitgenossen al-Wāqidīs, die ähnlich wie Aḥmad für die Kritik, die sie an al-Wāqidīs Umgang mit den Berichten üben, argumentieren. Als Beispiel lässt sich aš-Šāfiī nennen, der feststellt, dass al-Wāqidī zwei *ḥadīṭe* miteinander kombiniert hat, welche sich nicht kombinieren ließen.⁵²² Ein weiteres Beispiel zur Kritik an al-Wāqidī aufgrund seiner Methode ist das, was ein gewisser al-Musayyibī, der ein Schüler al-Wāqidīs gewesen sein soll, erzählt. Laut einem Bericht im *Taʾrīḥ* von Ḥaṭīb sagt dieser al-Musayyibī, dass die Schüler al-Wāqidīs ihn dafür, dass er die Gewährsmänner zusammenstellt, und dann für alle einen einzigen Text vorlegt, kritisiert und sich gewünscht haben, dass dieser das Wort von jedem einzelnen Gewährsmann getrennt überliefert. Al-Musayyibī bemerkt, dass al-Wāqidī so auf seinen Wunsch antwortet, dass so zu lang wird.⁵²³ Laut des Berichtes haben die Schüler sich von der Antwort al-Wāqidīs überzeugen lässt. Jedoch bringt al-Wāqidī das nächste Mal die Geschichte der Schlacht Uḥud in einem Buch, das 20 Bände umfasste, mit. Als die Schüler den Umfang der Geschichte der Schlacht Uḥud gesehen haben, haben sie al-Wāqidī gebeten, wie früher weiter zu unterrichten.⁵²⁴ Worauf dieser Bericht hinweisen könnte, ist, dass diese Methode, nämlich die Zusammenführung verschiedener inhaltlich ähnlicher Berichte nicht die übliche und die gewöhnliche Methode der Weiterlieferung des Materials in den damaligen Lehrkreisen in Baḡdād war. Es sieht so aus, dass die Vorwürfe und die Kritik der *ḥadīṭ*-Gelehrten gegen al-Wāqidīs Methodologie und die Erklärung, dass al-Wāqidī im *ḥadīṭ* nicht zuverlässig ist,

⁵²⁰ Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad: *Kitāb al-ʿilal wa-maʿrifat ar-riḡāl*. Hg. W. ʿAbbās. 4 Bde. Riyāḍ 1422/2001, Bd. 3, S. 258, 264; Siehe auch: Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 45, S. 435.

⁵²¹ Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd. 4, S. 25; Für diesen Bericht, siehe auch: Ibn ʿAqīlī, *Kitāb Ḍuʿafāʾ*, Bd. 5, S. 336-337; Aḍ-Ḍahabī, *Mizān*, B. 3, S. 663.

⁵²² Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd. 4, S. 22; Siehe auch: Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 54, S. 451.

⁵²³ *Hādā l-laḡī taḡmaʿ ar-riḡāl, taqūl: ḥaddattanā fulān wa-fulān wa-ǧiʿta bi-matn wāḥid, law ḥaddattanā bi-ḥadīṭ kull raḡul ʿalā ḥida. Qāla: Yaḡūl. Ḥaṭīb, Taʾrīḥ*, Bd 4, S. 11.

⁵²⁴ Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd 4, S. 11; In einer anderen Version der Überlieferung umfasste die Geschichte der Schlacht Uḥuds 100 Bände. Siehe: Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd 4, S. 11.

darauf zurückzuführen ist, dass dieser die *Isnāde* unterschiedlicher, inhaltlich ähnlicher Berichte kombinierte,⁵²⁵ zusammenstellte⁵²⁶ oder umwandelte/vertauschte.⁵²⁷

Was wir daüber hinaus von der scharfen Kritik der *ḥadīṭ*-Gelehrten an al-Wāqidī erfahren können, ist, dass dieser seine Methode nicht nur im Bereich Geschichte angewendet hat, wie der Bericht von seinem Schüler al-Musayyibī hervorheben soll, sondern auch im Bereich *ḥadīṭ*, was offensichtlich gegen die gängige Methode der Materialüberlieferung bei *ḥadīṭ*-Gelehrten war. Denn sie hatten angeblich für jeden einzelnen Gelehrten seine *ḥadīṭe* separat und versehen mit einem einzelnen *Isnād* weiterüberliefert und solche *ḥadīṭe* nicht miteinander kombiniert. Es sieht so aus, dass die Anwendung dieser Methode von al-Wāqidī in allen seinen Werken, die eine unwahre Zuschreibung von Berichten als Folge hatten, zumindest einige von den *ḥadīṭ*-Autoritäten wie aš-Šāfiī und ‘Alī b. al-Madīnī dazu gebracht hat, alle Werke von diesem als Lüge (*kaḍīb*) zu bezeichnen.⁵²⁸

Es wird keinen weiteren Grund in den Quellen genannt, warum al-Wāqidī *Sammel-Isnāde* aufgeführt hat. In der Quellen wird allerdings gesagt, dass dies kein spezifisches Phänomen bei al-Wāqidī ist, sondern Gelehrten wie Ibn Ishāq und az-Zuhrī auch so Material überliefert haben.⁵²⁹ Man könnte denken, dass außer dem genannten Grund von al-Wāqidī, er sich auch dabei an einer älteren Tradition in Medina stützt.

2.3.1.2.2.2. Erwähnung von merkwürdigen Inhalten

Ein weiterer möglicher Grund warum al-Wāqidīs Wissenschaftsmethodologie von den anderen Gelehrten, vor allem *ḥadīṭ*-Spezialisten, schon in seiner Zeit aber auch später kritisiert wurde, ist die Überlieferung von Material, das bei anderen Gelehrten nicht zu finden war. Ibn Farḥūn sagt in seiner kurzen Biographie zu al-Wāqidī, dass dieser von Mālik *ḥadīṭ* und *fiqh* und Frage und Antwort (*masā’il*) überliefert hat. Er fügt hinzu, dass man in al-Wāqidīs *ḥadīṭ* von Mālik Merkwürdigkeiten (*ġarā’ib*) und in seinen Fragen und Antworten von diesem unbekannte Sachen bezüglich der Schule Mālik findet (*munkarāt lā maḍabihī*).⁵³⁰ In diesem Zusammenhang

⁵²⁵ *Yurakkibu l-asānīd*. Siehe: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 20, 26.

⁵²⁶ *Ġam’ ahūl-asānīd*. Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 24.

⁵²⁷ *Yaqlibu l-asānīd*. Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 25.

⁵²⁸ Für Šāfiī’s Erklärung, siehe: Ibn Ḥaġar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 658; Für Ibn al-Madīnī, siehe: Aḍ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, S. 664.

⁵²⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 24-25.

⁵³⁰ Ibn Farḥūn, *Ad-dībāġ*, S. 329.

wird al-Wāqidī vorgeworfen, dass er zahlreiche *ḥadīṭe* erfunden hat.⁵³¹ Diesen Vorwurf könnte man darauf zurückführen, dass dieser historisches Material und *ḥadīṭe* überliefert hat, die sich bei anderen Gelehrten nicht nachweisen ließen und für die Leser völlig neu scheinen.

Obwohl al-Wāqidīs Kenntnisse im *ḥadīṭ* anscheinend für Gelehrte beeindruckend waren, war dieser gleichzeitig auch verdächtigt, dass er über die Menge seines Wissens und die Gelehrten, bei denen er studiert hat, lügt, denn er wusste deutlich mehr als andere seiner Zeitgenossen.⁵³²

Neben der Erfindung vom Inhalt der *ḥadīṭe* lässt sich in den Quellen nachweisen, dass al-Wāqidī ebenfalls vorgeworfen wird, dass er auch *Isnāde* erfunden hat.⁵³³ Dies könnte man im Zusammenhang mit seiner Methode des Zusammentragens der *Isnāde* und Texte der Berichte betrachten. Mit anderen Worten, da al-Wāqidī aus verschiedenen inhaltlich ähnlichen Texten einen einzelnen Text machte und die *Isnāde* der verschiedenen *ḥadīṭe* und Berichte kombinierte, ist davon auszugehen, dass die *ḥadīṭ*-Gelehrten ihm den Vorwurf gemacht haben, dass er *Isnāde* und *ḥadīṭe* erfand. Es sieht so aus, dass man die Aussagen von einigen *ḥadīṭ*-Gelehrten wie Yaḥyā b. Maʿīn oder ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Madīnī, al-Wāqidī habe zwanzig tausend unbekannte *ḥadīṭe* dem Propheten zugeschrieben,⁵³⁴ tatsächlich auf diese Weise erklären könnte. Wir wissen, dass zumindest Yaḥyā b. Maʿīn al-Wāqidī wegen der Kombination von *ḥadīṭen* kritisiert haben soll.⁵³⁵

Im 7./13 Jh. hat sich Ibn Sayyid al-Nās in der Einleitung seines Werkes mit dem Thema der Zuverlässigkeit al-Wāqidīs und mit der Frage, warum die Werke von diesem von einigen Gelehrten bezweifelt worden sind, befasst. Neben der Methode al-Wāqidīs der Kombination von *ḥadīṭen* und *Isnāden* bemerkt er, dass al-Wāqidī eine bereite Kenntnis im Bereich historischer Berichte (*aḥbār*) hatte. Er sagt, dass viele Berichte in den Werken al-Wāqidīs zu finden sind, die sich nicht bei anderen Gelehrten finden lassen. Aus diesem Grund habe al-Wāqidī Material weiterüberliefert, das für einige Gelehrten unbekannt war. Ibn Sayyid al-Nās betont, dass wenn man wegen seines bereiten Wissens unbekannte Berichte weiterüberliefert, seine Zuverlässigkeit in Frage gestellt wird (*siʿa al-ʿilm maʿanna li-kitrat al-iḡrāb, wa-kitrat al-iḡrāb*

⁵³¹ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 25; Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 658.

⁵³² Siehe z. B.: Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, Bd. 45, S. 442.

⁵³³ Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, Bd. 3, S. 658.

⁵³⁴ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 19-20.

⁵³⁵ Ḥaṭīb, *Taʿrīḥ*, Bd. 4, S. 20.

mazanna li-t-tuhma).⁵³⁶ Dadurch versucht Ibn Sayyid an-Nās al-Wāqidīs unbekanntes Material zu rechtfertigen.

2.3.1.2.2.3. Zitierung von schīītischen Gelehrten

Eine weitere Kritik an al-Wāqidīs Methodologie in der islamischen Wissenschaftstradition bezieht sich auf die Quellen von diesem. Anscheinend hat al-Wāqidī Material von Werken einiger Gelehrter, die entweder selber schīītische Gelehrte waren oder eine Zuneigung zu Schī'a hatten, entliehen. Wie bereits im Unterkapitel zum Werk al-Wāqidīs besprochen, hat al-Wāqidī laut einem Bericht bei Ḥaṭīb angeblich Bücher von einem gewissen Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā ausgeliehen und in seinen Büchern übernommen. Dieser Ibrāhīm soll ein schīītischer Gelehrter gewesen sein, dessen Biographie auch in den schīītischen biographischen Werken zu finden ist.⁵³⁷ Da dieser Ibrāhīm von bekannten *ḥadīṭ*-Gelehrten wie 'Alī b. al-Madīnī als unzuverlässig angesehen wurde, wurde das Material, das al-Wāqidī aus seinem Werk entnommen hat, ebenfalls als unzuverlässig betrachtet.⁵³⁸ Obwohl im *Ta'rīḥ* Ḥaṭībs nichts Weiteres über diesen Ibrāhīm und sein Verhältnis zu al-Wāqidī angegeben wird,⁵³⁹ könnte man davon ausgehen, dass es Ibrāhīms Zugehörigkeit bzw. Zuneigung zu den Imāmiten gewesen ist, die 'Alī b. al-Madīnī dazu geführt hat, Ibrāhīm als „*kaddāb*“ (Lügner) zu bezeichnen.⁵⁴⁰

Als weiterer Beleg für die Zuneigung al-Wāqidīs zu den Imāmiten lässt sich eine Stelle in der Biographie von diesem bei Ibn an-Nadīm erwähnen. Ibn an-Nadīm stellt al-Wāqidī als jemanden vor, der sich wie ein schīītischer Gläubiger verhalten hat (*kāna yataṣayya*).⁵⁴¹ Laut eines Berichtes im *Ta'rīḥ* von Ibn 'Asākir gelten al-Wāqidī wie auch Ibn Abī Yaḥyā in Medina, Muqātil b. Sulaymān in Ḥurāsān, und Muḥammad b. Sa'īd, bekannt als der Gekreuzigte, als Lügner in Bezug auf prophetische *ḥadīṭe* und als diejenigen, die für die Erfindung von *ḥadīṭen* bekannt waren.⁵⁴² Von diesen Gelehrten sind Ibn Abī Yaḥyā und Muqātil in den schīītischen

⁵³⁶ Ibn Sayyid an-Nās, *'Uyūn*, Bd. 2, S. 71.

⁵³⁷ Über diese Gelehrten wurde vorher im Abschnitt zur Werken al-Wāqidīs gesprochen.

⁵³⁸ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 20.

⁵³⁹ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 20.

⁵⁴⁰ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 20.

⁵⁴¹ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

⁵⁴² Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 45, S. 457-458.

biographischen Lexika als schīʿitischer Gelehrter präsentiert.⁵⁴³ So sieht man, dass al-Wāqidī im Bereich *ḥadīṭ* mit zwei schīʿitische Gelehrten und einem „Ungläubigen/Häretiker“, deren *ḥadīṭe* inhaltlich abgelehnt wurden, gleichgestellt wird. Die Zuschreibung al-Wāqidīs zu dieser Gruppe der Gelehrten könnte zum Teil daran liegen, dass sich vermutlich Material in Werken al-Wāqidīs finden lässt, das inhaltlich dem Material von Imāmīten oder Häretikern ähnelte. Zuletzt muss jedoch betont werden, dass obwohl Ibn an-Nadīm al-Wāqidī als jemanden bezeichnet, der sich wie ein schīʿitischer Gelehrter benimmt, dieser Punkt in den anderen Biographien al-Wāqidīs nicht thematisiert wird. Obwohl Ibn Sayyid an-Nās in seiner Einleitung die Zuschreibung Ibn Ishāqs zu den Imāmīten erwähnt, erwähnt diese Zuschreibung für al-Wāqidī nicht.⁵⁴⁴

2.3.1.2.2.4. Schlechte Erinnerung

Daüber hinaus lässt sich an der Methodologie al-Wāqidīs seine Darstellung als ein Gelehrter, der kein gutes Gedächtnis hatte, benennen. Neben den oben genannten Kritiken an al-Wāqidīs Methodologie lassen sich Berichte in den Quellen finden, die ihn als einen Gelehrten mit nicht besonders gutem Gedächtnis darstellen. Zwar findet man in den Quellen Stellen, die darauf hinweisen, dass al-Wāqidī viele Berichte und *ḥadīṭe* auswendig gelernt haben soll,⁵⁴⁵ jedoch lassen sich auch Berichte finden, die das Gedächtnis al-Wāqidīs, das ein Merkmal für gute Gelehrte ist, die sich mit Überlieferungsmaterial beschäftigen, in Frage stellen. Ḥaṭīb bemerkt, dass obwohl al-Wāqidī ein umfangreiches Wissen besaß, und viel auswendig kannte, er einige bekannte Stellen des Korans nicht auswendig konnte. Laut einem Bericht, den Ḥaṭīb in seinem *Taʾrīḥ* erwähnt, wird al-Wāqidī einmal als Imām für das Freitagsgebet genannt. Da dieser die Sure 62, die bei diesem Gebet rezitiert wird, nicht auswendig konnte, hat man versucht, sie ihm beizubringen, woran er allerdings scheiterte.⁵⁴⁶ Laut einem anderen Bericht, ebenfalls bei Ḥaṭīb, hat al-Wāqidī einmal als Imām die Sure 87 rezitiert, deren letzten Vers jedoch falsch.⁵⁴⁷ Über diese Berichte hinaus, lassen sich auch andere Berichte in den Quellen finden, die darauf hinweisen, dass al-Wāqidī selber tatsächlich einen *ḥadīṭ*, den er selber weiterüberliefert hat,

⁵⁴³ Muḥammad b. Saʿīd wird als *zindīq* bezeichnet. Siehe: Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 45, S. 457-458.

⁵⁴⁴ Ibn Sayyid an-Nās, *ʿUyūn*, Bd. 1, S. 62-63.

⁵⁴⁵ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd. 4, S. 9, 11.

⁵⁴⁶ Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd. 4, S. 11-12; Siehe auch: Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 45, S. 446-447.

⁵⁴⁷ Ḥaṭīb, *Taʾrīḥ*, Bd. 4, S. 12; Siehe auch: Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 45, S. 447.

nicht kannte. Laut einem Bericht soll al-Ma'mūn eines Tages einen *ḥadīṭ* al-Wāqidīs vorgetragen haben, den dieser ihm gelehrt haben soll, als er unter Hārūn ar-Rašīd als Richter tätig war. Jedoch erinnerte sich al-Wāqidī nicht daran.⁵⁴⁸ Insofern ist festzustellen, dass in den Biographien al-Wāqidīs in den bio- und bibliographischen Werken dieser als ein Gelehrter, der nicht immer besonders sauber und genau gearbeitet haben soll, dargestellt wird.

2.3.1.2.2.5. Zitierung von schwachen Überlieferern

Was sich in den Quellen als eine weitere Kritik an al-Wāqidīs Arbeitsweise in der islamischen Wissenschaftstradition finden lässt, ist der Vorwurf, dass al-Wāqidī schwache Gewährsmänner in den *Isnāden* seines Materials eingeführt hat. Ad-Ḍahabī bemerkt als ein Argument, warum die *ḥadīṭ*-Werke al-Wāqidīs von anderen Gelehrten nicht berücksichtigt werden, dass obwohl die Werke von diesem an Material reich sind, er jedoch zuverlässige und unzuverlässige Berichte in seinen Werken miteinander gemischt hat.⁵⁴⁹

Breits in früheren *riḡāl*-Werken kritisiert man al-Wāqidī wegen der Überlieferung des unzuverlässigen Materials in seinen Werken. Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī bemerkt, dass al-Wāqidī Berichte überliefert hat, in deren *Isnāden* sich schwache Überlieferer finden lassen. Er fügt hinzu, dass Yaḥyā b. Ma'īn, ein bekannter *ḥadīṭ*-Gelehrter aus Medina und ein Zeitgenosse al-Wāqidīs, festgestellt hat, dass die *Isnāde* von einigen Berichten, die dieser von seinen Meistern in Medina überliefert hat, unzuverlässige Überlieferer aufzeigen. Ar-Rāzī sagt, dass man nicht genau wusste, ob al-Wāqidī selber solche unzuverlässigen *ḥadīṭe* erfunden und in Zirkulation gebracht hat oder seine Lehrer dies gemacht haben. Er bemerkt, dass man die *ḥadīṭe* von zwei medinensischen Lehrern von ihm überprüft und festgestellt hat, dass er selber unzuverlässige *ḥadīṭe* überlieferte. Ar-Rāzī sagt weiter, dass man aus diesem Grund *ḥadīṭe* al-Wāqidīs nicht mehr berücksichtigt hat.⁵⁵⁰

Als ein anderes Beispiel für die Gelehrten aus der Zeit al-Wāqidīs, die in der islamischen Wissenschaftstradition die Methodologie al-Wāqidīs kritisiert haben, lässt sich Ibn 'Adī (277/890

⁵⁴⁸ Ibn Asakir, *Ta'riḥ*, B. 45, S. 465-66.

⁵⁴⁹ *Wa-ḡama'a fa-aw'ā wa-ḥalaṭa l-ḡaṭṭa bi-s-samīn wa-l-ḥaraz bi-d-durr at-tamīn fa-ṭraḥūhu li-dālik*. Ad-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 9, S. 54-55.

⁵⁵⁰ Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-ḡarḥ*, Bd. 7, S. 21.

- 365/975) nennen, der eine Stellung gegen die *ḥadīṭe* al-Wāqidīs einnimmt, nachdem er mehrere von solchen *ḥadīṭen* in Biographien al-Wāqidīs zitiert.⁵⁵¹ Ibn ‘Adī bezeichnet die erwähnten *ḥadīṭe* als diejenigen, die er selber weiter tradiert hat, und das was durch al-Wāqidī von zuverlässigen Gelehrten (*ṭiqāt*) bekannt ist und er an dieser Stelle nicht erwähnt, als diejenigen, die nur durch al-Wāqidī und nicht durch andere Gelehrte bekannt sind. Weiterhin bemerkt Ibn ‘Adī, dass eigentlich dieses Chaos der *ḥadīṭe* al-Wāqidīs von al-Wāqidī selbst stammt (*wa-l-balā’ minhū*). Darüber hinaus äußert sich Ibn ‘Adī über das Material al-Wāqidīs im Bereich Geschichte und bemerkt, dass Berichte al-Wāqidīs sich bei anderen Gelehrten nicht finden lassen, was ein Zeichen für die Unzuverlässigkeit seines Materials sei.⁵⁵²

2.3.1.2.3. Konsequenzen der Kritik an al-Wāqidīs Methodologie

Wie ist die massive und scharfe Kritik an al-Wāqidīs Gelehrsamkeit zu erklären? Zunächst lässt sich sagen, dass sich anscheinend die scharfe Kritik an al-Wāqidīs Wissenschaft hauptsächlich auf die Kritik an seiner Methode des Zusammentragens der Texte und *Isnāde* von *ḥadīṭen* zurückzuführen ist. Die härtesten Kritiken an ihm befassen sich mit seinem Umgang mit *ḥadīṭen*, die, wie oben erwähnt, von den *ḥadīṭ*-Gelehrten geübt worden sind. Es sieht so aus, dass es hier dabei um die Kritik der *ḥadīṭ*-Gelehrte an den „Historikern“ (*aḥbārīyūn*) hinsichtlich der Methodologie von diesen im Umgang mit Überlieferungsmaterial geht. Das lässt sich einigermaßen anhand der Berichte feststellen, die ein Lob oder eine Kritik an al-Wāqidīs Gelehrsamkeit beinhalten. Einerseits, wie bereits erwähnt, wird al-Wāqidī schon in seiner Lebenszeit von den *ḥadīṭ*-Gelehrten wie Aḥmad b. Ḥanbal, ‘Alī b. al-Madīnī und Nasā’ī, aber auch in späteren Jahrhunderten von fast allen *ḥadīṭ*-Autoritäten für seinen besonderen Umgang mit *ḥadīṭen* kritisiert.⁵⁵³ Andererseits findet man Berichte in den Quellen, die darauf hinweisen, dass es in al-Wāqidīs Lebenszeit Gelehrte gab, die die Gelehrsamkeit von diesem belohnt und sogar versucht haben, ihn gegen die geübten Kritiken zu verteidigen. Es befinden sich in der Biographie al-Wāqidīs im *Ta’rīḥ* von Ḥaṭīb die Namen von einer Reihe der Gelehrten, die die Wissenschaft al-Wāqidīs hoch schätzen, wenn ihnen die Frage gestellt wird, was sie von al-

⁵⁵¹ Ibn ‘Adī, *Al-kāmil*, Bd. 6, S. 2246-2247.

⁵⁵² *Mutūn aḥbār al-Wāqidī ḡayr mahfūza wa-huwa bayyin aḍ-ḍa’f*. Ibn ‘Adī, *Al-kāmil*, Bd. 6, S. 2247.

⁵⁵³ Beispiele wurden vorher erwähnt.

Wāqidīs Wissenschaft halten.⁵⁵⁴ Als ein Beispiel für die Verteidigung der Methode al-Wāqidīs lässt sich ein Bericht bei Ḥaṭīb erwähnen, nach dem ein gewisser Ibrāhīm al-Ḥarbī (198/814-285/898) auf die Kritik von Aḥmad b. Ḥanbal an al-Wāqidīs Umgang mit *ḥadīthen* so reagiert, dass dieser nicht der einzige ist, der so mit seinem Material umgeht, sondern vor ihm Gelehrte wie Ibn Šihāb az-Zuhrī, Ibn Ishāq und Ḥammād b. Salama ähnliches vorgenommen haben.⁵⁵⁵ Interessanterweise stammen diese drei Gelehrten wie al-Wāqidī aus Medina. Das könnte darauf hinweisen, dass diese Art und Weise in Umgang mit den Überlieferungen ein medinensisches Phänomen war. Auch in den späteren Zeiten lassen sich Beispiele von den Gelehrten finden, die die Methode al-Wāqidīs bei der Zusammenstellung der Texte und *Isnāde* von Überlieferungsmaterial angenommen haben. In den späteren Zeiten, in denen anscheinend das historische Material al-Wāqidīs gängig war und Anerkennung gewonnen hatte, wurde seine Methodologie von Ibn Sayyid an-Nās, der sein Material benutzt hat, verteidigt. Ibn Sayyid an-Nās erwähnt in der Einleitung seines *‘Uyūn al-aṭar* alle gegen al-Wāqidī geübten Kritiken und versucht, auf jede einzelne einzugehen.⁵⁵⁶ Z. B. über die Berichte, welche sich nur bei al-Wāqidī und nicht bei anderen Gelehrten finden lassen, argumentiert er, dass das Wissen von diesen Berichten damals nur bei al-Wāqidī lag und deswegen hat sie niemand außer ihm überliefert hat.⁵⁵⁷

Darüber hinaus und als ein weiteres Beispiel, das die Unterstützung al-Wāqidīs Methodologie von den Gelehrten in späteren Jahrhunderten darstellt, kann man ein Metanarrative erwähnen, das von der Einordnung der Berichte, welche Ḥaṭīb für die Biographie al-Wāqidīs in seinem *Ta’rīḥ* vorliegt, abzulesen ist. Es scheint so, dass durch die Gestaltung dieses Metanarrative, das ein Bild über die Gelehrsamkeit al-Wāqidīs vermitteln soll, Ḥaṭīb versucht, den Ruhm, al-Wāqidī sei ein unzuverlässiger Gelehrter, zu entschärfen und durch die Präsentation eines positiven Bildes von der Gelehrsamkeit al-Wāqidīs diese zu verteidigen. Ḥaṭīb fängt bei der Biographie al-Wāqidīs mit der Erwähnung einiger Berichte über diesen an, welche darauf hinweisen, dass er ein sehr zuverlässiger und fleißiger Gelehrter war, der viel Material gesammelt hat.⁵⁵⁸ Später führt Ḥaṭīb Kritiken ein, die an al-Wāqidī und seinem Umgang mit *aḥbār* und *ḥadīṭ* geübt

⁵⁵⁴ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 13-15.

⁵⁵⁵ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 24-5.

⁵⁵⁶ Ibn Sayyid an-Nās, *‘Uyūn*, Bd. 1, S. 68-71.

⁵⁵⁷ Ibn Sayyid an-Nās, *‘Uyūn*, Bd. 1, S. 54.

⁵⁵⁸ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 8-18.

wurden.⁵⁵⁹ Obwohl Ḥaṭīb viele Berichte, die eine scharfe Kritik an al-Wāqidī liefern, zwischendurch erwähnt, führt er dagegen später Berichte auf, in denen das Wissen al-Wāqidīs geschätzt wird.⁵⁶⁰ In einigen Fällen, wo ein Bericht eine konkrete Kritik von einem bekannten ḥadīth-Gelehrten wie Aḥmad b. Ḥanbal gegen al-Wāqidī vermittelt, erwähnt Ḥaṭīb darauf Berichte, die nachweisen, dass Aḥmad die Bücher al-Wāqidīs von dem Schüler von diesem, Ibn Sa'd, geliehen und studiert hat,⁵⁶¹ oder al-Wāqidī vor einem anderen Gelehrten bevorzugt hat.⁵⁶² So erbigt sich im Abschluss eine positive Bewertung al-Wāqidīs nach der Lektüre der *tarğama*.

Über diese Beispiele hinaus, die belegen sollen, dass anscheinend die Historiker al-Wāqidīs Methode angenommen haben und die Kritik an seiner Methode meist von den ḥadīth-Gelehrten geübt worden ist, lässt sich in den späteren Quellen eine Wahrnehmung von Material al-Wāqidīs betrachten, die diese These unterstützt. Wie bereits diskutiert, ist in den biographischen Lexika aus den späteren Zeiten zu erkennen, dass obwohl al-Wāqidīs Tätigkeit im Bereich ḥadīth oft kritisiert wird,⁵⁶³ manchmal zwischen seinem Material im Bereich Geschichte und im Bereich ḥadīth unterschieden wird. Als ein Beispiel lässt sich eine Aussage von aḍ-Ḍahabī über das Material al-Wāqidīs erwähnen. Aḍ-Ḍahabī bemerkt, dass al-Wāqidī in seinen Werken zuverlässiges und unzuverlässiges Wissen zusammengestellt hat, und dadurch kritisiert al-Wāqidīs Methodologie. Trotzdem räumt er ein, dass die Berichte al-Wāqidīs über die prophetischen Feldzüge, über die Gefährten des Propheten und ihre Schlachten unerlässlich sind.⁵⁶⁴ Diese Aussage, dass al-Wāqidī Zuverlässiges und Unzuverlässiges zusammengestellt hat, könnte auf die Zusammenführung der ḥadīth und *aḥbār* hinweisen. Deswegen ist von dieser Aussage abzulesen, dass obwohl man generell von der Annahme ausging, dass al-Wāqidī nicht immer „saubere“ Wissenschaft getrieben hat, jedoch seine Werke in der Geschichte als Standardwerke für die Gelehrten aus den späteren Zeiten gelten. Dadurch hat man einen Unterschied zwischen der Methode und dem Material al-Wāqidīs gemacht, so dass man angenommen hat, dass trotz der scharfen Kritik an seinen ḥadīthen sein Material im Bereich Geschichte bedeutend und zentral ist.

⁵⁵⁹ Siehe: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 18-26.

⁵⁶⁰ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 27, 29.

⁵⁶¹ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 24.

⁵⁶² Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 24.

⁵⁶³ Dies wurde schon oben beleuchtet.

⁵⁶⁴ *Wa-ma'a hādā fa-lā yustağnā 'anhū fi-l-mağāzī, wa-ayyām aṣ-ṣaḥāba wa-aḥbāruhum*. Aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 9, S. 455.

Soweit haben wir gesehen, dass die Kritik an al-Wāqidīs Methode im Umgang mit dem Material hauptsächlich von den *ḥadīṭ*-Gelehrten geübt wurde und die Gelehrten, die u. a. Geschichte geschrieben haben, sein Material in diesem Bereich akzeptiert haben. Zudem haben wir betrachtet, dass manche versucht haben, die Kritik an al-Wāqidīs Arbeitsweise und Umgang mit dem Überlieferungsmaterial zu rechtfertigen. Diese Kritik, wie schon besprochen, ist hauptsächlich⁵⁶⁵ darauf zurückzuführen, dass dieser die Texte und *Isnāde* von unterschiedlichen aber inhaltlich ähnlichen *aḥbār* und *ḥadīṭen* miteinander kombinierte und daraus einen Text mit einem Sammel-*Isnād* erstellte. Darüber hinaus haben wir beobachtet, dass man in den biographischen Quellen aus späteren Zeiten zwischen dem *aḥbār*- und dem *ḥadīṭ*-Material al-Wāqidīs unterscheidet. Insofern lässt sich die These aufstellen, dass die Kritik an der Methodologie al-Wāqidīs in der muslimischen Wissenschaftstradition im Großen und Ganzen eine Kritik von *ḥadīṭ*-Gelehrten an einem *aḥbār*-Gelehrten gewesen sein mag. Wenn man genauer hinschaut, findet man heraus, dass die Rechtfertigung dieser Art des Umgangs mit Material bei al-Wāqidī in seiner Zeit, aber auch in den späteren Generationen, anscheinend von denjenigen vorgenommen wurde, die mit *aḥbār*-Material beschäftigt waren.⁵⁶⁶ Interessanterweise ist das Wesen des *ḥadīṭ*- und *ḥabar*-Materials, das den Sachverhalt der Studien von *ḥadīṭ*-Gelehrten und *aḥbār*-Gelehrten ausmacht, ziemlich ähnlich. Deswegen ist es durchaus denkbar, dass ein Gelehrter wie al-Wāqidī, der in beiden Bereichen tätig war und Werke abgefasst haben soll, seine Methode im Umgang mit seinem *aḥbār*- bzw. *ḥadīṭ*-Material in anderen Bereichen angewendet und dadurch die *ḥadīṭ*-Autoritäten seiner Zeit, wie Aḥmad b. Ḥanbal, die aber auch einen großen Einfluss in den späteren Lehr- und Lernzentren der späteren Jahrhunderten hatten, provozierte, gegen seine Methode Stellung zu nehmen. Die moderne Islamwissenschaft bestätigt, dass al-Wāqidī in seinem *aḥbār*-Material durchaus die *ḥadīṭ*-Terminologie angewendet hat.⁵⁶⁷

Darüber hinaus und in diesem Rahmen in Bezug auf die Fachdisziplin al-Wāqidīs könnte man zusätzlich die These aufstellen, dass zwar al-Wāqidī in seiner Lebenszeit u. a. auch als *ḥadīṭ*-Gelehrter *faqīh* und Richter unterrichtet hat, scheinbar in nächsten Generationen eher als ein

⁵⁶⁵ Wir haben bereits andere Gründe wie z. B. Zitierung von schwachen Überlieferern oder schlechtes Gedächtnis für die Kritik an al-Wāqidīs Gelehrsamkeit erwähnt.

⁵⁶⁶ Von Ibrāhīm al-Maḥallī, der auf die Kritik Aḥmads reagiert, wird berichtet, dass dieser bei al-Wāqidī die *aḥbār* über die Schlacht von Uḥud gelernt haben soll (Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 38). Auch Ibn Sayyid an-Nās macht von den *aḥbār* al-Wāqidīs Gebrauch. Siehe z. B.: Ibn Sayyid an-Nās, *Uyūn*, Bd. 2, S. 32.

⁵⁶⁷ Siehe: Lecker, Michael: „The death of the Prophet Muḥammad's father: Did Wāqidī invent some of the evidence?“. In: *ZDMG*. 145 (1995), S. S. 13-14.

Historiker (*aḥbārī*) galt. Deswegen wurde sein *aḥbār*-Material trotz der scharfen Kritik an seinem *ḥadīṭ*-Material von den Gelehrten der nächsten Generationen anerkannt und hat dadurch seinen Weg in die späteren Geschichtswerke gefunden. In anderen Worten wurde die Methode, die al-Wāqidī angewendet hat, im Bereich *aḥbār* anerkannt, aber nicht im Bereich *ḥadīṭ*. Anhand dieser These könnte man erklären, warum die Kritik an al-Wāqidīs Methode im Umgang mit Überlieferungsmaterial in seinen früheren Biographien, wie etwa im *Kitāb at-ṭabaqāt* von Ibn Sa'd und in *Kitāb al-fihrist* von Ibn an-Nadīm, nicht erwähnt wurde und erst in der Biographie al-Wāqidīs bei Ḥaṭīb thematisiert wird,⁵⁶⁸ obwohl durch die Berichte, die Ḥaṭīb vorlegt, festzustellen ist, dass schon zu Lebzeiten al-Wāqidīs die Kritik an seiner Methode zum Thema geworden war.⁵⁶⁹ Das sei wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass al-Wāqidī in diesen beiden Werken als ein Historiker wahrgenommen wurde und deswegen die Kritik an seiner Methode nicht annehmbar schien. Wir wissen, dass vor allem im *Kitāb al-fihrist*, obwohl dort al-Wāqidī auch *ḥadīṭ*-Werke zugeschrieben werden, im Kapitel zur Historikern, Genealogen und *sīra*-Gelehrten und als tätig in diesen Bereichen vorgestellt wird.⁵⁷⁰ Auch in der Biographie, die Ibn Sa'd vorlegt, spielt al-Wāqidī in den Anekdoten als ein Historiker, der Hārūn bei einer Stadtführung in Medina begleitet und ihn über die Geschichte der Stadt unterrichtet.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass mit großer Wahrscheinlichkeit die Zuverlässigkeit des Materials al-Wāqidīs und seine Methode im Umgang mit seinem Material bereits in seiner Lebenszeit, aber auch in der späteren Zeit in Frage gestellt wurden. Anhand der Berichte, die Ḥaṭīb vorlegt, kann man feststellen, dass die Bezweiflung der Methode al-Wāqidīs hauptsächlich auf der Kombination der Texte und *Isnāde* von unterschiedlichen aber inhaltlich ähnlichen *ḥadīṭen* oder *aḥbār* zurückzuführen ist. Dies war anscheinend unterschiedlich vom Umgang der *ḥadīṭ*-Gelehrten in Überlieferung von solchen *ḥadīṭen* oder *aḥbār*, in der sie diese nicht kombinierten, sondern getrennt, einzeln und versehen mit einem *Isnād* tradierten. Die offenbar häufig gestellte Frage nach der Zuverlässigkeit von al-Wāqidīs Material, die erst in der Biographie von diesem bei Ḥaṭīb und dadurch in vielen späteren biographischen Lexika auftaucht, soll auf die Kritik an seiner Methode im Umgang mit seinem Material hinweisen. Trotz dieser Kritik, die fast ausschließlich von den *ḥadīṭ*-Gelehrten geübt wurde, hat das Material

⁵⁶⁸ Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 11.

⁵⁶⁹ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta'rīḥ*, Bd. 4, S. 24.

⁵⁷⁰ Siehe Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

al-Wāqidīs im Bereich Geschichte seinen Weg in spätere kanonische Geschichtswerke gefunden, wobei die *ḥadīṭe* von diesem kaum in den späteren Werken erwähnt wurden und seine *ḥadīṭ*-Werke nicht erhalten geblieben sind.⁵⁷¹

2.3.2. Die Methodologie al-Wāqidīs nach Meinungen der modernen Islamwissenschaft

Soweit haben wir uns mit al-Wāqidī als Historiker beschäftigt und versucht, darzustellen, wie dieser in Bezug auf seine Wissenschaftsmethodologie in der islamischen Wissenschaftstradition wahrgenommen wurde. Im Folgenden soll auf die Rezeption al-Wāqidīs und seine Wissenschaftsmethodologie in der modernen Islamwissenschaft eingegangen werden.

In Bezug auf die zeitgenössischen Islamwissenschaftler, die sich mit al-Wāqidī und seiner Gelehrsamkeit beschäftigt haben, unterscheidet Lawrence Conrad in seinem Artikel „al-Wāqidī“ in *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature* zwischen denjenigen, die eine eher traditionelle Perspektive gegenüber al-Wāqidī haben, und denjenigen, die gegenüber der Wissenschaft al-Wāqidīs eher skeptisch sind. Conrad betrachtet ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī, Tarif Khalili, Josef Horowitz in seinem „The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors“, und Michael Lecker in seinem „The Death of the Prophet“ als zu der ersten Gruppe gehörig. Zu den Skeptikern der Wissenschaft al-Wāqidīs zählt er Marsden Jones in seinem „The Chronology of the Maghāzī: a Textual Survey“ und sich selbst in seinem „The Conquest of Arwād“.⁵⁷² Diese Differenzierung von Lawrence Conrad beruht auf einer Kritik an al-Wāqidīs Umgang mit seinem Material. Es wird al-Wāqidī vorgeworfen, dass er in seinen Werken Beweise erfunden hat. Darüber hinaus wird behauptet, dass in seinem Material und in dem, was ihm zugeschrieben wird, widersprüchliche Berichte zu finden sind. Die Islamwissenschaftler, die diese zwei Vorwürfe gegen al-Wāqidī erheben, bezeichnet Conrad als Skeptiker, und diejenigen, die nicht diese Meinung vertreten, werden als Vertreter der traditionellen Meinung bezüglich al-Wāqidīs Wissenschaft betrachtet. Ich werde in diesem Unterkapitel dieser Differenzierung folgen und

⁵⁷¹ Aḍ-Ḍahabī in seinem *Siyar* erwähnt ein Parr *ḥadīṭe*, die al-Wāqidī überliefert hat. Er sagt, dass in den sechs zentralen *ḥadīṭ*-Sammlungen nur im Buch Ibn Māḡas ein *ḥadīṭ* von al-Wāqidī zu finden ist (Aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 9, S. 463). Er bemerkt, dass er nicht al-Wāqidī für jemanden hält, der *ḥadīṭ* fabrizierte, jedoch sieht er ihn auch nicht als einen zuverlässigen *ḥadīṭ*-Gelehrten (Aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 9, S. 469).

⁵⁷² Conrad, *Al-Wāqidī*, S. 805 (*Further Reading*).

dementsprechend die anderen Islamwissenschaftler, die sich nachher mit der Methodologie al-Wāqidīs auseinander gesetzt haben, dieser Gruppierung zuordnen.⁵⁷³

Nimmt man die Klassifizierung Conrads als Ausgangspunkt, dann kann man neben den oben genannten Wissenschaftlern Julius Wellhausen, Ella Landau-Tasseron, Michael Cook und Fuat Sezgin zu der Gruppe der Islamwissenschaftler zählen, die eine traditionelle Ansicht gegenüber al-Wāqidīs Wissenschaft vertreten. Im Folgenden soll der Beschreibung und der Bewertung von verschiedenen Aspekten der Methodologie al-Wāqidīs als ein Historiker in seinem Werk *Kitāb al-maǧāzī* sowie in seinem anderen Material, das uns in späteren Quellen erhalten ist, bei diesen Wissenschaftlern nachgegangen werden. Um dies zu unternehmen, habe ich hinsichtlich vier Fragen die Positionierung dieser Forscher gegenüber al-Wāqidīs Wissenschaft diskutiert. Sie sind die folgenden Fragen: Die Frage nach den Quellen al-Wāqidīs; die Frage nach dem Umgang mit seinem Material; die Frage nach seinem Umgang mit *Isnāden*; und die Frage nach Unterschieden zwischen al-Wāqidīs Wissenschaft und der anderer Gelehrter, vor allem Muḥammad b. Ishāq (85/704-151/768).

2.3.2.1. Traditionelle Betrachtungen

2.3.2.1.1. Die Quellen al-Wāqidīs

Ein wichtiger Punkt, der bei den Islamwissenschaftlern in moderner Zeit über die Wissenschaft al-Wāqidīs thematisiert wird, ist die Frage nach den Quellen der Werke al-Wāqidīs. Allerdings wird dieser Punkt nicht ausführlich und erschöpfend besprochen, und Forscher, vermutlich aus Mangel an Quellen und Informationen, äußern sich darüber sehr kurz.

In Bezug auf die Frage nach den Quellen des *Kitāb al-maǧāzī* al-Wāqidīs trifft Michael Cook zunächst eine Aussage über die Quellen dieses Genres und äußert sich dadurch über die Quellen des Werkes al-Wāqidīs. Als eine Hauptquelle des Genres prophetischer Biographie wie etwa das *Kitāb al-maǧāzī* al-Wāqidīs, stellt Michael Cook das Material vor, das die *Quṣṣāṣ* seit der Lebenszeit des Propheten besessen und weiter tradiert haben soll. Cook bemerkt, dass man in diesem Zusammenhang von der Annahme ausgehen kann, dass das Material der *Quṣṣāṣ* den Autoren der

⁵⁷³ Die Gruppierung und der modernen Islamwissenschaftler, die sich mit al-Wāqidī beschäftigt haben, von Conrad wurde hier übernommen, nur weil sie uns hilft, verschiedene Meinungen bezüglich der Methodologie al-Wāqidī besser sortieren. Das bedeutet nicht, dass Conrads Meinung dabei gefolgt wird.

späteren Zeiten - u. a. al-Wāqidī -, die im 2./8. Jh. dieses Material erhalten hatten, ein „besseres Wissen“ (*superior knowledge*) verschafft hat. Er stellt die Anwesenheit dieses „besseren Wissens“ im *Kitāb al-maǧāzī* al-Wāqidīs fest und sieht es als ein Zeichen der fortlaufenden Evolution der mündlichen Tradition, die von den *Quṣṣāṣ* vom Anfang an bis in die Lebenszeit al-Wāqidīs überliefert wurde.⁵⁷⁴ So stellt Cook die mündliche Tradition, die schon seit der Lebenszeit des Propheten vorhanden war und von den *Quṣṣāṣ* weitertradiert wurde, als eine Quelle der Werke al-Wāqidīs vor, die im Genre prophetischer Biographie geschrieben worden sind.

Michael Lecker vertritt in Bezug auf die Frage nach den Quellen al-Wāqidīs eine andere Meinung als Cook, welche dieser als eine Kritik an der Idee von Cook vorstellt. Zunächst stellt Lecker die These auf, dass die Quellen al-Wāqidīs schon im 1./7. Jh. entstanden sind. Lecker ist, anders als Cook, der Ansicht, dass nicht im 2./8. Jh., sondern schon im 1./7. Jh. ein enormer Korpus der historiographischen Materialien (schriftliche und mündliche) von den Menschen, die sich für die Geschichte ihrer Familie und ihres Stammes interessierten, zustande gekommen ist. Er ist der Meinung, dass al-Wāqidīs Werke, vor allem das *Kitāb al-maǧāzī* sich von diesen Materialien genährt habe. Lecker teilt die Idee des „besseren Wissens“ mit Cook, das man im Werke al-Wāqidīs feststellen kann. Allerdings ist Lecker der Auffassung, dass dieses bessere Wissen schon durch die vorhandenen Quellen al-Wāqidīs, die im 1./7. Jh. entstanden sind, überliefert wurden und ihn erreicht haben. Er bemerkt, dass das „obere Wissen“, das sich bei al-Wāqidī finden lässt, schon in seinem Material vorhanden war und nicht später entstanden ist.⁵⁷⁵ Um das zu beweisen, vergleicht Lecker in einer Fallstudie die Geschichte des Todes des Vaters vom Propheten, wie es bei al-Wāqidī und bei ‘Abd ar-Razzāq steht, und zeigt, dass beide ihr Material von az-Zuhrī erhalten, und es ziemlich ähnlich tradiert haben. So stellt er fest, dass al-Wāqidī bei der Überlieferung des Materials der ursprünglichen Geschichte treu geblieben ist und keine neuen Angaben erfunden hat. So versucht Lecker zu argumentieren, dass das „bessere Wissen“ eigentlich im Material, das al-Wāqidī erhalten hat, vorhanden gewesen sein soll.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Cook, Michael: *Muhammad*. Oxford 1983, S. 66. Über die Art und Weise wie dieses Wissen bis 2./8. Jh. weiter überliefert wurde, fügt Cook hinzu, dass man auch diese Entwicklung als ein gemeinsames Repertoire des Materials sehen kann, das bei den *quṣṣāṣ* in Umlauf war. Er bemerkt, dass man es es sich nicht als eine feste Linie der individuellen Überlieferung vorstellen muss. Wir werden später in diesem Kapitel auf dieses Thema eingehen.

⁵⁷⁵ Lecker, *The Death of the Prophet's Father*, S. 13-14.

⁵⁷⁶ Lecker, *The Death of the Prophet's Father*, S. 22-25

Über die Quellen, die al-Wāqidī zur Abfassung seiner Werke benutzt hat, äußert sich auch Josef Horovitz. Er bemerkt auf Basis der Berichte, die in den biographischen Lexika über al-Wāqidī vorhanden sind, dass dieser nicht nur das von seinen Meistern erhaltene Material benutzt hat, sondern er auch selber Bücher der anderen Gelehrten ausgeliehen, studiert und später in seinen Werken übernommen hat.⁵⁷⁷ Diese Berichte sind bei einigen Islamwissenschaftlern zum Anlass genommen worden, al-Wāqidī vorzuwerfen, dass dieser, ohne darauf hinzuweisen, Material von anderen Gelehrten in seinen Werken benutzt hat. Horovitz ist der Auffassung, dass al-Wāqidī vom Material Ibn Ishāqs Gebrauch gemacht hat, aber ihn als seine Quelle nicht erwähnt hat und seine Quelle anonym lässt.⁵⁷⁸ Horovitz stellt Ibn Ishāqs Werke als eine Quelle der Werke al-Wāqidīs dar und stellt dadurch die These auf, dass al-Wāqidī deutlich mehr als andere Gelehrten seiner Zeitgenossen vom Material Ibn Ishāqs benutzt hat. Er ist der Auffassung, dass al-Wāqidī durch häufige Erwähnung der Namen Ibn Ishāqs seine Werke nicht auffallend machen wollte.⁵⁷⁹ Neben den schriftlichen (und mündlichen) Quellen, die al-Wāqidī beim Abfassen seiner Werke als seine Quelle benutzt haben soll, nennt die moderne Islamwissenschaft die Koranverse als eine weitere Quelle für ihn. ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī z. B. stellt die These auf, dass al-Wāqidī oft in seinem Material auch koranische Verse verwendet, die für die von ihm beschriebenen Ereignisse angemessen und relevant sind. Er bemerkt, dass in manchen Stellen Koranverse den Sinn der Geschichte vervollständigen, so dass sich sagen lässt, dass dieser manchmal Koranverse als eine Ergänzung zu seinem Bericht benutzt.⁵⁸⁰

2.3.2.1.2. Der Umgang al-Wāqidīs mit seinem Quellen-Material

Ein weiterer Punkt der Wissenschaft al-Wāqidīs, der in der modernen Islamwissenschaft von den Islamwissenschaftlern, die eine traditionelle Ansicht gegenüber ihm haben, thematisiert wird, ist die Beschreibung und die Bewertung der Methode von diesem in Umgang mit seinem

⁵⁷⁷ Horovitz, Josef: “The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors”. In: *Islamic culture. The Hyderabad Quarterly Review* 2 (1928), S. 519.

⁵⁷⁸ Horovitz, *The Earliest Biographies*, 1928, S. 518. Horovitz kritisiert zwar hier al-Wāqidī - und deswegen wird hier als „skeptiker“ al-Wāqidīs angesehen - aber wie oben erwähnt, zählen wir diejenige als skeptiker, die der Meinung vertreten, dass al-Wāqidī Beweise frei erfunden hat, und dadurch erklären die widersprüchliche Berichte, die von al-Wāqidī in den Quellen zu finden sind.

⁵⁷⁹ Horovitz, *The Earliest Biographies*, 1928, S. 518.

⁵⁸⁰ Ad-Dūrī, A. A.: *Baḥṭ fī naṣ’at ‘ilm at-ta’rīḥ ‘inda l-‘Arab*. Hg. & Trs. L. I. Conrad als: *The Rise of the Historical Writing Among the Arabs*. Princeton 1983, S. 38.

Material. Dies wird meist durch die Analyse des *Kitāb al-mağāzī* sowie des Materials, das von al-Wāqidī in den anderen Quellen zu finden ist, exemplifiziert.

In Beschreibung von al-Wāqidīs Beitrag zu dem Material, das er in seinem *Kitāb al-mağāzī* zusammengestellt hat, bemerkt ad-Dūrī, dass der Beitrag von diesem in der ergänzenden Angabe hinsichtlich der beschriebenen Ereignisse in der Präzision der zeitlichen Daten, in der Darbietung einer klareren Gliederung der Feldzüge und in seinem Interesse an geographischen Daten hinsichtlich des Ortes eines Feldzuges besteht.⁵⁸¹ In Bezug auf das Material, das al-Wāqidī zur Verfügung stand, sagt ad-Dūrī, dass dieser nicht alles, was er erhalten hat, weitertradiert hat, sondern er das Material selektiv in seinen Werken bearbeitet und sie systematisch aufgebaut hat.⁵⁸²

Ad-Dūrī sieht eine kritische Haltung von der Seite al-Wāqidīs gegenüber den historischen Berichten, die dieser von den vorherigen Generationen erhalten hat. Diese Haltung stellt Ad-Dūrī anhand der Berichte fest, die über al-Wāqidīs Forschung in den biographischen Lexika zu finden sind, sowie mittels der Untersuchung des Materials, das von diesem in den Quellen übrig geblieben ist.⁵⁸³ Ad-Dūrī berichtet, dass die Reise al-Wāqidīs zu den Schlachtfeldern, um sein Wissen über die Ereignissen zu ergänzen bzw. zu vervollständigen, die Prüfung der Quellen, die ihm zur Verfügung standen, seine Suche nach neuen Dokumenten und Belegen, und die Liste der Teilnehmer an jedem Feldzug, die er vorlegt, alle beweisen eine kritische Herangehensweise al-Wāqidīs an das Material, das dieser zur Verfügung hatte.⁵⁸⁴

Darüber hinaus bemerkt Ad-Dūrī, dass in den Berichterstattungen und in der Geschichtsschreibung al-Wāqidīs keine Parteilichkeit festzustellen ist. Jedoch räumt er ein, dass man eine 'alidische Zuneigung in al-Wāqidīs Material wahrnehmen kann.⁵⁸⁵ Darüber hinaus nennt Ad-Dūrī in seiner Bewertung des Stoffes der Werke al-Wāqidīs, dass man im *Kitāb al-mağāzī* eine Einflussnahme von Quṣṣāṣ feststellen kann, obwohl offenbar al-Wāqidī diesen Einfluss verringert hat.⁵⁸⁶

⁵⁸¹ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38.

⁵⁸² Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 37.

⁵⁸³ Dieses Material haben wir schon oben, wo wir die Methode al-Wāqidīs in der muslimischen Wissenschaftstradition analysiert haben, besprochen.

⁵⁸⁴ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38.

⁵⁸⁵ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38-39.

⁵⁸⁶ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 39.

Michael Lecker untersucht in seiner Studie zu *aḥbār* über den Tod des Vaters des Propheten die Methode al-Wāqidīs im Umgang mit seinem Material. Er vergleicht in seiner Studie die Berichte al-Wāqidīs mit den Berichten Ibn Ishāqs in der *Sīra* in der Edition von Ibn Hišām. Lecker erläutert, dass al-Wāqidī anscheinend von den anderen Versionen einer Anekdote, die er berichtet, wusste und sie zur Verfügung hatte. Er sagt, dass jedoch al-Wāqidī den einen Bericht mehr und den anderen weniger zuverlässig gefunden hat. Das beweist, so Lecker, die Bewertungen al-Wāqidīs, wo er sagt: wir finden dies als die zuverlässigste Ansicht (*hādā huwa aṭbat al-aqāwīl wa-r-riwāya*). Dadurch zeige al-Wāqidī auch, welchen Bericht er bevorzuge.⁵⁸⁷ Lecker bemerkt, dass trotz diesem sich beobachten lässt, dass al-Wāqidī in manchen Fällen auch andere nicht von ihm bevorzugte Berichte neben seinem bevorzugten Bericht erwähnt.⁵⁸⁸ Lecker schlägt für dieses Phänomen und seine Funktion jedoch keine Erklärung vor.

Durch eine Vergleichsstudie zwischen dem *Kitāb al-maǧāzī* und der *Sīra*, wo es in diesen Werken um den Tod des Vater des Propheten geht, stellt Lecker dar, dass sich al-Wāqidī aus einem unbekanntem Grund entschieden hat, Einzelheiten in seine Narrative zu bringen, während Ibn Ishāq seine Narrative kürzer gehalten hat. Dies legt Lecker als eine Reaktion auf den Vorwurf aus, al-Wāqidī habe in seinem Material Beweise erfunden.⁵⁸⁹ Er ist der Auffassung, dass, al-Wāqidīs Interesse an Einzelheiten in der Erzählung eines Narrativs ermöglicht, eine „glattere“ Geschichte zu erzählen. Diesen Punkt hebt ebenfalls Ad-Dūrī bezüglich al-Wāqidīs Methodologie hervor. Ad-Dūrī bemerkt, dass al-Wāqidī dies durch die Ergänzungen, die er als seinen eigenen Beitrag zu einem erhaltenen Narrativ leistet, gestaltet hat.⁵⁹⁰

Ein dritter Islamwissenschaftler, der sich in der modernen Zeit mit der Analyse der Methode al-Wāqidīs im Umgang mit dem erhaltenen Material auseinandergesetzt hat, ist Tarif Khalidi. Khalidi beobachtet generell zwei Eigenschaften in der Methode al-Wāqidīs. Als eine zentrale Eigenschaft der Methodologie al-Wāqidīs sieht Khalidi den Gebrauch von Konsensus (*iǧmāʿ*) zum Bevorzugen eines Berichtes, dessen Gebrauch seiner Meinung nach in der späten Umayyāden- und frühen ʿAbbāsidenzeit im politischen Raum stattgefunden hat. Als zweiter Charakter der Methodologie al-Wāqidīs stellt Khalidi die Einführung der Chronologie und der Datierung dar.

⁵⁸⁷ Lecker, *The Death of the Prophet's Father*, S. 18.

⁵⁸⁸ Lecker, *The Death of the Prophet's Father*, S. 18.

⁵⁸⁹ Lecker, *The Death of the Prophet's Father*, S. 26. Für diesen Vorwurf siehe den Abschnitt über die „Skeptiker“.

⁵⁹⁰ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38.

Khalidi ist der Auffassung, dass al-Wāqidī diese zwei Arten von Angaben in seinem Material eingefügt hat, weil er wohl seinen Beitrag mehr systematisch als jene der vorherigen Historiker präsentieren wollte. Darüberhinaus fügt Khalidi hinzu, dass al-Wāqidī durch die Einführung der Chronologie und Datierung in seinen Werken diese dem politischen und wissenschaftlichen Nutzen mehr zugänglich machen wollte.⁵⁹¹ Khalidi zufolge ist al-Wāqidī wohl der erste islamische Gelehrte, der sich durch die Hervorhebung wissenschaftlich einzigartiger Persönlichkeit und einer komplexen Methodologie als ein Historiker hatte präsentieren können. Er bemerkt, dass man dies feststellen kann, indem man al-Wāqidīs Methodologie durch die Untersuchung des Materials aus dem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* von Ibn Saʿd erforscht. Khalidi sagt, dass dort al-Wāqidī die Gewährsmänner, von denen er sein Material bekommt, fragt, auf die Fragen von Ibn Saʿd reagiert, die schwachen Berichte ablehnt, die Einzelheiten in den Berichten korrigiert, die schriftlichen Akten und Archive konsultiert, ein Datum für Ereignisse festlegt, und die Geschichte von den populären Vorstellungen bezüglich eines Ereignisses sowie von den Fehlern der Schreiber befreit. Dadurch bietet sich al-Wāqidī als ein Experte in der Geschichte dar.⁵⁹²

Wie ad-Dūrī und Lecker betont auch Khalidi al-Wāqidīs Interesse an den Namen, Daten, Ortsangaben, und Einzelheiten eines Ereignisses. Er bemerkt, dass man dies ganz deutlich an vielen Stellen im *Kitāb al-mağāzī* beobachten kann. Jedoch betont er, dass dieses Interesse keine blinde Begeisterung über das umfangreiche Material reflektiert, die diesem zur Verfügung stand, sondern man sieht in al-Wāqidīs Narrativen, dass er diese Angaben miteinander vergleicht und gegeneinander abwägt. In diesem Zusammenhang, so Khalidi, spielt Konsensus (*iğmāʿ*) eine entscheidende Rolle, welche Ansicht von den konkurrierenden Ansichten dieser bevorzugt werden soll.⁵⁹³ Darüber hinaus stellt Khalidi als einen weiteren Charakter der Methodologie al-Wāqidīs den Punkt vor, dass sich im Material al-Wāqidīs eine Sorge um die Aktualisierung der Informationen beobachten lässt, wo man sieht, dass er sich manchmal zum aktuellen Standort eines Ereignisses oder dessen aktuellen Lage äußert. Dadurch versuche al-Wāqidī, die Vergangenheit mittels der Gegenwart zu verbinden.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Khalidi, *Tarif: Arabic historical thought in the classical period*. New York 1996, S. 45.

⁵⁹² Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 44, 47-48.

⁵⁹³ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 44-45.

⁵⁹⁴ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 46-47.

Bezüglich der Frage nach dem Umgang al-Wāqidīs mit dem Material, das er von der vorherigen Generationen erhalten hat, äußert sich auch Josef Horovitz in der modernen Islamwissenschaft. Er ist der Ansicht, dass al-Wāqidī nicht nur als ein Kompilator angesehen werden kann, sondern man auch wissen muss, dass dieser in Bezug auf die Frage nach der Chronologie durch seine eigene Forschung zusätzlicher Angaben eingeführt hat.⁵⁹⁵ Hier stützt sich Horovitz auf die Berichte, die vor allem Ḥaṭṭīb in seinem *Taʿrīḥ* über die Forschung al-Wāqidīs sagt.⁵⁹⁶ Ella Landau-Tasserón kommt zur selben Schlussfolgerung wie Horovitz in einer Studie, in der sie die Geschichte einer tamīmidischen Delegation, die zur Befreiung einiger Gefangener zum Propheten kam, durch eine Vergleichsstudie zwischen der Version al-Wāqidīs in seinem *Kitāb al-maǧāzī* und dem Narrative Ibn Ishāqs in seiner *Sīra* untersucht. Sie bemerkt, dass die Zeitangaben, die nur im Narrativ al-Wāqidīs vorkommen, al-Wāqidīs eigener Beitrag zum Material sein dürfen, das ihm zur Verfügung stand.⁵⁹⁷

Darüber hinaus beleuchtet Landau-Tasserón in ihrer oben genannten Studie eine zusätzliche Eigenschaft des Umgangs al-Wāqidīs mit dem ihm zur Verfügung stehenden Material. In ihrer Untersuchung zeigt Landau-Tasserón, dass al-Wāqidī die Texte von zwei wahrscheinlich unterschiedlichen Geschichten, in denen es aber um tamīmidische Delegation ginge, miteinander kombiniert. Sie sagt, dass dadurch bei al-Wāqidī ein Narrativ über diese Delegation entstanden ist, das anders als das Narrativ ist, das man bei Ibn Ishāq findet. Landau-Tasserón ist der Meinung, dass al-Wāqidī durch die Kombination von unterschiedlichen Erzählungen den Inhalt dieser Anekdote beeinflusst hat.⁵⁹⁸

Zu den Eigenschaften der Methodologie al-Wāqidīs in seiner Gelehrsamkeit äußert sich ebenfalls Marsden Jones in seiner relativ langen Einleitung zur Edition des *Kitāb al-maǧāzī*. Jones bemerkt, dass al-Wāqidī anders als die anderen Geschichtsschreiber die Einzelheiten über die Feldzüge in einer logischen Reihe arrangiert, in der dieser sich an die Beschreibung aller Feldzüge hält. Jones sagt, dass al-Wāqidī im *Kitāb al-maǧāzī* für jeden Feldzug mit dem Namen der Gelehrten beginnt, von denen er die Berichte über den Feldzug erhalten hat. Daraufhin spricht er im Einzelnen über den Feldzug mit einem konkreten Datum, an dem dieser stattgefunden haben soll. Jones fügt

⁵⁹⁵ Horovitz, *The Earliest Biographies*, 1928, S. 520.

⁵⁹⁶ Siehe den Abschnitt zur Beschreibung al-Wāqidīs Methodologie in der islamischen Wissenschaftstradition.

⁵⁹⁷ Landau-Tasserón, Ella: „Processes of Redaction: The Case of the Tamīmite Delegation to the Prophet Muḥammad“. In: *BSOAS*, 49 (1986), S. 269.

⁵⁹⁸ Landau-Tasserón, *Processes of redaction*, S. 263, 269.

hinzu, dass al-Wāqidī in den meisten Fällen auch Angaben über die geographische Ausführlichkeit des Ortes gibt, an dem der Feldzug stattgefunden haben soll. Danach erzählt er über die Befehlshaber im Feldzug, die Vertreter des Propheten in Medina, als dieser aus Grund der Teilnahme an Feldzug nicht in Medina war, und ähnliche Angaben.⁵⁹⁹

Darüber hinaus und über die weiteren Charakteristika der Methode al-Wāqidīs weist Jones auf die geographischen Angaben hin, die al-Wāqidī im *Kitāb al-mağāzī* präsentiert. Jones ist der Meinung, dass man dies als ersten Schritt in der arabischen geographischen Literatur bezeichnen kann. Zudem macht er auf ein vollständiges System bezüglich der Daten der prophetischen Feldzüge in diesem Werk aufmerksam. Jones betont, dass in den anderen Quellen zur Geschichte der prophetischen Feldzüge nicht alle Feldzüge datiert sind, während im *Kitāb al-mağāzī* diese alle mit einem Datum versehen sind.⁶⁰⁰

Hinsichtlich der Frage nach den Unterschieden in der Datierung der historischen Ereignisse zwischen al-Wāqidī und anderen muslimischen Historikern der Biographie des Propheten ist Jones der Auffassung, dass trotz dieser Unterschiede das System al-Wāqidīs in chronologischer Hinsicht präziser und fester ist als das der anderen Quellen. Darüber hinaus, so Jones, sind al-Wāqidīs Anordnung, Ausführlichkeit und Präzision in Anführung und Aufzählung der bekannten Ereignisse, besser als das, was in anderen Quellen der *sīra* zu finden ist.⁶⁰¹

Über die Methode al-Wāqidīs im Umgang mit dem ihm zur Verfügung stehenden Material ist Jones der Auffassung, dass al-Wāqidī in seiner Wissenschaft ganz deutlich zeigt, dass er in der Regelung und Auswahl von Berichten eine kritische und achtsame Herangehensweise verfolgt. Jones betont, dass man oft sieht, dass al-Wāqidī in zahlreichen Fällen gegenüber dem, was er von den anderen Gelehrten zitiert, Stellung nimmt. Dies finde man bei den Autoren der frühen islamischen Zeit nicht. Jones stellt fest, dass man ganz oft im Narrativ al-Wāqidīs von einem Feldzug Redewendungen wie „und das Feststehende bei uns ist“ (*wa-t-tābit 'indanā*), oder „die erste Meinung ist unser Meinung nach fester“ (*wa-l-qawl al-'awwal aṭbat 'indanā*) begegnet, die die kritische Betrachtung des erhaltenen Materials bei ihm aufzeigen.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Jones, *Muqaddimat*, S. 31-32.

⁶⁰⁰ Jones, *Muqaddimat*, S. 31-32.

⁶⁰¹ Jones, *Muqaddimat*, S. 33-34.

⁶⁰² Jones, *Muqaddimat*, S. 34.

Als letzte Eigenschaft, die Jones für die Methode al-Wāqidīs aufzählt, lässt sich die Berücksichtigung der sozialen Aspekte der muslimischen Geschichte nennen. Jones stellt fest, dass al-Wāqidī neben den Berichten über die historischen Ereignisse auch einen Blick auf die sozialen Aspekte der muslimischen Geschichte in der frühen islamischen Zeit wirft. Das ist daran zu erkennen, dass al-Wāqidī in seinen Berichten auch über Sachen wie etwa Ackerbau, Essen, Idole, Sitten der Beerdigung und Regelungen der Karawanen Auskunft gibt.⁶⁰³

Zuletzt muss man Fuat Sezgin nennen, der sich ebenfalls als ein Islamwissenschaftler der modernen Zeit über al-Wāqidīs Methode im Umgang mit dem Material, spezifisch über das Zitieren des Materials bei al-Wāqidī, äußert. Fuat Sezgin bemerkt, dass man durch die Untersuchung der *Isnāde* al-Wāqidīs in seinen Berichten feststellen kann, dass immer wenn ihm die Erlaubnis des Verfassers eines Werkes fehlte, vom Material des Verfassers Gebrauch zu machen, al-Wāqidī Bescheid gibt. Sezgin weist darauf hin, dass al-Wāqidī immer den Ausdruck „*ḥuddittu*“ (mir wurde berichtet) als *Isnād* verwendet, wenn er von einer Quelle Material entleiht, welche er selber nicht bei dessen Verfasser oder bei einem anderen Gelehrten gelernt hat.⁶⁰⁴

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bewertung al-Wāqidīs Methode in Umgang mit dem Material, das ihm zu seiner Zeit zur Verfügung stand, in der modernen Islamwissenschaft – sowohl von denjenigen, die die traditionelle Perspektive gegenüber al-Wāqidī haben als auch von den Skeptikern – darauf hinweist, dass man ihn als wichtigen Historiker der frühen islamischen Zeit angesehen hat. Wie oben gesehen ist al-Wāqidīs *Kitāb al-mağāzī* eine der wichtigsten Quellen über die frühe islamische Geschichte und wird immer dafür zur Rate gezogen. Darüber hinaus lässt sich auf Basis der Bewertung von al-Wāqidīs Umgang mit seinem Material sagen, dass dieser in der modernen Islamwissenschaft als ein Historiker wahrgenommen wird, der eine kritische Haltung gegenüber dem erworbenen Material hatte, und dieses selektiv in seine Werke eingearbeitet hat. Er soll auch beim Zitieren von anderen Quellen sehr sorgfältig gewesen sein, und zwischen dem einfachen Zitieren eines Werkes und dem Lernen eines Werkes bei einem Meister Unterschiede gemacht haben. Zudem hat al-Wāqidī laut diesen Bewertungen in chronologischen und geographischen Hinsichten neue Einzelheiten über die historischen Ereignisse, über die er berichtet, in die Quellen eingeführt, die

⁶⁰³ Jones, *Muqaddimat*, S. 34.

⁶⁰⁴ Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 295.

hauptsächlich von seinen eigenen Forschungen entstammen, und nicht in den anderen Quellen zu finden sind. Zwar sind diese Bewertung der Methodologie al-Wāqidīs auf der Analyse seines *Kitāb al-maǧāzī* basiert, aber es sieht so aus, dass man sie für die anderen nicht erhaltenen Werke al-Wāqidīs generalisieren kann. Diese Beschreibung bzw. Bewertung der Methodologie al-Wāqidīs soll uns bei der Analyse des Stiles, der *Isnāde* sowie des Inhalts des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-šām* zeigen, ob dieses Werk von ihm verfasst werden könnte.

2.3.2.1.3. Der Umgang al-Wāqidīs mit *Isnāden*

Breits im Unterkapitel zu den Eigenschaften der Methode al-Wāqidīs nach der muslimischen Wissenschaftstradition wurde diskutiert, dass eine Eigenschaft der *Isnāde*, die al-Wāqidī in seinen *ḥadīthen* und *aḥbār* eingeführt hat, darin besteht, dass dieser manchmal die *Isnāde* und Texte von mehreren unterschiedlichen jedoch inhaltlich ähnlichen Berichten zusammenführt. Die *Isnāde*, die dadurch entstehen, nennt man *Sammel-Isnāde*, welche man auch in den heutigen Editionen vom *Kitāb al-maǧāzī* finden kann. Darüber hinaus führt al-Wāqidī auch „normale“ *Isnāde*, d. h. nicht *Sammel-Isnāde*, durch die er einzelne *aḥbār* belegt. Ad-Dūrī äußert sich über die *Isnāde*, die al-Wāqidī in seinen Werken benutzt hat, und bemerkt, dass die Analyse der *Isnāde* al-Wāqidīs zeigt, dass dieser in seinem *Kitāb al-maǧāzī*, und wohl in seinen anderen Werken, die *Isnāde* auf zwei Ebenen benutzt hat. Er ist der Meinung, dass dieser da, wo er das Wesentliche eines Ereignisses erzählen will, *Sammel-Isnāde* aufführt.⁶⁰⁵ Damit meint Ad-Dūrī die Einleitungen der Geschichte eines Ereignisses, wo al-Wāqidī den Rahmen sowie das Wesentliche berichten möchte. Diese Stellen sind deutlich erkennbar am Anfang der Geschichte von vielen prophetischen Feldzügen, die al-Wāqidī in seinem *Kitāb al-maǧāzī* erzählt hat. Khalidi äußert sich ebenfalls zum Umgang al-Wāqidīs mit den *Isnāden*. Er vertritt eine ähnliche Meinung wie Ad-Dūrī, und bemerkt, dass al-Wāqidī für die alltäglichen Ereignisse, die allen bekannt waren, seine *Isnāde* kollektiv und unpersönlich einführt.⁶⁰⁶ Auf der anderen Seite, so Khalidi, verwendet al-Wāqidī die „normalen“ *Isnāde* für die kontroversen Geschehnisse, wo er eine andere Meinung vertritt und diese detailliert und explizit den Lesern vermitteln will.⁶⁰⁷ Khalidi sagt, dass al-

⁶⁰⁵ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38.

⁶⁰⁶ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 48.

⁶⁰⁷ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 48.

Wāqidī mit den normalen *Isnāde* einem Narrativ individuelle Berichte hinzufügt, welche Einzelheiten oder Abweichungen zu den anderen Narrativen einer Geschichte darstellen sollen.⁶⁰⁸ So wird in der modernen Islamwissenschaft eine Systematik von dem Gebrauch der *Isnāde* von al-Wāqidī in seinen Berichten abgelesen, die die Logik des Nutzens von unterschiedlichen Sorten von *Isnāden* bei al-Wāqidī erklären soll.

2.3.2.1.4. Unterschiede zwischen al-Wāqidī und anderen klassisch-muslimischen Historikern in Bezug auf die Methodologie

In der modernen Islamwissenschaft wird gern al-Wāqidīs Methode als Historiker, wie es in seinem *Kitāb al-mağāzī* dargestellt wird, mit der Methode anderer Historiker der klassischen Zeit des Islams, vor allem mit der Methode Ibn Ishāqs in seiner *Sīra* in der Edition von Ibn Hišām, verglichen. Diese beiden Werke gelten als früheste Geschichtswerke der prophetischen Biographie und der muslimischen Geschichtswerke überhaupt. Durch eine Durchführung einer Vergleichsstudie zwischen den beiden Werken erhofft man sich ein besseres Verständnis der frühen muslimischen Geschichtsschreibung zu gewinnen. Darüber hinaus bieten solche Vergleichsstudien die Möglichkeit, die Eigenschaften der Methode al-Wāqidīs in seiner Wissenschaft näher zu erkennen. Im Folgenden werden wir kurz einige von diesen Studien der modernen Islamwissenschaft referieren, und versuchen dadurch, die bedeutenden Eigenschaften der Methode al-Wāqidīs und ihre Besonderheiten hervorzuheben.

Ad-Dūrī bemerkt, dass sich al-Wāqidī im Vergleich zu Ibn Ishāq in Einführung der *Isnāde* für seine Berichte, in Datierung der Ereignisse, und in seiner Haltung in Bezug auf Poesie⁶⁰⁹ gründlicher handelt. Darüber hinaus, so ad-Dūrī, betrachtet al-Wāqidī den Inhalt des Materials, das dieser von den vorherigen Generationen der Gelehrten erhalten hat, kritisch. Als ein Beispiel dafür nennt ad-Dūrī die Verringerung der *qiṣaṣ*-Elemente in seinen Werken, welche in dem ihm zur Verfügung stehenden Material zu finden waren.⁶¹⁰ Darüber hinaus und als seine letzte Beobachtung der Methode al-Wāqidīs, welche ad-Dūrī zufolge sich als ein Merkmal der Methode

⁶⁰⁸ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38.

⁶⁰⁹ Ad-Dūrī sagt, dass al-Wāqidī – anders als Ibn Ishāq – nur in Maßen Poesie verwendet hat (Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38).

⁶¹⁰ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38.

al-Wāqidīs in seinen Werken ansehen lässt, trifft ad-Dūrī die Aussage, dass al-Wāqidī sich in seinem *Kitāb al-mağāzī* näher zu medinensischen Schule darstellt als Ibn Ishāq in seiner *Sīra*.⁶¹¹

Ein weiteres Merkmal der Methode al-Wāqidīs, das Khalidi durch einen Vergleich zwischen dem Werk al-Wāqidīs und dem Werk Ibn Ishāqs hervorhebt, betrifft die Überarbeitung des erhaltenen Materials, das dieser in seinem Werk vorgenommen hat. Khalidi stellt fest, dass im Vergleich zu Ibn Ishāq das Narrative al-Wāqidīs wenige didaktische und homiletische Elemente aufzeigt, wobei immer noch zu betrachten ist, dass der Kern der Geschichte im Narrativ al-Wāqidīs wie bei Ibn Ishāq unberührt bleibt. Khalidi ist der Meinung, dass diese wenigen didaktischen und homiletischen Elemente bei al-Wāqidī, im Vergleich zu den Tatsachen, die durch die Übereinstimmung akzeptiert worden sind, sekundär sind. Deshalb, so Khalidi, ist der Geist des Werkes al-Wāqidīs weniger ideologisch als jenes Ibn Ishāqs.⁶¹²

Darüber hinaus und über eine weitere Eigenschaft der Methode al-Wāqidīs im Vergleich zu der Methode Ibn Ishāqs sagt Khalidi, dass Ibn Ishāq in seiner *Sīra* dazu tendiert, die heiligen und die übernatürlichen Elemente des Lebens Muḥammads zu betonen, während es scheint, dass al-Wāqidīs Interesse in erster Linie darin lag, ein Bild von Muḥammad als politisch-militärischer Anführer zu vermitteln und erst danach ein Bild von ihm als ein Prophet und Gesetzgeber zu zeichnen. Khalidi zufolge sind al-Wāqidīs Erzählungen von den fantastischen Elementen des historischen Materials seiner Zeit, die vor allem im *qiṣaṣ*-Material zu sehen sind, befreit. Darüber hinaus fügt Khalidi hinzu, dass die Erzählungen al-Wāqidīs von einem Ereignis eine greifbare Struktur aufweisen. Damit meint Khalidi, dass al-Wāqidīs Material normativ, datiert und in Generationen gegliedert ist. Dies, so Khalidi, hat es den Gelehrten, den Richtern so wie den Sekretären der ‘Abbāsiden ermöglicht, mehr von seinen Werken Gebrauch zu machen.⁶¹³

Die Vergleichsstudien zwischen dem *Kitāb al-mağāzī* und der *Sīra* von Ibn Ishāq in der modernen Islamwissenschaft machen auf ein weiteres Merkmal der Methode al-Wāqidīs aufmerksam. In einer Studie, die Horowitz ausgeführt hat, findet dieser heraus, dass das *Kitāb al-mağāzī* Informationen anbietet, die im Buch von Ibn Ishāq nicht zu finden sind. Es scheint ihm so, dass das Buch al-Wāqidīs reicher an Material ist als jenes Ibn Ishāqs. Darüber hinaus bemerkt

⁶¹¹ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 37.

⁶¹² Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 44.

⁶¹³ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 48.

Horovitz in Bezug auf den Vergleich zwischen diesen Werken, dass al-Wāqidīs Buch mehr juristische *Ḥadīṭe* beinhaltet als das Werk Ibn Ishāqs. Zudem und als ein weiterer Charakter der Methode al-Wāqidīs hebt Horovitz hervor, dass al-Wāqidī anders als Ibn Ishāq versucht, ohne irgendeine Anmerkung oder einen Kommentar einzuführen, einzelne Berichte über ein Ereignis zu verbinden, während Ibn Ishāq diese mit Hinzufügung seiner eigenen Kommentare in Verbindung bringt.⁶¹⁴

Eine weitere Vergleichsstudie, die sich mit den Werken al-Wāqidīs und Ibn Ishāqs auseinandersetzt, ist von Wellhausen durchgeführt. Wellhausen bemerkt, dass man zu dem Ergebnis kommt, dass die *Sīra* „das Bessere und das Ursprüngliche“ beinhaltet, obwohl die Bearbeitung Ibn Hišāms der *Sīra* jünger als das *Kitāb al-mağāzī* al-Wāqidīs ist. Er sagt, dass man im *Kitāb al-mağāzī* Stellen findet, wo es Sätze oder Satzteile gibt, die eigentlich eine „schlechte Abkürzung“ aus den entsprechenden Stellen der *Sīra* sein sollen. Allerdings räumt Wellhausen ein, dass al-Wāqidī manchmal anstatt eines kurzen Ausdrucks, was oft in seinem Werk der Fall ist, in Bezug auf ein Ereignis eine längere Version als bei Ibn Ishāq vorhanden anbietet.⁶¹⁵ Darüber hinaus geht Wellhausen auf die Verwendung des *Ḥadīṭ* bei al-Wāqidī ein und nennt als eine weitere Eigenschaft al-Wāqidīs Wissenschaftsmethodologie eine öftere Verwendung der „eigenartigen Redewendungen des *Ḥadīṭ*“ im Vergleich zu Ibn Ishāq. Dagegen, so Wellhausen, hat al-Wāqidī in seinem Werk weniger poetische Stücke mitgeteilt als Ibn Ishāq.⁶¹⁶ Über den Erzählstil al-Wāqidīs äußert sich Wellhausen auch. Er bemerkt, dass im *Kitāb al-mağāzī* der Hauptzusammenhang einer Erzählung regelmäßig unterbrochen wird, so dass im Laufe einer Erzählung der Faden fallen gelassen und wieder aufgenommen wird. Er sagt, dass dies manchmal dazu führt, dass in einer Erzählung Bezugslosigkeit und Unklarheit entsteht.⁶¹⁷

Zuletzt lässt sich als eine Studie über die Werke al-Wāqidīs und Ibn Ishāqs die Studie von Michael Lecker erwähnen. Laut dieser Untersuchung besteht als eine weitere Eigenschaft der Methode al-Wāqidīs im Umgang mit dem ihm zur Verfügung stehenden Material darin, dass er in seinen Berichten manchmal nur teilweise die Geschichte eines Ereignisses weitertradiert hat. Dies stellt Michael Lecker in einer Vergleichsstudie zwischen zwei Berichten von az-Zuhrī über die

⁶¹⁴ Horovitz, *The Earliest Biographies*, 1928, S. 519.

⁶¹⁵ Wellhausen, Julius: *Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitāb al-Mağāzī in verkürzter deutscher Wiedergabe*. Berlin 1882, Einleitung, S. 11-13.

⁶¹⁶ Wellhausen, *Muhammed in Medina. Einleitung*, S. 14-15.

⁶¹⁷ Wellhausen, *Muhammad in Medina. Einleitung*, S. 12.

Umstände der Heirat vom Vater des Propheten dar, welche von al-Wāqidī als zwei Anekdoten über diese Geschichte jeweils im *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* von Ibn Saʿd und in den *Annalen* aṭ-Ṭabarīs weitertradiert worden sind. Lecker vertritt die Meinung, dass al-Wāqidī angeblich nur den Teil der Geschichte in seiner Version erwähnt hat, den er widerlegen wollte. Lecker erläutert, dass die zwei Anekdoten unterschiedliche Inhalte vermitteln, obwohl beide von az-Zuhrī festgehalten worden sein sollen. Daraus erschließt Lecker, dass die kürzere Variante der Erzählung in *Ṭabaqāt* möglicherweise nur die Stelle widerspiegelt, wo al-Wāqidī mit az-Zuhrī nicht einverstanden war. Für Lecker hat al-Wāqidī aus diesem Grund die Erzählung dieser Geschichte kürzer als die Variante von ihm, die in aṭ-Ṭabarī zu finden ist, gehalten.⁶¹⁸

Als eine Zusammenfassung der Beschreibung und Bewertung der modernen Islamwissenschaft über die Eigenschaften der Methode al-Wāqidīs lassen sich die folgenden Punkte nennen, die Stefan Leder in seinem Artikel zu „al-Wāqidī“ in *Ep* erwähnt. Er bemerkt, dass sich in der Gelehrsamkeit al-Wāqidīs zwei Eigenschaften erkennen lassen: Erstens al-Wāqidīs Versuch in Überprüfung des Materials, die dieser von den vorherigen Generationen erhalten hat; zweitens seine weitgehende Nutzung und Produktion der Werke, die ihm zur Verfügung standen. Darüber hinaus weist Leder darauf hin, dass das skeptische Betrachten der Wissenschaft al-Wāqidīs, das auf seine Kombination von *aḥbār* zurückzufahren war, nur im Bereich *ḥadīth* und nicht in allen Fächern gültig war. Aus diesem Grund, so Leder, wurde al-Wāqidī in den späteren Zeiten vor allem im Bereich historische *aḥbār* als eine zuverlässige Quelle angesehen. Er sagt, dass schon in der modernen Islamwissenschaft zu al-Wāqidīs Berichten beobachtet worden ist, dass diese im Vergleich zu den Berichten von anderen Gelehrten kohärent, aufrichtig und historisch annehmbar sind.⁶¹⁹

2.3.2.2. Kritische Betrachtungen

Im letzten Unterkapitel haben wir uns mit den Meinungen und Thesen der modernen Islamwissenschaftstradition beschäftigt, die zwar eine kritische Betrachtung der Berichte und Werke al-Wāqidīs ausüben, aber die Wissenschaft und die Methode von diesem im Umgang mit dem Material eher unskeptisch betrachten. Dies haben wir im Rahmen unseres Versuchs getan,

⁶¹⁸ Lecker, *The Death of the Prophet's Father*, S. 20-21.

⁶¹⁹ Leder, *Al-Wāqidī*, S. 102.

die Methode al-Wāqidīs, wie sie in der modernen Islamwissenschaft wahrgenommen wurde, darzustellen. Im Folgenden werden wir im selben Rahmen uns mit einer anderen Gruppe der Ansichten aus der modernen Islamwissenschaftstradition befassen, die eher eine skeptische Haltung gegenüber der Wissenschaft und Methode al-Wāqidīs aufweist. Die Vertreter der skeptischen Ansichten machen al-Wāqidī den Vorwurf, dass er in seinen Berichten Beweise erfunden hat. Darüber hinaus werfen sie ihm vor, dass er widersprüchliches Material in seinen Werken überliefert hat, so dass man manchmal nicht genau feststellen kann, welcher Meinung er bezüglich einer konkreten Fragestellung war. Hier soll die Stellungnahmen dieser skeptischen Islamwissenschaftler in Bezug auf die vier folgenden Fragestellungen über die Methode al-Wāqidīs erklärt werden: Die Frage nach der Darstellung der Geschichte; Die Frage nach den historischen Angaben, die man nur bei al-Wāqidī findet; Die Frage nach den Quellen al-Wāqidīs; und zuletzt die Frage nach dem Umgang mit seinem Material. Diese sind die Fragen, die sie in ihrer Forschung bezüglich der Methodologie al-Wāqidīs behandelt haben.

2.3.2.2.1. Darstellung der Geschichte bei al-Wāqidī

Eine Eigenschaft der Methode al-Wāqidīs in seinen Berichten, mit der sich die Skeptiker seiner Wissenschaft auseinandergesetzt haben, sind die autorialen Strategien, die dieser in seiner Darstellung der Geschichte eines Ereignisses anwendet. Dies wird in der modernen Islamwissenschaft einmal auf der Ebene der Kombination und Zusammensetzung vom Material, welches er von den vorherigen Generationen erhalten hat, und einmal auf der Ebene der stilistischen Merkmale seiner Textproduktion untersucht. Dadurch wird nachgewiesen, dass vor allem auf der Ebene der Kombination des ihm zur Verfügung stehenden Materials, seine Berichte in seinen Werken keine bloße Wiedergabe der Berichte gewesen sein sollen, die dieser von den vorherigen Generationen erhalten hat, sondern er selber im Prozess der Kombination des Materials, der auf die Gestaltung eines neuen Narrativs abzielte, aktiv betätigt war, und hat dadurch zum Teil Berichte entwickelt, die in den anderen Geschichtswerken nicht nachzuweisen sind.

In Bezug auf al-Wāqidīs Darstellung der Geschichte und auf der Ebene der autorialen Strategien stellt Lawrence Conrad die These auf, dass al-Wāqidī einen Fundus von unvereinbarem und zum Teil widersprüchlichem Material aus früherer Zeit zur Verfügung hatte, der aus keinen

zusammenhängenden und kohärenten Informationen und Berichten, sondern aus undifferenzierten Bruchstücken, bestand. Conrad bemerkt, dass al-Wāqidī in seinen Werken Berichte aus seinem Material in einer völlig willkürlichen Art und Weise miteinander kombiniert und daraus neue Berichte entwickelt haben soll, welche mit einem Sammel-*Isnād*, wie es bei ihm typisch ist, versehen sind. Conrad ist der Meinung, dass man sich bei al-Wāqidī einen Prozess der Entwicklung und des Wachstums der Berichte vorstellen kann. Er stellt fest, dass man in den Berichten al-Wāqidīs eine ausführliche Darstellung der Ereignisse finden kann, welche sich in den anderen historischen Quellen nicht finden lassen. Conrad sagt, dass manchmal in al-Wāqidīs Material und Berichten eine falsche Chronologie nachzuweisen ist, die darauf hinweist, dass dieser kein zusammenhängendes Material zur Verfügung hatte, und selber entschieden haben sollte, wie sie miteinander zu kombinieren ist.⁶²⁰ Conrad sagt, dass die willkürliche und beliebige Kombination des Materials manchmal al-Wāqidīs Berichte völlig grundlos macht.⁶²¹

Auf der Ebene der stilistischen Merkmale der Berichte al-Wāqidīs ist die Untersuchung von Jones nennenswert, welche auf Basis einer Vergleichsstudie zwischen zwei Textauszügen aus dem *Kitāb al-mağāzī* vorgenommen worden ist, durch die er in diesem Werk zwei wichtige Merkmale des Stils al-Wāqidīs erkennt. Er bemerkt, dass eine Wiederholung der besonderen Phrasen in diesem Buch als ein stilistischer Charakter zu beobachten ist. Darüber hinaus nennt Jones die Betonung und die Benennung der Anzahl in al-Wāqidī Berichten in diesem Werk als ein weiteres Stilmerkmal bei diesem. Weiterhin referiert Jones Merkmale des Stiles al-Wāqidīs, auf die Wellhausen in seiner Studie „Muhammad in Medina“⁶²² hinweist, wie etwa abgebrochene Satzstruktur, deutliche Ellipsen, häufiger Einsatz des Ausdrucks „*wa-qāla*“ anstatt des Erwähnens vom Namen eines Tradenten und Einsatz des Stilmittels *iltifāt*. Jones stellt fest, dass die genannten Merkmale deutliche Charakteristika einer mündlichen und semi-dramatischen Präsentation einer Geschichte aufzeigen. Er kommt in seiner Analyse zu dem Ergebnis, dass im *Kitāb al-mağāzī* eher eine distinktive Eigenschaft eines Qāṣṣ-Stiles vor uns liegt und al-Wāqidīs

⁶²⁰ Conrad, Lawrence I.: Art. “The conquest of Arwād: A source-critical study in the historiography of the early medieval Near East”. In: A. Cameron & L. I. Conrad (Hgs.), *The Byzantine and Early Islamic Middle East, I: Problems in the Literary Source Material*. Princeton 1992, S. S. 377-378.

⁶²¹ Conrad, *The conquest of Arwād*, S. 374-379.

⁶²² Wellhausen, *Muhammed in Medina. Einleitung*, S. 12.

Berichte *Qīṣṣa*-Material seiner Zeit beinhalten und sogar die literarischen Merkmale eines *Qīṣṣa*-Stiles bewahrt haben.⁶²³

Darüber hinaus weist Jones auf Basis einer Vergleichsstudie zwischen *Kitāb al-mağāzī* und der *Sīra* Ibn Ishāqs auf weitere stilistische Merkmalen hin, die dieses Mal aber nicht unbedingt für die *Qīṣṣa*-Berichte typisch sind. Jones bemerkt, dass anders als bei der *Sīra* das *Kitāb al-mağāzī* in kurzen gebrochenen Sätzen abgefasst worden ist.⁶²⁴ Er sagt, dass man manchmal in einer Erzählung einem schnellen Wechsel der Person begegnet, ohne dass erkennbar ist, wer der Sprecher ist.⁶²⁵ Zudem bemerkt Jones, dass im Vergleich zur *Sīra* deutliche Ellipsen in den Erzählungen des *Kitāb al-mağāzī* aufzudecken sind, die wiederum nicht unbedingt eine rhetorische Figur des *Qīṣṣa*-Materials aufweisen.⁶²⁶

2.3.2.2.2. Zusätzliche Angaben bei al-Wāqidī

Neben der Art und Weise wie bei al-Wāqidī die Geschichte eines Ereignisses gestaltet wird, sind auch die zusätzlichen Angaben, die seine Werke beinhalten, ein Sachverhalt der modernen Studien im Bereich Islamwissenschaft. Wie schon erklärt wurde, machen sie einen bedeutenden Anteil der zusätzlichen Angaben in den Berichten al-Wāqidīs die Daten aus, die dieser zur Chronologie der Ereignisse aufführt und, die nicht bei den anderen Historikern der frühen islamischen Zeit zu finden sind. Diese werden üblicherweise als al-Wāqidīs Beitrag zu dem Material, das dieser zur Verfügung hatte, betrachtet. Diese zusätzlichen Angaben sind unabhängig von dem ihm zur Verfügung stehenden Material entstanden, und sollen das Ergebnis seiner eigenen Forschung gewesen sein.⁶²⁷ Durch diese ergänzten Informationen sind in Darstellung eines Ereignisses bei al-Wāqidī weniger Lücken zu sehen.

Die wichtigste Kritik an diesen Zusatzinformationen in der modernen Islamwissenschaft, welche von Lawrence Conrad geübt wurde, besteht darin, dass in den vorhandenen Quellen

⁶²³ Jones, Marsden: "Ibn Ishāq and al-Wāqidī. The Dream of 'Ātiqa and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism". In: *BSOAS*, 22 (1959), S. 42-46.

⁶²⁴ Kalāī weist in seiner Einleitung zu seinem *al-Iktifā'* darauf hin, dass in Bezug auf die Ausdrucksweise Ibn Ishāq besser gearbeitet hat, und deswegen zitiert er nur Ibn Ishāq, da wo beide sich ähneln (*al-Kalāī*, Sulaymān b. Mūsā: *Al-iktifā' bi-mā taḍammanahū mi mağāzī rasūl Allāh wa-ṭ-ṭalāṭat al-ḥulafā'*. E. M. A. 'Aṭā'. 2 Bde. Beirut 1420/2000, S. 5).

⁶²⁵ Das ist die rhetorische Figur *iltifāt*, die auch von Wellhausen erkannt wurde.

⁶²⁶ Jones, *Ibn Ishāq and al-Wāqidī*, S. 45-46.

⁶²⁷ Siehe den Abschnitt zur Wahrnehmung der Methode al-Wāqidīs in der muslimischen Wissenschaftstradition.

unterschiedliche Meinungen von al-Wāqidī bezüglich der Chronologie eines Ereignisses nachzuweisen sind.⁶²⁸ Was von dieser Kritik abzulesen ist, sind zwei Punkte. Zum einen erzeugen die Unterschiede zwischen den von al-Wāqidī berichteten Meinungen bezüglich einer Fragestellung eine Bezweifelung hinsichtlich der Zuverlässigkeit dieser Angaben. Man weiß nicht genau, welche Meinung zu akzeptieren ist bzw. welche tatsächlich von al-Wāqidī stammt. Zum anderen, selbst wenn diese Meinungen von al-Wāqidī stammen würden, ist man nicht in der Lage herauszufinden, ob sie bloße Spekulationen al-Wāqidīs sind, die dieser in seinen Berichten eingeführt hat, oder ob sie auf seinen Forschungen basieren. Im zweiten Fall können wir auch nicht wissen, wie überzeugend das Ergebnis der Forschung al-Wāqidīs für seine Zeitgenossen aussah. Wenn al-Wāqidī selber in en Werken von ihm unterschiedliche Angaben bezüglich der Chronologie eines Ereignisses nahelegt, kann es nur ein Zeichen dafür sein, dass die behauptete Chronologie, welche in keinen anderen Quellen nachzuweisen ist, eher eine Spekulation von diesem ist. Es sieht so aus, dass Conrad aus diesem Grund die Zuverlässigkeit dieser zusätzlichen Informationen bezweifelt.

Jones greift in einer Studie von ihm zur Chronologie der prophetischen Feldzüge dasselbe Thema auf, und äußert sich zu den Chronologien, die al-Wāqidī in seinen Berichten vorstellt. Jones vergleicht die angegebenen Informationen zu Feldzügen im *Kitāb al-mağāzī* mit den Informationen, die über diese in den anderen Quellen, wie etwa in der *Sīra* Ibn Ishāqs oder in den erhaltenen Berichten von Mūsā b. ‘Uqba, zu finden sind.⁶²⁹ Er stellt fest, dass es in vielen Fällen nur für al-Wāqidī gilt, dass ein spezifisches Datum für einen Feldzug genannt wird.⁶³⁰ Jones betrachtet dieses Merkmal in seiner Einleitung zu seiner Edition des *Kitāb al-mağāzīs* als einen positiven Charakter in der Wissenschaft al-Wāqidīs.⁶³¹ Jedoch macht er anderswo darauf aufmerksam, dass er es irrig findet, wenn man im Bereich der prophetischen Feldzüge ausschließlich der Chronologie al-Wāqidīs folgt, nur weil sie vollständiger als die Chronologie anderer Historiker ist.⁶³²

⁶²⁸ Conrad, *The conquest of Arwād*, S. 378.

⁶²⁹ Siehe auch: Jones, Marsden: "The Maghāzī literatur". In: Beeston, A. F. L. et al. (Hgs.) *The Cambridge History of Arabic Literature. Volume 1: Arabic Literature to the End of Umayyad Period*. New York 1983, S. 349-350.

⁶³⁰ Jones, Marsden: "The chronology of the maghāzī. A textual survey". In: *BSOAS*, 2 (1957), S. 279.

⁶³¹ Jones, *Muqaddimat*, S. 33.

⁶³² Jones, *The chronology of the maghāzī*, S. 272.

Jones stellt in einer anderen Untersuchung von ihm, wo er sich mit der *maǧāzī*-Literatur befasst, fest, dass auch der chronologische Rahmen, in dem die prophetischen Feldzüge bei al-Wāqidī im *Kitāb al-maǧāzī* präsentiert werden, vollständiger als der Rahmen ist, der bei Ibn Ishāq in seiner *Sīra*, und bei Mūsā b. ʿUqba in den erhaltenen Berichten von ihm zu finden ist. Jones bemerkt, dass al-Wāqidī in einer Einführung die Folge eines Feldzuges und weitere relevante Daten vermittelt, so dass bei vielen Feldzügen, wo Ibn Ishāq kein Datum oder keine chronologische Ordnung anbietet, man bei al-Wāqidī sowohl ein Datum als auch die chronologische Folge dessen findet. Obwohl Jones hier ebenfalls den vollständigeren chronologischen Rahmen bei al-Wāqidī als eine positive Eigenschaft der Wissenschaft von diesem betrachtet, bleibt er jedoch hier auch kritisch. Er nimmt an, dass wir keine total zuverlässige Chronologie der Feldzüge vor uns haben, da bei den drei Autoren, nämlich Ibn Saʿd, Mūsā b. ʿUqba und al-Wāqidī, widersprüchliche Datierungen und Chronologien aufzudecken sind, welche nicht lösbar scheinen. Er sagt, dass man manchmal in al-Wāqidīs Berichten eine Datierung zu einem Ereignis findet, die durch nähere Untersuchungen und Vergleich mit den anderen Quellen leicht widerlegbar ist.⁶³³ So sieht man bei Jones wie bei Conrad den Zweifel an der Zuverlässigkeit der zusätzlichen Angaben, die al-Wāqidī vorlegt, hauptsächlich weil sie zum einen nicht in den anderen Quellen nachzuweisen sind und zum anderen zum Teil widerlegbar sind.

2.3.2.2.3. Die Quellen al-Wāqidīs

Neben der Darstellung der Geschichte eines Ereignisses und der Zusatzinformationen, die die Berichte al-Wāqidīs beinhalten, wurde die Frage nach den Quellen al-Wāqidīs ebenfalls zu einem Sachverhalt in der modernen Islamwissenschaft. Diese ist ebenfalls in der modernen Islamwissenschaft auf Kritik der Skeptiker an der Methode al-Wāqidīs gestoßen. Konkret zu diesem Punkt haben in der modernen Islamwissenschaft mindestens drei Wissenschaftler, nämlich Marsden Jones, Patricia Crone und Gregor Schoeler Stellung genommen. Im Folgenden werden wir ihre Kritiken darstellen.

Jones geht in einer Vergleichsstudie zwischen dem *Kitāb al-maǧāzī* und der *Sīra* Ibn Ishāqs davon aus, dass ein großer Teil des Materialkorpus, das den Berichten al-Wāqidīs zu Grunde lag, schon

⁶³³ Jones, *The Maghāzī literature*, S. 349-350.

im zweiten/achten Jh. vorhanden war. Er ist der Auffassung, dass schon die Gliederung der Geschichten, die in Geschichtswerken erzählt wurden, und zum großen Teil die Sprache, in der diese Geschichten erzählt werden, Mittel sind, die bereits im zweiten/achten Jh. im vorhandenen Material präsent waren. Er sagt, dass die späteren Autoren der Geschichtswerke wie al-Wāqidī nicht diese Geschichten erfunden, sondern davon Gebrauch gemacht haben. Jones argumentiert, dass sich Narrative in den Quellen finden lassen, die bei Ibn Ishāq, al-Wāqidī und Mūsā b. ʿUqba sehr ähnlich sind. Seiner Meinung nach kann dies zeigen, dass ein gemeinsames Korpus des Materials vorhanden wäre, welches diese drei Gelehrten jeweils nach ihren eingetragenen Konzepten in ihren Werken arrangierten, und dann dazu das Ergebnis ihrer eigenen Forschungen eingefügt haben. Wie bereits oben besprochen, ist Jones der Ansicht, dass ein *Qīṣaṣ*-Stil im *Kitāb al-maǧāzī* zu spüren ist. Hier bemerkt dieser, dass das vorhandene Korpus aus *Qīṣaṣ* und traditionellem Material bestand. Zuletzt und über den Gebrauch al-Wāqidīs von dem ihm zur Verfügung gestellten Material stellt Jones fest, dass die Analyse der Berichte al-Wāqidīs darauf hinweist, dass seine Aufnahme von dem vorhandenen Korpus vertrauensvoll war, da die literarischen Defizite und Schwächen, die für das *Qīṣaṣ*-Material typisch sind, in den Berichten von diesem bewahrt sind.⁶³⁴

Patricia Crone ist eine weitere Wissenschaftlerin, die sich zum Thema der Quellen der Erzählungen al-Wāqidīs Stellung nimmt, welche sie als fabulös und lückenlos ansieht. Bei Crone basiert die Erforschung dieser Fragestellung ebenfalls auf einer Vergleichsstudie zwischen dem *Kitāb al-maǧāzī* und der *Sīra* Ibn Ishāqs. Crone findet wie Jones die Erzählungen al-Wāqidīs ausführlicher als die Erzählungen Ibn Ishāqs und versucht, über die Quellen der Einzelheiten von Feldzügen bei al-Wāqidī, die sie ausführlicher machen, eine Aussage zu treffen. Sie bemerkt, dass al-Wāqidī nicht nur Informationen über die Daten, die Orte, und die Teilnehmer an einer Schlacht zur Verfügung hatte, sondern dieser mit seinen Lesern auch die Gründe und Auslöser der Schlacht teilt. Durch diese Zusatzstoffe, so Crone, versucht al-Wāqidī ein Ereignis bunter darzustellen. Crone geht von der Anahme aus, dass diese Zusatzinformationen bei al-Wāqidī das Ergebnis eines dauerhaften Wachstums der Informationen sind, die die *quṣṣās* verursacht haben. Deshalb findet sie diese Zusatzinformationen bei al-Wāqidī, wenn sie als Quelle der historischen Untersuchungen zu Rat gezogen werden, sehr zweifelhaft und unzuverlässig. Sie ist der

⁶³⁴ Jones, *Ibn Ishāq and al-Wāqidī*, S. 46-47, 51.

Auffassung, dass in jeder Generation ein Wachstum in den Einzelheiten der Erzählungen zu erwarten ist, da diese immer durch *quṣṣās* gewachsen sind. Nach dieser These schlägt Crone als eine Quelle der Berichte al-Wāqidīs die zusätzlichen Einzelheiten vor, die durch das Wachstum der Informationen, welche die *quṣṣās* generiert haben, in der Zeit zwischen Ibn Ishāq's Generation und der Generation al-Wāqidīs entstanden sind.⁶³⁵ Hier sehen wir, dass anders als Jones (und Schoeler; siehe weiter unten) sowie klassische muslimische Gelehrten wie Ibn Sayyid an-Nās Crone die Quelle der zusätzlichen Informationen bei al-Wāqidī, welche bei Ibn Ishāq nicht zu finden sind, nicht als Resultate der eigenen Forschungen al-Wāqidīs sieht, sondern sie es aufs Wachstum des vorhandenen Materials durch die *quṣṣās* zurückführt.

Gregor Schoeler ist der dritte Islamwissenschaftler in der modernen Zeit, der hinsichtlich der Quellen al-Wāqidīs eine kritische Stellung einnimmt. Er äußert sich über diese in einer Vergleichsstudie ebenfalls zwischen dem *Kitāb al-maǧāzī* und der *Sīra* Ibn Ishāq's mit Fokus auf den *ḥadīth al-ifk* aus. Schoeler behauptet, dass al-Wāqidī in der Geschichte von *ifk* teilweise wörtlich und teilweise leicht paraphrasierend eigentlich der Rezension von Ibn Ishāq folgt. Schoeler unterstellt, dass zu erkennen ist, dass al-Wāqidī an zahlreichen Stellen, ohne darauf hinzuweisen, in derselben Weise der Rezension az-Zuhrīs folgt. In diesem Zusammenhang wirft Schoeler al-Wāqidī Plagiarismus vor.⁶³⁶

Schoelers Behauptung basiert auf seiner Studie über die Motive, Motivausprägungen und Motivverknüpfungen in den Rezensionen al-Wāqidīs und Ibn Ishāq's von Ausdruck *ifk*. Er untersucht darüber hinaus die Rezension von az-Zuhrī von dieser Geschichte, der eine Generation vor Ibn Ishāq war, und behauptet dabei, dass diese drei Elemente in der vorherigen Generationen in der Rezension az-Zuhrīs von dieser Geschichte zu finden sind. Zudem erkennt er in den Rezensionen von al-Wāqidī und Ibn Ishāq zueinander ähnliche Verknüpfungen, und sieht dabei, dass die *Isnāde* von beiden Rezensionen von al-Wāqidī und Ibn Ishāq sehr ähnlich sind. So findet Schoeler die Rezensionen von al-Wāqidī und Ibn Ishāq sehr ähnlich. Die Ähnlichkeit in den Narrativen von diesen drei Gelehrten führt Schoeler darauf zurück, dass Ibn Ishāq die Quelle al-Wāqidīs gewesen sein soll, da das Material ursprünglich von az-Zuhrī und aus

⁶³⁵ Crone, Patricia: *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton 1987, S. 223-224.

⁶³⁶ Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentizität der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin 1996. S. 138.

Medina entstammen sollen, und al-Wāqidī, wie seine *Isnāde* darauf hindeutet, durch Ibn Ishāq zu diesen Informationen Zugang bekommen hat.⁶³⁷

Bezüglich der Quelle der zusätzlichen Informationen, die in den Berichten al-Wāqidīs aufzuzeigen sind, ist Schoeler der Meinung, dass diese aus den Quellen entstammen, die al-Wāqidī in seiner eifrigen und intensiven Erforschung vereinzelt und unregelmäßig benutzt hat. Jedoch geht er von einer Grundlosigkeit und Unzuverlässigkeit dieser Informationen aus und bemerkt, dass ein Teil von diesen Angaben aus der Phantasie al-Wāqidīs entstammen dürfte.⁶³⁸ Hier ist zu betrachten, dass Schoeler sowohl die Quellen al-Wāqidīs, wie es bei Jones und Crone der Fall war, in Frage gestellt, als auch die Qualität und Vertraulichkeit der wissenschaftlichen Arbeit von diesem bezweifelt hat. Zudem stellt Schoeler eine dritte These bezüglich der Quelle der Zusatzinformationen bei al-Wāqidī vor und führt sie zum Teil auf die vorhandenen Quellen in der Zeit al-Wāqidīs, zum Teil auf die eigene Forschung al-Wāqidīs und zum Teil auf die Phantasie von diesem zurück.

2.3.2.2.4. Umgang al-Wāqidīs mit seinem Quellen-Material

Al-Wāqidīs Umgang mit dem ihm zur Verfügung stehenden Material ist ein letzter Punkt, der in der modernen Islamwissenschaft im Rahmen der Untersuchung der Methode al-Wāqidīs als ein Historiker aufgegriffen worden ist.

Wansbrough befasst sich in einer Studie von ihm kurz mit der Geschichte vom Ausdruck *ifk* und setzt sich dabei mit den Narrativen al-Wāqidīs und Ibn Ishāqs über das Ausdruck *ifk* auseinander. Er vergleicht die beiden Narrative miteinander und kommt zu der Schlussfolgerung, dass bei al-Wāqidī eine Modifikation und Verbesserung des Materials zu erkennen ist.⁶³⁹ Insofern ist festzustellen, dass Wansbrough einen Prozess der Modifikation von Seiten al-Wāqidīs an das Material, das diesem zur Verfügung stand, anerkennt, und eine bloße Auswahl und danach Kombination von *aḥbār* und *ḥadīthen* ablehnt.

Lawrence Conrad äußert sich ebenfalls über den Umgang al-Wāqidīs mit seinem Material. Er bemerkt, dass al-Wāqidī zum Teil ungleiches und unvereinbares Material zur Verfügung hatte

⁶³⁷ Schoeler, *Charakter*, S. 137.

⁶³⁸ Schoeler, *Charakter*, S. 140.

⁶³⁹ Wansbrough, John: *The sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history*. Oxford 1978, S. 76-77.

und dieses kombinierte, um daraus einen eingetragenen Bericht zu gestalten, so dass letztendlich ein kohärentes Narrativ daraus entsteht. Um das zu machen, musste er, so Conrad, das erhaltene Material so bearbeiten, dass es seinem Narrativ gegenüber nicht widersprüchlich wirkt.⁶⁴⁰ So ist Conrad über den Umgang al-Wāqidīs mit seinem erhaltenen Material ebenfalls wie Wansbrough der Auffassung, dass dieser nicht einfach die einzelnen Berichte und *ḥadīṭe* miteinander kombiniert hat, sondern er sie in eine neue Gestalt umgeformte.

Gregor Schoeler findet in seiner Studie über das *ḥadīṭ al-ifk* bei al-Wāqidī und bei Ibn Ishāq heraus, dass die beiden Gelehrten in ihren Berichten zwei verschiedene Ereignisse miteinander verknüpft haben. Er stellt fest, dass allerdings al-Wāqidī nach der Verknüpfung einiger Ereignisse der Geschichte einen Schritt weiter geht und das zweimalige Verlieren der Halskette von ʿĀʾiṣa auf einem und demselben Zug der Karawanen legt, während bei Ibn Ishāq von zwei verschiedenen Zügen die Rede ist. Darüber hinaus bemerkt Schoeler, dass in der Rezension al-Wāqidīs die Reihenfolge der Episoden der Geschichte umgekehrt präsentiert wird als bei Ibn Ishāq. So kommt Schoeler zu dem Ergebnis, dass al-Wāqidī noch intensiver als Ibn Ishāq das Material seiner Quellen miteinander kombinierte und zum Teil die Geschichte neu erzählt hat.⁶⁴¹ Hier ist wiederum zu beobachten, dass al-Wāqidī im Prozess des Gestaltens seines Narrativs aktiv beteiligt war und nicht schlicht durch Auswahl- und Kombinationsstrategien sein Narrativ entwickelt hat.

Was die Untersuchung Schoelers hinsichtlich der *ḥadīṭ al-ifk* noch über den Umgang al-Wāqidīs mit seinem Material besagt, besteht darin, dass dieser für eine Geschichte verschiedene Quellen zu Rate gezogen haben soll. Schoeler sagt, dass eine komparative Analyse zwischen den erhaltenen Rezensionen von dieser Geschichte beweist, dass al-Wāqidī in seiner Rezension manchmal Ibn Ishāq, manchmal az-Zuhrī und manchmal al-Muwaqqarī gefolgt ist. Er sagt, dass eine genaue Betrachtung dieser verschiedenen Rezensionen zeigt, dass al-Wāqidī aus jeder Rezension die „einprägsamsten Ausdrücke“ und die „geflügelten Wörter“ herausgenommen und in seinen Narrativen verwendet hat. Schoeler räumt jedoch ein, dass einige Motive des

⁶⁴⁰ Conrad, *The conquest of Arwād*, S. 374.

⁶⁴¹ Schoeler, *Charakter*, S. 137.

Narrativen al-Wāqidīs zum Teil eine unterschiedliche Grundlage aufweisen und auf andere Traditionen zurückzuführen sind.⁶⁴²

Wie bereits erklärt, behauptet Schoeler in seiner Studie hinsichtlich des *ḥadīṭ al-ifk*, dass al-Wāqidī vom Material Ibn Ishāqs Gebrauch gemacht hat, ohne darauf hinzuweisen. Deswegen macht er al-Wāqidī das Plagieren zum Vorwurf. Diese These haben bereits Horovitz und Wellhausen in ihren Untersuchungen aufgestellt. Jones und Crone schlagen für diese Beobachtung eine andere Erklärung vor und gehen davon aus, dass al-Wāqidī und Ibn Ishāq ihr Material einem gemeinsamen Fundus des Materials entnommen haben. Schoeler lehnt andererseits die Erklärung von Jones und Crone ab und bezeichnet die Beweise seiner und der Untersuchungen von Horovitz und Wellhausen als „unwiderlegbar“, da seiner Meinung nach zahlreiche Merkmale der Rezensionen Ibn Ishāqs, az-Zuhrīs und al-Muwaqarīs in der Rezension al-Wāqidīs zu entdecken seien.⁶⁴³ Insofern lässt sich sagen, dass Schoeler von einer Fälschung der Quellenangabe bei al-Wāqidī ausgeht, und dadurch al-Wāqidī einen verlässlichen Umgang mit seinem Material abspricht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die skeptische Herangehensweise an al-Wāqidīs Wissenschaft in der modernen Islamwissenschaft die auktorialen Strategien von diesem in seinen *aḥbār* und *ḥadīṭen*, den Ursprung der zusätzlichen Informationen, die seine Berichte aufweisen, zum Teil die Quellen, die dieser zum Abfassen seiner Werke benutzt haben soll, und zuletzt seinen Umgang mit dem Material, zu dem er Zugang hatte, im Vergleich zu anderen muslimischen Historikern skeptisch betrachtet und zum Teil scharf (wie im Falle der Kritik von Schoeler) kritisiert. So entsteht am Ende ein Bild von al-Wāqidī als Historiker in diesem Teil der modernen Islamwissenschaft, das kein Bild von einem verlässlichen Historiker aus dem 2./8. und 3./9. Jh. ist. Solche kritische Bewertungen der al-Wāqidīs Methodologie zusammen mit den Bewertungen der Islamwissenschaftler, die eine traditionelle Perspektive zur al-Wāqidīs Methodologie haben, sollen uns ein besseres Wissen über den Stil des Umgangs von diesem zu seinem Material liefern, so dass bei der Analyse des Stils sowie der *Isnāde* des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* man sagen kann, ob al-Wāqidī der Autor dieses Werk sein könnte.

⁶⁴² Schoeler, *Charakter*, S. 138-139.

⁶⁴³ Schoeler, *Charakter*, S. 141-142.

2.3.3. al-Wāqidī als Gelehrter am Hof der ‘Abbāsiden

So weit haben wir uns mit al-Wāqidī als Historiker beschäftigt und wie sein Umgang mit seinem Material in der klassischen muslimischen Wissenschaftstradition sowie in der modernen Islamwissenschaft wahrgenommen wurde. Über die Frage nach dem Umgang al-Wāqidīs mit seinem Material hinaus hatte al-Wāqidīs Karriere als Historiker ein weiteres Charakteristikum, das in diesem Zusammenhang berücksichtigen werden muss, nämlich seine Tätigkeit als Historiker am Hof des ‘abbāsiden Kalifat.

Wie bereits thematisiert wurde,⁶⁴⁴ hat al-Wāqidī das Patronat der ‘Abbāsiden (Hārūn ar-Rašīd und al-Ma’mūn) genossen und unter ihnen als Richter in Baḡdād gearbeitet hat. Ebenfalls wissen wir, dass al-Wāqidī das erste Mal wegen der Begleitung von Hārūn, als dieser einmal zur Pilgerfahrt nach Medina kam, und wegen seines für den Kalif beeindruckenden Wissens über die Geschichte der Stadt Medina in der islamischen Zeit das Patronat von ‘Abbāsiden erhalten hat.⁶⁴⁵ Später wandert al-Wāqidī nach Baḡdād und wird dort von Hārūn zum Richter ernannt. Derselbe Eindruck könnte auch al-Ma’mūn von dem Wissen al-Wāqidīs bekommen haben, da dieser auch unter al-Ma’mūn zum Richter in Baḡdād ernannt wurde.

Nun ist die Frage, ob al-Wāqidī wegen der langjährigen⁶⁴⁶ finanziellen Unterstützung, die er von den ‘Abbāsiden erhalten hat, eine Zuneigung zu dieser Dynastie entwickelt hat, so dass es in seinen Werken als ein Historiker reflektiert worden ist. Denn dieser gilt während der 27 Jahre, die er in Baḡdād unter Förderung der ‘Abbāsiden verbracht hat, als ein Historiker am Hof der ‘Abbāsiden. Im Folgenden soll das Bild al-Wāqidīs als Historiker am Hof der ‘Abbāsiden, wie es aus dem Material der Quellen sowie aus der Analyse der Berichte al-Wāqidīs darzustellen ist, vermittelt werden.

Es stellt sich zunächst in diesem Zusammenhang die Frage, ob al-Wāqidī nur als Richter am Hof der ‘Abbāsiden tätig war oder ob er u. a. auch als Historiker des Hofes angesehen und dadurch beauftragt wurde, Werke zu Gunsten des Kalifats zu verfassen. Mit anderen Worten: Hat al-Wāqidīs Verbindung mit dem Hof durch sein Amt als Richter stattgefunden oder wurde ihm auch ein offizieller Status als Historiker zugewiesen. Obwohl al-Wāqidī für sein angeblich

⁶⁴⁴ Siehe auch den Abschnitt: „Al-Wāqidī in Baḡdād“.

⁶⁴⁵ Siehe: Ibn Sa‘d, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 315. Siehe auch den Abschnitt zu al-Wāqidī in Baḡdād.

⁶⁴⁶ Al-Wāqidī kam zum ersten Mal im Jahr 180/796 nach Baḡdād. Danach wurde er als Richter in Baḡdād beauftragt und war bis Ende seines Lebens dort als Richter tätig (Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 6).

umfangreiches Wissen über die historischen Ereignisse in früher islamischer Zeit in Medina nach Bagdād eingeladen wurde, wird dieser interessanterweise dort als Richter beauftragt. Es lässt sich über die Beziehung zwischen al-Wāqidī als Historiker und dem ‘abbāsiden Hof auf Basis der historischen Quellen nur sehr schwierig eine Aussage treffen, da unsere Quellen darüber kaum etwas vermitteln.⁶⁴⁷ Trotzdem kann man durch die Analyse der Berichte, die al-Wāqidī in seinen Werken überliefert hat, einiges über seine Beziehung als Historiker mit dem Kalifat erfahren.

Die moderne Islamwissenschaft hat in den Berichten al-Wāqidīs Indizien gefunden, die darauf hinweisen, dass dieser in seiner Geschichtsschreibung zum Teil pro-‘abbāsiden gehandelt und Berichte zu Gunsten des Kalifats manipuliert hat. Horowitz ist neben Caetani einer der frühesten Islamwissenschaftler, der sich mit dieser Frage befasst hat. Er bemerkt, dass al-Wāqidī - anscheinend aus Respekt vor dem Hof - den Namen von ‘Abbās, dem Onkel des Propheten und dem Urvater der ‘Abbāsiden, in seinen Berichten von der Liste der Teilnehmer an der Schlacht Badr gegen den Propheten, welche dann als Geiseln genommen wurden, ausgelassen hat. Darüber hinaus, so Horowitz, hat al-Wāqidī in seinen Berichten den Namen ‘Abbās, wo dieser die Armee der Qurayš gegen den Propheten versorgt haben soll, mit *fulān* ersetzt, und dadurch ihn anonym belässt. Als ein drittes Indiz führt Horowitz den Punkt an, dass bei al-Wāqidī der Name von al-‘Abbās als erster Name auf der Liste der Leute vorkommt, die von ‘Umar dem zweiten Kalifen ein Ruhegehalt erhalten haben sollen.⁶⁴⁸ Es bedarf einer umfangreicheren Untersuchung, um eine genauere Aussage über das Handeln al-Wāqidīs in Bezug auf die ‘Abbāsiden zu treffen. Jedoch könnte man auch mit den oben genannten Indizen die These aufstellen, dass die Gelehrsamkeit al-Wāqidīs durch seinen Status als Richter am Hof der ‘abbāsiden Kalifen wohl beeinträchtigt worden ist.

Eine weitere Studie, die auf einer anderen Ebene auf das Erkennen einer Beziehung zwischen al-Wāqidī und dem ‘abbāsiden Kalifat abzielt, ist von Tarif Khalidi vorgenommen. Khalidi versucht in seiner Studie, den Zweck der Einzelheiten über die Feldzüge und Schlachten, mit denen al-Wāqidī als erster Historiker der klassischen Zeit seine Berichte versehen hat, ausfindig zu machen bzw. für diese eine Erklärung vorzuschlagen. Durch eine Vergleichsstudie zwischen

⁶⁴⁷ Es ist erwähnenswert, dass anscheinend bisher keine bedeutende Untersuchung zu al-Wāqidī als Historiker am Hof der ‘Abbasiden vorgenommen worden ist.

⁶⁴⁸ Horowitz, *The Earliest Biographies*, 1928, S. 521.

dem *Kitāb al-mağāzī al-Wāqidīs* und der *Sīra* von Ibn Ishāq schlägt dieser ein Metanarrativ zur Wissenschaft al-Wāqidīs und der von Ibn Ishāq vor, das meiner Meinung nach al-Wāqidī in seinem Status als Historiker stärker mit dem ‘abbāsidschen Hof verbindet. Es soll im Folgenden die These Khalidis vorgestellt und danach erklärt werden, was sie uns über die Beziehung al-Wāqidīs als Historiker zum ‘abbāsidschen Hof sagen kann.

Khalidi ist der Meinung, dass im Gegensatz zu Ibn Ishāq, der sich daran interessiert zeigt, das Heilige und das Übernatürliche im Leben des Propheten zu unterstreichen, al-Wāqidī in seinen Berichten ein weltliches Bild für den Propheten und sein Leben anbietet. Khalidi vertritt die Auffassung, dass Muḥammad in der Darstellung al-Wāqidīs in erster Linie als politisch-militärischer Anführer und erst danach als Prophet und Gesetzgeber abgebildet wird. Er meint, dass al-Wāqidī dadurch versucht, die Geschichte in die Richtung der sachlichen Präzision zu verschieben. Deswegen geht Khalidi von der These aus, dass das Narrativ al-Wāqidīs von der Geschichte des Islams eine ausführbare Vision der Geschichte ist, die für das zunehmende Korpus der Sekretäre, Juristen und Gelehrten der frühen ‘abbāsidschen Zeit nützlicher war. Aus diesem Grund, so Khalidi, sind die fantastischen Elemente der Geschichte bei al-Wāqidīs Narrativen ausgeschnitten und deutlich weniger als bei Ibn Ishāq.⁶⁴⁹

Was eigentlich al-Wāqidī zu erzielen versuchte, erklärt Khalidi weiter. Er bemerkt, dass bei al-Wāqidī die Geschichte einen normativen Charakter hat. Er sagt, dass diese Eigenschaft für die Leserschaft al-Wāqidīs eine greifbare Struktur der Geschichte zur Verfügung gestellt hat, welche auch mit dem Element der Datierung ausgestattet war. Darüber hinaus, so Khalidi, wurden in der Geschichtsschreibung al-Wāqidīs die Generationen der muslimischen Gemeinde anders als bei vorherigen Historikern angeordnet, so dass eine Chronologie der bedeutenden Figuren der Geschichte der Gemeinde angeboten wird. Khalidi stellt fest, dass in al-Wāqidīs Geschichtsschreibung die Geschichte zu einer ungebrochenen Kette der Legitimität und sozialen Sitten wird, die dann durch den Konsensus, auf den al-Wāqidī immer wieder in seinen Berichten hinweist, verstärkt wird. Er sagt, dass das Ergebnis dieser Herangehensweise an die Geschichte der Gemeinde eine Auffassung der Geschichte sein wird, die als ein nutzbarer Beleg für ein politisches Leben anwendbar ist.⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 48.

⁶⁵⁰ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 48.

Hier ist es zu sehen, dass Khalidi keinen Hinweis auf das 'abbāsīdische Kalifat und eine mögliche Rolle von diesem im Metanarrativen, das al-Wāqidī in seinen Werken vermitteln wollte, macht. Jedoch betont er, dass al-Wāqidī durch die Entwicklung dieses Metanarrativen versucht hat, die Geschichte der muslimischen Gemeinde sachlicher, normativer und von Übernatürlichem freier zu präsentieren. Er macht darauf aufmerksam, dass al-Wāqidī seine Geschichtsschreibung mit einer Struktur versehen hat, so dass es für die zunehmende Anzahl der Sekretäre, Juristen, und Gelehrten seiner Zeit greifbarer und präziser wird, und dass sie sich in ihren Angelegenheiten besser auf die Geschichte der Gemeinde beziehen und damit argumentieren können. Wenn wir dieser These von Khalidi folgen, dann scheint es, dass al-Wāqidī durch die Umsetzung dieser Lesung der Geschichte vor allem dem 'abbāsīdischen Kalifat gedient hat, weil er dies mit einer frischen Interpretation der Geschichte der muslimischen Gesellschaft, welche das Kalifat für seine zunehmenden unbekannteren Angelegenheiten anwenden konnte, ausgestattet hat.

Obwohl al-Wāqidī ein neues Narrativ der Geschichte der muslimischen Gemeinde entwickelt hat, bedeutet das allerdings immer noch nicht, dass er dies nur zu Gunsten der 'Abbāsiden getan hat. Deswegen ist immer noch nicht klar, wie eng al-Wāqidī in seinem Status als Historiker mit dem Amt im Kalifat verbunden war. Es lassen sich Berichte in den Quellen finden, die darauf hinweisen könnten, dass al-Wāqidī zu den Persönlichkeiten, die von den 'Abbāsiden verfolgt wurden, Zuneigung gehabt hat. Als Beispiel sind zwei Anekdoten erwähnenswert, die Ibn Sa'd in der Biographie al-Wāqidīs im *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* von einem Schüler al-Wāqidī namens Aḥmad b. Musabbih vorstellt. In diesen zwei relativ langen Anekdoten geht es hauptsächlich darum, wie al-Wāqidī das Patronat Hārūns durch seinen Wesir Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī genossen hat und wie hilfreich und wichtig ihm dieses Patronat war. In den beiden Narrativen spielt Yaḥyā die Hauptrolle und nicht Hārūn, der in der ganzen Geschichte nicht einmal zur Sprache kommt, obwohl er, zumindest in der ersten Anekdote, anwesend ist.⁶⁵¹ Es sieht so aus, dass die beiden Anekdoten die Funktion ausüben, die Barmakidenfamilie vor allem hinsichtlich Yaḥyā b. Ḥālid zu belohnen. Am Ende der beiden Anekdoten betont al-Wāqidī seine Zuneigung zu Yaḥyā und der Barmakidenfamilie.⁶⁵² Die beiden Anekdoten sollen höchstwahrscheinlich in Bagdad und nach dem Tod Yaḥyās im Jahr 190/806 im Gefängnis entstanden sein, denn al-Wāqidī erzählt sie,

⁶⁵¹ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 314-321.

⁶⁵² *Fa-kayfa 'ulām 'alā ḥubbī li-Yaḥyā b. Ḥālid*. Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319; *Fa-kayfa 'ulām 'alā ḥubb al-Barāmika, Yaḥyā b. Ḥālid ḥaṣṣatan*. Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 321.

nachdem er Gott ständig für Yaḥyā um Gnade gebeten hatte, als der Name Yaḥyās vor ihm erwähnt wurde. Dies könnte darauf hinweisen, dass Yaḥyā schon getötet worden war, als dieses Gespräch stattgefunden hat. Er wird nach dem Grund seiner Bitte bei Gott um Gnade für Yaḥyā gefragt—und scheinbar indirekt getadelt⁶⁵³—und darauf erzählt er diese zwei Anekdoten.⁶⁵⁴ Was man aus diesen zwei Erzählungen bezüglich der Beziehung al-Wāqidīs als Historiker mit dem Kalifat ablesen kann, ist Folgendes: Obwohl al-Wāqidī bis Ende seines Lebens als Richter am Hof der ‘Abbasīden tätig war und bis zu dieser Zeit das Patronat der Kalifen genossen hat, war er jedoch kritisch gegenüber den Taten der Kalifen, da er durch das Erzählen der oben genannten Anekdote seine Zuneigung zur Barmakīfamilie zeigt, die von Hārūn entlassen und später getötet wurden.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass in den Quellen Indizien zu finden sind, die darauf hinweisen, dass die Geschichtsschreibung al-Wāqidīs durch seine Beziehung mit dem Amt im Kalifat zum Teil beeinträchtigt worden ist, da er Berichte über al-‘Abbās, den Großvater der ‘Abbāsiden, welche gegen ihn als ein gläubiger Muslim in der Zeit des Propheten waren, manipuliert hat. Jedoch beweisen die Informationen, welche die Biographien al-Wāqidīs vermitteln, keine systematische Zusammenarbeit bzw. keinen Auftrag der ‘Abbāsiden, um die Legitimität des Kalifats zu fördern. Zudem muss man sagen, dass die Liste der Werke, die z. B. Ibn an-Nadīm al-Wāqidī zuschreibt, darauf hindeutet, dass dieser einige Bücher über die wichtigen Ereignisse der Geschichte der ‘Aliden sowie über die Geburt von al-Ḥasan und al-Ḥusayn, die Söhne von ‘Alī, abgefasst haben soll. Da eine anti-‘alidische Politik von den ‘abbāsiden Kalifen, vor allem von Hārūn und al-Ma’mūn, betrieben wurde, lässt sich sagen, dass eine mögliche Zuneigung al-Wāqidīs zu den ‘Abbāsiden nicht so stark gewesen sein darf. Ein weiterer möglicher Beleg gegen al-Wāqidī als Hofhistoriker der ‘Abbāsiden ist seine Zuneigung zu Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī, der vom Kalif entlassen, eingesperrt und später getötet wurde.

⁶⁵³ „[...] yā Abā ‘Abd Allāh! Inna-ka la-tukṭir at-tarahḥum ‘alayh [= ‘alā Yaḥyā b. Ḥālīd]“ (Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319).

⁶⁵⁴ Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 319.

2.3.4. al-Wāqidī als schīʿitischer Gelehrter

Ein weiteres Thema in Bezug auf al-Wāqidī als Historiker, das sowohl in den bio- und bibliographischen Quellen besprochen wurde, als auch in der modernen Forschung zum Islam aufgegriffen wird, ist eine angebliche Zuneigung von diesem zu schīʿitischen Gedanken.⁶⁵⁵ Wie sollte man die Berichte über diese angebliche Zuneigung verstehen und was könnte eine mögliche Sympathie al-Wāqidīs zu schīʿitischen Gedanken für seine Methode und den Umgang mit seinem Material bedeuten. Es gab in dieser Zeit Gruppen der Muslime, die ʿAlī für den Nachfolger des Propheten und den rechtgeleiteten Kalif hielt, und deswegen ʿAliden (ʿalawī) genannt wurden. Diese Gruppen haben nach dem Tod von ʿAlī Personen aus seinem Nachkommen für seine Nachfolger gehalten. Ab der Mitte des 2./8. Jh. ist dieser Gruppe auch als Imāmiten zu bezeichnen, denn die grundlegenden Elemente der Doktorin Imāma, d. h. jemanden vom Nachkommen ʿAlīs als Anführer und Lehrer der Gemeinde zu sehen, wurde in der Zeit von Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (g. 148/765) formuliert wurden.⁶⁵⁶ Wenn wir in diesem Unterkapitel den Titel „ein schīʿitischer Gelehrter“ al-Wāqidī zuschreiben, meinen wir damit seine Zugehörigkeit bzw. seine Zuneigung zu den ʿAliden bzw. Imāmiten.⁶⁵⁷ Es sollen in diesem Unterkapitel die oben genannten Fragestellungen behandelt werden, nämlich wie sollte man die Berichte über diese angebliche Zuneigung verstehen und was könnte eine mögliche Sympathie al-Wāqidīs zum Schīʿa-Islam für seine Methode und den Umgang mit seinem Material bedeuten. Bevor wir mit der Diskussion beginnen, werden wir einleitend kurz darstellen, in Bezug auf den schīʿitischen Islam in welcher sozialen und politischen Lage sich die muslimische Gesellschaft in der frühen ʿabbāsiden Zeit befand.

⁶⁵⁵ Mit Schīʿiten ist gegen Ende der zweiten Hälfte des 2./8. Jh. eine Gruppe der Muslime gemeint, die ʿAlī als ersten Nachfolger des Propheten sahen und jemanden von seinen Nachkommen als politischen und religiösen Anführer der Gemeinde in ihrer Zeit angesehen haben. In sofern kann man sie in dieser Zeit auch als ʿAliden bezeichnen, die in diesem Zeitraum als eine Gruppe in Konkurrenz mit ʿAbbāsiden waren. Wir bevorzugen die Bezeichnung Schīʿiten in diesem Abschnitt, weil al-Wāqidī bei Ibn an-Nadīm mit diesem Begriff bezeichnet wird, wobei wie bemerkt dabei mit Schīʿiten in diesem Abschnitt ʿAliden gemeint ist. Für die Begriffe Schīʿiten und ʿAliden in dieser Zeit, siehe: Madelung, Wilfred: Art. „Shīʿa“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online.

⁶⁵⁶ Siehe: Madelung, Wilfred: Art. „Imāma“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online. Siehe besonders den Teil zu: Imāmīya.

⁶⁵⁷ Für die politische und die soziale Lage der Schīʿiten am Ende des 2./8. und Beginn des 3./9. Jh. siehe: Newman, Andrew J.: *The Formative Period of Twelver Shīʿism. Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond 2000, S. 5-8.

2.3.4.1. Der historische Hintergrund

Wir wissen, dass die 'abbāsīdische Revolution im 130/750 zum Teil mit Hilfe der Anhänger der Familie des Propheten, die 'Alī für den rechtgeleiteten Kalif nach dem Propheten hielten und damals als 'Aliden bezeichnet wurden, erfolgte. Die 'Abbāsīden haben ihren Widerstand gegen die Umayyāden von Kūfa aus begonnen und haben dabei die Rache von al-Ḥusayn und Zayd b. 'Alī, die zwei zentrale Persönlichkeiten der 'Aliden waren, in Anspruch genommen und haben sich dadurch in ihrem Widerstand gegen die Umayyāden Anhänger von dieser Gruppe gewonnen. Trotz diesem haben die 'Abbāsīden in der ersten Generationen nach der Revolution bittere Angriffe gegen die 'Aliden vorgenommen. Später wird wiederum unter Hārūn ar-Rašīd eine anti-'alidische Politik geführt und Anhänger dieser Gruppe werden verfolgt.⁶⁵⁸ Jedoch lässt sich generell die Aussage treffen, dass in der Zeit der 'Abbāsīden anders als in der Zeit von Umayyāden allgemein die Politik herrschte, mit den 'Aliden eine Koalition zu machen. Es lässt sich beobachten, dass vor allem nach dem Beginn der Herrschaft von al-Manṣūr (reg. 136/754-158/775) die 'Abbāsīden versucht haben, den moderaten 'Aliden, wie diejenigen, die nicht militärisch gegen ihn tätig waren, oder nicht zum Machtzentrum gegen ihn werden konnten,⁶⁵⁹ mit dem Sunnīten unter einen Hut zu bringen. Wie Petersen hinweist, spricht man in dieser Zeit von „*tašayyu' ḥasan*“ (gefälliger/annehmlicher Schīismus), ohne das Benutzen des Begriffes „*rāfiḍī*“ zu vermeiden, der als Bezeichnung derjenigen 'Aliden verwendet worden sein sollte, die die Herrschaft der 'Abbāsīden abgelehnt und sich den 'Abbāsīden entgegengesetzten haben. Dieser Versuch zum Bauen einer Koalition lässt sich aus dem Material, das al-Wāqidī und al-Madā'inī überliefert haben, erschließen.⁶⁶⁰

2.3.4.2. Analyse der Quellen, die al-Wāqidī als schīītischer Gelehrter bezeichnen

Aber was vermitteln unsere bio- und bibliographischen Quellen über die mögliche Zugehörigkeit al-Wāqidīs zur schīītischen Gemeinde bzw. über seine Neigung zu dieser.⁶⁶¹ Soweit wir wissen, gibt es eine einzige Quelle, nämlich Ibn an-Nadīm in seinem *Kitāb al-fihrist*,

⁶⁵⁸ Siehe: Madelung, *Shī'a*.

⁶⁵⁹ Die 'Alīdische Anführer, nämlich die *Imāme* wurden gefangen gehalten.

⁶⁶⁰ Petersen, Erling Ladewig: *'Alī and Mu'āwiya in Early Arabic Tradition*. Copenhagen 1964, S. 179.

⁶⁶¹ Bereits wurde gesagt, dass für die Lebenszeit al-Wāqidīs man die Bezeichnungen 'Aliden und Schīīten austauschbar benutzen kann.

die al-Wāqidī eine Zuneigung zu Schī'a zuschreibt. Diese Zuschreibung wird interessanterweise in keiner anderen von den wichtigen frühen Biographien al-Wāqidīs wie bei Ibn Sa'd oder Ḥaṭīb besprochen. Ibn an-Nadīm bemerkt in seinem Beitrag zu al-Wāqidī im *Kitāb al-fihrist*, dass dieser sich wie die Schī'iten verhalten hat (*kāna yatašayya'*), und einen annehmlichen/gefälligen Glauben (*ḥasan al-maḏhab*) ausübte.⁶⁶² Des Weiteren bemerkt Ibn an-Nadīm über al-Wāqidī, dass dieser sich an *Taqīa* gehalten hat (*yalzim at-Taqīa*), d. h., er hat seinen Glauben nicht bei jedem bekannt gemacht. Darüber hinaus weist Ibn an-Nadīm darauf hin, dass al-Wāqidī einige pro-ʿalidische *ḥadīṭe* von dem Propheten überliefert hat, und erwähnt die folgenden *ḥadīṭe* als Beispiel: ʿAlī sei ein Beglaubigungswunder des Propheten, genau so wie die Stange für Moses, und die Belebung der Toten von Jesus.⁶⁶³

Zudem findet man wiederum bei Ibn an-Nadīm einen anderen Hinweis auf eine mögliche Affektion al-Wāqidīs für Schī'a. Ibn an-Nadīm schreibt al-Wāqidī in seinem Beitrag zu diesem eine Liste von Werken zu.⁶⁶⁴ Die Titel einiger von diesen Werken könnten auf eine mögliche Zuneigung von al-Wāqidī zum schī'itischen Islam hinweisen. Die Titel der Werke wie *Kitāb maqṭal al-Ḥusayn*, *Kitāb mawlid al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn wa-maqṭal al-Ḥusayn* siewo *Kitāb dīkr al-aḏān*, in denen es möglicherweise um die Unterschiede zwischen schī'itischen und nicht-schī'itischen Gruppen in Bezug auf *aḏān* geht, könnten zumindest aufzeigen, dass al-Wāqidī an den für schī'iten relevanten Themen interessiert war. Darüber hinaus könnten die Werke wie *Kitāb Šiffīn*, *Kitāb al-ğamal* und möglicherweise *Kitāb as-saqīfa wa-bay'a Abī Bakr* auch ein Interesse an den Ereignissen, in denen ʿAlī und sein Anspruch auf das Kalifat im Mittelpunkt standen, nachweisen.⁶⁶⁵ Obwohl die Titel dieser Werke keinen schlüssigen Beleg für eine Neigung al-Wāqidīs zum schī'itischen Islam liefern, können sie jedoch als ein Indiz für den Belang al-Wāqidīs für die historischen Angelegenheiten der Schī'a angesehen werden.

Aber wenn al-Wāqidī eine Neigung zur Schī'a gehabt hätte, dann müsste sich diese in seinen Berichten, die uns erhalten sind, nachweisen lassen. Dies ist bereits in der modernen Islamwissenschaft erforscht worden. Jedoch ist zu bemerken, dass diese Untersuchungen normalerweise von der Aussage Ibn an-Nadīms über die Zuneigung al-Wāqidīs zur Schī'a

⁶⁶² Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

⁶⁶³ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 308.

⁶⁶⁴ Siehe oben, wo wir schon die Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, aufgelistet haben.

⁶⁶⁵ Siehe: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 309.

ausgehen und sich auf sie stützen. Als ein Beispiel für die Analyse der Berichte al-Wāqidīs in Bezug auf seine Affektion zur Schī'a kann man die Untersuchung Horovitzs erwähnen. In einer Studie über die frühesten Autoren zu den prophetischen Feldzügen vergleicht Horovitz einige Berichte aus dem *Kitāb al-mağāzī* und der *Sīra* von Ibn Ishāq und stellt fest, dass manchmal da, wo man bei Ibn Ishāq pro-ʿalidische Berichte aufdeckt, al-Wāqidī nichts berichtet hat. Da sich Horovitz auf die Aussagen von Ibn an-Nadīm stützt und von der Annahme ausgeht, dass al-Wāqidī ein schī'tischer Gelehrter ist, findet er das Nicht-Erwähnen solcher Berichte sehr auffällig. Horovitz schlägt für dieses Verhalten al-Wāqidīs die Erklärung vor, dass dieser, wie Ibn an-Nadīm hinweist, in seinen Werken *Taqīa* ausgeübt haben soll und wahrscheinlich an dieser Stelle seine Zuneigung zur Schī'a nicht bekannt machen wollte. Horovitz zufolge versucht al-Wāqidī an anderen Stellen, um sich nicht zu verraten, sich unparteiisch zu präsentieren, indem er sowohl pro-ʿalidische als auch anti-ʿalidische Berichte weitertradiert. Als ein Beispiel nennt Horovitz die Erwähnung der Berichte, nach denen der Kopf des Propheten, als dieser verstarb, auf dem Schoß von ʿAlī lag, und gleichzeitig die Erwähnung anderer Berichte, nach denen der Kopf von diesem auf dem Schoß von ʿĀ'īša lag. Dies gilt für Horovitz als ein Versuch al-Wāqidīs, seine Neigung zur Schī'a zu verbergen. Laut Horovitz war diese Strategie al-Wāqidīs so erfolgreich, dass seine Zugehörigkeit zur Schī'a kaum ihren Weg in die biographischen Literatur fand, und von den muslimischen Gelehrten der späteren Zeit nur Ibn an-Nadīm es erwähnt.⁶⁶⁶

Von den anderen Islamwissenschaftlern, die dem Wort Ibn an-Nadīm über die Neigung al-Wāqidīs zur Schī'a gefolgt sind, lässt sich Goldziher nennen. Goldziher ist wie Horovitz der Meinung, dass al-Wāqidī in seiner Wissenschaft *Taqīa* ausgeübt hat, wobei Goldziher seine Annahme nicht wie Horovitz mit der Analyse der Berichte al-Wāqidīs unterstützt, sondern sich nur auf die Aussage Ibn an-Nadīm bezieht.⁶⁶⁷ Ebenfalls vertritt Brockelmann diese These, und dem Bericht von Ibn an-Nadīm folgend schreibt er al-Wāqidī eine „schī'tische Gesinnung“ zu, die dieser aber offensichtlich leugnete.⁶⁶⁸ Zum Schluss muss man ad-Dūrī als einen weiteren Islamwissenschaftler nennen, der al-Wāqidī eine Neigung zum Schī'tischismus in seinen Berichten zuschreibt, obwohl ad-Dūrī sich anders als Horovitz, Goldziher und Brockelmann nicht auf das Wort Ibn an-Nadīm bezieht, sondern einige Berichte al-Wāqidīs analysiert und

⁶⁶⁶ Horovitz, *The Earliest Biographies*, 1928, S. 520-521.

⁶⁶⁷ Goldziher, Ignaz: „Das Prinzip der takijja im Islam“. In: *ZDMG*, 60 (1906), S. 221.

⁶⁶⁸ Brockelmann, *Geschichte. Suppl.*, Bd. 1, S. 207.

daraus diese Schlussfolgerung zieht. Ad-Dūrī ist der Meinung, dass zwar al-Wāqidī in seinen Berichten weit weg von Parteilichkeit scheint, aber eine 'alidische Zuneigung in seinen Berichten spürbar ist.⁶⁶⁹

2.3.4.3. Beweise gegen al-Wāqidī als schīītischer Gelehrter

Obwohl Ibn an-Nadīm al-Wāqidī eine Zuneigung zu den Schīīten zuspricht, und eine Analyse der Titel der al-Wāqidī zugeschriebenen Werke sowie die Erforschung der Berichte von diesem eine Gesinnung zu Schī'a nicht ausschließen, gibt es einige Indizien, die gegen diese These sprechen könnten.

Wie oben bemerkt, findet man in einigen frühen Biographien zu al-Wāqidī wie etwa bei Ibn Sa'd, bei Ḥaṭīb, die übrigens u. a. die ausführlichsten Biographien al-Wāqidīs ausmachen, oder bei aḍ-Ḍahabī keine Erwähnung von dieser möglichen Haltung.⁶⁷⁰ Darüber hinaus findet man in den schīītischen bio- und bibliographischen Lexika keine Nennung von al-Wāqidī als ein Schīītischer Gelehrter, obwohl, wie schon oben erwähnt, auf der Liste der Werke, die diesem in unterschiedlichen biographischen Quellen zugeschrieben werden, Werke zu sehen sind, die von einem schīītischen Gelehrten abgefasst werden sein könnten. Das bedeutet, dass anscheinend auch die Titel solcher Werke ihn für die schīītischen Bio- und Bibliographen zu keinem schīītischen Gelehrten gemacht haben.

Zudem muss man betonen, dass laut unseren Quellen al-Wāqidī in Baḡdād einen außerordentlichen Status genossen hat. Laut einiger Berichte, die al-Wāqidīs Status in Baḡdād darstellen, hat dieser als Richter großes Ansehen gehabt.⁶⁷¹ Anscheinend hat er nicht nur den normalen Rang von einem gewöhnlichen Richter in Baḡdād innegehabt, sondern war in der Lage, auch Richter für andere Regionen der 'Abbāsīdischen Herrschaft zu benennen.⁶⁷² Insofern scheint es kaum vorstellbar, dass ein Gelehrter, der einer unterschiedlichen Rechts- und

⁶⁶⁹ Ad-Dūrī, *The Rise of the Historical Writing*, S. 38-39.

⁶⁷⁰ Es sei zu bemerken, dass anscheinend Ḥaṭīb das *Kitāb al-fihrist* Ibn an-Nadīms nicht zur Verfügung hatte, weil keine von den sich im *Kitāb al-fihrist* befindenden Angaben über al-Wāqidī, in Ḥaṭībs Biographie für al-Wāqidī zu finden ist. Ḥaṭīb lehnte sich scheinbar hauptsächlich an Ibn Sa'ds Überlieferungen über al-Wāqidī an, die aber anscheinend nicht Überlieferungen aus dem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* sind, weil sie anders als in *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* im Ḥaṭībs *Ta'riḥ* keine Aussage über die Neigung al-Wāqidīs zu Schī'a vermitteln (siehe: Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 315-321).

⁶⁷¹ Aḍ-Ḍahabī, *Taḍkirat*, Bd. 1, S. 348.

⁶⁷² Siehe den Abschnitt „2.1.3. Al-Wāqidī in Baḡdād“, S. 85-90 in diesem Kapitel.

Theologieschule im Vergleich zu der des Kalifen und der der Großteil der muslimischen Gesellschaft zugehörte, als Richter in der Hauptstadt genannt wird, und so ein hohes Ansehen genießt. All dies könnte darauf verweisen, dass al-Wāqidī, wenn er überhaupt eine Neigung zum Schīʿiten gehabt hätte, kein schīʿitischer Gelehrter in seiner gewöhnlichen Bedeutung war, so dass er von der schīʿitischen Gesellschaft als solches wahrgenommen wird.

Nun stellt sich die Frage, warum Ibn an-Nadīm die oben genannten Aussagen über al-Wāqidīs Neigung zur Schīʿa trifft, wenn Belege vorhanden sind, die dafür sprechen, dass dieser höchstwahrscheinlich kein schīʿitischer Gelehrter in seiner gewöhnlichen Bedeutung war.

In einigen Biographien al-Wāqidīs wie z. B. bei Ḥaṭīb oder bei Ibn ʿAsākir findet man einen Bericht über eine Quelle al-Wāqidīs, die von den anderen Gelehrten seiner Lebenszeit, vor allem von *ḥadīth*-Gelehrten, nicht als besonders zuverlässig angesehen wurde. Es geht um Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā, dessen Bücher al-Wāqidī diesem Bericht zufolge ausgeliehen und abgeschrieben hatte. Laut dieses Berichtes war dies ein Hauptgrund, warum einige Gelehrten wie ʿAlī b. Madīnī die Berichte al-Wāqidīs nicht akzeptiert haben.⁶⁷³ Laut zwei schīʿitischen biographischen Lexika ist dieser Ibrāhīm ein schīʿitischer Gelehrter, der besonders im Bereich *ḥadīth* tätig war. Darüber hinaus findet man in den beiden schīʿitischen biographischen Lexika, dass einige autoritative Gelehrte behaupteten, dass die bekanntesten Bücher al-Wāqidīs eigentlich die Werke von Ibrāhīm sind, die al-Wāqidī ausgeliehen und abgeschrieben, aber dann später als seine eigenen Bücher beansprucht hat.

Von diesem Bericht aus diesen zwei schīʿitische biographischen Lexika könnte man drei Punkte in Bezug auf al-Wāqidīs Haltung zur Schīʿa ablesen. Erstens: al-Wāqidī machte wissenschaftlichen Austausch mit den schīʿitischen Gelehrten, nämlich mit denjenigen, die von den schīʿitischen Autoritäten als solche anerkannt waren. Zweitens: Al-Wāqidī hat die Werke von diesen ausgeliehen und kopiert und dann wahrscheinlich in seine Werke übernommen. Drittens: al-Wāqidī hat seinen Austausch und die Leihe des Materials von schīʿitischen Gelehrten nicht als Problem angesehen und das Übernehmen dieses in sein Werken nicht als Kontamination seiner Berichte betrachtet. Diese drei Punkte können auf die Einstellung al-Wāqidīs gegenüber den schīʿitischen Gelehrten verweisen. Er soll grundsätzlich kein Hindernis vor sich gesehen haben, diesen Austausch zu machen. Dies könnte zum Teil an seinem Eifer zum

⁶⁷³ Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 45, S. 452.

Sammeln der Berichte und des Materials liegen, auf den in seinen Biographien oft hingewiesen wird. Es ist durchaus vorstellbar, dass die Zeitgenossen al-Wāqidīs, vor allem die *ḥadīṭ*-Gelehrten, die vermutlich strengere Kriterien zur Auswahl ihrer Quellen hatten, diese Haltung al-Wāqidīs abgelehnt haben. Es ist durchaus denkbar, dass wegen der Kritiken, die *ḥadīṭ*-Gelehrten an ihm geübt haben,⁶⁷⁴ al-Wāqidī dies vor ihnen verborgen hat, so dass ihm nichts Weiteres vorgeworfen würde.

Es sieht so aus, dass durch die oben genannte Erklärung eine neue Interpretation der drei Aussagen von Ibn an-Nadīm in Bezug auf die Neigung al-Wāqidīs zur Schī'a möglich wird.⁶⁷⁵ Diese drei Aussagen könnten dadurch getroffen worden sein, dass al-Wāqidī mit den schīitischen Gelehrten intellektuellen Austausch führte und hinsichtlich einiger Aspekte ihres Glaubens, wie z. B. seine Haltung bezüglich der *faḍā'il* von 'Alī, Material von ihnen verwendet hat. Es ist möglich, dass al-Wāqidī deswegen jene stark pro-'alidischen *ḥadīṭe* vom Propheten über 'Alī weitertradiert hat, auf die Ibn an-Nadīm in einer Biographie von diesem hinweist. Jedoch hat al-Wāqidī möglicherweise versucht, diesen Austausch zu verheimlichen, so dass ihm nichts vorgeworfen wird. Man könnte al-Wāqidīs Schweigen über die Quellen der Überlieferungen, die er von den schīitischen Gelehrten erhalten hat, als die Ausübung von *Taqīa* interpretieren.

Um diese Erklärung nachvollziehbarer darzustellen, müsste man vielleicht mehr über den dominierenden Wissenschaftsdiskurs in der Lebenszeit al-Wāqidīs wissen. Tarif Khalidi berichtet, dass als die 'Abbāsiden die Macht übernommen haben, eine Polemik in Lehr- und Lernzentren ausbrach, welche eine historische Natur hatte. Er bemerkt, dass einige zentrale Fragen im Mittelpunkt dieser Polemik standen wie z. B. ob der Prophet eine Richtlinie bezüglich der Frage nach seinem politischen Nachfolger etabliert hat; ob er seine Autorität 'Alī übertragen hat; ob die umayyādische Herrschaft legitim war. Diese Fragen, so Khalidi, bedurften historischer Untersuchungen. Deshalb sei in diesem Zusammenhang die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Überlieferer sehr bedeutend und zentral. Khalidi sagt, dass in diesem Zusammenhang die Parteien und Gruppierungen der muslimischen Gesellschaft für sich die glaubwürdigen *Isnāde* beanspruchen und dementsprechend die schwachen den Gegnern

⁶⁷⁴ Wie bemerkt, war diese Kritik hauptsächlich wegen des Zusammenführens der *ḥadīṭe* und Berichte, die dieser zu tun pflegte. Aus diesem Grund wurde er von den bekannten *ḥadīṭ*-Gelehrten wie 'Alī b. al-Madīnī und Aḥmad b. Ḥanbal kritisiert.

⁶⁷⁵ Die drei Aussagen sind: dass al-Wāqidī sich so verhalten hat, als ob er schīitisch war; dass er einen richtigen Glauben hatte; und dass er *taqīya* ausgeübt hatte.

zugeschrieben haben. Er stellt fest, dass, wenn diese schwachen *Isnāde* im Buch eines Gelehrten ausfindig gemacht werden können, man ihn als schīṭisch bezeichnet hätte.⁶⁷⁶ Khalidi erläutert, dass im Fall des Schī'a es letztendlich zu einer historischen Bestimmung der Übertragung einer Art von Autorität vom Propheten zu 'Alī bzw. al-'Abbās kam.⁶⁷⁷ Deswegen, so Khalidi, gab es eine große Zahl der Gelehrten, die für 'Alī Sympathie gezeigt hatten, welche dabei auch als schīṭisch bezeichnet wurden. Khalidi zufolge waren die Gruppierungen in der muslimischen Gesellschaft so eingestellt, dass bei jedem Ereignis pro- und kontra-schīṭische Behauptungen die stärkste Anregung von historischen Berichten bzw. der Geschichtsschreibung waren.⁶⁷⁸ Mit dieser Erklärung über die Lage des Wissenschaftsdiskurses in der Lebenszeit al-Wāqidīs und ihre Relevanz für die politischen Angelegenheiten sieht es völlig vorstellbar aus, dass al-Wāqidī, der mit den schīṭischen Gelehrten im Kontakt war, und sogar von ihren Werken Material ausgeliehen hat, von manchen Gelehrten als ein Gelehrter, der schīṭische Neigung hatte, wahrgenommen wurde.

2.3.4.4. Zusammenfassung

In Anlehnung an das, was bisher über al-Wāqidī und die Schī'a bemerkt wurde, lassen sich zusammenfassend einige Bemerkungen machen. Angesichts des Status al-Wāqidīs als ein hochrangiger Richter unter zwei 'abbāsiden Kalifen, die ihn auch mit ihrem Patronat gefördert haben, ist es kaum vorstellbar, dass dieser ein schīṭischer imāmītischer Gelehrter war, der als solche von den schīṭischen Gemeinde wahrgenommen wurde. Die Aussagen von Ibn an-Nadīm, der unsere einzige Quelle in diesem Zusammenhang ist, über die Affektion al-Wāqidīs für den Schī'a lassen sich darauf zurückführen, dass dieser mit den schīṭischen Gelehrten im intellektuellen Austausch war und dass er Material von ihren Werken in seine übernommen hat, welches für viele Gelehrten nicht annehmbar war. Wie Khalidi die Gelehrsamkeit der Lebenszeit al-Wāqidīs beschreibt, könnten solche Tätigkeiten sehr wohl zu einer Zuschreibung al-Wāqidīs zum Schī'a führen. Um dies und andere Tadel zu vermeiden, soll al-Wāqidī möglicherweise über diesen Austausch geschwiegen haben. Insofern sieht die Schlussfolgerung Horowitz aus seiner

⁶⁷⁶ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 40.

⁶⁷⁷ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 40. Zu Schī'a 'Abbās, siehe: van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bde. Berlin 1991-1997. Bd. 3, S. 17-19.

⁶⁷⁸ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 40.

Untersuchung, der die Nicht-Erwähnung einiger pro-schīītischen Berichte bei al-Wāqidī, welche bei Ibn Ishāq zu finden sind, auf die Ausübung von *Taqīa* zurückführt, nicht völlig überzeugend aus, da dieser auch pro-schīītisches Material überliefert haben soll. Al-Wāqidīs Bemühungen in Kontaktaufnahme mit den schīītischen Gelehrten sollte man im Rahmen der Politik der ‘Abbāsiden verstehen, die versucht haben, den moderaten Schīītischen mit Sunnīten unter einen Hut zu bringen. Dabei ist es erwähnenswert, dass über andere muslimische Historiker aus dem 2./8. Jahrhundert, wie etwa Abū Miḥnaf, ähnliche Zuschreibungen in den Quellen zu finden sind, welche jedoch in der modernen Forschungen zum Teil abgelehnt werden.⁶⁷⁹

2.4. Zusammenfassung des Kapitels

Das Anliegen dieses Kapitels war die Inhalte der Quellen über al-Wāqidī zu referrieren und zu analysieren, um den Werdegang al-Wāqidīs, sein Wissenschaftsbetrieb, seine Methodologie in seiner Gelehrsamkeit, seine Meister und seine Schüler besser kennen zu lernen. Es wurde darauf abgezielt, diese Inhalte mit den Angaben, die das al-Wāqidī zugeschriebe *Futūḥ aš-Šām* zu seinem Autor-Kompilator liefert, verglichen, um zu sehen, ob al-Wāqidī dieser Autor-Kompilator sein kann. Dies wird im letzten Teil der Arbeit, nämlich Zusammenfassung und Ausblick gemacht.

Al-Wāqidī hat nach unseren Quellen seine Karriere hauptsächlich in Medina und Baġdād verbracht, aber er hat auch in den anderen Zentren des Lernens studiert, vor allem in Syrien. Das bedeutet, dass Teil seiner Überlieferungen aus Syrien und von den Überlieferungen stammen, die al-Wāqidī dort gelernt hat.

Es wird in den Quellen berichtet, dass al-Wāqidīs Wissen im Vergleich zum Wissen anderer Gelehrte unterschiedlich war. Er hat in einer Sitzung des Wissens auf die Fragen, die gestellt wurden, anders geantwortet, und seine Antwort sowie seine Meinung waren für die anderen Gelehrten unbekannt. Er hat bei vielen Gelehrten studiert, für die selbst für die medievālen muslimischen Gelehrten keine Biographie vorhanden ist. Darüber hinaus hat al-Wāqidī auch

⁶⁷⁹ Siehe: Bahrāmīyān, ‘Alī: Art. „Abū Miḥnaf“. In: M. M. Buġnūrdī (Hg.), *Dā’irat al-ma’ārif-i buzurġ-i Islāmī*. Teheran 1373 Šamsī/1994, Bd. 6, S. 215, wo von ähnlichen Vorwürfen gegen Abū Miḥnaf, Ibn Ishāq, ‘Awāna b. Ḥakam und Hišām b. Muḥammad al-Kalbī berichtet wird.

Werke anderer Gelehrten ausgeliehen bzw. gekauft, und hat von ihnen Material überliefert bzw. in seinen Werken untergebracht.

Das Bild, das von al-Wāqidī als ein Gelehrter in den Quellen angegeben wird, ändert sich über die Zeit. Er wird zunächst als ein Gelehrter in den Bereichen *maǧāzī*, *sīra*, *futūḥ*, aber auch *fiqh* und *ḥadīṭ* dargestellt. In einigen Quellen wie im *Kitāb al-ma'ārif*, das Ibn Qutayba zugeschrieben wird, wird dieser als ein *ḥadīṭ*-Gelehrter vorgestellt. Jedoch wird al-Wāqidī in den späteren Quellen nur als Historiker in den Bereichen *maǧāzī* und *sīra* präsentiert. Es sieht so aus, dass ab dem 5./11. Jh. sich dieses Bild von al-Wāqidī ändert, und er eher als ein Historiker vorgestellt wird als ein *ḥadīṭ*- oder *fiqh*-Gelehrter.

Im Bereich *futūḥ* wird al-Wāqidī in den früheren Quellen, wie etwa bei Ibn Sa'd und Ibn an-Nadīm, als Spezialist in *futūḥ*-Literatur dargestellt und werden ihm drei *futūḥ*-Werke zugeschrieben: *Futūḥ aš-Šām*, *Futūḥ al-'Irāq* und *Futūḥ al-amṣār*. Er wird jedoch in den bio- und bibliographischen Werken, die zwischen dem Ibn an-Nadīm's *Kitāb al-fihrist* und aš-Šafadīs *Kitāb al-wāfi* verfasst worden sind, wie Ḥaṭīb's *Ta'rīḥ* sowie mehrere *riǧāl*-Werke, nicht mehr als spezialist im Bereich *futūḥ* präsentiert.

Al-Wāqidī wird in der Quellen als jemand dargestellt, der viel im vorhandenen Material forscht, zu den Stätten der Ereignisse geht und die Nachkommen der Beteiligte an Ereignissen fragt. So wird er als Sammler aller Ansichten und jemand, der über die Gemeinsamkeit und die Unterschiede der Meinungen Bescheid weiß, präsentiert. In Bezug auf seine Wissenschaftsmethodologie werden einige Kritiken an al-Wāqidī geäußert. Er wird dafür kritisiert, dass er *Isnāde* miteinander kombiniert hat, über merkwürdige Sachen Material überliefert hat, und Material von Schwachen sowie von schiitischen Überlieferern weitertradiert hat. Aus diesem Grund wurde die Zuverlässigkeit seiner Überlieferungen in seiner Zeit und später in Frage gestellt, vor allem von *ḥadīṭ*-Gelehrten.

Die Forschung der modernen Islamwissenschaft hat gezeigt, dass al-Wāqidī angeblich zu den Überlieferungen, die ihm zur Verfügung standen, zusätzliche Angaben hinzugefügt hat. Diese bestehen aus den ergänzenden Angaben hinsichtlich der beschriebenen Ereignisse, den zeitlichen Angaben, der Darbietung und der geographischen Daten. Diese versehen al-Wāqidīs Überlieferungen mit Einzelheiten, die in den anderen Überlieferungen nicht zu finden sind. Er

hatte angeblich Interesse an Namen, Daten und Ortsangaben. Deswegen ist sein Material im Vergleich zu Ibn Isḥāq's Material reicher an Informationen.

Zudem wird in der modernen Islamwissenschaft al-Wāqidī vorgeworfen, dass er Material erfunden hat. Man finde widersprüchliche Überlieferungen von ihm in den Quellen, so dass man nicht weiß, welche tatsächlich die Meinung al-Wāqidīs war. Zu dem sei er in der Darstellung der Geschichte aktiv beteiligt gewesen, und habe durch die Kombination des vorhandenen Materials neue Narrative gestaltet, welche in keinem anderen Werk zu finden sind. Aus demselben Grund findet man bei al-Wāqidī ausführlichere Darstellung. Dadurch habe seine Überlieferungen und Narrative weniger Lücken und sind weniger unterbrochen.

Die Analyse der Berichte al-Wāqidīs zeigen, dass dieser zum Teil pro-ʿabbāsīdisch gehandelt und das Material zugunsten der ʿAbbāsīden manipuliert hat. Zudem wird von ihm in seinen Werken ein weltliches Bild für den Propheten dargestellt, so dass die Geschichte der Lebenszeit des Propheten, für die Sekräteren, Juristen und weitere Bedinsteten von ʿAbbāsīden nutzvoller wird. Jedoch die Titel einiger Werke al-Wāqidīs, welche über ʿAlī und seine Söhne verfasst worden sind, weisen darauf hin, dass er keine enge Beziehung zu ʿAbbāsīden hatte. Al-Wāqidī war in Kontakt mit den schīʿitischen Gelehrten und hat angeblich von ihnen Material übernommen und darüber geschwiegen, aber er war selber kein Schīʿa Muslim. Von zwei schīʿitischen biographischen Lexika ist abzulesen, dass einige Werke al-Wāqidīs vermutlich von seinen Gegnern einem schīʿitischen Gelehrten zugeschrieben wurden. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass al-Wāqidī wohl von den schīʿitischen Quellen bzw. Gelehrten Material überliefert hat.

Kapitel III:

Futūḥ-Literatur in der frühen und klassischen Zeit des Islams

Kapitel III: *Futūḥ*-Literatur in der frühen und klassischen Zeit des Islams

Einleitung

Bisher haben wir uns im Kapitel zwei mit al-Wāqidī, seinem Lebenslauf, seinen Werken und seiner wissenschaftlichen Methode beschäftigt und versucht, verschiedene Aspekte der Gelehrsamkeit dieser Persönlichkeit zu verdeutlichen. Dieser Teil hatte darauf abgezielt, die Leser mit der Persönlichkeit al-Wāqidīs und seinem Beitrag in der muslimischen Wissenschaft als derjenige, dem das *Futūḥ aš-Šām*, das im Mittelpunkt dieser Dissertation steht, zugeschrieben wird, bekannt zu machen.⁶⁸⁰

Im Kapitel drei beschäftigen wir uns mit der *futūḥ*-Literatur in der klassischen Zeit des Islams. Dabei soll der Kontext, in dem al-Wāqidī sein *Futūḥ aš-Šām* abgefasst haben könnte, näher erklärt werden. Dieser Teil soll die Funktion haben, uns zu zeigen, ob das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) zum Kontext der *futūḥ*-Literatur der klassischen Zeit des Islams passt oder nicht. Darüber hinaus soll dieses Kapitel die Leser ins Thema frühe *futūḥ*-Werke einführen, denn, wie der Titel der Arbeit zeigt, sie ist gleichzeitig ein Beitrag zur Forschungsdebatte über die frühe *futūḥ*-Werke, wobei der Fokus in dieser Arbeit spezifisch auf das WZFS liegt. Zwar wird die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur in der Sekundär-Literatur neben den anderen Gattungen der muslimischen Geschichtsschreibung thematisiert, aber es gibt in der Forschung kein selbständiges systematisches Buch, das die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur als eine Gattung zum Gegenstand gemacht hat. Dieses Kapitel soll neben der oben genannten Ziele auch einen Beitrag zur Füllung dieser Lücke in der Forschung leisten. Es werden dabei die Hauptthesen zur zentralen Fragestellungen zur Entwicklung der *futūḥ*-Literatur referiert und analysiert und dabei die Relevanz des Themas für unsere Forschung zum WZFS dargestellt.

Das Kapitel ist wie Folgendes gegliedert. Zunächst wird auf die formative Phase der islamischen Geschichtsschreibung eingegangen, in der der Anstieg und die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur stattgefunden haben sollen. Des Weiteren wird die *futūḥ*-Literatur im 2./8. und 3./9. Jh. thematisiert und die Eigenschaften dieser Phase der Entwicklung der *futūḥ*-Literatur näher

⁶⁸⁰ Wie in der Einleitung der Dissertation angekündigt, bedeutet die Widmung al-Wāqidī eines Kapitels dieser Dissertation nicht, dass es davon ausgegangen wird, dass das Werk *Futūḥ aš-Šām*, das im Mittelpunkt dieser Studie steht, von ihm abgefasst worden ist. Er ist jedoch ein möglicher Autor dieses Werkes. Darüber hinaus finden wir die Untersuchung des Lebenslaufs und der Methode al-Wāqidīs für unsere Studie bedeutend, da dieses Werk ihm zugeschrieben wird. Diese Untersuchung bietet uns die Möglichkeit, diese Zuschreibung besser zu bewerten.

erklärt. Zuletzt werden wir uns mit der Beziehung zwischen „historischer“ und „legendärer“ Geschichtsschreibung auseinandersetzen und die Charakteristika von diesen zwei Gattungen der arabischen Geschichtsschreibung näher untersuchen, da, wie im ersten Kapitel schon behandelt, das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* üblicherweise als ein „legendäres“ *futūḥ*-Werk angesehen wird. Am Ende des jeden Unterkapitels wird in einem Abschnitt als Zusammenfassung der Bezug der behandelten Themen und Fragestellungen zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* beleuchtet.

Um uns genauer mit den Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur in den ersten Jahrhunderten des Islams zu befassen, sollten wir eine Periodisierung der frühen islamischen Geschichtsschreibung als Grundlage annehmen. So lässt sich besser auf jeweilige Phasen früher muslimischer Geschichtsschreibung referieren. Ich nehme die Periodisierung Humphreys, der die frühe islamische Geschichtsschreibung in drei Phasen aufteilt, als Grundlage meiner Studie. Seine Aufteilung basiert hauptsächlich auf den Werken, die in jeder Phase abgefasst worden sind. Die erste Phase, die uns für den Anstieg und die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur interessiert, umfasst den Zeitraum vom Beginn des Islams bis zum Jahr 750.⁶⁸¹ Humphreys bemerkt, dass von der ersten Phase der muslimischen Geschichtsschreibung nur Zitate in den späteren Werken erhalten geblieben sind und nur sehr kurze unabhängige Fragmente aus einem Text oder einem sehr kurzen Text übrig geblieben sind. Er betont jedoch, dass dieses Material uns nichts über die islamische Tradition in dieser Phase vermittelt.⁶⁸² Diese Phase nehmen wir in diesem Unterkapitel als den Zeitraum der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur, in der diese Gattung der muslimischen Geschichtsliteratur angestiegen ist und ihre frühe Entwicklungen statt gefunden haben.

⁶⁸¹ Soweit es sich im Buch von Humphreys erkennen lässt, hat diese Grenze mit dem Beginn der ‘abbāsīdischen Dynastie nichts zu tun. Andere Forscher der islamischen Geschichtsschreibung wie Fred M. Donner, Chase Robinson und Lawrence Conrad haben ebenfalls eine Periodisierung für die Entwicklungen der islamischen Geschichtsschreibung in den ersten drei Jahrhunderten des Islams vorgeschlagen (Robinson, Chase F.: *Islamic Historiography*. Cambridge 2003, S. 18-38; Donner, Fred McGraw: *Narratives of Islamic Origins: The beginnings of Islamic historical writing*. Princeton 1998, S. 275-281; Conrad, *Futūḥ*, S. 237-240. Robinson rekonstruiert die frühe islamische Geschichtsschreibung in drei Phasen: Phase I (ca. 12/610 bis ca. 111/730), Phase II (ca. 111/730 bis ca. 214/830), Phase III (ca. 214/830 bis ca. 312/925). Für unsere Fragestellung bedeutet dies, dass die erste Phase dem Anstieg und der Entwicklung der *futūḥ*-Literatur als eine Gattung der muslimischen Geschichtsschreibung entspricht und die zwei letzteren Phasen auf die *futūḥ*-Literatur im 2./8. bis 4./10. Jh. eingehen. Da diese Periodisierung *sui generis* uns in diesem Zusammenhang nicht interessiert, haben wir eine von diesen Periodisierungen als Grundlage genommen, so dass wir genauer auf die Zeit Bezug nehmen können.

⁶⁸² Humphreys, Richard Stephan: *Islamic history: A framework for inquiry*. Princeton 1991, S. 71-78.

3.1. Der Beginn und die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur (Formative Phase)

Bevor wir mit der Erläuterung von verschiedenen Aspekten der *futūḥ*-Literatur in der frühen islamischen Zeit beginnen, befassen wir uns mit dem Begriff *futūḥ*. *Futūḥ* ist die Pluralform von dem Begriff *fath*. Rudi Paret kommt durch die Untersuchung der verschiedenen Gebräuche von dem Wort *fath* zu dem Ergebnis, dass dieses Wort im kornischen Gebrauch immer in der Bedeutung von „Erfolg“ verwendet worden wird. Er bemerkt, dass aus diesem Grund die Bedeutung „Eroberung“ für die Zeit des Propheten eher unwahrscheinlich scheint. Paret ist der Meinung, dass vermutlich die Sure 57, Vers 10, wo auf die Eroberung von Mekka hingedeutet wird, dazu geführt hat, dass der Begriff *fath* die Bedeutung „Eroberung“ erhalten hat.⁶⁸³

Die erste Frage, die sich in Bezug auf das Thema des Anstiegs und der frühen Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur stellt, ist die Frage nach dem Beginn dieses Prozesses. Albrecht Noth schlägt in seinem Buch zur frühen arabischen Geschichtstradition eine sehr frühe Zeit für den Anstieg der *futūḥ*-Literatur vor. Er bemerkt, dass auf Basis der uns zur Verfügung stehenden Beweise das Thema *futūḥ* eins der primären Themen der arabischen historischen Tradition ist. Er stellt fest, dass *futūḥ* ein Gegenstand war, dessen Material in jener Zeit zur Weiterüberlieferung von den Überlieferern für wichtig gehalten wurde. Er sieht in den islamischen Eroberungen ein originales Thema, das von großem Interesse für die frühen muslimischen Geschichtsschreiber war.⁶⁸⁴

Im Folgenden werden wir uns mit der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur auf zwei Ebenen befassen. Zunächst werden die religiösen, sozialen und politischen Hintergründe des Anstiegs und der frühen Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur thematisiert. Des Weiteren werden wir auf die Ebene der *futūḥ*-Wissenschaft eingehen, und versuchen, herauszufinden, welche Entwicklungen in der *futūḥ*-Literatur als einer Gattung der muslimischen (Geschichts-) Literatur stattgefunden haben.

⁶⁸³ Paret, Rudi: „Die Bedeutungsentwicklung von Arabisch *fath*“. In: J. Barral (Hgs.), *Orientalia Hispanica. Sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*. Leiden 1974, S. 540-541.

⁶⁸⁴ Noth, Albrecht: *The early Arabic historical tradition. A source critical study*. Princeton 1997, S. 26-28.

3.1.1. Die religiösen, sozialen und politischen Hintergründe

3.1.1.1. Die Auslöser der neuen Entwicklungen

Für den Anstieg der *futūḥ*-Literatur in der muslimischen Geschichtsschreibung könnte man religiöse, soziale und politische Ursachen nennen, die zusammen den Hintergrund dieser Entwicklung in der muslimischen Geschichtsliteratur ausmachen.

Als eine mögliche religiöse Ursache für den Anstieg der *futūḥ*-Literatur könnte man den Wunsch erwähnen, welcher auch in dieser Literatur zu erkennen ist, die muslimischen Eroberungen des Nahen Ostens im 1./7. Jh. auf das Versprechen Gottes zurückzuführen. So wurden die muslimischen Eroberungen als zentrale Entwicklungen in der Geschichte der muslimischen Gemeinde betrachtet, über die man den kommenden Generationen berichten wollte. Khalidi bemerkt, dass man in der *futūḥ*-Geschichtsschreibung die Sehnsucht (*desire*) feststellen kann, die Eroberungen als eine natürliche Folge des Versprechen Gottes zu seinem Propheten zu zeigen. Er sagt, dass aus diesem Grund die Eroberungen als eine Erweiterung der prophetischen Feldzüge zu sehen sind.⁶⁸⁵ Das bedeutet, dass sie die gleiche Stelle wie die prophetischen Feldzüge bei der muslimischen Gemeinde eingenommen haben. Zum Hintergrund dieser Vorstellung über die Eroberungen bei Muslimen bemerkt Petersen, dass das Konzept der Geschichte, das einen Bestandteil der Lehre des Propheten ausmachte, bei Muslimen die Idee hat entstehen lassen, dass der historische Prozess eine Durchführung des göttlichen Willens ist, und da die muslimische Gemeinde als Nachfolger Gottes auf der Erde galt, spiegelte sich die Macht Gottes in allen Tätigkeiten der Gemeinde wider. Er ist der Auffassung, dass so das Interesse an dem Willen Gottes, der sich im Verlauf der Geschichte gezeigt hat, sowie das Interesse an der Interpretation dieses Willens bei Muslimen notwendig gewesen ist und nicht nur als eine Sache der Frömmigkeit betrachtet werden darf.⁶⁸⁶

Fred M. Donner nennt eine weitere mögliche religiöse Ursache für den Anstieg der *futūḥ*-Literatur als eine Gattung der islamischen Geschichtsschreibung. Er ist der Auffassung, dass die *futūḥ*-Literatur aus den Debatten der Muslime mit den anderen monotheistischen Gemeinden entstanden ist, die eine göttliche Natur der Taten der Muslime abgelehnt haben. Als zeitlicher Raum, in dem diese Entwicklung stattgefunden hat, greift Donner zunächst die Meinung Rudi

⁶⁸⁵ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 65.

⁶⁸⁶ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 15.

Parets auf, der in Hinsicht auf diese Fragestellung den Zeitraum zwischen ca. 25/646 und ca. 100/718 vorschlägt, eine Epoche, die er „prähistorische Phase“ der islamischen Geschichtsschreibung nennt. Donner scheint mit diesem Vorschlag einverstanden zu sein. Er fügt dennoch hinzu, dass man zum Forschen über den Anstieg und die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur zwei andere Themen, nämlich *nubuwwa* (Prophetentum) und *umma* (Gemeinde), mitberücksichtigen sollte, die im selben Rahmen und im selben Zeitraum entstanden sein sollen. Donner bemerkt, dass diese zwei Begriffe, wie die *futūḥ*-Narrative, aus den Debatten mit den anderen monotheistischen Gemeinden hervorgegangen sind. In diesem Rahmen und in Bezug auf die Eroberungen, so Donner, entstanden Berichte, die sich darauf konzentrierten, die heilige Natur der Hilfe Gottes in der muslimischen Hegemonie über die nicht-muslimischen Gemeinschaften zu erklären.⁶⁸⁷ Laut Donner entstanden so im Kontext der Debatte zwischen Muslimen und den Anhängern anderer monotheistischer Religionen Berichte über die Hilfe Gottes an muslimischen Eroberungen, welche den Anstieg der *futūḥ*-Literatur ausmachen.

Neben den religiösen Ursachen für den Anstieg und den frühen Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur lassen sich auch soziale Ursachen für die Entstehung dieser Literatur beobachten. Als eine soziale Ursache nennt Khalidi den Wunsch von arabischen Stämmen, von den großen Taten ihres eigenen Stammes und anderer Stämme zu erzählen und auf die Heldentaten des eigenen Stammes stolz zu sein. Er bemerkt, dass man zudem in dieser Phase der Entwicklung von *futūḥ*-Literatur bei Muslimen den Versuch erkennen kann, das Bild einer Gemeinde darzustellen, die darauf angewiesen ist, vereint zu bleiben, obwohl sie tief gespalten ist. Laut Khalidi lieferte die Entstehung der *futūḥ*-Literatur einen Beitrag dazu, dass die muslimische Gemeinde zusammenhält.⁶⁸⁸ Es sieht so aus, als ob durch diese Literatur den Muslimen das Bild einer Gemeinschaft vermittelt wurde, die sich einigt und stark gegen die anderen religiösen Gemeinschaften stellt.

Eine weitere soziale Ursache für den Anstieg der *futūḥ*-Literatur wird von Khalidi genannt. Er sagt, dass anscheinend die muslimischen Eroberungen drastische Veränderungen in der politischen, sozialen und ökonomischen Struktur der arabischen Stämme verursacht haben. Khalidi stellt fest, dass durch die Eroberungen viele Menschen von den arabischen Stämmen

⁶⁸⁷ Donner, *Narratives*, S. 277-278.

⁶⁸⁸ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 65.

ihre Heimat verlassen und sich in den neu eroberten Regionen angesiedelt haben. Er sagt, dass die Eroberer sich an ein neues kulturelles, geographisches und soziales Milieu der eroberten Region anpassen mussten. Aus diesem Grund lässt sich sagen, dass die Eroberungen in der zweiten oder dritten Generation der Eroberer eine Veränderung im Lebensstil bewirkt haben. Khalidi schlägt diese Entwicklungen als einen Anlass vor, der die nachdenklichen Leute von den Arabern dazu gebracht hat, ihren Glauben und ihre Taten wieder zu überdenken und die Vergangenheit und die Gegenwart in Verbindung zu bringen, und so entstanden die Berichte über die durchgeführten Eroberungen.⁶⁸⁹ Khalidi stellt die Entstehung der *futūḥ*-Literatur in diesem Rahmen vor, und führt das Buch von Ibn ‘Abd al-Ḥakam (g. 257/871) als ein Beispiel an, das diese Funktion der *futūḥ*-Berichte auch in späteren Zeiten behalten hat. Er bemerkt, dass man im *Futūḥ Miṣr* von Ibn ‘Abd al-Ḥakam erkennt, dass dieser versucht, durch die Aktualisierung der Angaben seines Materials die Vergangenheit mit der Gegenwart zu verbinden, so dass, wie dieser immer wieder sagt, viele soziale Sitten bis „heute“ (nämlich bis in seine Zeit) ausgeübt wurden und präsent waren.⁶⁹⁰

Zuletzt muss man die soziale Ursache für den Anstieg der *futūḥ*-Literatur nennen, die sich ebenfalls auf das Ziel der Überlieferer bezieht. Lawrence Conrad bemerkt, dass das Ziel der Überlieferer bei der Überlieferung des *futūḥ*-Materials nicht unbedingt historisch im unserem modernen Sinne war, sondern sie sich eher mit der Erzählung der Geschichten aus der früheren Zeiten auch amüsieren wollten. Darüber hinaus, so Conrad, wollten sie durch die Erzählung der heldenhaften Taten in den Eroberungen mit der individuellen und Stammesehre prahlen, und anderen Stämmen gegenüber Vorteile und Privilegien beanspruchen.⁶⁹¹

Über die religiösen und sozialen Ursachen des Anstiegs der *futūḥ*-Literatur hinaus spricht Khalidi noch von einer politischen Ursache, die zwar nicht ausschließlich, aber u. a. die Entstehung der *futūḥ*-Literatur neben anderen Gattungen der muslimischen Geschichtsschreibung erklären kann. Er sagt, dass die dramatischen Ereignisse in der frühen Zeit des Islams, nämlich die Eroberungen und die Bürgerkriege, ein proto-historisches Selbstbewusstsein bei Muslimen erzeugt haben sollen, welches weniger von den historischen Lehren des Korans geprägt war, da eigentlich die Muslime bis in die Mitte der Umayyadenzeit

⁶⁸⁹ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 62.

⁶⁹⁰ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 66.

⁶⁹¹ Conrad, *Futūḥ*, S. 237.

(685-724) ihre Gegenwart mit einer apokalyptischen Stimmung (*fitan* und *malāḥim*) interpretiert haben. Khalidi erklärt, dass die umayyadischen Dynastie, die ihre Gegner verdrängte, und eine enorme regionale Herrschaft konsolidieren konnte, in dieser Zeit anstatt der apokalyptischen Zukunft, eine Legitimation der Vergangenheit der muslimischen Gemeinschaft forderte. Dies zu elaborieren, so Khalidi, war die Aufgabe der Geschichtsschreiber, und deswegen haben sie während dieser Veränderungen im Weltbild der umayyadischen Dynastie ihre Aufmerksamkeit auf die bedeutenden vergangenen Ereignisse der muslimischen Gemeinschaft gelenkt, nämlich auf das Leben des Propheten und seine Feldzüge, auf *futūḥ*-Berichte, die eine Erweiterung der *maǧāzī*-Berichte waren und auf die Stammes-Berichte wie *ayyām* und *ansāb*.⁶⁹² So soll Anfang der zweiten Hälfte der umayyadischen Zeit die früheste Entwicklung der *futūḥ*-Literatur stattgefunden haben.

Zudem wird in der Sekundärliteratur eine weitere politische Ursache zur Entstehung der *futūḥ*-Literatur angeführt, die aber angeblich erst ab dem 3./9. Jahrhundert zu beobachten ist. Man kann im 3./9. Jh. bei muslimischen Gelehrten ein Begehren zum Herstellen eines genauen Rekords von Eroberungen beobachten, was bürokratische Gründe aufweist.⁶⁹³ Nach den Eroberungen hat man von der nicht-muslimischen Bevölkerung der eroberten Regionen Steuern verlangt, deren Höhe davon abhängig war, ob eine Region friedlich oder mit Gewalt erobert wurde. Später entstanden Meinungsunterschiede in Bezug auf die Art und Weise, wie eine Stadt oder Region eingenommen und unter Kontrolle gebracht wurde. Dies hat dazu geführt, dass die Muslime die vorhandenen Berichte über die Eroberungen gesammelt und studiert haben.⁶⁹⁴

3.1.1.2. Beschreibung des Charakters der formativen Phase

Aber wie sind der Charakter bzw. die Natur des Anstieges und der Entwicklung der *futūḥ*-Literatur zu beschreiben? Zuerst muss man sagen, dass die verschiedenen Gattungen der muslimischen Geschichtsschreibung am Anfang in Hinsicht auf den Charakter und die Natur der Entstehung ziemlich ähnlich waren, da offensichtlich am Anfang dieses Prozesses die

⁶⁹² Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 28-30.

⁶⁹³ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 65.

⁶⁹⁴ Šahābī, *Alīakbar: Aḥwāl wa ātār-i Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī*. Teheran 1335 (Šamsī)/1956, S. 47.

unterschiedlichen Gattungen der muslimischen Geschichtsschreibung nicht eindeutig voneinander differenziert waren. Darüber hinaus waren alle verschiedenen Gattungen Teile der muslimischen Geschichtsschreibung und hatten letztendlich dieselbe Natur, die ein Geschichtswerk war. Wenn man die formative Phase einer Gattung studiert und kennt, könnte man also davon ausgehen, dass derselbe Prozess auch für die formative Phase anderer Gattungen anzunehmen ist.

Chase Robinson beschreibt die Natur und den Charakter der frühen Entwicklungen der *futūh*-Literatur. Er ist der Meinung, dass in der ersten Phase der Entwicklung der islamischen Geschichtsschreibung, welche dieser im Zeitraum von der Entstehung der muslimischen Gemeinde bis ca. Jahr 111/730 sieht, die Mündlichkeit die Oberhand hatte, welche eigentlich ein Charakter des Materials aus dem vor-islamischen Ḥiǧāz war. Er sagt, dass dabei in dieser Phase die Leute über den Propheten erzählten, die Veteranen der Eroberungen ihre Kämpfe beschrieben, und die älteren Generationen den jüngeren über die Geschichte der Familie und des Stammes erzählten. Er bemerkt, dass sich inzwischen auch die Apologeten und Kritiker des Staates sowie die bezahlten Geschichtenerzähler (*storytellers*) gemischt und, erzählend von der guten Zeit in der Vergangenheit, die Verantwortlichen für das Chaos in der Gegenwart kritisiert haben und dadurch an dem Diskurs der Mündlichkeit teilgenommen haben. Robinson räumt jedoch ein, dass es in dieser Zeit kein Monopol der Mündlichkeit gab und sie nicht der einzige Weg war, historische Informationen weiterzuliefern, sondern man auch eine Kultur des Dokumentierens nachweisen könnte, die von dem Staat, v. a. durch das Dokumentieren der Besteuerung und des Armeegehalts ausgelöst wurde. Robinson stellt fest, dass die Kultur der Dokumentation sich noch in der Zeit der Marwāniden von Umayyaden nach 60/680er weiterentwickelt hat, aus der noch Papyri, Münzen und zum Teil Inschriften vorhanden sind.⁶⁹⁵

Im Zuge der Erklärung der Natur des Anstieges und der frühen Entwicklung der islamischen Geschichtsschreibung – und dadurch der *futūh*-Literatur – berichtet Robinson, dass in der ersten Phase der Entwicklung der islamischen Geschichtsschreibung (Von der Entstehung der muslimischen Gemeinde bis ca. Jahr 111/730) neben den Steuerelementen als schriftlich textliche Dokumente auch andere Arten von Dokumenten wie etwa Abhandlungen, Predigten, Briefen und Reden erzeugt wurden. Er betont, dass diese jedoch später ediert und umformuliert

⁶⁹⁵ Robinson, *Islamic Historiography*, S. 20-22.

(*redraft*) wurden, weil sie in ihrer Zeit, „lebendige“ (*live*) Dokumente waren, die in politischen und finanziellen Disputationen erbracht wurden und noch nicht zum Archivieren waren. Robinson ist der Meinung, dass diese Art von Dokumenten, die in der Literatur der späteren Zeit auftaucht, während der Weiterüberlieferung überarbeitet wurde. Er fügt zu den oben genannten Dokumenten auch die Liste der Namen hinzu, die seiner Auffassung nach möglicherweise gegen Ende dieser Phase (gegen Ende des ersten und Anfang des 2./8. Jh.) abgefasst worden sind. Er bemerkt, dass diese Listen ebenfalls später editiert und neu formuliert wurden, da es in ihnen darum ging, wer gegen und wer für den Propheten gekämpft hat. Robinson meint, dass es diese Listen in dieser Phase der Entwicklung der islamischen Geschichtsschreibung gegeben haben soll, auf Basis derer die Historiker des späten 2./8. und frühen 3./9. Jh. ihre chronographischen Werke erstellen konnten. Robinson sagt, dass weil von dieser Phase, die er als die formative Phase der islamischen Historiographie analysiert, kein Werk erhalten geblieben ist, man kaum argumentieren kann, dass in dieser Phase Bücher abgefasst worden sind. Er sagt, dass man trotzdem in dieser Phase das Interesse der Menschen an der Vergangenheit und der zirkulierenden Erzählungen beobachten kann.⁶⁹⁶

3.1.1.3. Weitere Entwicklungen in der formativen Phase

Neben den Ursachen, die den Anstieg und die Entwicklung der *futūḥ*-Literatur in ihrer formativen Phase verursacht haben, haben in dieser Phase weitere Entwicklungen in der frühen islamischen Literatur u. a. in der *futūḥ*-Literatur stattgefunden. Lawrence Conrad, der eine kritische Herangehensweise zu dieser Phase der *futūḥ*-Literatur ausübt, beschreibt die weiteren Entwicklungen in diesem Bereich der islamischen Geschichtsliteratur wie folgt: Er erklärt, dass die Entwicklung der islamischen Gesellschaft sowie die Artikulierung eines kohärenten Bildungssystems in der zweiten Hälfte des 1./7. Jh. und der ersten Hälfte des 2./8. Jh. die *futūḥ*-Literatur beeinflusst haben, indem sie während dieser Zeit sowohl von der Gesellschaft als auch vom Bildungssystem neue Nahrung bekommen hat. Laut Conrad war diese neue Nahrung eine Betonung in dieser Literatur auf die Herrlichkeit und die Leistungen der erobernden Vorgänger. Er bemerkt, dass wegen der zunehmenden Distanz in der Zeit zwischen den Eroberungen und dem Publikum der *futūḥ*-Berichte diese Betonung größer wurde, um den Anspruch auf höheren

⁶⁹⁶ Robinson, *Islamic Historiography*, S. 22-24.

Status und materiellen Nutzen zu betonen. In diesem Zusammenhang, so Conrad, wurden wegen des Mangels an authentischen Informationen manchmal völlig auf Betrug basierende Berichte durch ein Repertoire von Bestandmotiven wie etwa Briefen, Listen von Teilnehmern an Schlachten, Reden von Helden und Kommandeuren, etc. konstruiert, die auch von der Gesellschaft geglaubt wurden. Conrad sagt zudem, dass da das Publikum kultivierter und anspruchsvoller geworden war, die Berichte über die Vergangenheit durch Einsatz von literarischer Technik und Mittel noch komplizierter wurden.⁶⁹⁷

Weiterhin bietet Conrad eine Analyse zur Beschaffenheit und der Funktion der *futūḥ*-Literatur in ihrer späteren Entwicklung. Er stellt fest, dass man in der *futūḥ*-Literatur eine Art von Durchdachtheit aufdecken kann, als die islamische Gesellschaft sich später weiterentwickelt hat. Hier sagt Conrad nicht konkret, über welchen Zeitraum er spricht. Jedoch ist aus dem Kontext abzulesen, dass es immer noch um die Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur in der zweiten Hälfte des 1./7. Jh. und der ersten Hälfte des 2./8. Jh. geht. Er erklärt, dass als der Islam seine eigene kommunale Identität besonders in Abgrenzung von Christentum und Judentum entwickelt hat sowie sich als ein spirituales System, das zunehmend komplizierter wurde, präsentiert hat, man motiviert wurde, eine kerygmatische Interpretation von den Eroberungen auszuführen. Er schlägt vor, dass, vielleicht durch den Qurʾān inspiriert, nachdem man die göttliche Wahrheit durch die physischen Wunder der Welt erkennen konnte, die Sammler die Eroberungsberichte und die historischen Rekorde im Rahmen eines göttlichen Plans gelesen und interpretiert haben. Er bemerkt, dass, da die Araber den Islam als ihre Religion akzeptiert haben, die Idee aufgekommen war, dass Gott ihnen als Belohnung für ihre Mühe und Aufopferung für die Annahme und die Verbreitung des Islams in Arabien erlaubt hat, ihre Feldzüge in die Nachbarsregionen fortzusetzen und sie zu erobern. Er sagt, dass die Eroberungen gleichzeitig im Auge der Muslime eine Bestrafung für das byzantinische und sassanidische Reich waren, die gegen die Religion Gottes gekämpft haben. Conrad zufolge war dies ein dominantes Paradigma in der islamischen Gesellschaft, welches zwei Konsequenzen für die *futūḥ*-Literatur in ihrem Inhalt und ihrem Verhältnis zur Vergangenheit der Araber hatte: Erstens wurden die alten Berichte mit einer spirituellen Betonung gefärbt und neu erfundene Berichte wurden, gemischt mit den schon vorhandenen Berichten, weiter erzählt, da dieses Paradigma die Wahrheit des

⁶⁹⁷ Conrad, *Futūḥ*, S. 238.

Islams und die besondere Rolle der Araber in dessen Verbreitung betont hat. Dadurch, so Conrad, hatten die Eroberungsberichte eine religiöse Bedeutung erworben, welche sie vorher nicht besaßen. Zweitens hat dieses Paradigma die vorislamische Geschichte der Araber, die prophetische Laufbahn und die Eroberungen sowohl organisch als auch thematisch miteinander verbunden, so dass dieses Paradigma den Weg aufgemacht hat, die frühislamische Geschichte des Islams als Ganzes zu betrachten und zu behandeln.⁶⁹⁸

3.1.2. Der Kontext der Gelehrsamkeit

Einleitung

Futūḥ-Werke und *futūḥ*-Schriften sind im Rahmen der muslimischen Geschichtswerke zu sehen. Aus diesem Grund ist die frühe Entwicklung der *futūḥ*-Literatur im Zusammenhang mit den frühen Entwicklungen in der muslimischen Geschichtsschreibung zu betrachten. Stephan Humphreys nennt drei wichtige Fragen, die im Rahmen der Forschung zu frühen Entwicklungen in der muslimischen Geschichtsschreibung immer wieder gestellt werden und auf die bisher keine endgültige Antwort gefunden wurde. Diese Fragen lassen sich ebenfalls in Bezug auf die frühe *futūḥ*-Literatur stellen. Laut Humphreys sind diese Fragen die Folgenden: Erstens: Wann hat die Geschichtsschreibung im Islam begonnen? Zweites: Reflektieren die vorhandenen Berichte tatsächlich die Aussagen derjenigen, denen diese zugeschrieben werden? Drittens: Wie haben sich die historischen Narrative in Sprache, Form, Konzeption, Intention, Struktur und Bedeutung zwischen der Entstehungszeit (c. 700 AD) und der Zeit, in der diese eine definitive Form erhielten (ca. 850-900 AD), verändert? Humphreys bemerkt, dass eine definitive Antwort auf diese Fragen fast unmöglich ist, weil uns aus diesem dunklen Zeitraum kein Textkorpus erhalten ist.⁶⁹⁹

Wie oben bemerkt, gilt das, was Humphreys über die Geschichtsschreibung in der frühen islamischen Zeit anmerkt, auch für die *futūḥ*-Literatur, da sie ein Bestandteil der frühen islamischen Geschichtsschreibung ist. Jedoch haben die Islamwissenschaftler versucht, auf Basis der Berichte und Textstücke, die uns aus dieser Zeit übriggeblieben sind, Thesen über den

⁶⁹⁸ Conrad, *Futūḥ*, S. 238.

⁶⁹⁹ Humphreys, *Islamic history*, S. 76-87.

Anstieg und die frühen Entwicklungen der muslimischen Geschichtsschreibung generell und die der *futūḥ*-Literatur aufzustellen. Im Folgenden werden wir die aufgestellten Thesen in Bezug auf die frühe Entwicklung in *futūḥ*-Literatur als eine Wissenschaft auf zwei Ebenen betrachten: zunächst auf der Ebene des Materials und der Berichte und danach auf der Ebene der Werke, die in diesem Bereich abgefasst wurden.

3.1.2.1. Die Entstehungsphase von *futūḥ*-Schriften

3.1.2.1.1. Die Ebene der Narrative

Über die frühen Entwicklungen auf der Ebene des Narrativen in der muslimischen Geschichtsschreibung, die auch die *futūḥ*-Literatur umfasst, stellt Fred M. Donner eine These auf. Er definiert für den Anstieg der islamischen Geschichtsschreibung eine Phase, die er als „pre-historicist phase“ bezeichnet und deren Zeitraum bis ca. 50/670 reicht. Donner zufolge hat die muslimische Gemeinde in diesem Zeitraum keine genaue, echte und angemessene historische Vision für sich selbst. Er ist der Auffassung, dass es in dieser Phase nur rohes unbearbeitetes Material gab, das entweder aus den Erinnerungen und Gedächtnissen der Personen entstanden ist oder beiläufige und kontextuelle Information war, die in den moralischen bzw. genealogischen Erzählungen, die gängig waren, eingeschlossen war. Donner bemerkt, dass viele von diesen Angaben damals wahrscheinlich nur kurze Berichte waren.⁷⁰⁰

Donner sagt, dass man diese Angaben als die Quellen der verschiedenen Themen von frühen muslimischen Geschichtsschreibungen – u. a. der *futūḥ*-Literatur – sehen kann. Er meint, dass die erste Generation der „Tradenten“ (*transmitters*), die diese Informationsstücke an spätere Generationen weiterüberliefert haben, diese oft kurzen Berichte in Form von relativ kohärenten Erzählungen aufgebaut haben, welche zunächst hauptsächlich mündlich, aber auch manchmal mit Hilfe von Notizen überliefert wurden. Er fügt hinzu, dass diese Berichte vermutlich dennoch immer noch nicht ihre definitive Form als Buch erhalten haben. Darüber hinaus äußert Donner sich auch über die Menge des Materials, die in dieser Phase *futūḥ*-relevant war, und geht davon aus, dass, da die Eroberungen erst später stattfanden, in diesem Bereich mehr Material

⁷⁰⁰ Donner, *Narratives*, S. 276.

vorhanden ist, als Material über das Leben des Propheten in Mekka, oder über die Zeit seiner Jugend, welche ganz ferner zu diesen Tradenten waren.⁷⁰¹

3.1.2.1.2. Die Ebene früher Schriften

Über die Entwicklungen in der muslimischen Geschichtsschreibung auf der Ebene der Sammlungen und Kompilationen stellt Albrecht Noth in Bezug auf die *futūḥ*-Literatur in ihrer formativen Phase spezifisch eine These auf. Er ist der Auffassung, dass die *futūḥ*-Sammlungen, die sich mit einem eng definierten Thema hinsichtlich der Eroberungen befassen, älter sein sollten als die Werke und Kompilationen zur Eroberungen als ein allgemeines Thema. Er stellt fest, dass, wie es von den vorhandenen Belegen zu erfahren ist, es eher unwahrscheinlich ist, dass ein Komplex von Berichten, der alle Sub-Themen beinhaltet, später in einzelnen Themen getrennt wurde. So geht er davon aus, dass die simpleren *futūḥ*-Berichte und *futūḥ*-Werke eher entstanden sind als die komplizierten Berichte und Werke, die dieses Thema behandeln. Obwohl Noth nicht deutlich darauf hinweist, ab wann die komplizierten *futūḥ*-Berichte und *futūḥ*-Werke entstanden sind, könnte man davon ausgehen, dass in der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur eher kleinere Berichte und Werke zu erwarten sind. Noth schlägt in Bezug auf die Entwicklung in Thema und Umfang der *futūḥ*-Werke von der formativen zur nächsten Phase der *futūḥ*-Literatur einen Ablauf vor und sagt, dass höchstwahrscheinlich zuerst die ersten Siege und Eroberungen, dann die Unterwerfung der Provinzen und Gebiete und schließlich die Eroberungen als Ganzes das Thema der *futūḥ*-Werke ausmachten. Er geht davon aus, dass man die noch vorhandenen Sammlungen als Kombination der kleineren Einheiten ansehen kann, die zwar als kleinere Einzelwerke in den kompilatorischen Werken auffindbar waren, aber gleichzeitig oder sogar später in der Zeit der großen Sammlungen auch neben ihnen existiert haben.⁷⁰²

Ob der Inhalt der Kompilationen und Sammlungen über die islamischen Eroberungen in der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur sakral gefärbt oder eher eine sachliche Wiedergabe der Ereignisse war, lässt sich wiederum aus Mangel an Material aus dieser Zeit kaum klären. Jedoch kann man im Bereich von *ḥadīṭ* im selben Zeitraum eine Entwicklung beobachten, dass das

⁷⁰¹ Donner, *Narratives*, S. 279.

⁷⁰² Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 32-33.

Material aus dieser Zeit sowohl säkulare, wie etwa biographische Fragmente, Berichte über die Tugend der Individuen und Stämme sowie über korrektes Benehmen, als auch sakrale Themen, wie legale Vorschriften, Eschatologie und Aussprüche des Propheten, beinhaltet.⁷⁰³ Wenn man diesen Zustand der *ḥadīṭ*-Literatur auf die Gattung der Geschichtsschreibung generalisieren könnte, vor allem weil sie Inhalte über die Teilnahme der Stämme und ihrer Mitglieder an den Eroberungen beinhaltet,⁷⁰⁴ dann könnte man behaupten, dass in der frühen Phase der *futūḥ*-Literatur auch *futūḥ*-Berichte vorhanden waren, die nicht religiös gefärbt waren.

Wie bereits oben besprochen, herrschte in der muslimischen Gemeinde zunächst eine apokalyptische Stimme, auf Basis derer die Ereignisse interpretiert wurden. Jedoch hat sich diese ab der Mitte der umayyadischen Dynastie zu einer historischen Stimmung umgewandelt. Tarif Khalidi bemerkt, dass diese Entwicklung sich durch die Entstehung der Sammlungen über die Ereignisse der früheren Zeiten charakterisiert hat, welche mit kleinen linguistischen und historischen Kommentaren versehen waren. Dies ist wiederum eine neue Entwicklung auf der Ebene der Sammlungen und Kompilationen im Bereich Geschichtsschreibung, den auch die *futūḥ*-Literatur umfassen sollte. Über die Werke, die in diesem Kontext entstanden sind, sagt Khalidi, dass sie die Werke sind, die sich unter dem Begriff der sakralen Geschichte subsumieren lassen und aus Themen wie *sīra*, *mağāzī* und *futūḥ* bestanden, mit denen aber Material aus anderen Bereichen wie *ayyām al-‘arab*, *ansāb* und *qiṣaṣ al-anbiyā’* verschachtelt waren.⁷⁰⁵

3.1.2.2. Die Quellen und ihr Alter

Eine weitere Frage, die sich über die formative Phase der *futūḥ*-Literatur stellen lässt, ist die Frage nach den frühen Quellen von dieser Literatur. Hier ist die Frage, aus was das Material der *futūḥ*-Literatur in dieser Phase bestand und wie alt es war. Hier kann man wiederum aus Mangel an Quellen, die in dieser Zeit entstanden und uns übriggeblieben sind, keine genaue Aussage treffen. Wir treffen hier wiederum hauptsächlich auf Basis der Analyse der Geschichtswerke und der Berichte, die uns erhalten geblieben sind, Aussagen über die frühen Quellen der

⁷⁰³ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 18.

⁷⁰⁴ Siehe: Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 32-33.

⁷⁰⁵ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 29-30.

Geschichtswerke generell, welche dann – davon können wir ausgehen – auch für die *futūh*-Literatur gelten sollen.

Bezüglich der Frage nach den Quellen der frühen islamischen Geschichtsschreibung stellt Fred M. Donner die These auf, dass die Muslime in dem letzten Drittel des ersten Jahrhunderts AH Informationen über die für sie relevanten Themen wie etwa *sīra*, *maǧāzī*, *futūh*, etc. gesammelt haben. Donner schlägt vor, dass diese Informationen auf den persönlichen Memoiren und Erinnerungen, auf den Erzählungen anderer Personen über ihre eigenen Erlebnisse, auf schriftlichen Dokumenten wie Briefe, Gedichte, genealogische Notizen und ähnliches sowie auf Schriften, die Informationen bezüglich Themen außerhalb der islamischen Gemeinde wie z. B. die im Koran genannten Propheten beinhalteten, basieren. Er bemerkt, dass die persönlichen Erinnerungen und die Erzählungen anderer Menschen über ihre Erlebnisse im Wesentlichen aus kurzen Berichten bestanden. Donner datiert diese Phase der muslimischen Geschichtsschreibung, welche er „pre-historicist phase“ nennt bis zum Jahr 50/670 und betont, dass dieses Material in dieser Phase in der muslimischen Gemeinde im Umlauf war.⁷⁰⁶ Die formative Phase der *futūh*-Literatur, welche wir entsprechend der ersten Phase der muslimischen Geschichtsschreibung laut der Periodisierung von Humphreys analysiert haben, schließt die „pre-historicist phase“ Donners ein. Deswegen könnte man davon ausgehen, dass die von Donner genannten Quellen der frühen Geschichtsschreibung auch im Bereich der *futūh*-Literatur verwendet wurden. Dadurch lässt sich über das Alter der frühen Quellen der *futūh*-Literatur die Aussage treffen, dass sie schon in der ersten Hälfte des 1./7. Jh. vorhanden waren.

Zu den Quellen der *futūh*-Literatur in ihrer formativen Phase stellt Lawrence Conrad auch eine These auf. Er meint, dass diese ihren Ursprung hauptsächlich in Berichten haben, die durch die Teilnehmer an den Eroberungen oder durch diejenigen, die von den Eroberungen gehört haben, sowie durch eine Vielfalt von Erzählern weiter erzählt worden sind. Er stellt fest, dass die Quellen der *futūh*-Literatur die historischen Berichte (*aḥbār*) gewesen sein sollen, die aus kurzen Narrativen über überlegte Gegenstände bestanden.⁷⁰⁷ Über die Form dieser historischen Berichte und wie sie überliefert worden sind, sagt Conrad, dass diese eigentlich mündliche Berichte gewesen sein sollen, die auch mündlich überliefert wurden, und deswegen den

⁷⁰⁶ Donner, *Narratives*, S. 279.

⁷⁰⁷ Conrad, *Futūh*, S. 237.

Veränderungen und Neuordnungen unterlagen.⁷⁰⁸ So kann man feststellen, dass auch Conrad die Meinung vertritt, dass die Quellen der *futūḥ*-Literatur in dieser Phase auf dem Material aus der ersten Hälfte des 1./7. Jh. basieren, wobei er der Auffassung ist, dass dies kein schriftliches sondern hauptsächlich mündliches Material war.

Bezüglich der Quellen der *futūḥ*-Werke äußert sich ebenfalls Albrecht Noth. Er sagt, dass die Quellen der *futūḥ*-Werke eine große Anzahl von den historischen Berichten (*aḥbār*) ausmachen, die sich auf die Zeit der drei ersten Kalifen beziehen und über diese Zeit Auskunft vermitteln. Noth sagt aber nicht, wann diese historischen Berichte entstanden sein sollen. Über die Menge des *futūḥ*-Materials bemerkt er, dass uns heute etwa 50 historische Werke bekannt sind, die sich mit den muslimischen Eroberungen befassen, und fügt hinzu, dass es bestimmt auch welche gibt, die uns nicht bekannt sind. Noth bemerkt, dass man innerhalb des Begriffes *futūḥ* auch Subthemen findet, wie etwa die Eroberung von Provinzen, das Bestürmen der Städte und große Kämpfe, nach welchen das Material eines Werkes entsprechend zusammengestellt worden ist. Noth bemerkt, dass es für all diese Rubriken offensichtlich Einzelsammlungen gegeben haben soll.⁷⁰⁹

3.1.3. Zusammenfassung und Fazit

In diesem Unterkapitel wurden der Beginn und die frühen Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur im 1./7. und Beginn des 2./8. Jh., was als die formative Phase bezeichnet wurde, behandelt. Es wurden die Hintergründe des Prozess der Entstehung der *futūḥ*-Literatur sowie der Kontext der Gelehrsamkeit, in dem dieser Prozess für die *futūḥ*-Literatur stattgefunden hat, besprochen. Da al-Wāqidī nicht in dieser Phase gelebt hat, selbst wenn wir davon ausgehen, dass das WZFS das originelle *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs gewesen sein soll, hat der Abschnitt „der Kontext der Gelehrsamkeit“ keinen direkten Bezug auf dieses Werk. Jedoch, da wo es über die Hintergründe der Entstehung und der frühen Entwicklung der *futūḥ*-Literatur gesprochen wurde, kann man eine Relevanz zum WZFS sehen. Im Folgenden nehmen bei den wichtigsten genannten Punkten zum Thema der Hintergründe der Entstehung der *futūḥ*-Literatur den Bezug auf das WZFS.

⁷⁰⁸ Conrad, *Futūḥ*, S. 237.

⁷⁰⁹ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 31-32.

Es lässt sich die wichtigsten genannten Hintergründe zum Beginn und zur frühen Entwicklung der *futūḥ*-Literatur so zusammenfassen, dass es die frühen *futūḥ*-Überlieferungen aus religiösen, politischen und sozialen Gründen entstanden sind. Zu den religiösen Gründen gehört zuerst die Herstellung von Berichten in späterer Zeit nach der Eroberungen, welche für die späteren Generationen von Muslimen die Erfüllung des Versprechens Gottes zeigen. Als weiterer religiöser Grund wurde die Reaktion der Muslimen auf die Ablehnung der göttlichen Natur ihrer Taten von nicht-Muslimen genannt. Neben den religiösen Gründen wurden zwei sozialen Gründen für die Entstehung der *futūḥ*-Literatur erwähnt: zunächst die Betonung der Heldentaten der arabischen Stämme, und zweitens Verbindung der nicht-islamischen Gegenwart mit der islamischen Vergangenheit. Der erste Grund lässt sich im WZFS nachweisen, weil in vielen Fällen die Namen von Stämmen betont werden.

Von den typischen Elementen der *futūḥ*-Literatur in dieser Phase lässt sich fast alle Elemente im WZFS finden: die Liste der Personen,⁷¹⁰ Predigten⁷¹¹ sowie die Briefe⁷¹² und die Reden⁷¹³ finden lässt. Nur lässt sich keine Stelle finden, die man als Steuerelement bezeichnen kann. Diese sind jedoch angeblich Khalidi zufolge in den Werken, die ab dem 3./9. Jh. verfasst wurden, relevant geworden.

Zur weiteren Entwicklungen in der *futūḥ*-Literatur in dieser Phase wurde das Bedürfnis der muslimischen Gemeinde genannt, eine kommunale Identität vor allem in Abgrenzung zur Christen und Juden genannt. Dies lässt sich ganz deutlich im WZFS finden, wie es im Kapitel IV gezeigt wurde. Man kann im WZFS eine starke religiöse Färbung sehen, die für die muslimische Religion und gegen die christliche Religion ist. In Bezug auf Judentum lässt sich im WZFS keine deutliche Erwähnung finden. Zwar wird die Geschichte der Konversion des Ka'b al-Aḥbār relativ ausführlich erwähnt, aber es wird nicht darauf hingewiesen, dass er ein Jude war.

Es lässt sich sagen, dass auf Basis dessen, was in der Sekundärliteratur über die formativen Phase gesagt wurde, können die Überlieferungen, die das WZFS enthält, als typische Überlieferungen der *futūḥ*-Literatur vor dem 3./9. Jh. bezeichnet werden.

⁷¹⁰ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 131-132.

⁷¹¹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 224-225.

⁷¹² Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 94-95, 66-67.

⁷¹³ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 260-261.

3.2. *Futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase (8. und 9. Jh.)

Wie bereits darauf hingewiesen, soll in diesem Kapitel die *futūḥ*-Literatur von der frühen islamischen Zeit bis in die klassische Zeit besprochen werden. Bisher haben wir uns mit dem Anstieg und den frühen Entwicklungen bzw. mit der formativen Phase dieser Literatur beschäftigt. Diese Phase umfasste laut der Periodisierung von Humphreys, die wir in unserer Studie als Grundlage angenommen haben, den Zeitraum zwischen dem Beginn des Islams bis zu dem Jahr 132/750. In diesem Unterkapitel befassen wir uns mit den nächsten zwei Phasen der *futūḥ*-Literatur, deren erste laut der Periodisierung Humphreys den Zeitraum von 132/750⁷¹⁴ bis 235/850 abdeckt. Diese Phase ist die zweite Phase der Entwicklung von *futūḥ*-Literatur, und fällt zwischen die formative und die klassische Phase dieser Gattung der muslimischen Geschichtsliteratur, weshalb man sie post-formative Phase nennen kann. Al-Wāqidī hat in dieser Epoche gelebt und seine Werke, und eventuell das *Futūḥ aš-Šām*, sind in diesem Zeitraum entstanden. Darüber hinaus sollen in diesem Unterkapitel die Charakteristika der *futūḥ*-Literatur in ihrer klassischen Phase geklärt werden. Nach der Periodisierung von Humphreys beginnt die klassische Phase ab dem Jahr 235/850 und dauert bis zu dem Jahr 338/950. Al-Balāḍurī und aṭ-Ṭabarī haben diese Phase der *futūḥ*-Literatur geprägt und ihre *futūḥ*-Überlieferungen vertreten die Eigenschaften der *futūḥ*-Literatur aus dieser Phase.

Wie im letzten Unterkapitel sollen hier zunächst der Kontext und der Hintergrund der Entwicklungen in der *futūḥ*-Literatur in ihren post-formativen und klassischen Phasen behandelt werden. Danach wird auf die Entwicklungen auf der Ebene der *futūḥ*-Literatur als eine Wissenschaft eingegangen und es wird versucht, die Charakteristika der *futūḥ*-Werke und *futūḥ*-Überlieferungen aus dieser Epoche sowie ihre Elemente zu analysieren. Wir beginnen mit dem Kontext der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur. Dabei wird auf die Analyse des politischen und kulturellen Kontextes dieser Phase abgezielt.

⁷¹⁴ Anscheinend hat Humphreys seine Periodisierung auf den politischen und kulturellen Entwicklungen der muslimischen Gesellschaft aufgebaut.

3.2.1. Die politischen und die kulturellen Hintergründe

3.2.1.1. Politische Entwicklungen: Von den Umayyaden zu den 'Abbāsiden

Ein wichtiges Merkmal der post-formativen Epoche der islamischen Geschichtsschreibung generell und der *futūḥ*-Literatur im spezifischen besteht darin, dass ein großer Wandel in der Politik der muslimischen Gesellschaft stattfand. Der 'abbāsische Aufstand hat sich im Jahr 750/132 durchgesetzt und die umayyadische Dynastie ging zugrunde. Es ist vorstellbar, dass diese vehemente Veränderung in der politischen Lage der muslimischen Gesellschaft, die aber auch Veränderungen auf der sozialen Ebene verursachte, Spuren in der Geschichtsschreibung in dieser Zeit hinterlässt. Im Folgenden soll dieses Thema näher besprochen werden. Wir beginnen mit einer kurzen Beschreibung des politischen Kontextes in der Umayyadenzeit und besprechen den möglichen Einfluss dieses Kontextes auf die *futūḥ*-Literatur, so dass deutlicher wird, wie der politische Kontext dieser Phase der *futūḥ*-Literatur diese möglicherweise beeinflusst hat.

Es wurde schon besprochen, dass es sich beweisen lässt, dass in der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur, nämlich die Phase ihres Anstiegs und ihrer früheren Entwicklungen, welche sich in der Zeit der umayyadischen Dynastie vollzog, schon Material über die muslimischen Eroberungen, welches damals sowohl mündlich als auch schriftlich in Zirkulation war, gesammelt wurde. Wie bereits bemerkt, ist uns aus dieser Phase nichts außer Fragmenten in Form von Berichten oder kurzen Texten, welche in späteren Werken erhalten sind, übrig geblieben. Dies ist der Grund, weshalb die meisten durchgeführten Untersuchungen zur post-formativen Phase der muslimischen Geschichtsschreibung sich mit dieser Gattung der muslimischen Literatur generell und als Ganzes befassen und kaum spezifisch mit einem Bereich von dieser Gattung, wie z. B. der *futūḥ*-Literatur. Fred M. Donner äußert sich zum politischen Kontext der Umayyadenzeit und stellt eine These auf, wie dieser Kontext auf die *futūḥ*-Literatur Einfluss ausgeübt haben könnte. Donner spricht von einem politischen Motiv, das das Sammeln der *futūḥ*-Narrativen und *futūḥ*-Materialien in der formativen Phase verursacht haben soll. Er bemerkt, dass die Umayyaden möglicherweise die Gelehrten dazu ermuntert haben, die *futūḥ*-

Überlieferungen als eine Methode zur Herstellung der Legimitation für die muslimische Hegemonie über die nicht-muslimischen Gemeinden zu sammeln.⁷¹⁵

Nach der 'abbāsīdischen Revolution und der Etablierung der 'abbāsīdischen Dynastie ist auf der politischen Ebene in Bezug auf die Geschichtsschreibung ebenfalls ein „Projekt“ zu erkennen. Petersen bemerkt, dass der Inhalt der historischen Schriften, die von Gelehrten aus den ersten Generationen der 'Abbāsiden abgefasst worden sind, durch zwei Merkmale gekennzeichnet ist: Erstens durch die Beseitigung bzw. Bereinigung der revolutionären Vergangenheit der neuen Herrscher; Zweitens durch eine Koalition mit den Schī'iten im Kampf gegen das Kalifat in Syrien, vor allem in der Zeit des Kalifats al-Mahdīs und unter der Herrschaft von Barmakīden. Er bemerkt, dass sich die historischen Werke der ersten Generation von Geschichtsschreibern aus dieser Zeit allgemein so charakterisieren lassen, dass die Standpunkte der 'Abbāsiden in Hinsicht auf die Vergangenheit durch den Inhalt aber auch durch eine auffallende Komposition dieser Werke definiert werden.⁷¹⁶ Petersen meint, dass das, was man bei Gelehrten der 'Abbāsidenzeit vor allem in der Mitte des 9./3. Jh. findet, nicht nur eine Reorganisation des vorhandenen Materials ist, sondern ein zum Teil politisches Projekt, das darauf abzielte, die Vergangenheit neu zu überdenken. Er sagt, dass in dieser Zeit die streitenden und konkurrierenden Visionen und Versionen der Vergangenheit gemäß eines imperialistischen Projekts harmonisiert und integriert wurden. Durch diesen Prozess, so Petersen, wurden die umstrittenen Versionen der Geschichte sowie Versionen, die politisch als nicht passend angesehen wurden, wie z. B. die Massaker der 'Abbāsiden gegenüber Umayyaden, abgeschafft.⁷¹⁷

In Bezug auf die Rolle des politischen Kontexts in der muslimischen Geschichtsschreibung in der 'abbāsīdischen Zeit bemerkt Petersen, dass sich seit Anfang dieser Phase die politischen und sozialen Anstrengungen in der Geschichtsschreibung widerspiegelt haben. Er sagt, dass die antiquarische Seite der historischen Überlieferungen eine kaum bedeutende Stelle in diesem Zusammenhang gefunden hat, denn die Geschichtsschreiber haben sich nicht auf das Festhalten der historischen Fakten beschränkt, sondern sie haben diese immer wieder gemäß aktueller Streitigkeiten auf der politischen und sozialen Ebene interpretiert. Aus diesem Grund geht Petersen davon aus, dass die bedeutendste Eigenschaft der historischen Schriften in dieser

⁷¹⁵ Donner, *Narratives*, S. 286.

⁷¹⁶ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 178-179.

⁷¹⁷ Robinson, *Islamic historiography*, S. 41.

Phase die Vermischung mit Polemik ist. Petersen stellt fest, dass sich Historiker sowohl aus umayyadischer, wie z. B. Sāliḥ b. Kaysān, als auch 'abbāsider Zeit, wie z. B. Ibn Ishāq, Abū Bakr al-Hudālī und al-Wāqidī nennen lassen, die eine gute Beziehung zu dem Kalifat hatten. Das beweist, so Petersen, dass Politik zum Teil auf die Geschichtsschreibung Einfluss nahm.⁷¹⁸

Ein weiterer Beitrag des politischen Kontexts der 'abbāsider Zeit zur Geschichtsschreibung generell und wahrscheinlich zur *futūḥ*-Literatur im Besonderen war die Einführung eines neuen Bildes des Propheten in die historischen Überlieferungen. Dies lässt sich deutlich erkennen, wenn man die Geschichtsüberlieferungen Ibn Ishāq als ein Historiker, der auch in der umayyadischen Zeit als ein Gelehrter tätig war, mit den Überlieferungen al-Wāqidīs aus seinem *Kitāb al-mağāzī* vergleicht. Tarif Khalidi ist der Auffassung, dass das 'abbāsider *establishment* darauf abzielte, für das erscheinende Korpus ihrer Sekretäre, Juristen und Gelehrten Informationen aus der Vergangenheit der islamischen Gesellschaft zugänglich zu machen, welche für Angelegenheiten der Dynastie nützlich waren. Khalidi erwähnt in diesem Zusammenhang al-Wāqidī als ein Beispiel und sagt, dass dieser im Gegenteil zu Ibn Ishāq, der daran interessiert war, das Heilige und das Übernatürliche in der Geschichte zu betonen, in seinem *Kitāb al-mağāzī* ein weltliches Bild vom Propheten vermittelt. Khalidi bemerkt, dass in diesem Buch al-Wāqidīs der Prophet in erster Linie ein politisch-militärischer Anführer ist und erst danach ein Prophet und ein Gesetzgeber. Dabei stellt er die These auf, dass al-Wāqidī durch das Vermitteln dieses Bildes versucht hat, die Geschichte der muslimischen Gesellschaft vom Übernatürlichen zu befreien und in die Richtung einer sachlichen Präzision zu lenken. Khalidi bemerkt, dass al-Wāqidī mit dieser Vision der muslimischen Geschichte gehofft hat, dass die Vergangenheit der Gemeinde dem Korpus der Eliten des 'abbāsider Kalifats nützlicher wird, da seine Sicht eine ausführbare Sicht der Geschichte war, in der die fantastischen Elemente ausgelassen wurden. Um das durchzusetzen, so Khalidi, hat al-Wāqidī eine greifbare Struktur für die muslimische Geschichte erbaut, welche für viele Einzelheiten eine Datierung bot, und in welcher die Generationen der muslimischen Gemeinde chronologisch angeordnet waren. Khalidi ist der Auffassung, dass die Geschichte bei al-Wāqidī zu einer ungebrochenen Kette von Legitimität und sozialen Sitten wurde, die durch den Konsensus, auf den dieser oft hinweist, verstärkt wird. Er sagt, dass anders als das, was man bei Ibn Ishāq sieht, das Ergebnis der

⁷¹⁸ Petersen, *Alī and Mu'āwiya*, S. 184.

Forschung und Lehre al-Wāqidīs eine Auffassung der muslimischen Geschichte als ein nutzbares politisches Mittel für das ‘abbāsische Kalifat ist.⁷¹⁹ Wenn man den Vergleich zwischen Ibn Ishāq und al-Wāqidī als zwei Historiker aus der Umayyaden- und ‘Abbāsidenzeit als die Basis für den Vergleich zwischen der Geschichtsschreibung unter diesen Kalifaten annimmt, dann lässt sich deutlich erkennen, wie das politische System eine Entwicklung in der Geschichtsschreibung hervorgebracht hat. Da die Analyse Khalidis nicht spezifisch auf die *futūḥ*-Überlieferungen von diesen zwei Historikern eingeht, trifft dieser keine konkrete Aussage über die *futūḥ*-Literatur. Jedoch ist es durchaus vorstellbar, dass al-Wāqidī auch in seinen *futūḥ*-Überlieferungen dasselbe Projekt durchgeführt hat und die Eigenschaften seiner spezifischen Geschichtsschreibung auch in seinen *futūḥ*-Überlieferungen erkennbar sind. Als Beispiel lässt sich die Erwähnung von ‘Abbās, dem Onkel des Propheten, welcher eine zentralere Figur für die ‘Abbāsiden ist, nennen, der in den Überlieferungen al-Wāqidīs positiv dargestellt wird.⁷²⁰ Im WZFS, wenn man davon ausgehen könnte, dass zumindest eine Schicht des Textes das originelle *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs umfasst, dann könnte man den Verweis auf die apokalyptischen Gedanken, die der Aufstand eines Herres im Irak mit einem schwarzen Banner prognostiziert, als einen Einfluss des ‘abbāsischen Kalifats auf das Wissen und die Lehre al-Wāqidīs interpretieren.⁷²¹

3.2.1.2. Kulturelle Entwicklungen der Gesellschaft

Neben den politischen Entwicklungen in dem Zeitraum, in den die post-formative Phase der muslimischen Geschichtsschreibung fällt, erlebte die muslimische Gemeinde in derselben Epoche kulturelle Entwicklungen. Diese sollen ebenfalls den Bereich Geschichtsschreibung generell und somit *futūḥ*-Literatur als ein Teil dieser Gattung der muslimischen Literatur beeinflusst haben. Im Folgenden sollen zwei kulturelle Entwicklungen, welche Eigenschaften der Geschichtsschreibung in ihrer post-formativen Phase mitbestimmt haben könnten, geklärt werden. Zunächst wird die Entwicklungen im Bildungswesen thematisiert und danach wird auf einen möglichen kulturellen Aufschwung in der muslimischen Gesellschaft im 8. und 9. Jh. eingegangen.

⁷¹⁹ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 48.

⁷²⁰ Darüber ist bereits geforscht. Siehe auch den Abschnitt „2.4.3. Al-Wāqidī als Gelehrter am Hof der ‘Abbāsiden“.

⁷²¹ Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 42-43.

Chase Robinson spricht von einem Aufschwung im Bereich Bildung unter dem 'abbāsīdischen Kalifat, dessen bedeutender Faktor das Patronat war. Er sagt, dass die 'Abbāsīden einen guten Grund für die Unterstützung der Gelehrten hatten, denn sie wollten ihre kulturellen Zeugnisse (*credentials*) etablieren und die Gewalt, die sie gegen die Umayyaden angewendet haben, legitimieren. In Bezug auf die kulturelle Lage der 'Abbāsīden beschreibt Robinson, dass der kulturelle Horizont der 'Abbāsīden generell höher als der der Umayyaden war, da z. B. unter Umayyaden die Bildung (*literacy*) noch nicht als ein kultureller Wert angesehen wurde. Als ein Einfluss, den das Patronat der 'Abbāsīden, was zum Teil an der guten ökonomischen Lage der 'Abbāsīden lag, auf die muslimische Wissenschaft ausübte, nennt Robinson die Verfassung von biographischen, chronographischen und prosopographischen Werke in dieser Zeit. Darüber hinaus, so Robinson, und als ein weiterer Faktor im Aufschwung der Wissenschaft in dieser Zeit kann man den Punkt nennen, dass in der Spätzeit des 2./8. Jh. auch die lokale Herstellung von Papier eingeführt wurde, und so war ein Medium der Bildung deutlich günstiger als in der Umayyadenzeit vorhanden. Dies sollte wiederum den Prozess des Aufschwungs in Kultur und Bildung der muslimischen Gesellschaft beschleunigt haben. Robinson sagt, dass diese Faktoren den Gelehrten wie Abū Miḥnaf (g. 157/774) oder al-Madā'inī (g. zwischen 215/830 und 235/850) erlaubten, zahlreiche Werke in vielen verschiedenen Gattungen, Bereichen und Themen zu schreiben. Er spricht von einer explosiven Zunahme in Geschichtswerken in diesem Zeitraum und sagt, dass die übrig gebliebenen Werke von Ibn Ishāq, al-Wāqidī und Ibn Sa'd diese Phase repräsentieren.⁷²²

Zu weiteren Entwicklungen in der Bildung in der frühen 'Abbāsīdenzeit, die auf die Geschichtsschreibung in dieser Zeit Auswirkungen gehabt haben sollen, bemerkt Robinson, dass das Wachstum in der Geschichtsschreibung in dieser Zeit wiederum eine neue Tendenz verursachte, deren Merkmale eine zunehmende Spezialisierung in der Arbeit der Gelehrten, welche historischen Berichte (*aḥbār*) zirkulierten, sowie eine Diversifikation in der Bildung waren. In Bezug auf die Spezialisierung in der Arbeit meint Robinson, dass dies eine deutlichere Begrenzung (*sharpening*) zwischen den literarischen Gattungen, einschließlich der Geschichte, zeigt. Als ein Beispiel dafür nennt Robinson die entstehende Tradition der prophetischen Biographien, welche ihm zufolge in dieser Phase *sīra* genannt wurde, wobei sie ursprünglich zu

⁷²² Robinson, *Islamic historiography*, S. 26-28.

der *maǧāzī*-Literatur gehörte. Robinson schlägt vor, dass al-Wāqidī der erste Gelehrte war, der angeblich die Bedeutung von *maǧāzī* auf prophetische Feldzüge beschränkt hat. Er erklärt, dass wahrscheinlich die zunehmende Größe der Bildung so eine Entwicklung in der Literatur zur prophetischen Biographie benötigte. Robinson meint, dass es eigentlich die Spezialisierung in den muslimischen Wissenschaften der Grund war, weshalb Gelehrte wie al-Wāqidī in bestimmten Bereichen als Spezialist bekannt wurden.⁷²³

Darüber hinaus äußert sich Lawrence Conrad zu den kulturellen Entwicklungen in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur. Conrad äußert sich spezifisch zu Strukturen der Bildung in dieser Epoche und spricht von einer Verbreitung der muslimischen Kultur durch diese Strukturen. Conrad bemerkt, dass man an den Bildungsstrukturen in der frühen 'abbāsīdischen Zeit einen Anstieg erkennen kann, welcher seiner Ansicht nach für die Weiterentwicklung und Zirkulation der Elemente der muslimischen Kultur, u. a. der Geschichte als eins von diesen Elementen, eine zentrale Rolle gespielt hat. Er meint, dass in diesem Rahmen das Geschichtsmaterial, aber auch *futūḥ*-Material als Teil davon in dieser Epoche, zum Gegenstand der Lehre in Lernzentren der damaligen muslimischen Welt wurde.⁷²⁴

Ein weiterer kultureller Kontext, der wahrscheinlich einen Beitrag zur weiteren Entwicklung der *futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase geleistet hat, war die Existenz einer Sorge in der muslimischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 2./8. Jh.. In dieser Zeit hat sich in der muslimischen Gesellschaft, welche die frühere Zeit der Gemeinde, nämlich die Zeit der prophetischen Feldzüge sowie die Zeit der muslimischen Eroberungen als eine goldene Zeit betrachtet hat, die Frage gestellt, warum diese Zeit vorbei ist. Conrad stellt in Bezug auf diesen Punkt eine These auf. Er sagt, dass uns zwei *futūḥ*-Werke aus dem 2./8. Jh. vorliegen, die anscheinend versuchen, das Feld der *futūḥ*-Literatur zu erweitern, nämlich das *Kitāb al-futūḥ* von Sayf b. 'Umar (g. 180/796), welches bis zum Ermordung von 'Uṭmān im Jahr 35/656 vorangeht, und das *Futūḥ* von Ibn Aṭam al-Kūfī, das die Ereignisse bis zu dem Kampf in Karbalā' im Jahr 61/681 umfasst. Conrad bemerkt, dass die Ermordung von 'Uṭmān und die Schlacht in Karbalā' eigentlich das Thema *fitna* in der muslimischen Geschichtsliteratur vertreten, das ein primäres

⁷²³ Robinson, *Islamic historiography*, S. 29-30.

⁷²⁴ Conrad, *Futūḥ*, S. 238.

Thema von der frühen arabisch-muslimischen Geschichtstradition gewesen sein soll.⁷²⁵ Er geht davon aus, dass dieses Phänomen in den *futūḥ*-Überlieferungen in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur vermutlich den Versuch reflektiert, in diesem Zeitraum das Paradigma des göttlichen Plans als eine Erklärung für große Ereignisse der muslimischen Geschichte zu erweitern, um eine Antwort auf diese kritische Frage vorzulegen. Conrad sagt, dass sich hier die dominante Präsenz eines göttlichen Plans in der muslimischen Geschichtsschreibung, vor allem in *futūḥ*-Literatur, beobachten lässt, der die Verantwortung für die ungünstigen Ereignisse, die die Gemeinde erlebt hat, trägt.⁷²⁶ Hier sieht Conrad die Existenz einer Vorstellung in der muslimischen Gemeinde, nämlich die Mitwirkung des Willen Gottes in den Angelegenheiten der Gemeinde als ein kulturelles Element, das die Geschichtsschreibung und in diesem Fall die *futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase geprägt und weiterentwickelt hat.

3.2.2. Der Kontext der Gelehrsamkeit

Neben der Besprechung der politischen und kulturellen Hintergründe in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur, nämlich im 2./8. und 3./8. Jh., soll in diesem Unterkapitel eine weitere Fragestellung in Bezug auf diese Gattung der muslimischen Geschichtsschreibung, ebenfalls in diesem Zeitraum, behandelt werden. Es geht in diesem Unterkapitel darum, was mit der *futūḥ*-Literatur auf der Ebene der Wissenschaft im oben genannten Zeitraum geschah. Es sollen hier hauptsächlich die Eigenschaften der Werke, welche in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur entstanden sind, sowie die Charakteristika ihrer Texte und *Isnāde* thematisiert werden. Darüber hinaus werden wir über die Zentren der *futūḥ*-Literatur sowie über die Wahrnehmung vom Begriff „Autor“ als zwei wichtige Themen in Bezug auf die *futūḥ*-Literatur in dieser Epoche sprechen.

3.2.2.1. Zentren der *futūḥ*-Literatur

Wie im letzten Unterkapitel bereits besprochen wurde, haben die kulturellen Entwicklungen in der muslimischen Gesellschaft in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur zur Erweiterung

⁷²⁵ Zu *fitna* als ein Thema der frühen muslimischen Geschichtsschreibung, siehe auch: Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 33-35.

⁷²⁶ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

der Bildung in vielen Zentren der islamischen Welt geführt. Diese Entwicklung bestand aus der Verbreitung der Islamischen Kultur und folglich dem Anstieg der Bildungsstrukturen, welche für die Weiterentwicklung und Zirkulation der Elemente dieser Kultur ausschlaggebend waren.⁷²⁷ Diese Entwicklung hat das Material zur Geschichte der muslimischen Gemeinde zum Gegenstand der Lehre in vielen Lernzentren der islamischen Welt gemacht. Lawrence Conrad erklärt, dass durch diesen Prozess sowie durch die Verbreitung der Bildung die Beschäftigung mit der Geschichte als ein zentrales Element der muslimischen Kultur intensiviert wurde. Conrad betont dies auch für die *futūḥ*-Literatur als eine Gattung der muslimischen Geschichtsschreibung, deren Lehre in den Lernzentren verbreitet wurde.⁷²⁸

Darüber hinaus, wie schon erwähnt, lief anscheinend ein politisches Projekt der ‘Abbāsiden nach der Gründung ihrer Dynastie, welches darauf abgezielt haben soll, ihre Vergangenheit, vor allem ihren Umgang mit Umayyaden, neu zu bedenken. Es ist durchaus vorstellbar, dass die ‘Abbāsiden darauf abzielten, ihre eigene neue Interpretation der Vergangenheit der muslimischen Gesellschaft überall in ihren Herrschaftsregionen zu verbreiten.⁷²⁹ Aus diesem Grund ist es denkbar, dass das Wissen über die Geschichte der Gemeinde, das in Form von *sīra*-, *maǧāzī*- sowie *futūḥ*-Überlieferungen erhältlich war, neben *ḥadīṭ*- oder *fiqh*-Materialien, die in vielen Lernzentren gelehrt und gelernt wurden, im Verkehr war.

Über die Lehr- und Lernzentren der *futūḥ*-Literatur in der post-formativen Phase dieser Literatur gibt es in der Sekundärliteratur keine systematische Untersuchung. Es lässt sich dennoch anhand der Berichte über die Zentren, an denen *futūḥ*-Spezialisten studiert und ihr Material gesammelt haben, eine Aussage über diese Frage treffen. Wir wissen bereits, dass im 2./8. und 3./9. Jh. Orte wie Medina, Baǧdād, Kūfa, Baṣra, Damaskus und Kairo als Lernzentren besucht wurden. Auf Basis der Angaben der Quellen wissen wir schon über al-Wāqidīs Beispiel, dass dieser zumindest in Medina, Baǧdād, und Damaskus studiert haben soll.⁷³⁰ Es ist möglich, dass er in diesen Zentren über die muslimischen Eroberungen gelernt und Material gesammelt hat.

⁷²⁷ Für weitere Angaben, siehe auch den Abschnitt „3.2.1.2. Kulturelle Entwicklungen der Gesellschaft“, S. 212-215 in diesem Kapitel.

⁷²⁸ Für weitere Angaben, siehe: Conrad, *Futūḥ*, S. 238.

⁷²⁹ Für weitere Angaben, siehe auch den Abschnitt „3.2.1.1. Politische Entwicklungen: Von den Umayyāden zu den ‘Abbāsiden“, S. 209-212 in diesem Kapitel.

⁷³⁰ Für weitere Angaben, siehe den Abschnitt „2.1.4. Al-Wāqidīs Gelehrtenkarriere“, S. 91-94 im Kapitel 2.

Über Ägypten als ein Lernzentrum für die *futūḥ*-Überlieferungen lässt sich ein Bericht in *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* von Ibn ʿAsākir finden. Unter dem Eintrag zur Biographie Sāʿib b. al-Ḥārīt b. Qays, der angeblich einer von den Gefährten des Propheten war, sagt Ibn ʿAsākir, dass Sāʿib in der Schlacht von *Fihl*⁷³¹ mit der muslimischen Armee gekämpft hat. Um darauf hinzuweisen, dass wahrscheinlich *Fahl* der eigentliche Name des Schlachtortes ist, bemerkt Ibn ʿAsākir, dass ein gewisser aṣ-Ṣūrī, als er in Ägypten bei seinen Meistern über die Eroberung Syriens studierte, den Namen dieser Region als *Fahl* gelernt hat.⁷³² Dieser Bericht soll darauf hinweisen, dass Ägypten ein Lernzentrum für die *futūḥ*-Überlieferungen war.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob einige Lernzentren der islamischen Welt in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur als spezifische Zentren für *futūḥ*-Überlieferungen bekannt waren. Eine definitive Antwort auf diese Frage ist sehr schwer. Jedoch lässt sich gegen diese These argumentieren. Obwohl wir wissen, dass in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur schon einige Gelehrte für ein bestimmtes Fach der muslimischen Wissenschaften bekannter als andere waren,⁷³³ lässt sich jedoch anhand der Informationen, die die bibliographischen Werke wie das *Kitāb al-fihrist* Ibn an-Nadīm uns liefern, die Aussage treffen, dass die meisten Gelehrten in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur, wie etwa Abū Miḥnaf, Ibn Ishāq, al-Wāqidī, al-Madāʿinī,⁷³⁴ die über die muslimischen Eroberungen Werke abgefasst haben, sich auch mit anderen Bereichen der muslimischen Wissenschaften beschäftigten.

3.2.2.2. Die Eigenschaften der verfassten *futūḥ*-Werke

Das nächste Thema in Bezug auf die *futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase sind die Eigenschaften von *futūḥ*-Werken bzw. von Werken, die *futūḥ*-Überlieferungen beinhalten, welche in dieser Epoche abgefasst wurden. Diese werden wir zum einen anhand der *futūḥ*-Werke bzw. der Werke, die *futūḥ*-Überlieferungen beinhalten, untersuchen. Es sollen dabei Aussagen über die möglichen Entwicklungen in Titeln der *futūḥ*-Werke, in den Eigenschaften der Texte,

⁷³¹ Ibn ʿAsākir erwähnt die beiden Varianten: *Fihl* und *Fahl*. Siehe Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, Bd. 20, S. 95.

⁷³² Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, Bd. 20, S. 96-97.

⁷³³ Siehe die These Conrads über die Spezialisierung in der Wissenschaft in diesem Kapitel im Abschnitt „3.2.1.2. Kulturelle Entwicklungen der Gesellschaft“, S. 212-215.

⁷³⁴ Die entsprechende Stelle ist bei Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 315-323 (al-Madāʿinī), S. 292 (Abū Miḥnaf), S. 289-290 (Ibn Ishāq) zu finden.

und in den Berichten, die sie beinhalten, sowie über die Art der Redaktion, die diese Werke in diesem Zeitraum erlebten, gemacht werden. Zum anderen werden wir auf diese Eigenschaften auf der Ebene des *Isnāde* in den *futūḥ*-Werken eingehen.

3.2.2.2.1. Betrachtung der Gesamtkomposition

3.2.2.2.1.1. Titel der Werke: Mischung von *maqāzī* und *futūḥ*

Eine Entwicklung, die sich auf der Ebene der Wissenschaft in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur beobachten lässt, ist die Entwicklung in den Titeln einiger *futūḥ*-Werke aus dieser Zeit. Lawrence Conrad macht in einer Studie darauf aufmerksam, dass wir aus dem 2./8. Jh. Werke kennen, die anscheinend versuchen, das Feld der *futūḥ*-Literatur zu erweitern. Er nennt in diesem Rahmen zwei Werke, in denen seines Erachtens diese Beobachtung zu finden ist: das *Kitāb al-futūḥ* von Sayf b. ʿUmar (g. 180/796), welches Berichte über die historischen Ereignisse bis zur Ermordung ʿUṭmāns umfasst, und das Buch Ibn Aʿṭam al-Kūfīs (g. erste Hälfte des 10. Jh.), das bis zur Schlacht in Karbalāʾ im Jahr 61/681 reicht.⁷³⁵ Conrad betont, dass die Ermordung ʿUṭmāns und die Schlacht in Karbalāʾ ursprünglich zur *fitna*-Literatur gehörten, und gar nicht zu den Titeln dieser zwei *futūḥ*-Werke passen.⁷³⁶ Obwohl wir in diesen zwei Fällen nicht unbedingt von einer Erweiterung in der Bedeutung des Begriffes *futūḥ* bzw. *futūḥ*-Literatur sprechen können⁷³⁷, kann man dies doch als eine Entwicklung in den *futūḥ*-Werken in ihrer post-formativen Phase bezeichnen, weil dies als eine Erweiterung im Inhalt der *futūḥ*-Werke zu sehen ist. Als eine Erklärung für dieses Phänomen schlägt Conrad vor, dass dies vermutlich einen Versuch der Autoren dieser Werke reflektiert, das Paradigma des göttlichen Plans zu erweitern, um dadurch die ungünstigen Ereignisse in der Geschichte der muslimischen Gemeinde als den Willen Gottes zu bezeichnen.⁷³⁸

⁷³⁵ Conrads Argumentation basiert auf einem frühen Todesdatum Ibn Aʿṭam al-Kūfīs in der zweiten Hälfte des 8. Jh. Jedoch ist mittlerweile die These aufgestellt, dass der Lebenszeitraum Ibn Aʿṭams eventuell zwischen der zweiten Hälfte des 3./9. und der ersten Hälfte des 10. Jh. gewesen ist (für diese These, siehe: Lindstedt, Ilkka: „Sources for the biography of the historian“. In: J. Hämeen-Anttila et. al. (Hgs.), *Orientalia lovaniensa analecta. Contacts and Interaction. Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leuven 2017, S. 308). Hier soll der Argumentation von Conrad nur auf Basis des Werks Sayf b. ʿUmar verfolgt werden.

⁷³⁶ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

⁷³⁷ Wir wissen, dass viele Werke aus der frühen und der klassischen Zeit des Islams über die Grenze ihres ursprünglichen Themas hinaus gingen und Themen, die nicht unbedingt zu dem Titel passte, behandelten.

⁷³⁸ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

Über die Entwicklung, die Conrad im Inhalt der *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur beobachtet hat, hinaus, könnte man eine weitere Entwicklung in der Wahrnehmung des Begriffes „*futūḥ*“ aufzeigen, die sich dann in den Titeln der *futūḥ*-Werke über diese Zeit widergespiegelt hat. Es lassen sich in dieser Epoche Werke finden wie das *Futūḥ aš-Šām al-Azdīs*, dessen Titel und Inhalt übereinstimmen, d. h. dass es im Werk nur um die muslimischen Eroberungen geht. Jedoch findet man später in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur Werke, deren Inhalt nur zum großen Teil und nicht ausschließlich aus *futūḥ*-Überlieferungen besteht, wie etwa das Werk al-Balāḍurīs (g. 279/892) sowie das Werk Ibn A‘tam al-Kūfīs. Man könnte dies auf eine Entwicklung in der Semantik des Begriffes „*futūḥ*“ zurückführen. Jedoch sieht es so aus, als ob uns hier eher eine Entwicklung in der Wahrnehmung des muslimischen Expansionismus vorliegt. Es lässt sich in diesem Zusammenhang die These aufstellen, dass man in der späteren Zeit der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur alle Schlachten, die sowohl zu einer Expansion des muslimischen Territoriums geführt haben als auch eine Erlösung für die muslimische Gesellschaft hervorgebracht haben, unter dem Begriff „*futūḥ*“ subsumiert hat. Insofern scheint es, als ob man wahrscheinlich aus diesem Grund die *ridda*-Schlachten, welche als Folge eine Erlösung für die muslimische Gemeinde hervorgebracht hatten, wie die Eroberungen unter den Begriff *futūḥ* gesetzt und beide in einem Werk nebeneinander gebracht hat.

Eine dritte Entwicklung, die in Bezug auf die Titel in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur zu beobachten ist, ist die Erwähnung des *futūḥ*-Materials in den Werken, deren Titel nicht den Begriff „*futūḥ*“ beinhaltet. Als ein Beispiel lässt sich das folgende Werk nennen: Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī zitiert Berichte über die Schlacht Yarmūk (*yawm al-Yarmūk*) aus dem *Kitāb al-maḡāzī* von einem gewissen Ibn ‘Ā’id (g. 233/848), der ein Zeitgenosse al-Wāqidīs gewesen sein soll.⁷³⁹ Wir wissen, dass unter dem Begriff *maḡāzī* in der muslimischen Wissenschaftstradition normalerweise die Schlachten fallen, die in der Zeit des Propheten stattfanden und an denen der Prophet selber beteiligt war. Nun stellt sich die Frage, warum es in einem Werk aus dieser Phase der *futūḥ*-Literatur, dessen Titel *Kitāb al-maḡāzī* lautet, Berichte über die muslimischen Eroberungen, die nach dem Tod des Propheten stattfanden, zu finden sind. Man könnte in diesem Zusammenhang die These aufstellen, dass die historischen Werke in dieser Zeit, deren

⁷³⁹ Zu Ibn ‘Ā’id, siehe: Elad, Amikam: „Beginnings of Historical Writing by the Arabs. The Earliest Syrian Writers on the Arab Conquests“. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 27 (2003), S. 65-152.

Titel eine spezifische Gattung der muslimischen Geschichtsschreibung aufzeigten, nicht unbedingt Berichte aus anderen Gattungen ausschlossen. Darüber hinaus könnte man denken, dass uns hier eine erweiterte Bedeutung vom Begriff „*mağāzī*“ vorliegt, denn wir sehen in Texten der *futūḥ*-Werke, dass die Eroberungen manchmal als *mağāzī* oder manchmal als *ğārat* bezeichnet werden. Insofern könnte es sein, dass das Werk Ibn ʿĀʾids sowohl die prophetischen Feldzüge als auch die muslimischen Eroberungen unter dem Begriff *mağāzī* als Titel des Werkes subsumiert hat, welcher hier schlicht auf eine Auseinandersetzung mit den Gegnern hinweist.⁷⁴⁰ Dieses Phänomen, nämlich eine unscharfe Trennung zwischen den prophetischen und nicht-prophetischen Feldzügen, erwartet man zwar eher in der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur, aber es sieht so aus, als ob es sich zum Teil bis in die post-formativen Phase fortgeführt hat.⁷⁴¹

3.2.2.2.1.2. Eigenschaften der *futūḥ*-Literatur

Die *futūḥ*-Werke, die in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur abgefasst worden sind, besetzen eine breite Reichweite. Einerseits gibt es Werke, die sich mit den Eroberungen befassen, an denen immer ein gewisser Kommandeur beteiligt war,⁷⁴² oder Werke, die die Eroberung einer spezifischen Region wie Syrien oder Ägypten thematisieren. Andererseits lassen sich in dieser Phase Werke finden, die sich mit der Eroberungen von mehreren Regionen befassen, wie das nicht erhaltene *Kitāb futūḥ amṣār* al-Wāqidīs oder das *Futūḥ al-buldān* al-Balādurīs.

Robinson ist der Auffassung, dass im 3./9. Jh. der Anstieg des Traditionalismus sowie der Anstieg einer imperialistischen Tradition zwei Hauptentwicklungen in der muslimischen Welt ausmachten, die sich ebenfalls in den Quellen nachweisen lassen. Er bemerkt, dass diese Entwicklung dazu geführt hat, dass Werke wie die al-Balādurīs abgefasst wurden, welche einen strengen Traditionalismus repräsentieren. Robinson sagt, dass sich dieser Vorgang jedoch

⁷⁴⁰ Khalidi sieht die *futūḥ*-Literatur als eine natürliche Erweiterung der *mağāzī*-Literatur (Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 30).

⁷⁴¹ Ibn an-Nadīm erwähnt ein gewisses „*Kitāb al-futūḥ al-kabīr wa-r-ridda*“ für Sayf b. ʿUmar (g. 170-193/786-809) (Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 295). Der Titel dieses Werkes, der die beiden *futūḥ*- und *ridda*-Überlieferungen beinhaltet und in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur geschrieben worden sein soll, weist darauf hin, dass Sayf diese zwei Gattungen thematisch nah zu einander sah und deswegen sie in einem Werk zusammentrug. Dies hat er in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur getan.

⁷⁴² Wie das nicht erhaltene *Kitāb futūḥ Ḥalīd b. Walīd* von ʿUbayd Allāh b. Saʿd az-Zuhrī. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 299.

anders hätte entwickeln können, so dass Werke im Vordergrund hätten stehen können, die weniger gedämpft waren und manchmal sogar epische Narrative beinhalten, wie das *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs und das *futūḥ*-Werk Ibn Aṭam al-Kūfīs. In diesen Werken, so Robinson, ist eine sorgfältige Chronologie abwesend, wobei romantischer Heroismus als ein bedeutendes Element aufzudecken ist. Er bemerkt, dass eine besondere Eigenschaft dieser Werke das Vorkommen eines Stiles von Geschichtserzählung ist, der dann verdrängt wurde, wenn das, was als normative Tradition bezeichnet wurde, zum Erscheinen kam.⁷⁴³

Conrad erkennt eine ähnliche Eigenschaft für die *futūḥ*-Werke, die in der späteren Zeit der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur entstanden sind. Conrad bezeichnet das *Futūḥ al-buldān* al-Balāḍurīs als bekanntestes Buch in der *futūḥ*-Literatur. Er sagt, dass dieses Werk kurze und synoptische Berichte von Eroberungen, die nach Regionen eingeordnet sind, beinhaltet, sowie Informationen über die Administration, die Besteuerung, aber auch über allgemeine kulturelle Affären umfasst, so dass sich sagen lässt, dass die *futūḥ*-Tradition ihren Gipfel bei dem Werk al-Balāḍurīs erreicht hat.⁷⁴⁴ Conrad bezeichnet das Werk al-Balāḍurīs vermutlich deswegen so, weil romantische Elemente, die in den vorherigen *futūḥ*-Werken wie denen al-Azdīs zu finden sind, in diesem Werk fehlen, so dass es eine sachlichere Beschreibung der Eroberungen darstellt, die anscheinend ein administratives Ziel verfolgen sollte. Conrad sieht in diesem Werk einen Beweis für eine Entwicklung in der *futūḥ*-Literatur im 3./9. Jh..⁷⁴⁵

Petersen äußert sich ebenfalls über die Entwicklungen der *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur. Er spricht von zwei Vorgängen beim Abfassen eines *futūḥ*-Werkes in dieser Epoche: die Auswahl des vorhandenen Materials von den muslimischen Geschichtsschreibern und die Einführung der literarischen Elemente in die historischen Werke. Petersen ist der Auffassung, dass die historischen Überlieferungen, u. a. *futūḥ*-Überlieferungen, in der späten Umayyadenzeit niedergeschrieben wurden. Er sagt, dass die muslimischen Geschichtsschreiber ab der Zeit der Niederschrift des Materials bis gegen Ende des 3./9. Jh. immer eine Auswahl des vorhandenen Materials getroffen haben, welche von den sich verändernden politischen und religiösen Entwicklungen dieser Zeit abhängig war. Petersen bemerkt, dass in diesem Prozess dem vorhandenen Material weitgehend neues Material mit

⁷⁴³ Robinson, *Islamic historiography*, S. 42-43.

⁷⁴⁴ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

⁷⁴⁵ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

neuen Eigenschaften, wie etwa epische Narrative oder polemische Anekdoten, hinzugefügt wurden.⁷⁴⁶

In Bezug auf den Umfang der *futūḥ*-Werke lässt sich eine weitere Entwicklung in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur erkennen. Diese Entwicklung besteht darin, dass Werke geschrieben wurden, die Überlieferungen über die Eroberung von vielen verschiedenen Regionen umfassten, und nicht wie z. B. das *Futūḥ aš-Šām al-Azdīs* auf die Eroberung einer Region beschränkt sind. Man kann das *Kitāb al-futūḥ al-kabīr wa-r-ridda* von Sayf b. ʿUmar⁷⁴⁷ sowie das *Futūḥ amṣār al-Wāqīdīs* als Beispiele für diese Entwicklung nennen.⁷⁴⁸ Die Titel dieser zwei Werke weisen darauf hin, dass sie sich mit der Eroberung mehrerer Regionen befassen.

3.2.2.2.1.3. Art der Redaktion im Umgang mit den Berichten

Eine weitere Entwicklung, die die *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur erlebt haben, war eine Art von Redaktion an den vorhandenen Überlieferungen. Diese Entwicklung ist wie viele andere nicht spezifisch für die *futūḥ*-Literatur und hat in den anderen Gattungen der muslimischen Geschichtsschreibung ebenfalls stattgefunden. Sie hatte in Geschichtswerken die Funktion, einen Teil des Materials, der politisch und sozial „unpassend“ war, in den Hintergrund zu drängen und gleichzeitig einen anderen Teil davon hervorzuheben und zu unterstreichen.

Über die Art der Redaktion und was generell mit den vorhandenen Überlieferungen geschehen ist, trifft Petersen einige Aussagen. Er stellt die Traditionalisten (= *ḥadīṭ*-Gelehrte) als eine Gruppe der muslimischen Gelehrten dar, die mit ihrer Methode an der Redaktion beteiligt waren. Er nennt zwei Merkmale für diese Redaktion. Das erste Merkmal ist, dass sie selektiv gewesen ist, d. h. die Beteiligten haben aus dem erhaltenen Material eine Auswahl getroffen. Petersen sagt, dass diese Auswahl aus dem vorhandenen Material wahrscheinlich zum Teil eine Konsequenz der Sorge der *ḥadīṭ*-Gelehrten über die Religionsqualität ihrer Gegner war, die dann dazu geführt hat, dass sie einige *ḥadīṭe* nicht weiter überliefert haben. Darüber hinaus, so Petersen, lässt sich beobachten, dass die *ḥadīṭ*-Gelehrten genau die Teile des Materials zum

⁷⁴⁶ Petersen, *ʿAlī and Muʿāwiya*, S. 178.

⁷⁴⁷ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 295.

⁷⁴⁸ Beide Werke sind nicht vollständig erhalten.

Weiterüberliefern ausgewählt haben, die ihren eigenen Ansichten und Zielen entsprachen. Als zweites Merkmal des Prozesses der Redaktion nennt Petersen die Harmonisierung und spätere Rationalisierung (*afterrationalisation*) des ausgewählten Materials durch Konstruktionen in Form und Thema der ausgewählten Überlieferungen.⁷⁴⁹

In Bezug auf den Prozess der Redaktion an den Überlieferungen ist Robinson der Meinung, dass dieser ab Beginn der zweiten Jahrhundert AH (ab ca. 111 /730) zu beobachten ist.⁷⁵⁰ Er sagt, dass ab dieser Zeit eine Spannung zwischen dem sich erweiternden Korpus von historischen Berichten (*aḥbār*), von denen die meisten neu verschriftlicht worden sind,⁷⁵¹ und der Konstruktion von einem narrativen Rahmen, der diesen Korpus beinhalten und ihn ordnen sollte, zu sehen ist. Robinson bemerkt, dass die Autoren in dieser Zeit anscheinend nicht nur von dem vorhandenen Material Gebrauch gemacht und eine Chronologie darin eingeführt haben, sondern sie auch einen neuen Korpus erzeugt und ihn [chronologisch] geordnet haben, d. h. für den neuen Korpus ein chronologisches Schema hergestellt haben.⁷⁵²

Außerdem äußert sich von den modernen Islamwissenschaftlern ebenfalls Fred M. Donner zu der Redaktion an Geschichtsüberlieferungen. Bei Donner beginnt dieser Prozess ab der Mitte des 2./8. Jh. (ca. 125/ca. 743).⁷⁵³ Donner sagt, dass in dieser Zeit die schon aufgebauten Narrative der vorherigen Phase eingesammelt und überarbeitet wurden und manchmal sogar mehrmals bearbeitet (*rework*) wurden. Donner merkt an, dass der Prozess der Redaktion vielfältig war und versucht dann, die verschiedenen Aspekte dieses Prozesses zu erklären. Donner sagt, dass die zweitrangigen Elemente eingearbeitet wurden, wie z. B. Chronologie und Besteuerungen, und die *ridda* Themen im früheren Material über die Eroberungen eingeblendet wurden. Als eine weitere Art der Redaktion stellt Donner die Edition, die Auswahl sowie die Beseitigung der Berichte, vor, welche entsprechend der politischen, theologischen und sozialen Bedürfnisse

⁷⁴⁹ Petersen, *‘Alī and Mu‘awiya*, S. 185-186.

⁷⁵⁰ Wie schon bemerkt, schlagen Robinson und Donner eine andere Periodisierung für die Entwicklungen der muslimischen Geschichtsschreibung vor als Humphreys. Jedoch sind die Unterschiede in Bezug auf die Zeit (und NICHT in Bezug auf den Grund der Periodisierung) nicht sehr groß und überlappen sich im Großen und Ganzen. Deswegen nehmen wir z. B. für Robinson das Jahr 111/729 als Beginn der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur an, was bei Humphreys 130 AH und bei Donner 125/742 ist.

⁷⁵¹ Es ist wichtig zu wissen, dass man nach Robinson erst ab dem 2./8 Jh. (ca. 111/730 to ca. 214/830) von der islamischen Geschichtsschreibung sprechen kann (Robinson, *Islamic historiography*, S. 24-25).

⁷⁵² Robinson, *Islamic historiography*, S. 24-25.

⁷⁵³ Bei Donner entspricht die zweite Phase der Entwicklung der muslimischen Geschichtsschreibung diesem Zeitraum: ca. 125/734 - ca. 300/912.

ausgeübt wurden. Als ein Beispiel nennt er die umayyadischen und zubayridischen Berichte, die in dieser Phase verschwanden, weil sie nicht weiter überliefert wurden. Darüber hinaus spricht Donner von einer dritten Art der Redaktion des Materials in dieser Phase, der Erstellung von größeren Sammlungen der Geschichtsüberlieferungen, die oft auseinandergebrochen und entsprechend des Schemas des neuen, großen Werkes kombiniert wurden. Donner sagt, dass dieser vielfältige Prozess der Redaktion das Format der Geschichtsüberlieferungen und sogar die strenge Methodologie des *ḥadīṭ* stark geprägt hat.⁷⁵⁴

Darüber hinaus stellt Donner weitere Arten von Redaktion im Geschichtsmaterial heraus, welche seiner Meinung nach ebenfalls in der zweiten Phase seiner Periodisierung vorgenommen wurden. Da die post-formative Phase der *futūḥ*-Literatur auch in diese Epoche fällt, ist es durchaus vorstellbar, dass auch *futūḥ*-Überlieferungen von dieser Sorte von Redaktion im Geschichtsmaterial geprägt wurden. Donner schlägt vor, dass erst in dieser Phase die zirkulierenden Berichte, die vorher mündlich überliefert wurden, anfangen, in feste schriftliche Formen niedergeschrieben zu werden. Er merkt an, dass manche Berichte, die in dieser Phase vorhanden waren, eigentlich lange und nicht unterbrochene Berichte von deutlicher Länge waren, die in der vorherigen Phase aus verschiedenen Sorten von Material aufgebaut wurden. Donner sagt, dass während des Aufbaus dieser Berichte manchmal auch versucht wurde, die widersprüchlichen Berichte zu harmonisieren. Neben diesen, so Donner, gab es auch kurze unabhängige Berichte oder kurze Episoden, die gut zu längeren Narrativen gepasst haben. Als dritte Art von Überlieferungen, die in dieser Zeit vorhanden waren, stellt Donner neue Berichte vor, die in dieser Phase bloß erschaffen und dann in Umlauf gesetzt wurden. Diese, so Donner, haben die politischen, theologischen und sozialen Themen des Tages widergespiegelt. Er fügt hinzu, dass andere Sachen, welche er als zweitrangig sieht, wie der relative Ablauf der historischen Ereignisse oder die absolute Chronologie der Ereignisse in diesem Zusammenhang ins vorhandene Material eingefügt wurden. Donner sagt, dass in diesem Rahmen die ersten Monographien, die spezifische historische Themen behandelt haben, verfasst wurden.⁷⁵⁵ Wir sehen, dass Donner der Meinung ist, dass die *futūḥ*-Werke, die uns erhalten geblieben sind, aus

⁷⁵⁴ Donner, *Narratives*, S. 280-281.

⁷⁵⁵ Donner, *Narratives*, S. 280.

der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur sind und schlägt einen Prozess vor, wie sie entstanden sind.

Die Gemeinsamkeit der Thesen von Petersen, Robinson und Donner in Bezug auf diese Phase der *futūḥ*-Literatur besteht darin, dass sie drei von einer Konstruktion der neuen Narrativen durch die Bearbeitung des vorhandenen Materials ausgehen. Petersen erklärt diese Phase jedoch ausführlicher und nennt die religiösen Gründen sowie die eigenen Interessen der Gelehrte als zwei Merkmale für diesen Prozess. Donner fügt zu diesem Prozess die Einführung der Chronologie und der Informationen zur Besteuerung, sowie die Anwendung der *ḥadīṭ*-Methodologie von den Historikern hinzu.

3.2.2.2.1.4. Autoren

Ein interessantes Phänomen in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur besteht darin, dass neben den Historikern wie z. B. Sayf b. ʿUmar, al-Azdī oder al-Wāqidī anscheinend auch manche *ḥadīṭ*-Gelehrte *futūḥ*-Werke kompiliert haben. Als ein Beispiel lässt sich Ibn Abī Šayba (g. 235/849), der Verfasser eines *Musnad*-Werkes nennen, dem Ibn an-Nadīm ein *Kitāb al-futūḥ* zuschreibt. Gleichzeitig zählt Ibn an-Nadīm diesen zu den *ḥadīṭ*-Spezialisten und setzt ihn auf die Liste der *ḥadīṭ*-Gelehrten, die Werke abgefasst haben (*al-muḥaddiṭūn al-muṣannifūn*).⁷⁵⁶ Neben dem *Kitāb al-futūḥ* soll Ibn Abī Šayba auch andere Werke im Bereich Geschichte geschrieben haben, wie das *Kitāb at-taʾrīḥ*, *Kitāb al-ğamal* und *Kitāb Šiffin*.⁷⁵⁷ Auf der anderen Seite lässt sich al-Wāqidī nennen, der ein Zeitgenosse und gleichzeitig Lehrer von Ibn Abī Šayba gewesen sein soll. Laut *Kitāb al-fihrist* soll al-Wāqidī in denselben Bereichen und zu denselben Themen Werke mit sogar ähnlichen Titeln verfasst haben.⁷⁵⁸ Trotzdem stellt Ibn an-Nadīm ihn in seinem *Kitāb al-fihrist* als einen Historiker vor.⁷⁵⁹

⁷⁵⁶ Ibn an-Nadīm erwähnt ihn im sechsten *fann* der sechsten *maqāla* seines Werkes unter den Rechtsgelehrten der *ḥadīṭ*-Leute (*fuqahāʾ aṣḥāb al-ḥadīṭ*). (Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 2, S. 99)

⁷⁵⁷ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 2, S. 99).

⁷⁵⁸ Für weitere Angaben, siehe den Abschnitt „2.2.3. Al-Wāqidīs Werke“, S. 113-124 im Kapitel 2.

⁷⁵⁹ Es ist noch nicht ganz klar, warum Ibn an-Nadīm Gelehrte, die ähnliche Werke verfasst haben und in denselben Bereichen tätig waren, unterschiedlichen Kategorien von Gelehrten zugeordnet hat. Das könnte zum Teil daran liegen, dass diese Gelehrten in unterschiedlichen Bereichen aktiver waren als anderen Bereichen, obwohl sie alle allgemein in ähnlichen Gebieten tätig waren. Anscheinend hat Ibn an-Nadīm sie nach ihren Haupt-Forschungsbereichen eingeordnet hat. Eine zweite Hypothese wäre, dass Ibn an-Nadīm sie nach der Rezeption ihrer Werke in seiner Zeit klassifiziert hat. Vermutlich wurden al-Wāqidīs Geschichtswerke anders als seine Werke in

Es stellt sich dabei die Frage, ob es Unterschiede zwischen den *futūḥ*-Werken (oder generell Geschichtswerken) dieser zwei zeitgenössischen Gelehrten in Bezug auf die Verwendung des *Isnāde*, den Aufbau ihrer Werke, die Länge der Berichte etc. gegeben hat. Auf einer anderen Ebene kann man die Frage stellen, ob wir von *futūḥ*-Werken der Historiker und *futūḥ*-Werken der *ḥadīṭ*-Gelehrten sprechen können. Wir wissen, dass Ibn Abī Šayba bei al-Wāqidī studiert⁷⁶⁰ und ihn in seinem *Musnad* erwähnt hat, ohne konkret auf den Namen von diesem hinzuweisen.⁷⁶¹ Da einige der *ḥadīṭ*-Gelehrten, wie Aḥmad b. Ḥanbal oder al-Madīnī, Kritik an einigen Historikern, wie al-Wāqidī⁷⁶² oder Abū Miḥnaf geübt haben, wäre es vorstellbar, dass die *futūḥ*-Werke bzw. die Geschichtswerke der *ḥadīṭ*-Gelehrten nicht mehr von ihren Kollegen kritisiert werden konnten, da sie die zuvor kritisierten Bedingungen und Qualifizierungen in den Geschichtswerken der Historiker, wie z. B. eine saubere Anwendung von *Isnāden*, erfüllt haben sollen. Aus diesem Grund erscheint es wichtig, die Charakteristika der *futūḥ*-Werke bzw. der Geschichtswerke der *ḥadīṭ*-Gelehrten zu analysieren. Es sieht so aus, als ob uns von den Geschichtswerken bzw. den *futūḥ*-Werken der *ḥadīṭ*-Gelehrten weder unabhängige Bücher noch ein Zitat in Form eines Berichtes erhalten geblieben sind. Deswegen ist eine weitere bedeutende Frage in diesem Zusammenhang die Frage, warum keines von den Geschichtswerken der *ḥadīṭ*-Gelehrten bis heute erhalten geblieben worden ist und ob dies etwas über die methodischen bzw. die inhaltlichen Unterschiede zwischen den historischen Werken von diesen und den historischen Werken der Historiker aussagt. Da die *futūḥ*-Werke der *ḥadīṭ*-Gelehrten uns nicht erhalten geblieben sind, gibt es soweit keine systematische Untersuchung, um den Unterschied zwischen den *futūḥ*-Werken der *ḥadīṭ*-Gelehrten und denen der Historiker zu analysieren.

3.2.2.2. Die *Isnāde* als Prozess der Dokumentation

Neben dem Stoff der *futūḥ*-Werke, nämlich den *futūḥ*-Überlieferungen, sind die *Isnāde* eine weitere Ebene, die in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur Entwicklungen erlebt hat.

ḥadīṭ und *fiqh* in der Zeit Ibn an-Nadīms besonders rezipiert und er hat ihn deswegen als Historiker wahrgenommen und vorgestellt, während die *ḥadīṭ*-Werke Ibn Abī Šaybas in dieser Zeit bekannter als seine Geschichtswerke waren und sich gegenüber seiner Geschichtswerke durchgesetzt haben.

⁷⁶⁰ Ibn Abī Ḥātim, *Al-ğarḥ wa-t-ta'dīl*, Bd. 8, S. 20.

⁷⁶¹ Es wird in den späteren biographischen Lexika (aḍ-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, Bd. 3, S. 662-663) darauf aufmerksam gemacht, dass der ungenannte Meister Ibn Abī Šaybas al-Wāqidī gewesen ist, und al-Wāqidī ihn nicht explizit erwähnt hat, weil er im Bereich *ḥadīṭ* als nicht besonders zuverlässig angesehen wurde.

⁷⁶² Siehe den Abschnitt „2.4.1.2. Kritik an al-Wāqidīs Methodologie“ im vorherigen Kapitel.

In diesem Unterkapitel geht es um die Einführung des *Isnāde* in der *futūḥ*-Literatur und die Entwicklungen, die dieser erlebt hat. Hier werden wir ebenfalls zunächst auf die Fragestellung auf Ebene der muslimischen Geschichtsschreibung generell eingehen und dann die Ergebnisse auf *futūḥ*-Literatur übertragen, da es einerseits bisher keine spezifische Untersuchung über *Isnāde* in den *futūḥ*-Werken in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur gibt, und es andererseits keinen Grund gibt, dass die *futūḥ*-Literatur eine völlig andere Entwicklung in Bezug auf *Isnāde* erlebt hat.

3.2.2.2.1. Die Entstehung des *Isnāds*

Die erste zentrale Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellen lässt, ist die Frage nach dem zeitlichen Beginn der Einführung des *Isnāde* in die historischen Berichte. Petersen sieht in diesem Zusammenhang eine Verbindung zwischen der Geschichts- und *ḥadīṭ*-Literatur und ist der Meinung, dass man sich einen ähnlichen Prozess wie bei der *ḥadīṭ*-Literatur für die Einführung von *Isnāden* in die historischen Überlieferungen vorstellen soll. Deswegen ist er der Meinung, dass man die Einführung von *Isnāden* nicht vor dem Anfang des zweiten/achten Jh. als Zeit annehmen kann.⁷⁶³

Tarif Khalili ist einer der Islamwissenschaftler, der sich zur Einführung des *Isnāde* in historische Überlieferungen äußert. Er schlägt in seiner Analyse zur frühen Entwicklungen der muslimischen Geschichtsschreibung die zweite Hälfte des 1./7. und die erste Hälfte des 2./8. Jh. als die Zeit vor, in der *Isnāde* in das vorhandene Geschichtsmaterial eingeführt wurden.⁷⁶⁴ Khalidi trifft auch Aussagen über die Entwicklungen, die die Einführung des *Isnāde* in die *futūḥ*-Überlieferungen verursacht haben soll. Er ist der Auffassung, dass die *Isnāde* deswegen eingeführt wurden, weil das religiöse Wissen in dieser Zeit mehr Menschen zugänglich wurde. Als eine Erklärung für diese Entwicklung schlägt Khalidi vor, dass vor dieser Zeit die Überlieferung des religiösen Wissens immer mit der Begleitung einer mündlichen Autorisierung ausgeübt wurde, wohingegen in der neuen Phase der muslimischen Literatur das religiöse Wissen wegen des Sammelns von Material mehr verbreitet war. Er sagt, dass man aus diesem Grund mehr Zugang zu Überlieferungen und religiösem Wissen gehabt hat, und die

⁷⁶³ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 25.

⁷⁶⁴ Insofern sieht er wie Petersen diese Entwicklung in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur.

Überlieferung der Texte dadurch ohne mündliche Autorisierung ausführbar wurde. Khalidi stellt fest, dass man, um den Mangel an mündlicher Autorisierung zu beheben, neue Regeln für die Überlieferung des Materials eingeführt hat, die dann zur Einführung des *Isnāde* in die Überlegungen führte. Über die weiteren Entwicklungen dieses Prozesses sagt Khalidi, dass man später dadurch, dass keine mündliche Autorisierung das religiöse Wissen begleitet hat, die *Isnāde* präziser angewendet hat. *Isnāde*, so Khalili, wurden zu einem Mittel der Kontrolle sowie zu einem Mittel gegen die konkurrierenden Berichte, die eine politische – wie die Berichte, die jemandem einen Vorrang zuschrieben – oder polemische Bedeutung beinhalteten. Khalidi stellt fest, dass durch die Einführung von *Isnāden* eine neue Gruppe von Gelehrten entstanden ist, die am meisten die Interessen des Staates vertreten haben,⁷⁶⁵ vermutlich weil sie die politische und polemische Bedeutung der Überlieferungen, die im Umlauf waren, kontrollieren konnten.

Lawrence Conrad äußert sich ebenfalls zur Einführung des *Isnāde* in die Geschichtsliteratur. Jedoch trifft er Aussagen spezifisch über die *futūḥ*-Literatur und schlägt einen Hintergrund für diese Einführung der *Isnāde* in diese Literatur vor. Conrad stellt dar, dass die Abweichung zwischen den konkurrierenden Behauptungen von verschiedenen Gruppierungen, welche ihre Wurzel in *futūḥ*-Überlieferungen hatten, auf die Autoritäten aufmerksam gemacht hat, die das *futūḥ*-Material und die *futūḥ*-Berichte überliefert hatten. Er sagt, dass dies zum Einsatz des *Isnāde* geführt hat, er schon vorher als ein Element in *ḥadīṭ*-Literatur angewendet wurde. Hier sehen wir, dass Conrad wie Petersen den Ursprung des *Isnāde* in der *ḥadīṭ*-Literatur findet. Jedoch behauptet er, dass die *Isnāde* in der *futūḥ*-Literatur nicht so streng und präzise wie in der *ḥadīṭ*-Literatur angewandt wurde.⁷⁶⁶

3.2.2.2.2. Vom *Isnād* zum Autor

Petersen spricht von einer anderen Art des Dokumentationsprozesses, der im 2./8. und dem frühen 3./9. Jh. üblich gewesen sein soll. Er bemerkt, dass in dieser Zeit manchmal ein anerkannter regionaler Tradent als zuverlässiges Zeugnis und genügende Zusicherung für dessen Überlieferungen betrachtet wurde. Petersen sagt, dass dieses Phänomen sowohl im Bereich *fiqh* als auch im Bereich Geschichtsschreibung zu sehen ist. Er erklärt, dass man in dieser

⁷⁶⁵ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 20-24.

⁷⁶⁶ Conrad, *Futūḥ*, S. 238.

Zeit ein Individuum, das ein bekannter Gelehrter war, als Beleg für die Echtheit eines Berichtes oder einer These gesehen hat und das abgesehen davon, ob dieser ein Augenzeuge des Ereignisses war oder nicht. Er sagt, dass dies in dieser Zeit eine Konvention gewesen sein soll.⁷⁶⁷ Wie wir hier sehen, sagt Petersen, dass dieses Phänomen auch im Bereich Geschichtsschreibung üblich gewesen sein soll. Insofern könnte man sich vorstellen, dass auch in der *futūḥ*-Literatur so eine Art der Zusicherung der Überlieferung Anwendung fand. Wir wissen, dass manchmal in der *futūḥ*- und *maǧāzī*-Literatur Gelehrte wie al-Wāqidī selber über ein historisches Ereignis berichten, obwohl sie jenes Ereignis nicht erlebt haben können und trotzdem dafür kein *Isnāden* einbringen.⁷⁶⁸ Man könnte dieses Phänomen durch die oben genannte Methode der Dokumentation, die Petersen vorstellt, erklären.

3.2.2.2.3. Narrative Struktur und Inhalte der *futūḥ*-Werke

Neben der Entwicklung im Stoff der *futūḥ*-Werke sowie der Einführung von *Isnāden* in diesen Werken sind in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur auf der Ebene des Textes und des Inhalts der *futūḥ*-Werke Charakteristika zu erkennen, die in der vorherigen Phase dieser Literatur nicht zu sehen waren. In diesem Unterkapitel sollen die Eigenschaften des Textes und des Inhalts von *futūḥ*-Werken in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur besprochen werden.

3.2.2.2.3.1. Eigenschaften der narrativen Struktur

In Bezug auf die Texte der *futūḥ*-Literatur in der post-formativen Phase dieser Literatur muss man sagen, dass Unterschiede in den literarischen Elementen in unterschiedlichen *futūḥ*-Überlieferungen zu sehen sind. Wenn man die *futūḥ*-Überlieferungen aus dieser Zeit nach ihren literarischen Figuren und Merkmalen analysiert, lassen diese Überlieferungen sich nicht als homogen erkennen. Tarif Khalidi erkennt diesen Unterschied in den literarischen Merkmalen der *futūḥ*-Überlieferungen und führt ihn auf die unterschiedlichen Tradenten zurück, die das

⁷⁶⁷ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 25-27.

⁷⁶⁸ Das ist vor allem sehr häufig in al-Wāqidīs *Kitāb al-maǧāzī* der Fall. Um dies zu erklären, meint Jones, dass es da, wo al-Wāqidī vor allem in seinem *Kitāb al-maǧāzī* keinen *Isnād* anführt, es um Allgemeinwissen geht, welches nicht umstritten ist, während er *Isnāde* aufführt, da wo es unterschiedliche Meinungen gibt.

futūḥ-Material überliefert haben. Er stellt für die Berichte, in denen eine Art von „Romanze“ und „Epik“ zu erkennen ist Sayf b. ‘Umar als einen wichtigen Knoten in dem Netz der Überlieferungen vor. Für die Berichte, in denen er das Element „Tragödie“ feststellt, macht er ‘Alī b. Muḥammad al-Madā’inī verantwortlich. Insofern führt Khalidi diesen Unterschied auf den unterschiedlichen Erzählstil von unterschiedlichen Tradenten zurück. Khalili sieht einen weiteren Unterschied zwischen den Überlieferungen von diesen bekannten Tradenten, und sagt, dass bei diesen auch Unterschiede im Erzählstil und im Ton der Überlieferungen aufzudecken sind. Als Erklärung für diesen Unterschied schlägt Khalidi vor, dass Sayf mehr Beeinflussung auf das Material, welches ihm zur Verfügung stand, sowie mehr Umformulierung der Überlieferungen ausgeübt haben soll als al- Madā’inī.⁷⁶⁹

3.2.2.3.2. Eigenschaften der Inhalte

In Hinsicht auf den Inhalt der *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur sagt Petersen, dass in der frühen ‘abbāsidenzeit, was der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur entspricht, dem erhaltenen Material massiv neue Informationen hinzugefügt wurden. Er sagt, dass dieser Reichtum an Informationen beim Prozess der Adaptierung, Konstruierung, Modifizierung sowie Kombination der Überlieferungen, die in dieser Phase der Geschichtsliteratur vorgenommen wurden, entstanden ist. Petersen bemerkt, dass die neuen Informationen natürlicher- und logischerweise für die ‘abbāsidenzeit erklärend sind, da sie dafür modifiziert wurden. Petersen zufolge spiegelt die Tradition, die in diesem Kontext entstanden ist, die religiösen und politischen Entwicklungen der muslimischen Gesellschaft in dieser Zeit wider.⁷⁷⁰ Insofern stellt Petersen als eine Eigenschaft des Inhaltes der Geschichtswerke, die in dieser Phase entstanden sind, vor, dass diese Werke neue Informationen, die die religiöse, soziale und politische Lage der ‘abbāsidenzeit erklären, beinhalten.

Tarif Khalidi äußert sich spezifischer über die Eigenschaften des Inhaltes der *futūḥ*-Überlieferungen. Er sagt, dass die Berichte über die muslimischen Eroberungen durch den Heroismus und die Sentimentalität der späteren Generationen von Muslimen beeinflusst wurden. Khalidi meint, dass man durch die Einführung der zwei genannten Elemente versucht

⁷⁶⁹ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 63-65.

⁷⁷⁰ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 186-187.

hat, die Eroberungen so darzustellen, dass sie dem religiösen und politischen Anspruch der Zeit entsprechen.⁷⁷¹

Fred M. Donner vertritt eine ähnliche Meinung wie Petersen und Khalidi und spricht ebenfalls über den Einfluss von dem Kontext dieses Zeitraums auf den Inhalt der Werke. Donner sagt, dass die vorhandenen Werke aus dieser Phase der muslimischen Geschichtsschreibung die gestaltenden Hände der Kompilatoren verraten, welche nach parteiischen Ausrichtungen gearbeitet und bestimmte Themen bevorzugt haben. Dies bedeutet, so Donner, dass die Werke keine neutrale Sammlung von vorhandenen Berichten waren, sondern sie auch einigermaßen die Ideologie des Verfassers gespiegelt haben. Donner macht jedoch darauf aufmerksam, dass diese Art der Bearbeitung der historischen Stoffe keine unabhängige Interpretation von der frühen Zeit des Islams erzeugt hat, da diese Werke schon Berichte aus der früheren Zeit enthielten. Er stellt fest, dass diese Geschichtswerke Einschränkungen für die Historiker dieser Zeit eingeführt haben, welche ein Narrativ über die Ursprünge des Islams gestalten wollten, da die bereits vorhandene Tradition der muslimischen Geschichtsschreibung schon für sie eine Agenda gesetzt hat. Donner bemerkt, dass die Informationen und Themen, die für die frühen Muslime⁷⁷² nicht relevant waren, ihnen nicht mehr vorhanden waren, weil sie nicht mehr weiter überliefert wurden, und sie deswegen den frühen Islam auf Basis dessen, was ihnen übrig geblieben war, interpretiert haben.⁷⁷³

Albrecht Noth hat sich ebenfalls zur Eigenschaften des Inhalts der *futūḥ*-Überlieferungen in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur geäußert. Er untersucht einen Bericht über die Eroberung Iṣfahān-Nihāwands, bei der sich seiner Meinung nach einige Beobachtungen zur frühen muslimischen Geschichtsschreibung machen lassen. Er datiert den Bericht auf die Mitte des 8. Jh., also in die post-formative Phase der Geschichtsliteratur.⁷⁷⁴

Noth beschreibt in seiner Untersuchung einen Prozess der Verarbeitung der vorhandenen *futūḥ*-Stoffe, der letztendlich den Inhalt der erhaltenen Berichte beeinflusst haben soll. Noth zeigt in seiner Studie an diesem Bericht, dass in dieser Zeit Überlieferungen durch Zusammensetzung einer Reihe von einigermaßen selbstständigen Erzählmotiven komponiert

⁷⁷¹ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 62.

⁷⁷² Er nennt sie frühe „Gläubige“.

⁷⁷³ Donner, *Narratives*, S. 281.

⁷⁷⁴ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 274-275.

wurden.⁷⁷⁵ Er kommt zu dieser Schlussfolgerung, indem er durch eine Analyse anderer Berichte über die Eroberung Nihāwands Parallelstellen zu den Einzelteilen des Iṣfahān-Nihāwand-Berichtes findet, wo dieselben Erzählmotive auftauchen.⁷⁷⁶ So argumentiert Noth, dass in der zweiten Hälfte des 8. Jh. neue Inhalte durch das Kombinieren einzelner Erzählmotive in der *futūḥ*-Stoffe entstehen. Noth vermutet, dass diese Erzählmotive ursprünglich selbstständig waren und für sich tradiert wurden, vor allem weil man sie immer wieder als selbstständige Einheiten in den Berichten erkennen kann.⁷⁷⁷ Aus diesem Grund nimmt er an, dass sie der harte Kern der *futūḥ*-Literatur zu der Zeit waren.⁷⁷⁸ Als eine Eigenschaft dieser Erzählmotive nennt Noth ihre „Indifferenz“, welche den Komponierenden der neu entstehenden Überlieferungen ermöglichte, sie wie ein Formular mehrmals, d. h. in verschiedenen Berichten, zu verwenden.⁷⁷⁹ Über den Einfluss dieses Vorgehens auf den Inhalt der neu komponierten Überlieferungen sagt Noth, dass dieses Vorgehen weniger als Geschichtsverfälschung auf der Ebene der Tendenzen der Überlieferungen anzusehen ist, sondern man sie vielmehr als eine redaktionelle Verarbeitung der historischen Stoffe oder eine Montagearbeit betrachten soll. Noth ist der Meinung, dass dieser Prozess darauf hinweisen kann, dass sich die muslimischen Geschichtsschreiber in dieser Zeit, welche diesen Vorgang ausgeführt haben, weniger für eine genaue Berichtserstattung der Geschehnisse interessierten, sondern vielmehr darauf abzielten, ein ansprechendes, eindrucksvolles Bild von der Vergangenheit ihrer Gemeinschaft zu zeichnen.⁷⁸⁰

3.2.2.3. Entwicklungen beim Konzept des „Autors“

Neben den vielfältigen Entwicklungen in den *futūḥ*-Werken auf Ebene des Verfassungsprozesses lässt sich als eine weitere Entwicklung in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur über die Entwicklung in der Vorstellung vom Autor sprechen. Zunächst muss betont werden, dass diese Entwicklung nicht spezifisch für die *futūḥ*-Literatur ist. Es ist durchaus denkbar, dass diese

⁷⁷⁵ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 294.

⁷⁷⁶ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 278-282.

⁷⁷⁷ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 282-283.

⁷⁷⁸ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 294.

⁷⁷⁹ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 278-279.

⁷⁸⁰ Noth, *The early Arabic historical tradition*, S. 294.

Entwicklung auch in den anderen Bereichen der muslimischen Geschichtsschreibung stattgefunden hat.

In Bezug auf die Entwicklungen in der Vorstellung vom Autor in der muslimischen Geschichtsliteratur generell ist Petersen der Meinung, dass sich eine Entwicklung gegen Ende des dritten/neunten Jh. in den Quellen nachweisen lässt. Er erklärt, dass diese Entwicklung darin bestand, dass man die reine Überlieferung der vorhandenen Berichte (*transmission*) und die Abfassung eines Werkes (*composition*) auseinandergelassen hat. Diese Differenzierung, so Petersen, hat bereits im späten zweiten/achten Jh. begonnen, aber man sieht in der Mitte des dritten/neunten Jh. einen Wendepunkt in diesem Zusammenhang, der sich bis Ende des dritten/neunten Jh. erstreckt, wo die genannte Differenzierung deutlich wird.⁷⁸¹ Wenn man diese These annehmen würde, dann würde es bedeuten, dass vor dieser Entwicklung zwischen einem Überlieferer, der nur vorhandene Berichte in einem Werk zusammenstellte und überlieferte (*transmission*), und einem Verfasser (*muṣannif*), der über das Sammeln des Materials hinaus auch seine eigenen religiösen, sozialen sowie politischen Einstellungen beim Sammeln der Überlieferungen und beim Ausbau seines Werkes einwirken ließ (*composition*), kaum ein Unterschied gemacht wurde und beide gleichgestellt und als Autor gesehen wurden.

Robinson legt eine weitere Entwicklung im Begriff des „Autors“ fest. Er sagt, dass sich anscheinend die Idee vom „Autor“ als jemand, der für ein Werk zuständig ist, erst in der ersten oder in der zweiten Hälfte des 3./9. Jh. herauskristallisiert hat. Er bemerkt, dass ab Ende des 2./8. Jh. bis Anfang des 3./9. Jh. viele Werke zuerst als Notizbuch oder Schreibheft der Gelehrten und Studenten begründet wurden, welche nur zwischen den Freunden, Studenten und Gelehrten privat im Umlauf waren. Diese Notizbücher und Schreibhefte, so Robinson, sind dann in eine erweiterte Zirkulation gerutscht und später in einer Zeit, als ihre Autoren verstorben waren, in Form eines Buches erschienen. Robinson sagt, dass erst im frühen 3./9. Jh. oder in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts Werke mit einem festen Inhalt zu finden sind, die relativ genau überliefert wurden, weil sie nicht mehr von den anderen Überlieferern nach dem Tod des Autors geändert, sondern vom Autor selbst abgefasst wurden.⁷⁸²

⁷⁸¹ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 39-40.

⁷⁸² Robinson, *Islamic historiography*, S. 37-38.

Diese zwei Entwicklungen in der Vorstellung von Autor im Bereich der muslimischen Geschichtsschreibungen, die in der Regel auch in der *futūḥ*-Literatur stattgefunden haben sollen, weisen darauf hin, dass die *futūḥ*-Werke, die im 2./8. Jh. abgefasst wurden, eher eine Sammlung der vorhandenen Überlieferungen gewesen sein sollten als ein komplett durchdachtes Werk, in dem der Autor aktiv die Überlieferungen seines Werkes ausgesucht und darin ein bestimmtes „Projekt“ verfolgt hat. Darüber hinaus könnten diese Entwicklungen bedeuten, dass der Aufbau und ein Teil des Materials, das ein Werk aus dieser Zeit beinhaltet, nicht von dem Autor des Werkes selbst sondern von seinen Kollegen bzw. seinen Schülern stammen könnten.

3.2.3. Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur nach der post-formativen Phase (10. bis 12. Jh.)

Es ist nicht Teil unseres Anliegens, eine Periodisierung der *futūḥ*-Literatur vorzuschlagen. Die *futūḥ*-Werke, die vorhanden sind, sind in geringer Anzahl vorhanden und ermöglichen eine Untersuchung der Entwicklungen dieser Literatur nicht. Was uns jedoch die vorhandenen Geschichtswerke zeigen, ist, dass ab Beginn des zehnten Jh. kaum ein *futūḥ*-Werk geschrieben wurde. Man könnte aṭ-Ṭabarī und seine *Annalen* als ein Merkmal der neuen Phase der islamischen Geschichtsschreibung generell und der *futūḥ*-Literatur ins Besondere betrachten. Was ab diesem Jahrhundert an *futūḥ*-Überlieferungen zu sehen ist, sind die verstreuten Berichte in den Geschichtswerken, die aus den Büchern entstammen, die in der post-formativen Phase kompiliert worden sind. Im Folgenden befasst sich die Arbeit mit einigen Charakteristika der Geschichtsmaterialien ab dem zehnten Jh., welche in der Regel auch für die *futūḥ*-Überlieferungen, die schon in den Werken aus dieser Phase integriert waren, gelten können.

3.2.3.1. Die Zerlegung der Berichte

Eine Eigenschaft der *aḥbār*-Überlieferungen nach der post-formativen Phase der muslimischen Geschichtsschreibung ist die Zerlegung der vorhandenen Berichte. Robinson bemerkt, dass die Autoren dieser Epoche wie aṭ-Ṭabarī neben dem Sammeln der Überlieferungen und dem Auswählen von ihnen sie auch in kleinere Überlieferungen zerbrochen, umformuliert, supplementiert und auch zum Teil neu abgefasst haben. Aus diesem Grund betrachtet er diese als Autoren, die einen Beitrag zur Entwicklung der Geschichtsschreibung geleistet haben, und

nicht als bloße Sammler. Robinson sagt, dass eine besondere Eigenschaft der Geschichtsüberlieferungen in diesem Rahmen ist, dass die vorhandenen Berichte von den Autoren in kleinere Berichten fragmentiert wurden, die auch *Isnāde* getragen haben. Er bemerkt, dass es in diesem Zusammenhang geschah, dass kürzere, mit *Isnāden* versehene Überlieferungen zu Stande kamen.⁷⁸³

3.2.3.2. Das Aufgehen von kleineren Geschichtswerke in umfangreicheren Geschichtswerken

Eine weitere Entwicklung in der Geschichtsschreibung in dieser Phase ist das Aufgehen der kleineren historischen Werke in die neu entstandenen größeren und umfangreichen Werke.

Als eine zentrale Eigenschaft der islamischen Geschichtsschreibung in dieser Phase zählt Petersen die Geburt der Geschichtswerke, die eine universale Geschichte planen. Er sagt, dass man am Ende des 9. Jh. Geschichtswerke wie die von aṭ-Ṭabarī, al-Ya‘qūbī und al-Mas‘ūdī sieht, die die volle Entwicklung der historischen Schriften im Islam aufzeigen. Er bemerkt, dass hier zu beobachten ist, dass das enge Blickfeld der muslimischen Historiker, welches in den früheren Geschichtswerken zu sehen war, nicht mehr da ist, sondern die Autoren eine universale Geschichte planen, welche versucht, den Islam mit den historischen Rahmen der Geschichte der Mittelmeerwelt zu verbinden.⁷⁸⁴

Robinson stellt einen Prozess für diese Entwicklung vor. Er sagt, dass sich diese Phase der muslimischen Geschichtsschreibung so charakterisieren lässt, dass ein Projekt in beiden *ḥadīth*- und Geschichtswerken zu beobachten war, und zwar die Auswahl von den vorhandenen Überlieferungen, welche zum Verfassen der größeren Sammlungen geführt hat. Robinson bemerkt, dass viele Werke, die in der post-formativen Phase der muslimischen Geschichtsschreibung verfasst wurden, von denen wir nur einen Namen wissen, verschwanden, weil sie obsolet und irrelevant waren. Er erklärt, dass andere Werke als nicht fehlerfrei oder nicht aktualisiert angesehen, und eine weitere Gruppe als unbedeutend betrachtet wurden. Robinson bemerkt, dass diese Kategorien von Überlieferungen, die so abwertend beurteilt wurden, nicht in die neuen größeren Werke integriert wurden. Er sieht dies als einen Grund,

⁷⁸³ Robinson, *Islamic historiography*, S. 36.

⁷⁸⁴ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 180.

warum uns die Handschriften von vielen Werken, die im achten und neunten Jh. geschrieben wurden, nicht übrig geblieben sind. Er ist der Meinung, dass man sich mit den neuen größeren synthetischen Sammlungen nicht mehr mit Kopieren und Lesen der kleineren Werke herumschlagen brauchte. Laut Robinson hat man in dieser Phase das Zeitalter von relativ kleinen Monographien, die sich nur mit einem bestimmten Thema befassten, hinter sich gebracht und hat das Zeitalter von größeren und synthetischen Sammlungen begonnen. Zusammenfassend nennt Robinson, dass Sammeln, Auswählen und Ordnen gemäß des Urteils der Sammler sowie der narrativen Schemata die wichtigsten Eigenschaften der muslimischen Geschichtsschreibung in dieser Phase sind.⁷⁸⁵

Spezifisch über die *futūḥ*-Literatur und ihre Lage in dieser Phase der muslimischen Geschichtsschreibung bemerkt Robinson, dass man das 3./9. Jh. als „die goldene Zeit“ der *futūḥ*-Werke nennen kann. Er sagt, dass in diesem Jahrhundert die *futūḥ*-Werke am meisten die Eroberung einer einzelnen Region thematisierten. Jedoch, so Robinson, wurden diese kleineren Werke nach der post-formativen Phase in die größeren Werke integriert, wie ins *Futūḥ al-buldān al-Balāḍurīs* und in die *Annalen aṭ-Ṭabarīs*. Robinson bemerkt, dass obwohl die Autoren der *futūḥ*-Monographien wie al-Madā'inī Fachleute und wichtige Persönlichkeiten im Bereich der muslimischen Eroberungen waren, ihre Werke aus dem genannten Grund nicht erhalten geblieben sind.⁷⁸⁶

Wenn man in diesem Zusammenhang die *futūḥ*-Literatur betrachtet, lässt sich in Anlehnung an die Analyse von Robinson sagen, dass man nach der post-formativen Phase immer weniger unabhängige *futūḥ*-Werke, die als solche geschrieben und weiter rezipiert wurden, erwarten darf, und viel mehr in den umfangreichen historischen Werken dieser Zeit nach *futūḥ*-Überlieferungen suchen soll.

Tarif Khalidi äußert sich ebenfalls zu den *futūḥ*-Werken, die nach der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur entstanden sind. Er beschreibt am Beispiel von dem *Futūḥ al-Buldān al-Balāḍurīs* die Eigenschaften dieser *futūḥ*-Werke. Er betont, dass dieses Werk sowohl von mündlichen als auch von den geschriebenen Quellen als auch von den Werken, die die Funktion eines Archivs hatten, Gebrauch gemacht hat. Khalidi bemerkt, dass das Werk al-Balāḍurīs den administrativen

⁷⁸⁵ Robinson, *Islamic historiography*, S. 30-32.

⁷⁸⁶ Robinson, *Islamic historiography*, S. 34.

und ökonomischen Angelegenheiten der muslimischen Regionen besondere Aufmerksamkeit schenkt, wie etwa der Besteuerung, dem Einkommen und dem Lehensgut. Zudem, so Khalidi, folgt dieses *futūḥ*-Werk einer strengen Chronologie, die den Lesern den Bezug auf die Geschehnisse und die Beratung zu ihnen ermöglicht. Im Hinblick auf die Frage nach den Quellen dieses Buches sagt Khalidi, dass das Buch stark auf die Gelehrten aus einer Region, von der die Rede ist, als seine Quellen rührt. Khalidi zufolge bleibt aus den genannten Gründen bei diesem Werk wenig Platz für Fantasie und Wunder,⁷⁸⁷ was sich in den *futūḥ*-Werken aus der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur beobachten lässt.

Zu den Werken, die nach der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur entstanden sind, sagt Conrad, dass diejenigen, die nach dem *Futūḥ al-buldān* al-Balāḍurīs geschrieben worden sind, eher eine Wiederholung der schon vorhandenen Stoffe darstellen. Er räumt jedoch ein, dass es in diesem Zusammenhang zwei Ausnahmen gibt, die uns Informationen über die muslimischen Eroberungen anbieten, welche sonst in keinem anderen Werk erhalten sind. Diese sind: der *Ta'rīḥ madīnat Dimašq* von Ibn 'Asākir (g. 571/1176), und das *Kitāb al-ğazawāt wa-l-futūḥ* von Ibn Ḥubayš (g. 584/1188). Zu den Quellen dieser Werke bemerkt Conrad, dass Ibn 'Asākir zwar immer seine Quellen vorstellt, aber die Quellen des Werkes von Ibn Ḥubayš, die aus dem achten und neunten Jh. stammen sollen, kaum bekannt sind.⁷⁸⁸

Es lässt sich für jede Phase der *futūḥ*-Literatur, die in diesem Kapitel behandelt wurden, die folgenden Werke nennen: in der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur ist kein Werk verfasst wurde, da die *futūḥ*-Überlieferungen erst in dieser Phase entstanden sind. Aus der post-formativen Phase, wo die *futūḥ*-Werke mit den Fokus aus einer bestimmten Ort verfasst werden, kann man das nicht erhaltene *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidi's und das *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs erwähnen. In einer weiteren Entwicklung in dieser Phase werden Werke wie *Futūḥ al-buldān* al-Balāḍurīs oder das *Kitāb al-futūḥ*, welche nicht mehr auf eine Region bzw. nicht mehr auf das muslimischen Eroberungen fokussiert sind! Aus der späteren Phase der *futūḥ*-Literatur, in der die *futūḥ*-Überlieferungen in die größeren Werke integriert werden, lässt sich *TMD* von Ibn 'Asākir und das *Kitāb al-ğazawāt wa-l-futūḥ* von Ibn Ḥubayš erwähnen. Wenn man die Überlieferungen und den Fokus des WZFS betrachtet, lässt sich sagen, dass dieses Werk zur post-formativen Phase

⁷⁸⁷ Khalidi, *Arabic historical thought*, S. 67-68.

⁷⁸⁸ Conrad, *Futūḥ*, S. 239

der *futūḥ*-Literatur gehört und sehr ähnlich wie das *Futūḥ aš-Šām al-Azdīs* oder das *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* ist.

3.2.3.3. Die Entstehung von neuen Geschichtswerke über einzelne Regionen - eine Gegenentwicklung?

Obwohl Robinson es als eine generelle Eigenschaft der *futūḥ*-Literatur nach ihrer post-formativen Phase ansieht, dass kleinere Monographien, welche im achten und neunten Jh. verfasst wurden, in die größeren Geschichtswerke integriert wurden, schlägt dieser jedoch für die *futūḥ*-Literatur in der späteren Phasen der muslimischen Geschichtsschreibung einen Gegenzug zu dieser Entwicklung vor. Er sagt, dass das Verfassen von *futūḥ*-Monographien über eine bestimmte Region bei starken Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und Christen in späteren Jahrhunderten, wie z. B. während der Kreuzzüge, in Mode gekommen sein könnte.⁷⁸⁹ Obwohl diese neue Entwicklung in der *futūḥ*-Literatur plausibel scheint, erklärt Robinson jedoch nicht, wie die *futūḥ*-Monographien über die Eroberung einer bestimmten Region, welche schon verschwunden und in die größeren und umfangreichen Werken integriert worden waren, wiederbelebt wurden. Es sei denn, er spricht über das Verfassen von neuen Monographien über die Eroberung einzelner Regionen. Solche Werke müssen ihre Stoffe aus des vorhandenen Geschichtswerken wie dem Werk aṭ-Ṭabarīs oder aus den *futūḥ*-Werken wie dem Buch al-Balāḍurīs übernommen haben, da die Berichte über die muslimischen Eroberungen bereits in der Form von kurzen mit dem *Isnād* versehenen Berichten in solchen Werken zerstreut vorhanden gewesen sind und die Abfassung einer Monographie über die Eroberung einer bestimmten Region nur eine Sammlung solcher Berichte sein kann und solche Monographien keine neuen unbekanntenen Berichte beinhalten können, welche z. B. während der Kreuzzüge zur Ermunterung und zum Anfeuern der Muslime in ihren Schlachten gegen die Kreuzritter hätten benutzt werden können.

Die neu entstandenen *futūḥ*-Monographien könnten trotz der Bedeutung der gängigen Geschichtswerke wie der Bücher aṭ-Ṭabarīs und al-Balāḍurīs an Popularität gewonnen haben, wenn man denkt, dass sie wegen ihrer besonderen literarischen Eigenschaften in den

⁷⁸⁹ Robinson, *Islamic historiography*, S. 34.

Erzählungen als marginal betrachtet und deswegen kaum von den Historikern als Quelle benutzt wurden. Da sie aber für die normalen Menschen spannend und amüsant wirkten, wurden sie nicht in die größeren Geschichtswerke integriert und verschwanden deswegen nicht. In diesem Fall scheint jedoch die These, dass diese *futūḥ*-Monographien wieder bekannt und benutzt wurden, plausibler, als wenn man vorschlägt, dass sie eine Gegenentwicklung in der *futūḥ*-Literatur aufzeigen. Die *futūḥ*-Literatur mit besonderen literarischen Eigenschaften, welche manchmal in der Sekundärliteratur als „legendäre“ *futūḥ*-Literatur bezeichnet wird, ist aber das Thema des nächsten Unterkapitels.

3.2.4. Zusammenfassung und Fazit

Im Unterkapitel zur *futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase (2./8. bis 3./9. Jh) wurden mehrere Fragestellungen behandelt und Punkte erwähnt: Die Hintergründe der Weiterentwicklungen der *futūḥ*-Literatur in dieser Phase, der Kontext, in dem diese Entwicklungen stattgefunden haben, sowie die Eigenschaften dieser Entwicklungen wurden besprochen. In diesem Abschnitt zur Zusammenfassung dieses Unterkapitels wird auf die Punkte eingegangen, die für das WZFS Relevanz haben.⁷⁹⁰

Von dem Abschnitt zur Hintergründen zur Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase lässt sich in Bezug auf das WZFS sagen, dass dieses Werk Elemente beinhaltet, die darauf hinweisen, dass zumindest einige Überlieferungen dieses Werkes in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur entstehen könnten. Als Beispiel lässt sich die Erwähnung von den apokalyptischen Gedanken nennen, welche der Aufstand eines Herren im Irak mit einem schwarzen Banner vorhersagen. Dies könnte man als ein Einfluss des 'abbāsīdischen Kalifats auf die Überlieferungen des Autors-Kompilators interpretieren.

In Bezug auf die Eigenschaften der *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur lassen sich die folgenden Eigenschaften bei WZFS finden. Es wurde gesagt, dass die Titel der *futūḥ*-Werke in dieser Phase nicht immer mit dem Inhalt übereinstimmen, und manchmal ist der Inhalt eines Werkes umfangreicher als das, auf den der Titel besagt. Im Falle des WZFS lässt sich

⁷⁹⁰ Da ein Ziel dieses Kapitels war, die frühen Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur in der formativen und post-formativen Phase zu untersuchen, sind nicht alle behandelten Themen und Fragestellungen für das WZFS relevant.

dies in einigen Versionen dieses Werkes sehen. Z. B. bei der Kairo Nachdrucke dieses Werks beinhaltet das Werk neben der Eroberung Groß-Syriens die Eroberung Ägyptens und Irak auch.⁷⁹¹ Darüber hinaus sind das Fehlen einer sorgfältigen Chronologie und das Beinhaltens epischer Narrative, die als weitere zwei Eigenschaften der *futūḥ*-Material aus der post-formativen Phase genannt wurden, ebenfalls im WZFS zu beobachten.

Im WZFS wird zwar gelegentlich auf ein Datum hingewiesen,⁷⁹² aber bei ihm fehlt eine sorgfältige Chronologie. Darüber hinaus wird in diesem Werk epische Narrativen angeführt, welche ein weiteres Merkmal des *futūḥ*-Materials aus dieser Phase aufzeigt. Die Tapferkeit der muslimischen Kämpfer in ihren Auseinandersetzungen mit den Byzantinern wird im WZFS zum Teil ausführlich dargestellt.⁷⁹³ Hinsichtlich des Inhalts der *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur wurde noch gesagt, dass in dieser Phase neben der epischen Narrative polemische Anekdote den *futūḥ*-Werken hinzugefügt wurden. Es wird mehrmals im Text eine polemische bzw. theologische Auseinandersetzung zwischen den Muslimen und den Byzantiner dargestellt.

In Bezug auf die *Isnāde* in den *futūḥ*-Werken aus der post-formativen Phase wurde argumentiert, dass für die Autor-Kompilatoren der *futūḥ*-Werke manchmal der Autor-Kompilator ihrer Quelle die Funktion eines *Isnād* hatte, weil er von ihnen als ein zuverlässiger Überlieferer angesehen wurde. Im WZFS lassen sich in vielen Stellen Überlieferungen finden, welche mit keinem *Isnād* versehen sind. Es wurde bereits im Kapitel II besprochen, dass im al-Wāqidīs Material manchmal sich Überlieferungen finden lassen, die keinen *Isnād* tragen. Dafür wurde er von den *ḥadīṭ*-Gelehrten kritisiert. Beispiele von solchen Überlieferungen aus dem *Kitāb al-mağāzī* werden im Kapitel V angeführt. Man könnte in diesem Zusammenhang die These aufstellen, dass im WZFS wo die Überlieferungen keinen *Isnād* tragen, man mit diesem Fall zu tun hat, d. h. der Autor-Kompilator des WZFS von einigen Quellen benutzt hat, ohne es als nötig zu sehen, für die ausgeliehenen Überlieferungen einen *Isnād* anzuführen.

⁷⁹¹ al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *Futūḥ aš-Šām li-l-imām al-ʿallāma al-ḥibr al-baḥr al-fahhāma sayyidī Muḥammad al-Wāqidī*. Kairo 1321.

⁷⁹² Siehe z. B. für die Schlacht Yarmūk: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 222; Für die Eroberung von Damaskus: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 160.

⁷⁹³ Siehe z. B. Beispiel: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, 137-138, 173-175.

Hinsichtlich der Struktur der *futūḥ*-Werke aus der post-formativen Phase wurde gesagt, dass sie eine narrative Struktur aufweisen. Das WZFS zeigt in seiner Erzählung der Geschichte der Eroberung des Groß-Syriens ebenfalls eine narrative Struktur auf.⁷⁹⁴

Zuletzt und in Bezug auf die Entwicklung des Konzeptes Autor in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur wurde gesagt, dass die *futūḥ*-Werke, die im 2./8. Jh. abgefasst wurden, eher eine Sammlung der vorhandenen Überlieferungen gewesen sein sollten als ein komplett durchdachtes Werk, in dem der Autor-Kompilator aktiv die Überlieferungen seines Werkes ausgesucht und darin ein bestimmtes „Projekt“ verfolgt hat. Darüber hinaus könnte diese Entwicklung bedeuten, dass der Aufbau und ein Teil des Materials, das ein Werk aus dieser Zeit beinhaltet, nicht von dem Autor des Werkes selbst sondern von seinen Kollegen bzw. seinen Schülern stammen könnten. Falls man davon ausgeht, dass das WZFS zu dieser Phase der *futūḥ*-Literatur gehört, dann kann man sich vorstellen, dass einige Überlieferungen später diesem Werk hinzugefügt worden sind.

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass dem WZFS keine Eigenschaften und Merkmale, welche in diesem Unterkapitel zur *futūḥ*-Überlieferungen und *futūḥ*-Werke besprochen wurden, fehlen und dieses Werk, wenn man nur auf Basis dieser Indizien eine Schlussfolgerung ziehen möchte, kann durchaus aus dieser Phase der *futūḥ*-Literatur entstammen sein.

3.3. „Historische“ und „legendäre“ Geschichtsliteratur mit dem besonderen Fokus auf *futūḥ*-Literatur

Im Kapitel I, das den Forschungsstand zum al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* thematisiert, gesagt wurde, dass die bisherige Forschung oft dieses Buch als Werk, gesehen hat, dass später als Lebenszeit al-Wāqidīs geschrieben wurde und seine Zuschreibung zu al-Wāqidī nicht stimmen kann. Es wurde die These aufstellt, dass dieses Werk aus der Zeit der Kreuzzüge stammen kann, weil sie romanhafte Narrative über die Heldentaten der Muslime beinhaltet, welche nur fiktive Elemente sein können, die zur Ermunterung der muslimischen Kämpfer in den Kreuzzügen verfasst worden sind. Haneberg und de Goeje waren die Hauptvertreter dieser These. Rudi Paret hingegen hat eine andere These aufgestellt. Er hat dieses Werk zu einer

⁷⁹⁴ Für die Struktur des WZFS, siehe Kapitel 4, den Abschnitt „4.2. Die Struktur des WZFS“, S. 286-301.

früheren Zeit datiert hat, welches aber immer noch nach der Lebenszeit al-Wāqidī geschrieben worden ist. Paret bezeichnet dieses Werk als zugehörig zur „legendären *futūḥ*-Literatur“, welches fiktionales Material beinhaltet.

In diesem Unterkapitel sollen verschiedene Aspekte der fiktionalen Elemente der muslimischen Geschichtsschreibung behandelt werden, so dass am Ende eine Aussage darüber getroffen werden kann, was ein „historisches“ Geschichtswerk und was ein „legendäres“ Geschichtswerk ausmacht. Dabei soll am Ende ebenfalls eine Aussage darüber getroffen werden, ob das WZFS ein legendäres Geschichtswerk, wie Paret es nahelegt, sein kann, getroffen werden.

3.3.1. Die Entstehung und die frühen Entwicklungen der „legendären Geschichtsliteratur“

3.3.1.1. Die Begrifflichkeiten der „legendären Geschichtsliteratur“

Unter dem Begriff „legendäre Geschichtsliteratur“ wird in diesem Unterkapitel eine Art von Geschichtsliteratur verstanden, die ihre Wurzeln in fiktiven und imaginären Berichten hat und auf ihnen basiert.⁷⁹⁵ Diese Art der arabischen Literatur unterscheidet sich von Romanen darin, dass sie den Anspruch hat, Geschichtsschreibung zu sein. Aus diesem Grund entleiht sie Materialien aus den historischen Quellen. Die legendäre Geschichtsliteratur steht „historischer Geschichtsliteratur“⁷⁹⁶ gegenüber.

Neben der Dichotomie „historisch versus legendär“ sind in der Sekundärliteratur zur muslimischen Geschichtsschreibung andere Begriffe zu finden, mit denen diese Art von Literatur benannt wird. Franz Rosenthal bezeichnet sie als „romanhafte Geschichte“ (*novel history*).⁷⁹⁷ Lawrence Conrad, der in der *futūḥ*-Literatur ein Beispiel für diese Art von Geschichtsliteratur sieht, nennt sie „populäre“ *futūḥ*-Literatur.⁷⁹⁸ Rudi Paret spricht in diesem Zusammenhang von „Geschichtsdichtung“.⁷⁹⁹ Da er sich mit solchen Texten im Bereich *mağāzī* und *futūḥ* beschäftigt, bezeichnet er sie als *mağāzī*-Dichtung und *futūḥ*-Dichtung. Insofern besteht

⁷⁹⁵ Den Begriff „legendäre Geschichtsliteratur“ habe ich aus den Begriffen „legendärer *mağāzī*-Literatur“ und „legender *futūḥ*-Literatur“, welche Rudi Paret zum ersten Mal benutzt hat, geprägt.

⁷⁹⁶ Die Eigenschaften und Charakteristika der legendären Geschichtsliteratur werden im nächsten Unterkapitel näher beschrieben.

⁷⁹⁷ Rosenthal, *History*, S. 186.

⁷⁹⁸ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

⁷⁹⁹ Paret, Rudi: *Legendäre maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*. Tübingen 1930, S. IV.

für sie die Dichotomie „Historie gegen Dichtung“.⁸⁰⁰ Zuletzt muss man die Bezeichnung von Erling L. Petersen erwähnen, der die Dichotomie der „historische versus pseudo-historische“ Geschichtsliteratur bezeichnet hat.⁸⁰¹ Man sieht, dass kein gemeinsamer Begriff hinsichtlich der „legendären Geschichtsliteratur“ in der Sekundärliteratur vorhanden ist. Es sieht aber so aus, als ob man unter all diesen Begriffen eine Art von Geschichtsschreibung versteht, die zwar auf legendären, imaginären und romanhaften Berichten beruht, sich aber als historische Geschichtsliteratur präsentiert. Es gibt in dieser Art auch keine systematische Untersuchung der arabischen Literatur. Anscheinend hat bisher nur Rosenthal versucht, sie näher zu untersuchen.⁸⁰²

3.3.1.2. Wird historische Geschichtsliteratur mit fiktionalen Elementen zur „legendären Geschichtsliteratur“?

Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, dass, wenn wir über die „legendäre Geschichtsliteratur“ im Kontext der muslimischen Geschichtsschreibung sprechen, wir nicht die Geschichtsliteratur meinen, in der legendäre Informationen und fiktionale Elemente in den historischen Berichten (*aḥbār*) aufzudecken sind. Schon im vorherigen Unterkapitel, als die Entwicklungen der muslimischen Geschichtsschreibung im 2./8. und 3./9. Jh. besprochen wurden, wurde darauf hingewiesen, dass im Prozess der Harmonisierung, Adaptierung und Kombinierung der vorhandenen Materialien in diesen zwei Jahrhunderten, fiktionale und legendäre Informationen und literarische Elemente wie Motive und Topoi den historischen Materialien hinzugefügt wurden. Diese Informationen und Elemente spiegeln normalerweise die politischen, religiösen, sozialen und kulturellen Umstände in der Lebenszeit des Autors eines Geschichtswerkes wider. Trotz der Existenz von fiktionalen Informationen und Elementen in historischen Geschichtswerken lässt sich sagen, dass diese Art der Geschichtsliteratur doch auf den historischen Berichten und Materialien beruht, die nur fiktionale Informationen und Elemente aus späterer Zeit beinhaltet. Dieses Thema ist nicht zu verwechseln mit der legendären Geschichtsliteratur, mit der wir uns in diesem Unterkapitel befassen. Obwohl in der historischen

⁸⁰⁰ Siehe z. B.: Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. 150 ff..

⁸⁰¹ Petersen, *‘Alī and Mu‘āwiya*, S. 25.

⁸⁰² Rosenthal, *History*, S. 186. Siehe auch weiter unten im Text.

Geschichtsliteratur fiktionale Informationen und literarische Elemente zu finden sind, beruht diese Gattung der Geschichtsschreibung auf den historischen Berichten, wobei im Fall der legendären Geschichtsliteratur, wie oben erklärt, die erzählte Geschichte auf den imaginären, romanhaften und fiktiven Erzählungen basiert.⁸⁰³ Die historischen Informationen und Elemente, die in den legendären Geschichtswerken zu finden sind, sind den fiktiven Berichten nachträglich hinzugefügt worden und haben nur die Funktion, diese Gattung als „historisch“ zu präsentieren. Man kann hier die Kriterien, den Robert Hoyland als Kriterien eines fiktionalen Werks auflistet, was im Kontext unseres Themas einem legendären Geschichtswerk entspricht, erwähnen. Er bemerkt, dass bei einem fiktionalen Werk der Autor selbst das Narrativ erfunden haben soll, obwohl er Berichte und Materialien, fiktional oder faktual, zum Gestalten seines Narratives aus den anderen Werken gesammelt hat.⁸⁰⁴ In Anlehnung an diese Definition lässt sich sagen, dass sobald der Autor selber das Narrativ seines Werkes gestaltet, gilt sein Werk als fiktional, egal ob sein Material fiktional oder historisch ist. Wenn ein Autor auf der anderen Seite ein historisches Narrativ entleiht und es mit fiktionalen Elementen und Informationen schmückt, gilt sein Werk immer noch als geschichtlich, obwohl es als fiktionale Geschichte bezeichnet werden muss. Hoyland analysiert auf Basis dieser Definition das *Futūḥ aš-Šām* von al-Azdī und kommt zu dem Ergebnis, dass dieses Werk eher als historische Fiktion zu bezeichnen ist als als fiktionale Geschichte.⁸⁰⁵

Durch diesen Unterschied grenzt sich die historische Geschichtsliteratur, obwohl sie fiktionale und legendäre Elemente beinhaltet, von der legendären Geschichtsliteratur ab. Die zweite Gattung ist der Gegenstand dieses Unterkapitels.⁸⁰⁶

⁸⁰³ Paret beschreibt diesen Unterschied in seiner Studie über die legendäre *mağāzī*-Literatur wie folgt: Unter historisch versteht er nicht eine objektive Darstellung der Ereignisse, sondern eine einigermaßen objektive Wiedergabe. Als Beispiel nennt dieser das Werk Ibn Ishāqs in der Rezension von Ibn Hišām und bemerkt, dass trotz der mehr romanhaften als geschichtlich wahrscheinlichen Nachrichten, die es bei ihm gibt, gilt dieses Werk immer noch als ein historisches Werk (Paret, *Legendäre mağāzī-Literatur*, S. 150). Für ihn ist ein legendäres Geschichtswerk ein Werk, dessen Geschichte imaginär und fiktiv ist, selbst wenn es historisches Material beinhaltet. Siehe weiter für Beispiele.

⁸⁰⁴ Hoyland, Robert G.: „History, Fiction, and authorship in the first centuries of Islam“. In: J. Bray, (Hg.) *Writing and Representation in Medieval Islam*. London 2006, S. 32.

⁸⁰⁵ Hoyland, *History of Islamic historiography*, S. 33-35.

⁸⁰⁶ Es ist sehr wichtig diese zwei unterschiedlichen Gattungen der arabisch-muslimischen Literatur nicht zu verwechseln. Isabel Toral-Niehoff berichtet, dass anscheinend die Debatte zur Fiktionalität immer noch unter der mangelnden Unterscheidung zwischen rhetorischer Darstellung von vorhandenem Material und freier Erfindung des Materials leidet (Toral-Niehoff, Isabel: „‘fact and fiction‘ in der mittelalterlichen arabischen Literatur. Anmerkungen zu einer Debatte“. In: Fludernik, M. et al. (Hgs.) *Faktales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven. Schriftenreihe des Graduiertenkollegs 1767*. Würzburg 2015, S. 63).

Es ist anzumerken, dass Rudi Paret zwischen zwei Arten von legendärer Geschichtsliteratur unterscheidet. Da er in seiner Studie auf legendäre *maǧāzī*- und *futūḥ*-Literatur fokussiert, ist dieser Unterschied im Bereich von diesen zwei Gattungen. Er unterscheidet zwischen der *maǧāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund und *maǧāzī*-Dichtung ohne historischen Hintergrund.⁸⁰⁷ Dieser Unterschied beruht darauf, dass die Berichte, die durch historische Werke (im Falle der Studie Paret's sind seine Quellen die Werke von Ibn Ishāq, al-Wāqidī, Ibn Sa'd, und aṭ-Ṭabarī) belegbar sind, als Dichtung mit historischem Hintergrund bezeichnet werden und diejenigen, die nicht in den historischen Quellen belegbar sind, Dichtung ohne historischen Hintergrund genannt werden.⁸⁰⁸ Als Beispiel für die legendären Geschichtswerke mit historischem Hintergrund lässt sich laut Paret das WZFS so wie die Geschichte von Šaǧarat ad-Durr, einer Sultanin von Ägypten in der Mitte des 7./13. Jh. nennen, welches viele historische Überlieferungen beinhaltet. Für die legendären Geschichtswerke ohne historischem Hintergrund nennt Paret als Beispiel die Geschichte von 'Antar, bei dem sowohl die Geschichte des Werkes fiktiv ist, als auch die beinhalteten Berichte in den historischen Geschichtswerken nicht belegbar sind.

3.3.1.3. Der Beginn der „legendären Geschichtsliteratur“

3.3.1.3.1. Rosenthals These

Nun da wir die Begrifflichkeit der „legendären Geschichtsliteratur“ und ihre Abgrenzung zur historischen Geschichtsliteratur thematisiert haben, stellt sich die Frage, wie diese Art der arabischen Literatur zustande gekommen ist. Zunächst muss betont werden, dass Rosenthal, der sie als „historischen Roman“ (historical novel) bezeichnet, über den Status dieser Art der Geschichtsliteratur und ihre Rezeption in den muslimischen Lehr- und Lernzentren anmerkt, dass diese Art der arabischen Literatur bei den ausgebildeten Muslimen immer abwertend betrachtet und als geringwertig angesehen wurden.

⁸⁰⁷ Für Beispiele aus den Quellen für die *maǧāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund, siehe: Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. 1-58; Für Beispiele für die *maǧāzī*-Dichtung ohne historischen Hintergrund, siehe: *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. 58-145.

⁸⁰⁸ Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. V.

In Bezug auf die Frage nach dem Anstieg und den früheren Entwicklungen von dieser Literatur schlägt er eine frühe Zeit als Entstehungszeit vor und stellt fest, dass die älteste Phase der legendären Geschichtsliteratur der Zeit der Festigung von muslimischer Gelehrsamkeit und Literatur vorausgeht. Er bemerkt, dass diese Art der arabischen Literatur schon in der Zeit existierte, als die muslimische Literatur und das muslimische Wissen erst niedergeschrieben wurde. Wir haben bereits im vorherigen Unterkapitel besprochen, dass die meisten der modernen Islamwissenschaftler die Meinung vertreten, dass dies im 8. und 9. Jh. in der spät-umayyadischen und früh-‘abbāsīdischen Zeit stattgefunden hat. Rosenthal bemerkt, dass in dieser Zeit die legendäre Geschichtsliteratur zu einem Teil der Geschichtsliteratur wurde. Er stellt fest, dass vor dem Ausbau der muslimischen Gelehrsamkeit und Literatur solche Materialien mündlich von den Geschichtserzählern (*story tellers*) überliefert wurden. Als den Ursprung dieser Art der Geschichtsliteratur schlägt Rosenthal die legendären Geschichten der vorislamischen Zeit in Südwest Arabien vor, er erklärt dies aber nicht näher.⁸⁰⁹

3.3.1.3.2. Möglicher Einfluss der Nachbarkulturen

Rosenthal kennt keinen anderen Ursprung für romanhafte und legendäre Geschichtsliteratur als die legendären Geschichten aus dem Südwesten von Arabien, obwohl er einräumt, dass eine breite iranische Geschichtsliteratur den Muslimen bekannt war, welche bald als fiktionale Erzählungen erkannt wurde.⁸¹⁰ Rosenthal äußert sich nicht darüber, ob in der späteren Zeit die romanhafte und legendäre Literatur der arabischen Nachbarkulturen von Arabern, die ihnen bekannt war, die muslimische legendäre Geschichtsliteratur genährt haben könnte und ob man sie als eine Wurzel für die muslimischen legendären Geschichtsliteratur sehen kann.

Der romanhaften und der legendären Literatur der arabischen Nachbarkulturen widmet Ibn an-Nadīm in der achten *maqāla* seines *Kitāb al-fihrist* einen Teil der Legenden (*ḥurāfāt*) und der nächtlichen Gespräche (*asmār*), wo dieser eine Liste der iranischen, indischen und byzantinischen Werke, die ins Arabische übersetzt wurden und den Arabern bekannt waren, aufführt.⁸¹¹ Er bemerkt, dass die ‘abbāsīdischen Kalifen auf solche Werke begierig waren und aus

⁸⁰⁹ Rosenthal, *History*, S. 187-188.

⁸¹⁰ Rosenthal, *History of Islamic historiography*, S. 186-187.

⁸¹¹ Die arabische Literatur, die Ibn an-Nadīm in diesem Zusammenhang vorstellt, besteht ausschließlich aus Liebesgeschichten (Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 2, S. 325-327).

diesem Grund viele Schreiber (*warrāqūn*) aus dieser Zeit Bücher in diesem Bereich verfasst haben.⁸¹²

Peter Heath sieht die iranische Tradition als eine Hauptquelle der arabischen mittelalterlichen Volksliteratur und sieht ihre Beiträge in der pseudohistorischen Heldenerzählungen und der Erzählungsbücher. Er bemerkt, dass von manchen Heldenerzählungen auch arabische Versionen abgefasst wurden. Er hält jedoch den Einfluss der Form dieser Gattung für wichtiger und stellt die These auf, dass die später erscheinende volkstümliche *Sīra* zu einem großen Teil als das Resultat einer Verschmelzung von arabischem Material und iranischer Form zu betrachten ist.⁸¹³ Heath erkennt zwar die hellenistisch-byzantinische Tradition als eine weitere mögliche Quelle der arabischen Volksliteratur an, räumt jedoch ein, dass der Einfluss dieser Tradition nur gering sein darf, da das Griechische unter den Bewohnern der Regionen, die von Muslimen erobert wurden, sehr wenig gesprochen wurde. Darüber hinaus war die syrische Volksliteratur auch weniger interessant für die Muslime, da sie sich auf die christliche Heiligenlegenden bezogen hat, die für die Muslime weniger interessant waren. Er ist der Meinung, dass der indische Einfluss auf die arabische Volksliteratur durch die iranische Rezeption dieser Literatur geübt werden konnte.⁸¹⁴

Es sieht so aus, als ob man in diesem Zusammenhang und in Bezug auf die Frage nach den weiteren Wurzeln von muslimischer legendärer Geschichtsliteratur die These aufstellen könnte, dass diese Tradition, die die Araber anscheinend in der 'abbāsidenzeit von den Nachbarkulturen übernommen haben,⁸¹⁵ ein weiterer Ursprung für die legendäre Geschichtsliteratur in der muslimischen Geschichtsschreibung, jedoch aus späterer Zeit, gewesen sein könnte.

Nun da wir uns mit dem Anstieg und den früheren Entwicklungen der legendären Geschichtsliteratur befasst haben, stellt sich die Frage, in welchen Gattungen der muslimischen Geschichtsliteratur diese Art der muslimischen Literatur zu finden ist. Rudi Paret schlägt in

⁸¹² Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 2, S. 331.

⁸¹³ Heath, Peter: „Arabische Volksliteratur im Mittelalter“. In: W. Heinrichs (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 5: Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden 1990, S. 428.

⁸¹⁴ Heath, *Arabische Volksliteratur*, S. 428. Für weitere Diskussion über den Einfluss der Nachbarkulturen auf die arabische Volksliteratur, siehe: Heath, *Arabische Volksliteratur*, S. 428-430.

⁸¹⁵ In Bezug auf die iranische legendäre Literatur stellt Rosenthal fest, dass die Muslime diese früh kannten. Jedoch bezweifelt er, dass die byzantinische legendäre Literatur den Arabern vor dem 3./9. Jh. bekannt war (Rosenthal, *History*, S. 186, Fußnote 2).

seinen Untersuchungen über den literarischen Charakter der legendären *mağāzī*-Literatur vor, dass man zwischen der „legendären *mağāzī*-Literatur“, der „legendären *futūḥ*-Literatur“ und der „legendären Prophetenbiographie“ (*maulids*) eine Art Einheitlichkeit sieht. So schlägt dieser vor, dass in diesen drei Bereichen der muslimischen Geschichtsliteratur legendäre Stoffe und Berichte zu finden sind. Über die konkrete Verbindung zwischen *mağāzī*- und *maulid*-Literatur sagt Paret, dass die beiden auf die Biographie des Propheten eingehen, wobei sich die *maulid*-Literatur auf sein Leben vor der Auswanderung nach Medina, und die *mağāzī*-Literatur auf sein Leben nach der Auswanderung nach Medina fokussiert. Er ist der Meinung, dass beide legendäre Berichte das Leben des Propheten als Gegenstand haben. Über die Beziehung zwischen der legendären *mağāzī*- und *futūḥ*-Literatur bemerkt Paret, dass bei beiden Gattungen die Tendenz zu entdecken ist, die islamische Frühzeit für das muslimische Publikum als eine ideale Zeit darzustellen.⁸¹⁶

3.3.1.4. Weitere Entwicklungen

Hinsichtlich der weiteren Entwicklungen in der muslimischen legendären Geschichtsliteratur bemerkt Rosenthal, dass obwohl diese Literatur in ihrer ursprünglichen Form ihre selbstständige Identität später in den generelleren Geschichtswerken verloren hat, eine spätere Form von ihr bis in unsere Zeit in zwei Gruppen von Geschichtswerken, nämlich der *futūḥ*-Werke inklusive *mağāzī*- und *sīra*-Literatur, repräsentiert wird. Rosenthal betont jedoch, dass die *futūḥ*-, *mağāzī*- und *sīra*-Werke, deren Historizität schon in der Wissenschaft belegt ist, nicht zu dieser Gattung gehören. Als Beispiel für *futūḥ*-Literatur aus den legendären Geschichtswerken nennt Rosenthal die *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidi zugeschrieben werden, und für *sīra*-Literatur die *Sīra* von Baybars und die *Sīra* von Sayf b. Dī Yazan.⁸¹⁷ Rosenthal bemerkt, dass von dieser Gattung sogar Werke ursprünglich auf Persisch und Türkisch verfasst worden sind.⁸¹⁸ Rosenthal stellt fest, dass der dauerhafte Umlauf der romanhaften Kreativität in der muslimischen Geschichtsliteratur ihren Höhe-Punkt in der Zeit der Kreuzzüge (im 11. und 12. Jh.) erreicht hat.⁸¹⁹ Diese Zeit wird normalerweise vorgeschlagen, hauptsächlich weil in solchen Werken, vor

⁸¹⁶ Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. 146-147.

⁸¹⁷ Diese zwei Werke sind schon untersucht. Siehe: Rosenthal, *History*, S. 188, Fußnote 2.

⁸¹⁸ Für die persischen und türkischen legendären Geschichtswerke, siehe: Rosenthal, *History*, S. 188, Fußnote 1.

⁸¹⁹ Rosenthal, *History*, S. 187-188.

allem in legendären *futūḥ*-Literatur, romanhafte Berichte und epische Elemente über die heldenhaften Taten der Muslime in Schlachten gegen ihre Gegner zu sehen sind.

In Bezug auf die weiteren Entwicklungen der legendären Geschichtsliteratur, vor allem der legendären *futūḥ*-Literatur, bezieht sich Rudi Paret auf die These von Caetani, der die Berichterstattung von Sayf b. ʿUmar als Vorläufer vom al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* sieht, und betont, dass die legendäre *futūḥ*-Literatur nicht aus späterer Zeit zu stammen braucht. Paret bemerkt, dass man die Wirkung der Kreuzzüge auf solche Werke nicht überbewerten darf, da die byzantinischen Christen bis zum Beginn der Kreuzzüge die gefährlichsten Gegner der Muslime waren. So betont Paret, dass zumindest ein Teil der epischen Berichte in einer früheren Zeit der legendären *futūḥ*-Literatur eingefügt hätten sein könnten. Allerdings räumt Paret ein, dass man anhand der christenfeindlichen Neigung der legendären *futūḥ*-Literatur, feststellen kann, dass diese Literatur aus der Zeit der Kreuzzüge Materialien gezogen hat. Zum Schluss schlägt Paret in Bezug auf die Quelle und die Entstehungsgeschichte der legendären *futūḥ*-Literatur vor, dass man den Anstieg und die Entwicklung dieser Literatur als einen Prozess betrachten soll, bei dem verschiedene Überlieferungswege nebeneinander gelaufen sind und dem Werk unterschiedliche Informationen eingefügt haben.⁸²⁰

In Bezug auf die legendäre *futūḥ*-Literatur, die Rosenthal als „*futūḥ* novel“ bezeichnet, sieht dieser die Wurzel von dieser Tradition unauflösbar verbunden mit dem Beginn der muslimischen Geschichtsschreibung. Er bemerkt, dass die ersten Historiker der muslimischen Eroberungen wie etwa Sayf b. ʿUmar und Abū Ḥudayfa, einen Boden für die „*futūḥ* novels“ durch die fabelhafte und romanhafte Präsentation von Ereignissen in ihren Werken vorbereitet haben.⁸²¹

Rosenthal erklärt die weiteren Entwicklungen der legendären *futūḥ*-Literatur nicht näher, denn er sagt, dass die Autoren von diesen Werken viele Materialien aus der historischen Literatur geholt haben und man deswegen in seiner Analyse zur Entwicklung dieser Art der Geschichtsliteratur mehr Werke in Betracht ziehen muss und seine Analyse nicht auf einer Auswahl der Werke von dieser Gattung basieren kann.⁸²²

⁸²⁰ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 745-746.

⁸²¹ Rosenthal, *History*, S. 188.

⁸²² Rosenthal, *History*, S. 189.

Als eine weitere Eigenschaft der späteren Entwicklungen der legendären Geschichtsliteratur stellt Rosenthal heraus, dass die abwertende Betrachtung dieser Art der Geschichtsliteratur auch in den späteren Jahrhunderten am Leben blieb. Er meint, dass die Werke von dieser Literatur kein Gegenstand für die Sammler waren und man deshalb heute keine alte Handschrift von diesen Werken und den älteren, die aus dem 13. und 14. Jh. stammen, findet.⁸²³

Es sieht so aus, als ob sich in den späteren Jahrhunderten die legendäre Geschichtsliteratur sehr weit verbreitet und sogar die Sprachgrenzen der verschiedenen muslimischen Regionen überwunden hat. Rudi Paret, als er sich mit der legendären *mağāzī*-Literatur beschäftigt, sagt, dass in dieser Literatur Texte auf Arabisch, Persisch, Türkisch, Indonesisch, Suaheli und sogar früh-Spanisch (*al-ḥamyādo*) zu finden sind.⁸²⁴

Heath teilt die arabische Volksliteratur in zwei Phasen. Er sagt, dass in der ersten Phase, die er vom 7. bis 13. Jahrhundert vorstellt, das Ideal eines politischen, religiösen, sprachlichen und kulturellen „Internationalismus“ zu beobachten ist. Er bemerkt, dass während dieser Zeit die Idee eines universalen islamischen Staates dominant war. Die arabische Sprache galt als die Sprache dieses Reiches und viele Werke wurden in dieser Sprache generiert. In der zweiten Phase, obwohl diese Idee noch da war, war die politische, sprachliche und kulturelle Realität anders. Die arabische Sprache und Kultur war zentral fast nur für die Region, die wir heute Nahen Osten nennen, und Persisch und Türkisch hatten vor allem im Osten der islamischen Welt an Bedeutung gewonnen, so dass Werke auf diesen Sprachen geschrieben wurden. Die Herrscher waren nicht mehr Araber und die „hohe“ arabische Tradition erlebte einen Niedergang. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Heath auf Basis der politischen und kulturellen Veränderungen in der islamischen Welt diese Periodisierung vornimmt, die eine Wirkung auf die Verbreitung der arabischen Sprache unter den Muslimen und die Verfassung der volkstümlichen Werke in dieser Sprache hatte.⁸²⁵

Peter Heath diskutiert ebenfalls die legendäre *mağāzī*- und *futūḥ*-Literatur als Beispiele für die weiteren Entwicklungen der legendären Geschichtsliteratur, welche dieser unter dem Begriff Volksliteratur vorstellt. Er sagt, dass die früheren Kämpfe der Muslime gegen die Ungläubigen

⁸²³ Rosenthal, *History*, S. 188.

⁸²⁴ Paret, *Legendäre mağāzī-Literatur*, S. IV.

⁸²⁵ Heath, *Arabische Volksliteratur*, S. 423-424.

von Anfang an heroisch und heldenhaft erzählt wurden und deswegen das Thema der volkstümlichen Gattung der *maǧāzī* wurden. Er sagt, dass diese Literatur nie die zusammenhängende Form der historischen *maǧāzī*-Literatur erhalten hat, sondern vielmehr in der Form von verhältnismäßig kurzen und voneinander unabhängigen Erzählungen, die einzelnen Kämpfen gewidmet waren, weitertradiert wurde. Heath, wie Paret, nimmt eine zentrale Rolle von ‘Alī in dieser Literatur an, der der eigentliche Hauptheld in dieser Literatur ist. Neben der legendären *maǧāzī*-Literatur zählt Heath die legendäre *futūḥ*-Literatur, zu der dieser vier al-Wāqīdī zugeschriebene *futūḥ*-Werke zählt, auch zur arabischen Volksliteratur. Diese Art der *maǧāzī*- und *futūḥ*-Literatur, die von historischen Figuren handelt, nennt Heath pseudohistoriographische Werke. Mit dieser Bezeichnung macht er einen Unterschied zwischen dieser Art der *maǧāzī*- und *futūḥ*-Literatur und der Art, die gar keine historische Figur aufweist. Neben diesen erwähnt Heath eine dritte Art der Volksliteratur, nämlich *sīra*, die dieser als heroische Volksepen vorstellt. Er bemerkt, dass die Helden dieser Erzählungen historische oder semihistorische Figuren sind, die ihre heldenhaften Taten im Kontext der Geschichte unternehmen.⁸²⁶

3.3.2. Elemente und Funktion der „legendären Geschichtsliteratur“

Wie im letzten Unterkapitel besprochen, hat man bisher kaum die legendäre Geschichtsliteratur als eine Gattung der muslimischen Geschichtsschreibung untersucht. Es gibt Beiträge, die nur kurz die Fragen nach der Form, dem Inhalt und den Quellen von dieser Art der Geschichtsschreibung thematisieren. Fast alle von diesen Beiträgen haben einen Fokus auf der *futūḥ*-Literatur, in der sie ein gutes Beispiel für die legendäre Geschichtsliteratur sehen. Obwohl bei diesen Studien die *futūḥ*-Literatur im Mittelpunkt steht, werden die Aussagen, die sich auf die Charakteristika der legendären Geschichtsliteratur beziehen, generell formuliert.⁸²⁷ Im Folgenden werden wir diese Untersuchungen in Bezug auf die drei genannten Fragen anwenden.

⁸²⁶ Heath, *Arabische Volksliteratur*, S. 431-432.

⁸²⁷ Eine Ausnahme in diesem Zusammenhang ist der Artikel Lawrence Conrads, die nur auf die *futūḥ*-Literatur eingeht und sich nicht mit der legendären Geschichtsliteratur befasst: Conrad, *Futūḥ*, S. 237-240.

3.3.2.1. Inhalt: Übertreibung, Fantasie, Instabilität

Lawrence Conrad erkennt einen Teil der *futūḥ*-Literatur als legendäre inhaltliche Elemente beinhaltend. Er bemerkt, dass die *futūḥ*-Tradition die Produktion von einer eher populären Art von *futūḥ*-Werken verursachte, die die bunte Dynamik der früheren Phasen dieser Tradition ablöste. Conrad bemerkt, dass eine extreme Übertreibung und Fantasie in dieser Gattung der *futūḥ*-Literatur aufzudecken ist. Darüber hinaus weist er auf ein anderes Merkmal dieser Art von *futūḥ*-Literatur hin. Er bemerkt, dass solche Werke neben einem fantasievollen und romanhaften Inhalt eine textuelle Instabilität aufweisen. Er schreibt die *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, dieser Art der *futūḥ*-Literatur zu.⁸²⁸

Wie in dem Teil zu Begrifflichkeiten der legendären Geschichtsliteratur erwähnt wurde, enthält die legendäre Geschichtsliteratur auch historisches Material. Rudi Paret, der sich mit der legendären *futūḥ*- und *maǧāzī*-Literatur beschäftigt hat, bestätigt dies und stellt fest, dass die legendäre *futūḥ*-Literatur in Bezug auf Chronologie und Topographie der Schlachten viel historisches Material beinhaltet, welches nicht frei erfunden zu sein scheint, sondern den historischen *futūḥ*-Werken entnommen ist. Aus diesem Grund bezeichnet Paret diese Art der arabischen Literatur als „Dichtung mit historischem Hintergrund“.⁸²⁹

Rudi Paret bezieht sich in seiner Beschreibung der Eigenschaften von legendärer *futūḥ*-Literatur auf die Studie Hanebergs über das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* und bemerkt, dass man in dieser Art der *futūḥ*-Literatur romanhafte und fantasievolle Szene findet. Darüber hinaus bemerkt er, dass sich in dieser Literatur ein theologischer und apologetischer Ton entdecken lässt.⁸³⁰ Paret fokussiert sich in seiner Analyse auf das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* und trifft Aussagen über die legendäre Geschichtsliteratur mit Bezug auf dieses Werk. Diese Aussagen Paret sind nicht generalisierend formuliert und sind wohl nicht als für die ganze legendäre Geschichtsliteratur geltend anzusehen. Jedoch bieten sie ein gutes Beispiel für den typischen Inhalt der legendären Geschichtsliteratur.

In Bezug auf die Frage nach dem inhaltlichen Charakter der legendären *futūḥ*-Literatur schlägt Paret ein Meta-Narrativ vor und ist der Meinung, dass das ganze Werk zur Verherrlichung und

⁸²⁸ Conrad, *Futūḥ*, S. 239.

⁸²⁹ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 736.

⁸³⁰ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 738.

Glorifizierung der muslimischen Soldaten und ihrer Tapferkeit dient. Paret bezeichnet dieses Werk als „eine primitive Schwarzweißmalerei“, in der einerseits alles Günstige den muslimischen Soldaten und andererseits alles Abträgliche ihren Gegnern zugeschrieben wird. Darüber hinaus betont Paret, dass in diesem Werk ein theologisch-apologetischer Grundton festzustellen ist. Generell beschreibt Paret das als eine bunte Mischung von Episoden von Bekehrungen zum Islam, von Wundern, von Weisheitssprüchen, von Zaubertaten etc.⁸³¹

Was sich in Anlehnung an die Analyse von Paret in Bezug auf den Inhalt der legendären Geschichtsliteratur sagen lässt, ist, dass diese Literatur den Lesern ein Bild zu vermitteln versucht. Dieses Bild könnte ein politisches oder ein religiöses (theologisch-apologetisches) sein. Darüber hinaus sind in diesen Werken Übertreibungen und fantasievolle Materialien zu finden. Um dies zu realisieren, benutzt diese Literatur sehr bunte Materialien.

Als Zusammenfassung zum Inhalt der legendären *futūḥ*-Literatur stellt Paret dar, dass diese Art der arabischen Literatur einen besonderen Charakter hat. Er bemerkt, dass sie einerseits Pseudogeschichte ist, die sich als Geschichte darstellt und gern als solche gelten möchte. Andererseits sei sie aber eine Dichtung, was sie nicht akzeptieren wolle. Paret weist auf einen interessanten Punkt hin. Er bemerkt, dass bei solchen Werken der Autor nicht die Absicht hatte, ein literarisches Werk abzufassen, sondern er literarische Mittel anwendet, um dadurch seine Leserschaft effektiv anzusprechen und über heldenhafte Geschehnisse, die in der Vergangenheit stattgefunden haben, zu begeistern.⁸³²

Als weiteres literarisches Charakteristikum der legendären Geschichtsliteratur mit dem Fokus auf *maqāzī*-Literatur, das eher eine Eigenschaft des Inhalts aufzeigt, nennt Paret die Beobachtung, dass sich die Erzählungen in einem Werk nicht zu den anderen Erzählungen im selben Werk verbinden lassen. Paret betont das vor allem für die legendäre *maqāzī*-Literatur. Er sagt, dass vielmehr jede Geschichte ihren eigenen Anfang und Schluss hat und sich als eine selbstständige Geschichte darstellt, ohne einem größeren Rahmen zugeordnet werden zu müssen. Paret ist der Auffassung, dass diese Literatur die Tendenz aufzeigt, sich von den anderen

⁸³¹ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 742-744.

⁸³² Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 747.

Texten loszulösen. Er meint, dass ein Zeichen für die Selbstständigkeit dieser Werke darin besteht, dass sie oft als einzelne Text publiziert wurden.⁸³³

Zuletzt, als eine inhaltliche Eigenschaft der legendären *maǧāzī*-Literatur, die Paret nahelegt, muss man die ausschlaggebende Rolle aufgreifen, die in dieser Gattung ‘Alī zugeschrieben wird. Rudi Paret merkt an, dass in der legendären *maǧāzī*-Literatur überall eine ‘alīdische Färbung als ein Charakteristikum zu finden ist. Er sagt, dass oft in den verschiedenen prophetischen Feldzügen über die Heldentaten und die Tapferkeit von ‘Alī erzählt wird, indem dieser als Retter der muslimischen Armee dargestellt wird.⁸³⁴

Als eine letzte Eigenschaft in Bezug auf den Inhalt der legendären Geschichtsliteratur nennt Paret die starke religiöse Färbung dieser Literatur. Paret findet dies als einen zentralen Charakter dieser Literatur und bemerkt, dass viele Ereignisse des Lebens der Figuren in solchen Erzählungen religiös begründet werden. Er sagt, dass es in dieser Literatur eigentlich Gott ist, der als der Handelnde in der Geschichte wirkt und die Figuren immer geduldig und im Vertrauen hinsichtlich dem, was Gott über sie entschieden hat, bleiben. Als Grund für diese Art der Darstellung der Geschichte und der Figuren bemerkt Paret, dass eine solche Darstellung der Figuren die Funktion hat, sie als ein ideales Vorbild für Muslime vorzustellen und sie deswegen religiös dargestellt werden.⁸³⁵

3.3.2.2. Form: Artistische Form und Intellektuelles Niveau

Über die Form und formellen Eigenschaften der legendären Geschichtsliteratur sagt Rosenthal, dass die Werke, die dieser Art der arabischen Literatur zuzuordnen sind, im Vergleich zu den anderen Produkten der arabischen Literatur sowohl in ihrer artistischen Form als auch in ihrem intellektuellen Niveau sehr viel geringer sind. Er sagt, dass solche Werke deswegen in den Lehr- und Lernkreisen nicht anwesend waren und von den ausgebildeten Muslimen immer wenig geschätzt wurden.⁸³⁶ Trotz dieser Eigenschaften schreibt Rosenthal dieser Literatur eine

⁸³³ Paret, *Lengeädre maghāzi-Literatur*, S. 149.

⁸³⁴ Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. 147-148.

⁸³⁵ Paret, Rudi: Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. In: *Philosophie und Geschichte. Band 13*. Tübingen 1927, S. 22. Siehe auch den Abschnitt „3.3.2.5. Funktion“ zur Funktion der „legendären Geschichtsliteratur“, S. 259-260 weiter in diesem Kapitel

⁸³⁶ Rosenthal, *History*, S. 186.

zentrale Rolle zu. Er ist der Meinung, dass die legendäre Geschichtsliteratur eine bedeutende Rolle darin gespielt hat, den normalen Menschen und den Kindern den Islam als ein historisches Ereignis und ein historisches Phänomen beizubringen.⁸³⁷ Rosenthal erklärt nicht, wie die legendäre Geschichtsliteratur für die normalen Menschen attraktiv und spannend scheinen kann. Man könnte sich jedoch vorstellen, dass die literarischen Mittel sowie die romanhaften und legendären Berichte der Erzählungen dafür gesorgt haben, dass diese Art der Geschichtsliteratur für die normalen Muslime spannend wurde.

Eine weitere Eigenschaft der legendären Geschichtsliteratur, die Rosenthal hervorhebt, ist die außergewöhnliche Länge einiger Werke aus dieser Gattung. Rosenthal ist der Meinung, dass dies darauf zurückzuführen ist, dass diesen Werken andauernd Materialien hinzugefügt wurden. Rosenthal meint, dass der Prozess der andauernden Anfügung für die *futūḥ*-Werke länger gedauert hat als für die historischen Romane, die sich mit den späteren Helden befassen.⁸³⁸

Rosenthal bemerkt, dass die Formelemente in historischen Romanen im Großen und Ganzen wie die der historischen Geschichtsliteratur sind. Jedoch räumt er über die Unterschiede zwischen den beiden ein, dass die Episoden in legendärer Geschichtsliteratur sanft ineinander fließen, indem man keine Pause oder keinen Stopp in der Erzählung finden kann und das Ende der Erzählung nicht sichtbar ist.

Rosenthal nennt weitere unterscheidende Merkmale für die legendäre Geschichtsliteratur. Er sagt, dass bei dieser Gattung die Reden der Figuren länger sind und sehr oft vorkommen. Die Kämpfe seien grausamer als in den historischen Geschichtswerken, aber kaum so anschaulich und klar beschrieben wie in der realen Geschichtsschreibung, da sie in der legendären Geschichtsliteratur sehr generell gefasst sind. Über die *Isnāde* in dieser Art der arabischen Geschichtsliteratur sagt Rosenthal, dass die Überlieferungsketten weitgehend erhalten sind. Weiterhin und über die formellen Merkmale dieser Literatur stellt er fest, dass ein besonderer Bestandteil von legendärer Geschichtsliteratur Poesie ist, davon ausgehend, dass die Häufigkeit der poetischen Einfügungen ein Merkmal für die fiktionalen Werke ist. Zu dieser Eigenschaft sagt er, dass die Poesie in dieser Literatur im Gegenteil zur arabischen Poesie generell eine einfachere Sprache hat. Als ein weiteres textliches Merkmal nennt Rosenthal die Anwendung

⁸³⁷ Rosenthal, *History*, S. 186.

⁸³⁸ Rosenthal, *History*, S. 189.

von Reimprosa, die sehr stark in dieser Literatur befürwortet wird. Er sagt, dass man bei epischen Erzählungen Wiederholungen als ein typisches Mittel hat. Rosenthal geht auf den Unterschied zwischen der muslimischen und nicht-muslimischen legendären Geschichtsschreibung ein und sagt, dass bei allen muslimischen legendären Geschichtswerken ein vorwiegendes Interesse an Religion zu betrachten ist, ein Merkmal, das diese Werke zu „Dokumente der religiösen Geschichte“ macht.⁸³⁹

Auch Rudi Paret befasst sich mit den formellen Elementen der legendären Geschichtsliteratur. Jedoch trifft er, wie oben gesagt, seine Aussagen in diesem Zusammenhang über die legendäre *futūḥ*-Literatur mit dem Fokus auf dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām*. Bezüglich der Sprache dieser Art der *futūḥ*-Literatur sagt Paret, dass diese Literatur auf einem hohen Sprachniveau abgefasst worden ist, das flüssig und gefällig ist. Über die Erzählweise der legendären *futūḥ*-Literatur sagt Paret, dass man oft in den Erzählungen einen Übergang vom Fremdb Bericht zum Eigenbericht sieht, so dass sich sagen lässt, dass im Allgemeinen der Eigenbericht zum literarischen Topos geworden ist. Zu weiteren literarischen Mitteln, die man in der legendären *futūḥ*-Literatur sehen kann, merkt Paret an, dass die Reimprosa (*sağ*), auf welche Rosenthal hingewiesen hat, und die Liederinlagen als zwei literarische Stilmittel nachzuweisen sind.⁸⁴⁰

Paret nennt in seiner Studie zur legendären *mağāzī*-Literatur einige formelle Eigenschaften dieser Art der arabischen Literatur, welche für ihn Indizien für ihre Zugehörigkeit zur „unwissenschaftlichen Unterhaltungsliteratur“ sind. Zunächst bemerkt er, dass, wenn man verschiedene Versionen einer Erzählung miteinander vergleicht, man feststellt, dass sie häufig sehr stark voneinander abweichen. Paret sieht das als Zeichen dafür, dass diese Werke unachtsam und nicht sorgfältig überliefert worden sind. Eine weitere Eigenschaft in dieser Literatur ist die häufige Anwendung der Formel „der Überlieferer/Erzähler sagt“ (*qāla r-rāwī*). Paret sieht diese formelle Eigenschaft wiederum als ein Zeichen dafür, dass diese Werke keine ernste Geschichte sind und der Unterhaltungsliteratur zuzuordnen sind, da der Überlieferer gar nicht angegeben wird. Als weitere Charaktereigenschaft nennt Paret die Aufforderung, vor Beginn der Liederinlage in dieser Literatur die Segensformel über den Propheten zu sprechen.

⁸³⁹ Rosenthal, *History*, S. 189-190.

⁸⁴⁰ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 744.

Das sei ein Zeichen, dass diese Werke vor einem Publikum vorgetragen worden sind. Paret findet in dieser Literatur auch wörtliche Anreden an die Zuhörer, wie etwa „Ihr Herren!“, „Ihr Edlen!“, „Ihre edlen Herren!“, „Ihr Leute!“, „Ihr Männer!“ usw., die wiederum dafür sprechen sollen, dass die Erzählungen vor einem Publikum vorgetragen worden sind. Zuletzt stellt Paret als eine Eigenschaft dieser Literatur das Format der Handschriften dieser Erzählungen vor, die in kleinere Teile (*ǧuzʿ*), in 7, 12, 17, 32 und manchmal 70 Teile, zerlegt sind. Paret ist der Meinung, dass, da man die komplette Geschichte nicht auf einmal für das Publikum vorlesen und erzählen konnte, man sie in kleinere Teile zerlegt hat, so dass jedes Mal ein Teil vorgetragen wurde. Als Beleg wählt er eine Aussage, die er am Ende von zwei Teilen einer *maǧāzī*-Geschichte gefunden hat. Diese lautet: „Die Nacht ist zu Ende; Fortsetzung morgen Nacht!“.⁸⁴¹

Paret hat sich in seiner Studie über die legendäre *maǧāzī*-Literatur auch mit der Sprache und Stilmitteln als zwei formelle Charakteristika dieser Literatur beschäftigt. Paret stellt Reimprosa und Liedeinlagen als zwei Stilmittel vor, die in der ganzen arabischen legendären Geschichtsliteratur, welche dieser arabische Geschichtsdichtung nennt, außerordentlich häufig vorkommen und für diese Literatur bedeutend und typisch sind. Darüber hinaus führt dieser Vergleiche, Metaphern, Hyperbeln und Wiederholungen als weitere Stilmittel der legendären Geschichtsliteratur an. Paret findet die Darstellungen dieser Art der arabischen Literatur armselig und primitiv mit Mangel an dichterischer Fantasie.⁸⁴² Deswegen ist er der Meinung, dass diese zwei Sprachmittel dazu beitragen, die literarischen Elemente in den Erzählungen zu erhöhen. Paret äußert sich auch zur Funktion dieser zwei zentralen Sprachmittel der legendären Geschichtsliteratur. Er meint, dass Reimprosa die Aussagen der handelnden Person schmückt und sie, vor allem im Fall eines Helden in einer Schlacht, den Lesern ausdrücklich und mit Würde vermittelt. Er merkt an, dass die Häufigkeit der Reime die Wirkung der Rede verstärke. Er meint, dass Reimprosa durch ihre sprachliche Form wirkt und einen objektiven und epischen Charakter hat. In Bezug auf die Liedeinlagen als zweites Sprachmittel in legendärer Geschichtsliteratur bemerkt Paret, dass es ein Mittel ist, das die seelischen

⁸⁴¹ Paret, *Lengeädre maghāzi-Literatur*, S. 154-155.

⁸⁴² Für eine ausführliche Untersuchung über die Art der Darstellung bei *maǧāzī*-Dichtung, siehe: Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, S. 158-162.

Höhepunkte der handelnden Person zum Ausdruck bringt und zum wesentlich subjektiven und lyrischen Charakter in der Erzählung beiträgt.⁸⁴³

3.3.2.3. Quellen

Der Anstieg und die weitere Entwicklungen der legendären Geschichtsliteratur wurden bereits thematisiert. Es wurde betont, dass diese Literatur prinzipiell auf romanhaften, d. h. ausführlichen fiktiven Berichten beruht, die dann mit den historischen Berichten versehen wurden, um den Lesern glaubhafter zu scheinen. Spezifisch über die legendäre *futūḥ*-Literatur und ihre Quelle sagt Rudi Paret, dass viele von den Tradenten, die als Gewährsmänner in der Kette der Überlieferung vorkommen, nicht zu identifizieren sind. Deswegen sieht er die *Isnāde*, die als Quellenangaben des Werkes da sind, sehr zweifelhaft. Paret fügt zu seiner Analyse insbesondere über das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* hinzu, dass man trotz der kaum glaubwürdigen Ketten der Überlieferung in diesem Werk doch auch Ketten findet, deren Glaubwürdigkeit durch andere historische Quellen zu beweisen sind. Er sagt, dass so man lernt, dass nicht alle Namen der Gewährsmänner frei erfunden sind. Er zieht insofern die Schlussfolgerung, dass der Autor dieses Werkes da, wo glaubwürdige *Isnāde* zu sehen sind, Überlieferungswege benutzt hat, die inzwischen uns nicht erhalten geblieben, oder noch nicht untersucht worden sind.⁸⁴⁴ Er sieht jedoch das als keinen Grund dieses Werk als ein historisches *futūḥ*-Werk zu bezeichnen, denn für Paret haben die glaubwürdige *Isnāde* sowie die beinhalteten historischen Überlieferungen nur die Funktion, dieses legendäres Werk als ein historisches Werk darzustellen.

3.3.2.4. Autoren

In Bezug auf die Frage nach dem Autor als eine Eigenschaft der legendären Geschichtsliteratur ist Paret der Meinung, dass die legendären Geschichtswerke in einem Umstand entstanden sind, in dem sich die Autoren, die dieser in diesem Kontext als „Dichter“ bezeichnet, vor allem als ein Glied ihrer Umwelt verstanden und auf ihr Individuum verzichtet haben. Paret ist der

⁸⁴³ Paret, *Legendäre maghāzi-Literatur*, 162-167.

⁸⁴⁴ Paret, *Die legendäre Futuh-Literatur*, S. 740-742.

Auffassung, dass wir in dieser Zeit und Kultur eine kollektivistisch empfindende Zeit vor uns haben, in der das Individuum keine große Rolle spielt. Deswegen komme der Autor kaum zu Wort, und die Stimme des Autors ist nur am Anfang einer Erzählung zu hören. Paret zeigt anhand einiger Beispiele aus einer Erzählung, dass in der legendären *maqāzī*-Literatur das Subjekt zurücktritt.⁸⁴⁵

Paret schlägt vor, dass in der Zeit, in der die legendäre Geschichtsliteratur entstanden ist, die Individualität eines Dichters nur in sehr eingeschränkten Fällen in der Dichtung zu merken ist. Deswegen sieht Paret es als die Aufgabe der Wissenschaft, in Bezug auf solche Literaturen nicht einen Autor festzustellen, sondern die geistigen Hintergründe dieser Literatur zu bestimmen.⁸⁴⁶

3.3.2.5. Funktion

Über die Funktion der legendären Geschichtsliteratur und ihre Einführung in die muslimische Geschichtsschreibung lassen sich in der Sekundärliteratur nicht so viele Ansichten finden. Rudi Paret, der sich sowohl mit der legendären *futūḥ*-Literatur als auch mit der legendären *maqāzī*-Literatur auseinandersetzt, trifft eine Aussage über die Funktion von dieser Art der muslimischen Geschichtsschreibung.

Als eine Funktion für die legendäre Geschichtsliteratur – und vor allem für die legendäre *maqāzī*-Literatur – schlägt Rudi Paret eine didaktische Funktion vor. Er ist der Ansicht, dass die legendären *maqāzī*-Werke, welche er als „Dichtungen“ bezeichnet, eigentlich Unterhaltungsschriften sind, die für ihr ungebildetes Publikum geschrieben wurden. Er merkt an, dass sich die intendierte Leserschaft dieser Literatur kein richtiges historisches Studium leisten konnte. Sie wollte aber ihre religiösen, politischen, und gesellschaftlichen Ideale verwirklicht sehen.⁸⁴⁷ Laut Paret hat diese Art der Geschichtsliteratur u. a. die Funktion, vor allem die ungebildeten Muslime über ihre Vergangenheit zu belehren. Er meint, dass im Vordergrund zu der *maqāzī*- und *futūḥ*-Literatur die Verherrlichung der muslimischen Kämpfer

⁸⁴⁵ Paret, *Legendäre maghāzī-Literatur*, 158-159.

⁸⁴⁶ Paret, *Legendäre maghāzī-Literatur*, S. 158.

⁸⁴⁷ Paret, *Legendäre maghāzī-Literatur*, S. 154.

steht sowie die Aufforderung, ihnen nachzueifern. Paret ist der Auffassung, dass diese Tendenz für einen großen Teil der muslimischen Geschichtsliteratur charakteristisch ist.⁸⁴⁸

Paret nennt eine weitere Funktion für die legendäre Geschichtsschreibung, vor allem für die legendäre *futūḥ*- und *mağāzī*-Literatur, in der islamischen Welt, die auf einer inhaltlichen Analyse dieser Literatur beruht. Er ist der Auffassung, dass diese Art der Geschichtsschreibung anscheinend darauf abzielt und die Tendenz darstellt, die islamische Frühzeit für ihre Leserschaft zu idealisieren.⁸⁴⁹ Er sagt, dass es so aussieht, als ob die legendäre Geschichtsliteratur ein breiteres Publikum als Gelehrte und ihre Schüler hatte. Wie bereits erwähnt, bestand dieses Publikum laut Paret aus denjenigen, die nicht in der Lage waren, bei Gelehrten ihre Vergangenheit zu studieren. Paret ist der Meinung, dass diese Werke mit ihrer idealisierten Darstellung des Frühislams dazu beigetragen haben, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Er meint, dass eine inhaltliche Analyse dieser Art der muslimischen Geschichtsliteratur darauf hinweist, dass diese die Funktion hatte, ihr Publikum zu unterhalten und sie für ihre religiöse und kommunale Vergangenheit zu begeistern.⁸⁵⁰

3.3.3. Wechselseitige Beziehung zwischen der legendären und der historischen Geschichtsliteratur

Bereits in dem Unterkapitel zur legendären Geschichtsliteratur, in dem wir über die Begrifflichkeit dieser Art der muslimischen Geschichtsliteratur gesprochen haben, haben wir die Unterschiede zwischen der legendären und historischen Geschichtsliteratur thematisiert. Es wurde gesagt, dass obwohl in den historischen Werken auch legendäre und fiktionale Berichte zu finden sind, diese Art der muslimischen Geschichtsschreibung nicht als legendär zu bezeichnen ist, weil nicht die ganze Geschichte auf fiktionalen Berichten basiert. Auf der anderen Seite ist die legendäre Geschichtsliteratur per Definition eine Art der muslimischen Geschichtsschreibung, die auf fiktiven und imaginären Berichten beruht. Hier wurde angemerkt, dass man in der legendären Geschichtsliteratur auch historische Informationen und Berichte

⁸⁴⁸ Paret, *Die Geschichte des Islams*, S. 6.

⁸⁴⁹ Paret, *Die legendäre Maghāzi-Literatur*, S. 147.

⁸⁵⁰ Paret, Rudi: Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. In: *Philosophie und Geschichte. Band 13*. Tübingen 1927, S. 6. Wir werden im Teil zur Zusammenfassung und Schlussfolgerung der Arbeit darauf eingehen, ob diese Zweiteilung auch für das WZFS nach der Überprüfung dieses Werks standhält.

finden kann. Diese haben jedoch nur die Funktion, die fiktiven Berichte und Erzählungen als Geschichte darzustellen.

Nun beschäftigen wir uns mit der gegenseitigen Beziehung und dem möglichen Austausch zwischen der historischen und der legendären Geschichtsliteratur. Rudi Paret ist in seiner Studie zur legendären *maǰāzī*-Literatur, die dieser *maǰāzī*-Dichtung nennt, auf die Frage nach der gegenseitigen Beziehung zwischen der historischen und legendären Geschichtsliteratur mit dem Fokus auf der *maǰāzī*-Literatur eingegangen. Paret stellt sich die Frage, inwieweit die *maǰāzī*-Dichtung (legendäre *maǰāzī*-Literatur) von der historischen Literatur abhängig ist. Er bezieht sich auf das Ergebnis seiner Untersuchungen und bemerkt, dass in der *maǰāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund sehr deutliche Ähnlichkeiten zu den historischen Quellen zu entdecken sind, so dass man manchmal sogar wörtliche oder fast wörtliche Zitate aus den historischen Quellen findet. Paret fügt hinzu, dass sich in manchen anderen Stellen eine inhaltliche Übereinstimmung nachweisen lässt. Dies sei manchmal so stark, dass man durch einen Vergleich zwischen der Stelle und den historischen Quellen eine Abhängigkeit der Dichtung von den historischen Überlieferungen feststellen kann. Über die Übernahme dieses Materials von den historischen Quellen ist Paret der Meinung, dass dies nicht direkt von den früheren Quellen entnommen worden sein muss, sondern es sein kann, dass dies später durch andere Werke, die die Berichte aus früheren Quellen beinhalteten, indirekt stattgefunden haben soll. Hinsichtlich der *maǰāzī*-Dichtung ohne historischen Hintergrund sagt Paret, dass diese anscheinend ganz erfunden sind, denn sie lassen sich in den historischen Quellen nicht nachweisen.⁸⁵¹

Hier könnte man denken, dass die legendäre *maǰāzī*-Literatur mit historischem Hintergrund – anders als die legendäre *maǰāzī*-Literatur ohne historischen Hintergrund – der historischen *maǰāzī*-Literatur ganz nah ist und deswegen trotz der legendären Elemente, die sie enthält, auch als historisch betrachtet werden kann, denn die historische Geschichtsliteratur enthält ebenfalls legendäre Elemente. Paret ist mit dieser These nicht einverstanden. Er sagt, dass der Unterschied zwischen der *maǰāzī*-Dichtung mit und ohne historischen Hintergrund nicht so ausschlaggebend sein darf, denn es ist das Endergebnis und das Endziel, nämlich wie diese Literatur selber aussehen will, das entscheidend und wichtig sein muss. Paret betont, dass die

⁸⁵¹ Paret, *Legendären maghāzi-Literatur*, S. 150-151.

beiden Arten der *maǧāzī*-Dichtung als Geschichte betrachtet werden wollen und das der Punkt ist, der die beiden miteinander verknüpft. Darüber hinaus sagt Paret, dass die Menge der historischen Berichte in *maǧāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund verhältnismäßig gering ist. Paret beschreibt diese Art der *maǧāzī*-Dichtung, die fast wie historische Geschichtsliteratur aussieht, näher und stellt fest, dass in *maǧāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund immer nur einzelne Stellen zu finden sind, die sich auf historische Belege zurückführen lassen, und dazwischen immer längere Abschnitte in den Erzählungen vorkommen, die legendär sind. Er sagt, dass der Autor diese einzelnen Zitate zum Zweck seines eigenen Ziels, nämlich seine Erzählungen als historisch darzustellen, aus den historischen Quellen entliehen hat. Paret nennt darüber hinaus eine weitere Eigenschaft der *maǧāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund, die dieser die Zugehörigkeit zur historischen Geschichtsliteratur abspricht. Er sagt, dass sich in dieser Literatur, wie in der *maǧāzī*-Dichtung ohne historischen Hintergrund, die Tendenz nachweisen lässt, dass diese Literatur eine religiös-islamische Idealisierung der frühen islamischen Zeit mit einer Betonung auf ‘Alī b. Abī Ṭālib aufweist. Man kann sie deswegen nicht mit der historischen *maǧāzī*-Literatur vergleichen.⁸⁵²

In seiner Beschreibung der *maǧāzī*-Dichtung ohne historischen Hintergrund spricht Paret über einige historische Angaben in dieser Literatur, wie etwa die historischen Namen, die in den Erzählungen eine Rolle spielen, die Überlieferungstechniken, die nur in Geschichtswerken zu finden sind, wie z. B. die Angaben über die historischen Quellen, die am Anfang von jeder Dichtung stehen, oder vereinzelt kurze Quellenangaben innerhalb der Erzählungen. Wie ist das Verhältnis von diesen Eigenschaften, die in der historischen *maǧāzī*-Literatur zu beobachten sind, zu der historischen *maǧāzī*-Literatur zu sehen? Paret ist der Meinung, dass diese Eigenschaften die Funktion haben, den legendären Erzählungen eine historische Färbung zu verleihen. Deswegen helfen sie nicht dabei, dass man sie als historische Quellen betrachtet. Als die Charakteristika, die darauf hinweisen, dass solche Berichte nicht historisch sind, nennt Paret die Berichte von den angeblichen Augenzeugen, die meistens in der ersten Person erzählt werden. Paret sieht dies als einen besonderen Beweis, dass solche Berichte nicht historisch sind.⁸⁵³

⁸⁵² Paret, *Legendären maghāzi-Literatur*, S. 152.

⁸⁵³ Paret, *Die legendäre maghāzi-Literatur*, S. 152-153.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sowohl die *maǧāzī*-Dichtung mit historischem Hintergrund als auch die *maǧāzī*-Dichtung ohne historischen Hintergrund in Kern legendär sind, aber mit Hilfe der Anwendung der historischen Angaben historisch sein wollen. Deswegen sieht Paret die historischen Berichte, Informationen und Elemente, die in der *maǧāzī*-Dichtung zu finden sind, nicht als Anlass dafür, dieser Literatur den Wert der historischen Quellen zu gewähren und sie als solche zu betrachten. Zudem stellt Paret im Ganzen der *maǧāzī*-Dichtung die Tendenz fest, dass diese Literatur eine idealisierte Vorstellung von der Zeit des Propheten und ‘Alī vorstellen möchte.⁸⁵⁴

In einer anderen Studie untersucht Paret die arabische Volksliteratur, soweit sie sich auf die Geschichte des Islams bezieht. Paret bezeichnet diese Art der arabisch-muslimischen Literatur als „Populäre Geschichtsdichtung“.⁸⁵⁵ Paret untersucht einige legendäre Geschichtswerke⁸⁵⁶ und versucht durch die Analyse des Inhalts dieser Werke festzustellen, in welchem historischen Milieu sie entstanden sind. Paret versucht zu zeigen, wie die Geschichte der muslimischen Welt und die unterschiedlichen Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und Nicht-Muslimen an der Entstehung solcher Werke mitgewirkt haben. Unter den Werken, auf die Paret in seiner Studie eingeht, sind die *maǧāzī*-Werke,⁸⁵⁷ *futūḥ*-Werke,⁸⁵⁸ aber auch Werke, deren Hauptfiguren aus der vorislamischen Zeit kommen, wie etwa die Geschichte von ‘Antar und die Geschichte von Sayf b. Ḍī Yazan.⁸⁵⁹

Paret sieht die Wirkung der historischen Ereignisse auf die legendäre Geschichtsliteratur als eine typische Eigenschaft für diese Literatur, die eine Art der Beziehung zwischen der historischen und der legendären Geschichtsliteratur aufzeigt. Als ein Beispiel für die Art der Veränderungen, die in den legendären Geschichtswerken zu sehen ist, nennt Paret die Verschiebung von einer Hauptrolle auf eine Nebenfigur. Paret bemerkt, dass in solchen Geschichten eine Person, die in

⁸⁵⁴ Paret, *Die legendäre maghāzī-Literatur*, S. 154.

⁸⁵⁵ Paret, *Die Geschichte des Islams*, S. 3.

⁸⁵⁶ Paret hat diesen Beitrag im Jahr 1926/7 veröffentlicht. In seinen späteren Werken unterscheidet er zwischen legendären Geschichtswerken MIT und OHNE historischen Hintergrund. In seiner Erforschung in diesem Werk macht er jedoch keinen Unterschied zwischen den untersuchten Werken.

⁸⁵⁷ Paret, *Die Geschichte des Islams*, S. 8-9.

⁸⁵⁸ Paret, *Die Geschichte des Islams*, S. 10-11.

⁸⁵⁹ Paret, *Die Geschichte des Islams*, S. 12-13.

den historischen Werken im Mittelpunkt steht, oft ganz vernachlässigt wird und einer unbedeutenden Figur ihrer Zeitgenossen eine wichtige Rolle zugeschrieben wird.⁸⁶⁰

Eine weitere zentrale Frage, die im Zusammenhang mit dem Thema der Beziehung und des Austausches zwischen historischer und legendärer Geschichtsliteratur gestellt wird, ist die Frage nach der Fiktionalität eines historischen Narratives und ob man durch die Entdeckung von fiktionalen bzw. fiktiven Elementen in einem Text selbigen als fiktional bezeichnen kann.

Stefan Leder versucht in einem Aufsatz auf diese Frage einzugehen. Er untersucht zwei Narrative und zeigt, dass die thematische Struktur des Plots, die dieser *histoire* nennt, einen fiktionalen Charakter für dieses Narrativ aufweist und zeigt, dass dieser nicht aus einer Beschreibung der historischen Realität entstammt, sondern aus der Ausarbeitung des vorhandenen Materials. Leder hebt hier jedoch einen Punkt hervor und bemerkt, dass die Tatsache, dass ein Narrativ erfundenes Material beinhaltet, nichts darüber aussagt, ob dieses Narrativ auch als Fiktion wahrgenommen wurde. Vielmehr, so Leder, ist es der paratextuelle und kulturelle Kontext eines Narrativs, der in diesem Zusammenhang ausschlaggebend ist und der einen fiktionalen oder faktualen Modus eines Narrativs nachweist, weil so festzustellen ist, ob das Narrativ als fiktional oder faktual wahrgenommen wurde. So weist Leder darauf hin, dass die Analyse des Plots und der Form des Narrativs für die Bestimmung des Status eines Narrativs nicht ausreichend ist.⁸⁶¹ Leder erklärt, dass neben der Existenz von fiktiven Inhalten in einem Text, um ihn als fiktional zu bezeichnen, auch ein System der textuellen und extratextuellen Zeichen nötig ist, das darauf hinweist, dass der Text einen fiktionalen Charakter hat. Er versucht, darzustellen, dass neben dem Inhalt eines Textes auch die Intention bzw. die bewusste Verwendung des Autors und die Rezeption des Textes in einem Kontext oder einer Kultur ausschlaggebend sind, um ihn als faktual oder fiktional bezeichnen zu können, und die bloße Entdeckung von fiktionalen und fiktiven Elementen in einem Text dafür nicht ausreichen.⁸⁶²

Um diesen paratextuellen und kulturellen Kontext herauszufinden, schlägt Leder die Untersuchung der folgenden Elemente des Materials vor: die Einführung des Materials vom Autor, die Anordnung des Materials in der Erzählung durch den Autor und der generelle Rahmen

⁸⁶⁰ Paret, *Die Geschichte des Islams*, S. 19.

⁸⁶¹ Leder, Stefan: „Conventions of fictional narration in learned literature“. In: S. Leder (Hg.), *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*. Wiesbaden 1998, S. 59.

⁸⁶² Leder, *Conventions*, S. 34-36, 43-44.

des Diskurses. Leder stellt fest, dass sich der Modus eines Narrativs, fiktional oder faktual, durch die Veränderung dieser Faktoren ändert, weil die Veränderung in der konventionellen Wahrnehmung eines Narrativs, was die Analyse der oben genannten Faktoren zeigen soll, die Veränderung im Status eines Narrativs verursacht.⁸⁶³

Leder sagt, dass die narrativen Texte in der vormodernen arabischen Literatur zwischen faktual und fiktional pendeln, da die Fiktion als ein Modus der literarischen Form in der arabischen Literatur der Vormoderne nicht generell angenommen wurde und deswegen fiktionale Elemente oft mit den faktualen zusammengesetzt wurden.⁸⁶⁴ Leder zufolge ist das fiktionale Narrativ in die Mitte der faktualen Narration eingebettet und es ist deswegen sehr oft ambig, welches Narrativ oder welcher Teil eines Narrativen als Fiktion zu sehen ist.

Die Geschichte von der Sultanin von Ägypten in der Mitte des 13. Jahrhundert von Šağarat ad-Durr ist ein gutes Beispiel dafür, dass eine historische Figur, in den historiographischen Werken ihrer Zeit eine Randrolle spielt und erst später und mit zunehmendem zeitlichem Abstand in der Geschichte mehr Gewicht und Farbe gewinnt.⁸⁶⁵

Als ein gutes Beispiel für die Beziehung und den gegenseitigen Austausch zwischen der historischen und der legendären Geschichtsliteratur lässt sich die Geschichte von Šağarat ad-Durr, der Sultanin von Ägypten in der Mitte des 13. Jahrhundert, benennen. Schregle bemerkt, dass man leicht durch die Analyse der Chroniken aus dem 13. Jahrhundert, in denen die originelle Geschichte dargestellt ist, feststellen kann, dass sie in den historischen Werken des 14. bis 16. Jahrhunderts oft ausgeschmückt wurde. Um diesen Prozess zu erklären, greift Schregle die These von Gustav Richter aus einem Aufsatz dessen auf, der diese Entwicklung als „Literarisierung des geschichtlichen Denkens“ bezeichnet.⁸⁶⁶ Schregle fügt hinzu, dass dieser Geschichte teilweise neue Angaben hinzugefügt wurden, die dann auch von den späteren Geschichtsschreibern als historische Überlieferungen übernommen wurden, obwohl sie sich in den uns bekannten Quellen aus der Zeit nicht nachweisen lassen. Neben diesen Entwicklungen stellt Schregle eine weitere Entwicklung in der Geschichtsschreibung über die Figur von Šağarat

⁸⁶³ Leder, *Conventions*, S. 60; Für eine detaillierte Beschreibung, siehe: Leder, *Conventions*, S. 46-59.

⁸⁶⁴ Leder, *Conventions*, S. 59-60.

⁸⁶⁵ Schregle, Götz: *Die Sultanin von Ägypten. Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur*. Wiesbaden 1961, S. 5.

⁸⁶⁶ Richter, Gustav: *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*. Tübingen 1933, S. 24f.

ad-Durr vor. Er bemerkt, dass die Figur von Šaĝarat ad-Durr in dem Baibarsroman, der fast zur selben Zeit in Kairo entstanden ist, eingeführt wird, ein Roman, der zwar zu derselben Zeit existiert, aber fast völlig von den historischen Überlieferungen unberührt bleibt, und der Šaĝarat ad-Durr eine völlig andere Rolle zuschreibt. Dieser Roman beeinflusst wiederum die Geschichtswerke der späteren Jahrhunderte, in denen Šaĝarat ad-Durr auftaucht. Götz Schregle sieht diese Geschichte als ein gutes Beispiel, wie die Geschichtsschreibung und Volksroman einander beeinflusst haben. Schregle versucht in seiner Untersuchung herauszufinden, welche Entwicklungen in den folgenden Jahrhunderten nach dem Tod von Šaĝarat ad-Durr in ihrer Geschichte in den Geschichtswerken stattgefunden haben.⁸⁶⁷

3.3.4. Die Frage nach der Authentizität in der muslimischen Wissenschaftstradition

Im Rahmen der Diskussion zum Thema legendäre Geschichtsliteratur stellt sich die Frage nach der Authentizität eines Narratives. Klassisch gesehen tendiert man dazu, die Narrative aus der Geschichtsliteratur als authentisch zu bezeichnen. Man bezeichnet die Berichte als authentisch, die keine fiktionalen Elemente beinhalten und die vergangenen Ereignisse genauso darstellen, wie sie geschahen. Wenn aber ein Narrativ ein fiktionales Element enthält, wird es als keine wertvolle Quelle für die Untersuchung der Vergangenheit bezeichnet. Mit anderen Worten wird die Frage nach Authentizität auf die Frage nach Faktualität und Fiktionalität reduziert. Diese Vorstellung von Authentizität eines Narratives bezieht sich letztendlich auf die Definition Leopold von Ranke von Geschichte und der Darstellung der Vergangenheit, wie es eigentlich war. Nach dieser Vorstellung versucht man in einem historischen Narrativ die faktualen und fiktionalen Elemente zu entdecken, um dadurch dessen Authentizität zu bewerten.

Allerdings wird in der modernen Diskussion diese Vorstellung von Authentizität, die mit der Frage nach Fiktionalität verbunden wird, in Frage gestellt. Stefan Leder räumt zwar ein, dass man anhand der Analyse der Form eines Narrativs und dessen Plots die faktuale Eigenschaft eines Narrativs feststellen kann, aber er merkt an, dass das nicht ausreicht, um zu sagen, dass dieses Narrativ auch vom Autor oder vom Publikum des Autors als faktual wahrgenommen wurde. Er ist der Meinung, dass der paratextuelle und daraufhin der kulturelle Kontext in

⁸⁶⁷ Schregle, *Die Sultanin von Ägypten*, S. 6-7; Für seine Analyse vor allem über den Einfluss des Baibarsromans auf die Darstellung Šaĝarat ad-Durrs, siehe: Schregle, *Die Sultanin von Ägypten*, S. 97-122.

diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle spielt, um den Status eines Narrativs als fiktional oder faktual zu bestimmen. Leder sagt, dass die narrativen Texte der vormodernen arabischen Literatur oft zwischen fiktional und faktual pendeln, da die Fiktionalität niemals als eine Art des literarischen Ausdrucks angesehen wurde. Deswegen muss man außer in den Fällen, in denen der Autor selber auf die Fiktionalität eines Textes hinweist, diese durch den Kontext feststellen. Um durch den Kontext festzustellen, wie die intendierte Rezeption des Textes ist, soll man die Einleitung des Textes, die Anordnung der Narrative oder den generellen Rahmen des Diskurses untersuchen. Leder stellt fest, dass man durch diese Signale den fiktionalen bzw. faktualen Modus eines Textes bestimmen kann, denn dieser Modus kann sich durch diese Faktoren ändern.⁸⁶⁸

Als ein Beispiel für die Bezeichnung eines Narrativs als fiktional oder faktual lässt sich die Untersuchung von Isabel Toral-Niehoff nennen, in der sie eine Anekdote aus aṭ-Ṭabarī über die Gründung der Stadt Baǧdād analysiert. Sie findet in diesem Narrativ topische Elemente, die ihrer Meinung nach fiktional sein sollen. Jedoch merkt sie an, dass es schwierig ist, Fakt und Fiktion in diesem Narrativ auseinander zu halten, da es schwer ist, einzuschätzen, wie aṭ-Ṭabarī selbst dieses Material angesehen hat, ob er sich des fiktiven Charakters des Narrativs bewusst war und inwieweit er das Narrativ als glaubhaft bzw. historisch betrachtet hat. Nach der genauen Analyse dieser Anekdote in ihren verschiedenen Versionen, die aṭ-Ṭabarī vorlegt, kommt Toral-Niehoff zu dem Ergebnis, dass es nicht die Zielsetzung aṭ-Ṭabarīs war „Fakten“-Berichte“ zu präsentieren und die Frage nach Fakt und Fiktion gar nicht in dem Mittelpunkt seiner Darstellung stand.⁸⁶⁹

Toral-Niehoff betont, dass sich die arabische Literatur der Dichotomie von Geschichte versus Literatur entzieht. Sie versucht mit dem Fokus auf die Termini, die in der arabischen Sprache für die Fiktionalität da sein könnten, zu zeigen, dass es ein Äquivalent des Begriffes Fiktion (lateinisch *factio*) im Arabischen nicht gibt und die Begriffe, die für die literarische Kreativität standen, wie etwa *kaḏīb*, *ṣiḏq*, *iḥtirāʿ* oder *taḥyīl*, andere Konnotation aufweisen als das lateinische

⁸⁶⁸ Leder, *Conventions of fictional narration*, S. 59-60. Die Frage nach Fiktionalität und Faktualität ist nicht spezifisch für den Bereich Geschichtsschreibung. Auch im Bereich ḥadīṭ lässt sich eine fiktionale Funktion für die Überlieferungen erschließen. Siehe: Günther, Sebastian: „Fictional narration and imagination within an authoritative framework: towards a new understanding of Ḥadīth“. In: M. Shah (Hg.) *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*. 4 Bde. London 2010, Bd. 4, 34-68.

⁸⁶⁹ Toral-Niehoff, *Fact und Fiktion*, S. 68-71.

fictio.⁸⁷⁰ Deswegen betont sie, dass die Kriterien, die zum Entdecken der fiktionalen Elemente verwendet werden, auch wenn solche entdeckt werden, nicht als ausschlaggebend betrachtet werden können, solange wir nicht wissen, ob diese Fiktionalität dem Autor bewusst war.⁸⁷¹

Die Dichotomie von fiktional versus faktual und ihre Verbindung mit der Frage nach Authentizität wird im Bereich der muslimischen Geschichtsschreibung auch von Robert Hoyland kritisiert. Er merkt an, dass im Bereich Islamwissenschaft dazu tendiert wird, die Geschichtswerke in zwei Kategorien, nämlich historisch und fiktional, aufzuteilen, wobei dieser den Begriff historisch für faktual verwendet. Er sagt, dass dies auf der Annahme fußt, dass sich die historischen Werke auf die faktualen Ereignisse beziehen und dies als ein Kriterium gilt, durch das Geschichte und Fiktion getrennt werden. Hoyland nimmt eine andere Stellung ein und stellt fest, dass die fiktionalen Werke in der muslimischen Geschichtsschreibung auch oft auf wirkliche Ereignisse anspielen und historische Dokumente verwenden, um ihre Darstellung historisch vorzustellen. Auf der anderen Seite, so Hoyland, haben die historischen Werke die Techniken der fiktionalen Werke verwendet, weil sonst die Geschichte ihre Aussagen in keinem Kontext äußern konnte. Zudem müsste man im Fall der muslimischen Geschichte auf die Erzählungen der Geschichtserzähler (*storytellers*) zugreifen, da ihm keine andere Quelle für die Rekonstruktion der frühen Geschichte zur Verfügung stünde. Aus diesem Grund trifft Hoyland die Aussage, dass Geschichte und Fiktion auf ein und demselben Kontinuum zu betrachten sind.⁸⁷²

Zu der Intention der muslimischen Geschichtsschreiber für die Anwendung der fiktionalen Elemente sagt Hoyland, dass dies nicht bedeuten darf, dass die muslimischen Geschichtsschreiber in ihren Werken absichtlich Material erfunden haben oder erfundenes Material benutzt haben. Die meisten von ihnen waren der Überzeugung, dass das, was sie schrieben, die Wahrheit sei, aber sie waren auch der Meinung, dass die Geschichte Fiktion als Vermittlungsmittel benötigt, um ihre Funktion zu erfüllen.⁸⁷³ Um diese Überzeugung näher zu beschreiben, bemerkt Hoyland, dass man einerseits zu viel legendäres und überirdisches Material in den kanonischen muslimischen Geschichtswerken findet. Andererseits sei es sehr

⁸⁷⁰ Toral-Niehoff, *Fact und Fiktion*, S. 63-65.

⁸⁷¹ Toral-Niehoff, *Fact und Fiktion*, S. 71-72.

⁸⁷² Hoyland, *History*, S. 18.

⁸⁷³ Hoyland, *History*, S. 18.

wahrscheinlich, dass die muslimischen Autoren der epischen Werke oder der Generationsromane, auch wenn sie dies nicht deutlich sagten, das Gefühl hatten, dass die probabilistische Wahrheit ihrer Werke zu einem besseren Verständnis der muslimischen Geschichte beigetragen habe.⁸⁷⁴

Meisami nimmt ebenfalls in Bezug auf die Dichotomie Fiktionalität versus Faktualität und ihre gegenseitige Beziehung mit dem Begriff Authentizität Stellung. Meisami sieht die Aufgabe der Geschichtsschreiber darin, den rohen Materialien der Geschichte eine Bedeutung zu entlocken. Sie bemerkt, dass ein Historiker seine Arbeit mit den Fakten beginnt, die ihm zur Verfügung stehen, und sie durch die Einführung und die Ausarbeitung der bestärkenden Aussagen entwickelt, während er seine rhetorischen Fähigkeiten zum Schöpfen von Material verwendet, welche seinen Beitrag in einer größeren neu erscheinenden Struktur ausmachen. Sie betont, dass weder der entstandene Bericht aus dem vorhandenen Material noch das, was dem Historiker als rhetorischer Beleg gedient hat, als „Fiktion“ zu betrachten ist, obwohl die Strategien, die angewendet worden sind, identisch mit diejenigen sind, die man beim Schreiben einer Fiktion benutzt. Sie bemerkt, dass diese Strategien für die Herstellung eines überzeugenden Narrativs nötig sind,⁸⁷⁵ denn die meisten, wenn auch nicht alle, von unseren Geschichtsschreibern haben einem Hof gedient, und deswegen eine rhetorische Geschichte geschrieben, d. h. eine Geschichte, die eher zum Überzeugen konzipiert wurde als als eine reine Vermittlung der Fakten.⁸⁷⁶

Meisami sieht die Einfügung der fiktionalen Elemente von Geschichtsschreibern in ihr Material, die von Noth und Leder⁸⁷⁷ skeptisch betrachtet wurde, nicht überzeugend und bevorzugt die Erklärung von Wansbrough, der die Einfügung der fiktionalen Elemente gar nicht aufdringlich findet, da für ihn diese Elemente ästhetisch und logisch passend zum Narrativ und gar nicht überflüssig sind.⁸⁷⁸ Im Gegenteil, so Meisami, sieht Wansbrough das eingefügte Material als innerhalb der gesamten Struktur der Geschichte angeordnet, so dass es einen Beitrag zur überzeugenden Wirkung der Geschichte leistet.⁸⁷⁹ Meisami erklärt, dass die Geschichte für die

⁸⁷⁴ Hoyland, *History*, S. 39.

⁸⁷⁵ Meisami, Julie Scott: *Persian historiography. To the end of the twelfth century*. Edinburgh 1999, S. 290.

⁸⁷⁶ Meisami, *Persian historiography*, S. 289.

⁸⁷⁷ Leder vertritt in seinen späteren Werken eine andere These, wie wir oben erwähnt haben.

⁸⁷⁸ Meisami, *Persian historiography*, S. 290.

⁸⁷⁹ Meisami, *Persian historiography*, S. 292.

Geschichtsschreiber der muslimischen Welt⁸⁸⁰ nicht einfach Berichte über die vergangenen Ereignisse war, sondern eher eine Aufklärung der Bedeutung von diesen Ereignissen. Sie betont, dass dies der Grund sein soll, warum die Geschichtsschreiber literarische Mittel in ihren Werken angewandt haben.⁸⁸¹

3.3.5. Zusammenfassung

Die behandelten Themen zur „historischen“ und „legendären“ Geschichtsliteratur in Bezug auf das WZFS kann man wie folgt zusammenfassen. Bei der legendären Geschichtswerke geht es um eine Geschichte, die auf den imaginären, romanhaften und fiktiven Erzählungen basiert ist. Dagegen ist die erzählte Geschichte bei den historischen Geschichtswerken nicht fiktiv und imaginär, obwohl die Erzählungen der Geschichtswerke auch fiktionale Elemente beinhalten können. Insofern ist Paret der Auffassung, das WZFS imaginäre und fiktive Erzählungen beinhaltet.

Paret unterscheidet in seiner Beschreibung der legendären Geschichtswerke zwischen derjenigen, die von den historischen Überlieferungen Gebrauch gemacht haben, und derjenigen, die komplett fiktiv sind. Er ordnet dabei das WZFS der Kategorie der legendären Geschichtswerke mit historischem Hintergrund zu. Er ist der Meinung, dass das WZFS viele historische Überlieferungen beinhaltet, welche in den autoritativen historischen Geschichtswerken belegbar sind, aber immer noch ein legendäres Werk ist, weil die Geschichte, die das Werk erzählt, fiktiv ist. Er fügt hinzu, dass die glaubwürdigen *Isnāde* sowie die historischen Überlieferungen in solchen Arten von legendären Geschichtswerken, u. a. im WZFS, nur die Funktion haben, diese Werke als historische Werke darzustellen.

Als die Eigenschaften des Inhalts der legendären Geschichtswerke, zu denen Paret auch das WZFS zählt, nennt dieser Übertreibung, Fantasie, Instabilität. Zudem sagt er, dass die Erzählungen, welche die legendären Geschichtswerke beinhalten, unabhängig von einander sind, und keine Verbindung zwischen ihnen zu sehen ist.

⁸⁸⁰ Sie bezieht sich auf persische Geschichtsschreibung, aber, wie auch Toral-Niehoff bemerkt, spricht auch indirekt über die arabische Geschichtsschreibung.

⁸⁸¹ Meisami, Julie Scott: „History as Literature“. In: *Iranian Studies*, 33: 1/2 (2000), S. 15.

Paret nennt zwei Funktionen für die legendären Geschichtswerke: eine didaktische Funktion, die nach Paret der Unterricht eines ungebildeten Publikum über die Vergangenheit durch Unterhaltungsschriften ist, und die Funktion, ein idealisiertes Bild des früheren Islams, für die Muslime darzustellen. Vor allem im Falle der legendären *maǧāzī*-Literatur ist Paret der Meinung, dass die Idealisierung mit einer Betonung auf 'Alī b. Abī Ṭālid gemacht wird. Bei der Bezeichnung des WZFS als zugehörig zur legendären *futūḥ*-Literatur schreibt Paret dem WZFS diese Eigenschaften und Funktionen zu.

Kapitel IV:

Das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS)

Kapitel IV: Das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS)

Einleitung

Das Kapitel IV ist der Studie des Inhalts und des Textes des WZFS gewidmet. Das Anliegen dieses Kapitels ist es, durch die Untersuchung einiger Stellen aus diesem Werk, aber auch durch die Analyse der Struktur des Werkes, Indizien ausfindig zu machen, die letztendlich etwas über die Identität dieses Werkes, welches in der Wissenschaft als ein erfundenes Werk angesehen wird, aussagen. Diese Untersuchung wird auch zum Teil anhand des Vergleichs zwischen dem Inhalt des WZFS mit dem von zwei autoritativen Narrativen zur Eroberung Syriens in al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und Ibn Aʿtam al-Kūfīs *Kitāb al-futūḥ* vorgenommen, um herauszufinden, inwiefern sich das WZFS inhaltlich von diesen zwei Werken unterscheidet.

Dieses Kapitel besteht aus vier Unterkapiteln. Im ersten Unterkapitel wird eine Zusammenfassung des Inhaltes des WZFS wiedergegeben. Das Ziel ist es, dass die Leserschaft dieser Dissertation etwas über den Inhalt dieses Werkes erfährt. Gleichzeitig stellt dieses Unterkapitel die Struktur des Inhaltes dieses Werkes dar, die einen Teil des Sachverhalts des zweiten Unterkapitels ausmacht. Im zweiten Unterkapitel geht es um eine Studie der Struktur des Inhalts des WZFS. Dabei soll zunächst die Vollständigkeit des Narratives des Werkes überprüft werden um dann dieses Narrativ mit dem Narrativ von al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und Ibn Aʿtam al-Kūfīs *Kitāb al-futūḥ* zu vergleichen. Ziel dieser Untersuchung ist es, herauszufinden, wie das Narrativ des WZFSs von der Eroberung Syriens von den Narrativen der zwei in der Wissenschaft zur Geschichte des frühen Islam akzeptierten Geschichtswerken abweicht. Im dritten Unterkapitel wird der Inhalt des WZFS mit dem Inhalt von al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und dem Inhalt Ibn Aʿtam al-Kūfīs *Kitāb al-futūḥ* am Beispiel von vier Stellen, wo diese drei Werke inhaltlich ähnlich sind, verglichen. Hier wird darauf abgezielt, herauszufinden, wie eine Szene aus der Eroberung Syriens in diesen drei Werken behandelt worden ist, und ob dies etwas über die Autorenschaft des WZFS, über die Quellen dieses Werkes, oder möglicherweise über seine Verfassungszeit aussagt. Im Vergleich zum zweiten Unterkapitel wird im dritten Unterkapitel ein genauerer und detaillierter Vergleich zwischen dem WZFS und den anderen autoritativen Narrativen zur Eroberung Syriens durchgeführt. Im letzten Unterkapitel wird anhand der Analyse von einigen Begriffen, Bezeichnungen und Beschreibungen, die eine Selbst- und Fremdbezeichnung auf Seite der Muslime und auf Seite der Byzantiner, als zwei Gruppen im

Narrativ der Eroberung Syriens in diesem Werk aufzeigen, versucht, über eine mögliche Datierung dieses Werkes eine Aussage zu treffen. Ein Hauptunterschied zwischen diesem Unterkapitel und den vorherigen ist, dass hier die Untersuchung des Inhaltes als eine Methode zur Datierung des WZFS verwendet wird, während in den anderen Unterkapitel diese Untersuchung zur Analyse der möglichen Abweichung des Inhaltes des WZFS vom Inhalt der zwei autoritativen Narrative zur Eroberung Syriens vorgenommen wird.

Es sei zu bemerken, dass weil die uns zur Verfügung stehenden Versionen des WZFS in Editionen/Nachdrucken und Handschriften sich inhaltlich unterscheiden, wir in diesem Kapitel die Edition Lees nehmen, die bisher die beste Edition des WZFS aufzeigt, als Grundlage der Analysen. Wir beginnen mit dem ersten Unterkapitel, das eine Zusammenfassung des Inhaltes des WZFS darstellt.

4.1. Zusammenfassung des Inhaltes des WZFS⁸⁸²

Das Narrativ des WZFS zur Eroberung Syriens beginnt in der Zeit der Nachfolgerschaft Abū Bakrs, als dieser in den Apostasie-Schlachten denjenigen, die den Anspruch auf Prophetentum erhoben hatten, bekämpfte und letztendlich tötete. Dadurch ist es Abū Bakr gelungen, ganz Arabien unter seine Kontrolle zu bringen.

Nach dem Ende der Apostasie-Schlachten beschließt Abū Bakr, eine muslimische Armee nach der Region Groß-Syrien zu schicken und die Byzantiner zu bekämpfen. Dafür versammelt er die Gefährten des Propheten und hält für sie eine *ḥuṭba*, in der er über den Vorrang der Muslime vor anderen religiösen Gemeinden (*umam*, Singular: *umma*) durch den Islam und den Propheten Muḥammad spricht. Darüber hinaus sagt er, dass der Prophet bereits beschlossen hatte, sich der Region Groß-Syrien zu widmen, aber Gott habe ihn sterben lassen. Aus diesem Grund wolle dieser eine Truppe von Muslimen mit ihren Familien und Gütern in die Region Groß-Syrien entsenden.

⁸⁸² Die Edition Lees, die uns als Grundlage für die Zusammenfassung des Inhaltes des WZFS diene, ist folgende: al-Wāqidi, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. W. N. Lees als: *The Conquest of Syria. Commonly Ascribed to Aboo 'Abd Allah Mohammad B. 'Omar al-Wāqidi*. 3. Bd., Calcutta 1854-1862. Der Text des Narratives zur Eroberung Syriens in dieser Edition hat einen Umfang von 665 Seiten (Bd. 1 (192 Seiten), Bd. 2 (272 Seiten), Bd. 3 (201 Seiten)).

Daraufhin schickt Abū Bakr den Königen (*al-mulūk*) Jemens, den Befehlshabern Arabiens sowie den Mekkanern Briefe, und fordert sie darin auf an dieser Kampagne teilzunehmen. Nachdem sich alle Truppen außerhalb Medinas versammelt haben, sendet Abū Bakr sie in Gruppen und in Form von verschiedenen Armeen in die Region Groß-Syrien. Er sagt ihnen, dass sie die Gegner bekämpfen sollen, so dass diese entweder den Islam annehmen, oder die Kopfsteuer (*ǧīzya*) bezahlen.

Inzwischen wird Heraclius von den christlichen Arabern, die in Medina anwesend waren, über die Absicht Abū Bakrs und den Zug der Muslime benachrichtigt. Er versammelt seine Autoritäten und warnt sie vor den Muslimen. Diese zeigen sich mutig und erklären sich bereit für den Kampf gegen die Muslime. Daraufhin schickt Heraclius achttausend Soldaten mit vier Kommandanten nach Tabūk, um die muslimischen Kämpfer zu stoppen. Die Muslime erreichen Tabūk drei Tage vor der von Heraclius entsandten byzantinischen Armee. Am vierten Tag, als sie weiterziehen wollen, kommen die Byzantiner in Tabūk an. Die Muslime schlagen die Byzantiner zurück. Daraufhin verhandeln sie nach dem Wunsch der Byzantiner, aber die Verhandlung ist vergeblich. Es beginnt ein weiterer Kampf zwischen den beiden Armeen. Inzwischen kommt eine weitere Armee der Muslime (die Armee Šuraḥbīls) in der Region Tabūk an. Die byzantinischen Kämpfer werden alle getötet und die Beute wird nach Medina geschickt, so dass andere Muslime ermuntert werden, sich der Kampagne anzuschließen.

Abū Bakr beruft Abū ‘Ubayda als Befehlshaber aller muslimischen Kämpfer, die nach der Region Groß-Syrien marschierten. Darüber hinaus schickt er ‘Amr b. al-‘Āṣ mit einer Armee nach Palästina. Einen Tag später fordert Abū Bakr von Abū ‘Ubayda, dass dieser mit einer Armee nach al-Ġābiya ziehe. Zudem bestimmt Abū Bakr Ḥālid b. al-Walīd als Befehlshaber einer Armee, die nach Ayla und Persien ziehen soll.

Heraclius wird über die Schlacht in Tabūk aber auch über den Abmarsch der muslimischen Armee nach der Region Groß-Syrien informiert. Er versammelt seine Autoritäten und rät diesen, sich in Aġnādayn zu stationieren. Darüber hinaus schickt dieser eine Armee in die Region Palästina.

‘Amr b. al-‘Āṣ zieht mit seiner Armee weiter bis er Palästina erreicht. Dort begegnet er einer byzantinischen Armee, die sich ihm und seiner Armee annähert. Letztendlich entscheiden beide Seiten zu kämpfen, woraufhin die byzantinische Armee zurückgeschlagen wird. ‘Amr schickt

einen Brief zu Abū 'Ubayda und benachrichtigt diesen über die Ereignisse und die Eroberung der Region Palästina.

Inzwischen schickt Abū Bakr einen Brief an Ḥālīd, der sich in Irak befindet, und fordert von ihm, nach der Region Groß-Syrien zu ziehen. Gleichzeitig ernennt er diesen zu Befehlshaber aller muslimischen Armeen in dieser Region. Damit setzt er Abū 'Ubayda ab, da er wahrgenommen hatte, dass Abū 'Ubayda für den Kampf gegen die Byzantiner nicht mutig genug sei.

Vor seiner Absetzung hatte Abū 'Ubayda eine Armee nach der Stadt Buṣrā geschickt. Diese bekämpfte die Armee Buṣrās. Inzwischen kommt Ḥālīd mit seiner Armee in Buṣrā an und verstärkt die muslimischen Truppen. Rūmās, der Gouverneur Buṣrās, rät seinen Autoritäten, mit den Muslimen einen Friedensvertrag zu schließen. Sie lehnen diesen Rat jedoch ab. Die Muslime betreten in der Nacht mit der Hilfe Rūmās die Stadt Buṣrā und erobern sie. Ḥālīd schickt Abū 'Ubayda einen Brief, informiert ihn über die Eroberung Buṣrās und fügt hinzu, dass er nach Damaskus ziehen werde.

Inzwischen erfährt Heraclius vom Zug Ḥālīds, und schickt eine Armee von Antiochia nach Damaskus. Als Ḥālīd in Damaskus ankommt, greift die von Heraclius abgeschickte Armee die muslimische Armee an. Inzwischen kommt Abū 'Ubayda mit seiner Armee in Damaskus an. Die muslimische Armee drängt die byzantinische Armee von ad-Dayr bis zum östlichen Eingang der Stadt Damaskus zurück. Die Byzantiner ziehen in die Stadt und so wird Damaskus von der muslimischen Armee belagert.

Damaskus wird 20 Tage lang belagert. Die Einwohner der Stadt schicken Heraclius einen Brief und bitten ihn um Verstärkung. Heraclius beauftragt Wardān, den Stadthalter von Ḥimṣ, nach Damaskus zu ziehen und die muslimische Armee zu bekämpfen. Die Muslime erfahren vom Zug Wardāns nach Damaskus und verstärken deswegen die Belagerung der Stadt. Mittlerweile kommt die byzantinische Armee unter der Führung Wardāns an und stationiert sich in Bayt Lahyā in der Nähe von Damaskus. Ḥālīd entsendet fünftausend Soldaten unter der Führung Ḍirār b. al-Azwar, um Wardān zu bekämpfen. Die byzantinische Armee wird zurückgeschlagen und Wardān flieht. Als Heraclius von der Niederlage Wardāns erfährt, schickt er diesem einen Brief und befiehlt ihm, nach Aḡnādayn zu ziehen, wo sich bereits alle byzantinische Truppen versammelt haben. Die Muslime haben mittlerweile von dieser Versammlung erfahren. Ḥālīd erfährt von dem Zug Wardāns nach Aḡnādayn. Er berät sich mit Abū 'Ubayda und beide

beschließen, weitere muslimische Kämpfer, welche sich an anderen Orten der Region Groß-Syrien befinden, zu sich zu rufen und zusammen nach Aġnādayn zu ziehen. Weitere muslimische Armeen ziehen nach Aġnādayn. Ḥālīd selber beendet die Belagerung Damaskus und zieht ebenfalls mit seiner Armee nach Aġnādayn.

Die muslimischen und die byzantinischen Armeen treffen sich in Aġnādayn, und es findet eine Schlacht zwischen den beiden Seiten statt. Die byzantinischen Armeen werden von den Muslimen besiegt. Daraufhin schickt Wardān einen christlichen Gelehrten zu Ḥālīd, um sich mit Ḥālīd auseinanderzusetzen und diesen, in einem Moment in dem beide allein sind, zu töten. Jedoch gibt der Gelehrte Ḥālīd am Ende ihres Gesprāches über die List Wardāns Bescheid. Ḥālīd kehrt zurück zum Lager und macht sich bereit für die Schlacht. Wardān ruft nach Ḥālīd und fragt ihn, was genau die Muslime von den Byzantinern verlangen würden. Jedoch wird er aus dem Hinterhalt von einigen muslimischen Kämpfern angegriffen und getötet. Daraufhin bricht eine weitere Schlacht aus und die byzantinischen Armeen werden geschlagen. Ḥālīd schickt danach einen Brief zu Abū Bakr und benachrichtigt diesen über die Neuigkeiten. Daraufhin ziehen die muslimischen Truppen nach Damaskus zurück, um die Stadt zu belagern bzw. zu erobern.

Nachdem die muslimischen Truppen in Damaskus ankommen, organisiert Ḥālīd sie, indem er jede Gruppe zu einem Tor der Stadt schickt. Er selber hält sich mit seine Truppen an dem östlichen Tor auf. Die Damaszener beraten sich mit ihren Autoritäten und entscheiden sich für den Kampf. Der Kampf beginnt damit, dass die Damaszener die Muslime von der Mauer herab mit Pfeilen und Steinen beschießen. Vor allem an dem al-Ġābiya Tor, wo Abū ‘Ubayda mit seinen Truppen kämpft, findet eine harte Schlacht statt. Inzwischen schickt der Gouverneur von Damaskus Heraclius einen Brief und berichtet über die Neigung der Damaszener, mit den Muslimen einen Friedensvertrag zu schließen. Mittlerweile sind die Damaszener zu Abū ‘Ubayda gekommen, um mit ihm ein Friedensabkommen zu schließen. Daraufhin betritt Abū ‘Ubayda Damaskus. Ḥālīd kämpft jedoch noch gegen die Byzantiner am östlichen Tor, ringt sie nieder und betritt die Stadt als Sieger. Er trifft zu seiner Überraschung auf Abū ‘Ubayda und seine Kämpfer in der Stadt. Beide streiten über die Eroberung der Stadt. Sie beschließen, sich mit Abū Bakr darüber zu beraten. Abū Bakr ist jedoch an dem Tag, an dem die Muslime die Stadt

Damaskus betraten, gestorben. Nach der Unterzeichnung des Friedensvertrags verlassen der Gouverneur Damaskus und ein Teil der Einwohner die Stadt. Sie werden von Ḥālid verfolgt.

Heraclius erfährt inzwischen von der Eroberung Damaskus. Er war dabei, eine Armee zusammenzustellen und nach al-Yarmūk zu schicken, was er auch tut. Mittlerweile erreicht Ḥālid die fliehenden Damasener in der Region Marǧ ad-Dībāǧ, und bereitet sich für eine Schlacht gegen sie vor. Die Schlacht bricht aus und die Muslime besiegen ihre Gegner. Die Tochter des Heraclius, die die Ehefrau eines der Autoritäten von Damaskus war, wird in dieser Schlacht gefangen genommen. Danach brechen die Muslime zurück nach Damaskus auf. Heraclius schickt eine Gruppe mit Geschenken zu Ḥālid, um seine Tochter zurück zu bekommen. Ḥālid lehnt die Geschenke ab, aber er befreit die Tochter des Heraclius. Als Ḥālid nach Damaskus kommt, schickt er Abū Bakr einen Brief über die Eroberungen, wobei er nicht weiß, dass dieser schon verstorben war.

Inzwischen erfährt Heraclius von der Nachfolgerschaft ʿUmars. Er warnt seine Leute vor ʿUmar und vor den Muslimen. Dann beauftragt er einen arabisch-christlichen Kämpfer, ʿUmar zu töten, was diesem aber nicht gelingt. Inzwischen setzt ʿUmar Ḥālid ab und ernennt Abū ʿUbayda als Befehlshaber der ganzen muslimischen Armeen in der Region Groß-Syrien. Danach beauftragt er ʿAbd Allāh b. Ġaʿfar aṭ-Ṭayyār (aus Damaskus kommend) die Festung (*ḥiṣn*) Abū l-Quds zu erobern. Auf dem Weg schließen sich andere muslimische Kämpfer der Armee Ibn Ġaʿfars an. Es findet eine Schlacht gegen eine byzantinische Armee statt. Abū ʿUbayda fordert von Ḥālid, die muslimische Armee für die Eroberung der Festung Abū l-Quds durch Verstärkungskräfte zu unterstützen. Letzten Endes fliehen die byzantinischen Kämpfer und Ḥālid verfolgt sie. Die Muslime sammeln die Beute ein und ziehen zurück nach Damaskus. Abū ʿUbayda benachrichtigt ʿUmar durch einen Brief über den Sieg.

Nach dem Sieg in Dayr Abū l-Quds ziehen die Muslime von Damaskus nach Antiochia. Auf dem Weg beauftragt Abū ʿUbayda Ḥālid, nach Ḥimṣ zu ziehen, während er selber nach Baʿlabak zieht. Ḥālid kommt in der Gegend von Ḥimṣ an. Die Einwohner Ḥimṣ entscheiden sich für ein Friedensabkommen. Danach schickt Abū ʿUbayda Ḥālid nach al-Maʿarrāt und al-ʿAwāṣim, um diese Orte zu erobern. Dieser erobert die Orte und kommt mit reichlicher Beute zurück.

Inzwischen schickt ʿUmar Abū ʿUbayda einen Brief, und fragt diesen nach Neuigkeiten. Die Muslime entscheiden sich, Aleppo und Antiochia zu erobern. Abū ʿUbayda schickt Truppen zu

diesen Orten, zieht selber aber nach ar-Rastan und schließt einen Friedensvertrag mit den Einwohnern der Stadt. Danach zieht er nach Ḥamāt und schließt mit den Einwohnern ebenfalls ein Friedensabkommen. Daraufhin zieht er nach Šayzar, verweilt dort ein wenig und schließt ebenfalls einen Friedensvertrag mit den Einwohnern.

Inzwischen wird Abū ‘Ubayda in Šayzar von den Christen benachrichtigt, dass der Biṭrīq Qinnasrīns Heraclius um Verstärkungskräfte gebeten hat. Die Muslime versammeln sich und bereiten sich unter der Führung Ḥālids auf einen Kampf gegen die Armee von Qinnasrīn vor. Beide Armeen treffen sich und es bricht eine harte Schlacht aus, in der die muslimischen Kämpfer bedrängt werden. Mittlerweile kommt Abū ‘Ubayda mit seiner Armee zur Verstärkung der Muslime. Aus diesem Grund schaffen es die muslimischen Kämpfer, die byzantinische Armee zuschlagen. Daraufhin brechen sie nach Qinnasrīn auf, um auch diese Stadt zu erobern. Als die Einwohner der Stadt über den Sieg der Muslime erfahren, schließen sie einen Friedensvertrag mit ihnen.

Daraufhin brechen die muslimischen Kämpfer nach Ba‘labak auf. Sie werden aber von der byzantinischen Armee dort zurückgeschlagen und ziehen sich deswegen in eine Festung vor Ba‘labak zurück. Abū ‘Ubayda schickt den Einwohnern der Stadt Ba‘labak einen Brief und schlägt einen Friedensvertrag vor. Der Stadthalter Ba‘labaks akzeptiert den Vorschlag nicht und will gegen die Muslime kämpfen. Es bricht eine Schlacht aus und am Ende werden die byzantinischen Kämpfer besiegt. Daraufhin akzeptieren die Einwohner der Stadt den Friedensvertrag mit den Muslimen.

Danach bricht Abū ‘Ubayda mit einer Armee nach Ḥimṣ auf. Inzwischen betreten die Muslime die Stadt Ba‘labak. Abū ‘Ubayda erreicht die Stadt Ḥimṣ und schickt dem Biṭrīq von Ḥimṣ und den Einwohnern der Stadt einen Brief über ein Friedensabkommen. Sie lehnen den Vorschlag zunächst ab, aber dann akzeptieren sie ihn, als sie die Stärke der muslimischen Armee feststellen. Abū ‘Ubayda verlangt von ihnen Nachschub.

Im Anschluss ziehen die Muslime nach ar-Rastan. Zunächst fordern sie von den Einwohnern einen Friedensvertrag.⁸⁸³ Die Einwohner lehnen dies jedoch ab. Daraufhin wird die Stadt durch

⁸⁸³ Oben wurde schon gesagt, dass die Stadt ar-Rastan von Abū ‘Ubayda erobert wurde. Das wird im WZFS ganz kurz erwähnt (*wa-sāra Abū ‘Ubayda ilā r-Rastan wa-ṣālaḥa ahlahā*) (al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 43). An dieser Stelle wird aber die Geschichte der Eroberung ar-Rastans sehr ausführlicher erklärt. Man kann hier das Verlangen der Muslime als eine Verlängerung des Friedensabkommens verstehen. Man kann es auch, wie im Falle von Šayzar

die Anwendung eines Tricks erobert. Šayzar wird ebenfalls von den muslimischen Truppen erobert, obwohl die Bewohner vorher einen Friedensvertrag mit den Muslimen geschlossen hatten, an den sich der neue Stadthalter jedoch nicht halten wollte. Dann ziehen die Muslime nach Ĥimṣ und dessen Festung. Es findet eine Schlacht statt und die muslimischen Kämpfer töten den Biṭrīq der Stadt. Die byzantinische Armee zieht sich in die Festung zurück, und gibt die Stadt nach der Beratung mit Mönchen und Priestern an die muslimische Armee ab. So schließen die Einwohner der Stadt einen Friedensvertrag mit den Muslimen. Die muslimischen Kämpfer betreten die Stadt Ĥimṣ nicht in dieser Zeit, sondern erst nach der Schlacht am Yarmūk. Inzwischen erfährt Heraclius von der Eroberung Ĥimṣ, ar-Rastans und Šayzars. Er stellt eine große Armee unter der Führung Bāhāns auf, um die muslimischen Armeen zu bekämpfen. Spione der Muslime erfahren von der Absicht Heraclius und benachrichtigen Abū ‘Ubayda, den sie in al-Ġābiya (in der Nähe von Damaskus) vorfinden. Dieser lässt sich von seinen Autoritäten beraten und entscheidet schließlich, al-Ġābiya zu verlassen und sich auf den Weg nach al-Yarmūk zu machen. Inzwischen schickt Konstantin, der Sohn des Heraclius, der sich in Qaysāriya befindet, Bāhān einen Brief und informiert diesem über den Zug der muslimischen Kämpfer nach al-Yarmūk. Die byzantinischen Kämpfer kommen in der Region von al-Yarmūk an, und lagern bei Dayr al-Ġabal. Nun halten sich die Truppen beider Parteien am al-Yarmūk auf. Bāhān schickt Ġabala b. al-Ayham (einen christlichen Araber) zu den Muslimen, um einen Friedensvertrag vorzuschlagen. Dieser verhandelt mit den Muslimen, aber sie lehnen einen Vertrag ab. Ġabala kehrt zurück und berichtet Bāhān über das Ergebnis. Bāhān befiehlt diesem, mit seinen Kämpfern (ebenfalls christliche Araber) die muslimische Armee anzugreifen. Es bricht eine Schlacht zwischen den beiden Gruppen aus, bei der die muslimischen Kämpfer die christlichen Araber zurückschlagen und diese zwingen, sich zurückzuziehen. Bei dieser Schlacht werden fünf muslimische Kämpfer gefangen genommen. Abū ‘Ubayda schickt ‘Umar einen Brief und informiert diesen über die Schlacht. ‘Umar antwortet und verspricht ihm Verstärkungskräfte.

(siehe weiter in der Geschichte), so verstehen, dass die Stadt trotz eines vorherigen Friedensvertrag neu erobert wurde, weil der neu von Heraclius bestimmte Stadthalter, sich an den Friedensvertrag nicht halten wollte. Eine dritte Erklärung wäre, dass die obige kurze Stelle zur Eroberung ar-Rastans zum Text hinzugefügt worden ist.

Bāhān sendet einen Weisen der Byzantinern zu Ḥālīd, während er seinen Autoritäten sagt, dass er beabsichtige, Ḥālīd mit den fünf Gefangenen zu töten. Ḥālīd kommt mit 100 muslimischen Kämpfern. Sie verhandeln vergeblich über einen Friedensvertrag. Die Diskussion führt zu einer heftigen Debatte. Schließlich befreit Bāhān die Gefangenen und beide Seiten bereiten sich auf eine Schlacht vor. Abū ‘Ubayda beruft Ḥālīd zum Oberbefehlshaber der muslimischen Armee in der Schlacht, und gestattet ihm, die Armee zu arrangieren, wie er will. Die Schlacht bricht aus und Bāhān befiehlt einer großen Anzahl der byzantinischen Kämpfer, die Muslime anzugreifen. Später in der Nacht reflektiert Bāhān, die Muslime am nächsten Tag nicht mehr zu bekämpfen. Trotzdem wird er von vier seiner Hauptoffiziere überzeugt und sie ermutigen diesen, die Auseinandersetzung fortzuführen, dieses Mal unter Anwendung einer List. Sie beschließen, die Muslime für sieben Tage nicht zu bekämpfen. Abū ‘Ubayda entsendet Spione, um den Grund dafür herauszufinden. Auf der anderen Seite schickt Bāhān am achten Tag einen christlichen Araber als Spion zum Lager der Muslime. Als Bāhān erfährt, dass die muslimischen Kämpfer nicht zur Schlacht bereit sind, arrangiert er seine Armee, um die Muslime am frühen Morgen anzugreifen. Am Morgen des nächsten Tages ziehen sie schweigend zum muslimischen Lager. Die Muslime werden durch einen christlichen Araber über die Absicht der Byzantiner informiert. Abū ‘Ubayda bereitet die muslimische Armee vor und schickt die Frauen und Kinder auf einen Hügel.

Der erste muslimische Kämpfer gegen die Byzantiner ist ein Junge aus dem Stamm Azd. Danach wird die Schlacht durch den Angriff der byzantinischen Kämpfer fortgesetzt. Die Muslime leisten Widerstand und drängen sie zurück. Trotzdem werden sie gezwungen, sich zurückzuziehen. Als die muslimischen Frauen dies sehen, treiben sie die muslimischen Kämpfer zum Schlachtfeld zurück. Am dritten Tag wird die Schlacht sehr harsch und heftig, so dass die Muslime sich dreimal zurückziehen müssen. Am vierten Tag der Schlacht durchbricht ein Teil der byzantinischen Armee die rechte Flanke der muslimischen Armee und belagert den Hügel, auf dem sich die muslimischen Frauen und Kinder aufhalten. Dennoch werden sie von den muslimischen Kämpfern zurückgedrängt. Daraufhin greift Ḥālīd die rechte Flanke der byzantinischen Armee und Qays b. Hubayra die linke Flanke an, bis sie das Lager, wo Bāhān sich befindet, erreichen. Bāhān ruft nach Hilfe und wird gerettet. Zwei Offiziere Bāhāns werden getötet und er wird darüber so zornig, dass er den Bogenschützen befiehlt, die muslimischen

Kämpfer zu treffen. Eine große Anzahl von Muslimen wird am Auge verletzt bzw. wird blind. Dieser Tag wird deswegen Tag des Beraubens eines Auges (*yawm at-ta'wīr*) genannt. Daraufhin greifen die byzantinischen Kämpfer die muslimische Armee an und zwingen diese sich zurückzuziehen bzw. zu fliehen. Deswegen beginnen die muslimischen Frauen, selber die Byzantiner zu bekämpfen und sich gegen sie zu verteidigen.

Inzwischen kommt Abū al-Ġu'ayd, ein byzantinischer Mann aus Ĥimṣ, der sich zu der Zeit in der Region al-Yarmūk aufgehalten hat, den Muslimen zur Hilfe. Seine Frau war von einigen byzantinischen Kämpfer vergewaltigt und sein Kind getötet worden. Er geht zu Ḥālid und erzählt diesem über einen Trick, durch den er die byzantinischen Kämpfer in einem Tal namens al-Yāqūṣa ertrinken lassen könne. Dies wird nach dem *yawm at-ta'wīr* realisiert. Viele byzantinische Kämpfer ertrinken in der Nacht im Tal. Am nächsten Tag erfährt Bāhān davon und sendet einen Boten zu Abū 'Ubayda und fragt ihn nach einen Friedensvertrag, worauf dieser den Vorschlag Bāhāns ablehnt. Daraufhin bereiten sich beide Seiten auf eine Schlacht vor. Beide Armeen kämpfen gegeneinander bis in die Nacht. Viele byzantinische Kämpfer werden getötet bzw. gefangen genommen. Abū 'Ubayda beauftragt einige muslimische Kämpfer, Beute einzusammeln. Andere muslimische Kämpfer verfolgen die Byzantiner (Ḥālid verfolgt Bāhān) und erreichen sie in der Nähe von Damaskus. Bāhān wird von al-Nu'mān b. al-Azdī oder 'Āṣim b. Ḥawl getötet. Daraufhin schickt Abū 'Ubayda 'Umar einen Brief und benachrichtigt diesen über die Schlacht am Yarmūk.

Die muslimischen Kämpfer halten sich einen Monat in Damaskus auf und brechen danach unter Führung von Yazīd b. Abī Sufyān nach Jerusalem (Bayt al-Maqdis) auf. Sie belagern zunächst die Stadt und kämpfen danach für zehn Tage gegen die Armee Jerusalems. Trotzdem können sie die Stadt nicht betreten. Am elften Tag kommen Abū 'Ubayda und Ḥālid mit ihren Kämpfern in Jerusalem an. Die Einheimischen wenden sich an ihre Statthalter und beraten über die neue Lage. Der Stadthalter fragt nach Abū 'Ubayda und sagt ihm, dass die Stadt nur von der Hand eines Gefährten Muhammads, namens 'Umar erobert werden kann. Abū 'Ubayda schickt 'Umar einen Brief und lässt ihn davon wissen. 'Umar bricht nach Jerusalem auf. Als er in Jerusalem ankommt, geht er mit Abū 'Ubayda unbewaffnet zur Stadt. Der Biṭrīq von Jerusalem sieht 'Umar und erkennt ihn. Daraufhin sagt er den Einwohnern, dass sie die Schlacht gegen die Muslime aufgeben sollen. 'Umar betritt am nächsten Tag die Stadt und hält sich dort für zehn Tage auf.

Währenddessen besucht ihn Kaʿb al-Aḥbār und nach einer Diskussion mit ihm nimmt dieser den Islam an. Kaʿb begleitet ʿUmar nach Medina, als dieser zurückgeht, um das Grab des Propheten zu besuchen.

Nach dem Beginn seines Kalifats schickt ʿUmar Yazīd b. Abī Sufyān nach Qaysāriya, wo Konstantin, der Sohn des Heraclius, regiert, um diese Stadt zu erobern. Yazīd erfährt von der Stärke der byzantinischen Armee in Qaysāriya und benachrichtigt ʿUmar darüber. ʿUmar schickt Abū ʿUbayda einen Brief und fordert von diesem, Verstärkungskräfte zu Yazīd zu schicken. Inzwischen schließt Abū ʿUbayda einen weiteren Friedensvertrag mit den Einwohner Qinnasrīns, weil der vorherige Vertrag nicht mehr gültig ist. Diese Nachricht erreicht Aleppo.

Als Yūqannā, einer von den zwei Stadthaltern Aleppos, davon erfährt, stellt er eine Armee auf, um die Muslime zu bekämpfen. Inzwischen schickt Abū ʿUbayda Kaʿb b. Ḍamura mit einer Armee nach Aleppo. Die muslimischen und die byzantinische Armee treffen sich und kämpfen gegeneinander. Es sterben in der Schlacht auf beiden Seiten viele Kämpfer. Daraufhin verlangen die Einwohner Aleppos von Kaʿb b. Ḍamura einen Friedensvertrag. Yūqannā lehnt jedoch jeden Vertrag mit den Muslimen ab und zieht mit seinen Kämpfern in eine Burg in der Nähe der Stadt. Inzwischen kommen Abū ʿUbayda und Ḥālīd nach Aleppo. Abū ʿUbayda lässt sich von den Einwohnern Aleppos über die Lage informieren und beschließt, die Burg zu belagern. Es bricht eine Schlacht aus und beide Seiten kämpfen hart gegeneinander. Inzwischen bricht Ḥālīd nach der Burg auf, um die muslimische Armee dort zu verstärken. Die Burg wird trotzdem nicht erobert. Mittlerweile schließen sich neue muslimische Kämpfer der muslimischen Armee in Aleppo an. Ein gewisser Abū al-Hawl Dāmīs will mit seinen Truppen die Burg erobern. Er findet einen Ort, an dem man die Mauer der Burg erklettern kann. Endlich landen die Kämpfer Dāmīs in der Burg und kämpfen gegen die Truppen Yūqannās. So wird die Burg Aleppos erobert. Yūqannā wird festgenommen. Später nimmt er den Islam an.

Yūqannā schlägt den Muslimen vor, die Festung Iʿzāz zu erobern. Dafür ziehen 100 Muslime unter Führung Yūqannās los und 1000 weitere Kämpfer (unter Führung von Mālīk al-Aṣṭar) ziehen nach, als ob die letztere die erste Gruppe verfolgte. Der Trick wird von einem Spion der Byzantiner durchschaut und die 100 muslimischen Kämpfer werden gefangen genommen. Inzwischen nimmt der Sohn des Biṭrīqs der Festung von Iʿzāz den Islam an, und lässt Yūqannā und die muslimischen Kämpfer frei, und macht die Tore der Festung auf. So wird die Festung

erobert. Danach zieht Yūqannā mit seiner Familie nach Antiochia und schließt sich Heraclius an.

Nach der Rückkehr der Muslime von der Festung I'zāz nach Aleppo, schickt Abū 'Ubayda 'Umar einen Brief und informiert diesen über die Neuigkeiten. Danach schickt er Dirār b. al-Azwar in Richtung Norden los, wo dieser und seine Truppe aus dem Hinterhalt durch Ğabala überfallen werden und Dirār selbst gefangen genommen wird. Mittlerweile erhält 'Umar den Brief Abū 'Ubaydas und fordert von diesem, nach Antiochia zu ziehen. Infolgedessen schickt Abū 'Ubayda mehrere Truppen unter der Führung seines Kommandanten nach Antiochia. Heraclius, der von dem Abmarsch der muslimischen Armee erfahren hat, versammelt seine Autoritäten und hält eine Rede. Er warnt sie vor den muslimischen Kämpfern. Inzwischen schließt sich Abū 'Ubayda den anderen muslimischen Truppen in Antiochia an. Die muslimische und die byzantinische Armee treffen sich und eine Schlacht zwischen ihnen bricht aus.

Inzwischen schickt Abū 'Ubayda Mu'āḍ b. Ğabal zu den Küsten der Region Groß-Syrien (nämlich nach Ğabala und al-Lāḍiqiyya), da Konstantin, der Sohn des Heraclius, eine Truppe dorthin entsendet hatte, um für seine Armee Nachschub zu sammeln. Mu'āḍ nimmt alle Truppen gefangen und bringt sie zu Abū 'Ubayda. Als Heraclius davon erfährt, flieht er mit seiner Familie über das Meer nach Konstantinopel. Er schickt 'Umar davor einen Brief, in dem er diesem sagt, dass er den Islam angenommen hat. Am nächsten Tag greift die muslimische Armee an und schlägt die byzantinische Armee. Die Muslime schließen dann einen Friedensvertrag mit dem Gouverneur Antiochias ab. Danach schickt Abū 'Ubayda 'Umar einen Brief und benachrichtigt diesen über die Eroberung Antiochias. 'Umar antwortet und schlägt vor, dass die muslimische Armee nach ad-Durūb ziehen soll.

Daraufhin verlässt Abū 'Ubayda Antiochia und lässt sich in Ḥāzim [in der Nähe von Aleppo?] nieder. Im Jahr 18/639 erobert Ḥālid Manbiġ, Birā'a/Bizā'a, Nablus und Qal'at Naġm. Er ernennt für jede Stadt einen muslimischen Gouverneur. Abū 'Ubayda lässt sich von Muslimen beraten und schickt Maysara b. Masrūq al-'Absī nach ad-Durūb. Da erfährt dieser von einem Byzantiner, dass Heraclius und diejenigen, die flohen, in Konstantinopel gelandet sind. Die muslimische Armee hält sich durch die Beratung eines Byzantiners in ad-Durūb auf. Inzwischen kommt eine byzantinische Armee und hält sich in der Nähe der muslimischen Armee auf. Beide Armeen bereiten sich auf eine Schlacht vor. Die Schlacht beginnt. Inzwischen bekommt die

byzantinische Armee Verstärkung und neue Kämpfer. Maysara schickt einen christlichen Araber zu Abū 'Ubayda, um Verstärkungskräfte zu holen. Dieser benachrichtigt Ḥālid über die muslimische Armee in ad-Durūb, woraufhin er mit Truppen aufbricht und sich Maysara anschließt. In der Nacht zieht sich die byzantinische Armee zurück. Die muslimischen Truppen ziehen sich ebenfalls zurück nach Aleppo, wo Abū 'Ubayda sich befindet. Nach der Ankunft der muslimischen Armee schickt Abū 'Ubayda 'Umar einen Brief und informiert diesen über den Sieg.

Inzwischen wartet Abū 'Ubayda in Aleppo auf 'Amr b. al-'Āṣ, der mit seiner Truppen an einem Ort namens Naḥl⁸⁸⁴ stationiert war, um zu sehen, ob die Stadt Qaysāriya erobert wird. Konstantin, der Sohn des Heraclius, stellt eine Armee auf und schickt einen Spion zu 'Amr's Armee, um die Größe der muslimischen Armee zu erfahren. Dann bricht er mit einer großen Armee nach Naḥl auf. Die beiden Seiten machen sich bereit für eine Schlacht. Konstantin schickt einen Boten zu den Muslimen, um einen Friedensvertrag abzuschließen. Sie disputieren und verhandeln über einen Friedensvertrag, aber vergeblich. Daraufhin bereiten sich beide Seiten auf eine Schlacht vor. Die Schlacht bricht aus, aber nach einer Weile zieht die muslimische Armee nach al-Ġābiya zurück, weil es einige Tage stark regnet und das Wetter zu kalt wird. Die byzantinische Armee zieht sich unter Konstantin ebenfalls zurück. 'Amr schickt Abū 'Ubayda einen Brief und berichtet diesem die Neuigkeiten. Danach beauftragt er 'Amr b. al-'Āṣ von al-Ġābiya nach Qaysāriya zu ziehen.

Daraufhin zieht Abū 'Ubayda selber nach Ṣūr, 'Akka und Tripoli. Yūqannā begleiten mit seinen Truppen und vielen konvertierten Biṭrīqen Abū 'Ubayda in diesem Zug. Sie halten sich in einer Region in der Nähe Tripoli auf. Yūqannā erobert Tripoli friedlich und benachrichtigt Abū 'Ubayda darüber. Die Einwohner von Tripoli nehmen den Islam an bzw. akzeptieren, die Kopfsteuer zu bezahlen. Daraufhin will Yūqannā von Tripoli mit Schiffen nach Qaysāriya (wo gerade Konstantin ist) fahren. Er schafft es, mit seinen Truppen zunächst in der Stadt Ṣūr zu landen. Dort stellen sich Yūqannā und seine Truppe als Leute aus Qibris und Iqrīṭiṣ b. Lāwūn vor, die zu Konstantin nach Qaysāriya fahren wollen. Sie werden jedoch verraten und festgenommen.

⁸⁸⁴ Über die Schlacht Fiḥl wird im Narrativ des WZFS nichts gesagt. Das Wort Naḥl könnte eine Variante für das Wort Fiḥl sein. Siehe auch den Abschnitt „4.2.2. Beschreibung und Analyse der Struktur des Textes des WZFS“, S. 290-293.

Inzwischen kommt 'Amr b. al-Āṣ nach dem starken Regen von al-Ġābiya nach Qaysāriya und schickt Yazīd b. Abī Sufyān nach Ṣūr, um diese Stadt zu belagern. Der Gouverneur Ṣūrs bringt seine Truppen aus der Stadt, um gegen Yazīd zu kämpfen. Einer seiner Kommandanten (der den Baḥīra erlebt hatte) lässt Yūqannā und seine Truppen frei. Darüber wird Yazīd, der bereits von der Festnahme Yūqannās wusste, benachrichtigt. Die Tore der Stadt werden verriegelt, sodass der Biṭrīq nicht in die Stadt zurückkommen konnte. So wird seine Armee besiegt. Daraufhin erobern die Muslime die Stadt. Konstantin erfährt von der Eroberung Ṣūrs. Daraufhin verlässt er Qaysāriya und flieht über das Meer nach Konstantinopel. Die Einwohner der Stadt Qaysāriya schließen einen Friedensvertrag mit 'Amr b. al-Āṣ ab. Die Nachbarstädte erfahren von der Eroberung Ṣūrs und Qaysāriyas und alle schließen einen Friedensvertrag mit den Muslimen ab. So wird die ganze Region Groß-Syrien von den Muslimen erobert.

4.2. Die Struktur des WZFS

Im letzten Unterkapitel wurde eine Zusammenfassung des Narratives des WZFS über die Eroberung der Region Groß-Syrien dargestellt. Dieser Abschnitt befasst sich zunächst mit der Struktur dieses Narratives im WZFS. Das Anliegen dieser Analyse ist es, herauszufinden, ob die Struktur des Narratives des WZFS eine vollständige⁸⁸⁵ Struktur ist oder nicht. Danach soll auf die Struktur des Textes des WZFS als ein Buch eingegangen werden. Hier wird darüber diskutiert, wie möglicherweise der Autor des WZFS, sein Werk als ein Buch strukturiert und z. B. in wie viele Teile er es unterteilt hat. Im dritten Abschnitt wird die Struktur des Narratives des WZFS mit der Struktur des Narratives der Eroberung der Region Groß-syrien im *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs und im *Kitāb al-futūḥ* Ibn Aṭam al-Kūfīs, verglichen. Es wird in diesem Unterkapitel mit den drei genannten Abschnitten darauf abgezielt, die Struktur des Narratives des WZFS sowie die Struktur seines Textes näher kennenzulernen. Diese Untersuchung kann uns dabei helfen, in Bezug auf die Frage nach der Originalität⁸⁸⁶ der Struktur des Narratives und des Textes des WZFS eine Aussage zu treffen. Wir beginnen mit der Analyse des Narratives des WZFS.

⁸⁸⁵ Siehe weiter unten.

⁸⁸⁶ Das bedeutet die Frage danach, ob das Werk inhaltlich und textlich so von seinem Autor abgefasst wurde, wie es uns vorliegt.

4.2.1. Beschreibung und Analyse der Struktur des Narratives des WZFS

Was die Struktur des Narratives historischer Quellen zum Islam anbelangt, so lässt sich diese generell in zwei Arten unterteilen: narrativ und chronographisch. Wie ihr Name schon sagt, stellt die narrative Struktur der historischen Quellen die Geschichte ihres Sachverhaltes wie ein Narrativ bzw. eine Erzählung dar. Ein wichtiges Merkmal der historischen Quellen mit dieser Struktur ist, dass die Geschichte wie eine Erzählung ausgedrückt wird und außer von einem Ereignis, um das es im Geschichtswerk geht, über keine weiteren unabhängigen Ereignisse, die gleichzeitig zu jenem Ereignis stattgefunden haben, gesprochen wird. Diese kleineren Erzählungen machen alle zusammen die Haupterzählung bzw. das Narrativ des Werkes aus.⁸⁸⁷ Als Beispiel kann man von den historischen Quellen der Geschichte des Islams das *Futūḥ aš-Šām al-Azdīs*, oder das *Kitāb al-ġamal* Abū Miḥnaf Lūṭ b. Yaḥyā al-Azdīs als historische Quellen mit narrativer Struktur nennen. Dagegen zeichnen sich die chronographischen Geschichtswerke dadurch aus, dass sie verschiedene Ereignisse parallel behandeln, die in einer bestimmten Zeit gleichzeitig stattgefunden haben. Die behandelten Ereignisse können völlig unabhängig voneinander sein, müssen aber in der bestimmten Zeit stattgefunden haben.⁸⁸⁸ Das *Annalen aṭ-Ṭabarīs* ist ein gutes Beispiel für solche Werke unter den historischen Quellen zum Islam.

Was die Elemente der Struktur eines Narratives bzw. einer Erzählung angeht, so kennt die Literaturwissenschaft vier Phasen. Die Struktur beginnt mit einer normalen Situation, die aber ferner zu einer komplexen Situation führt, aus der dann eine Katastrophe hervorgeht. Danach und nach der Auflösung der Katastrophe, führt das Narrativ wiederum zu einer normalen Situation. Ein vollständiges Narrativ ist eines, in dem alle diese vier Phasen genau in dieser Reihenfolge erkennbar sind. Dieses Modell kann als ein Hilfsmittel zur Kritik der Struktur der historischen Quellen mit narrativer Struktur benutzt werden. Solche Quellen kann man anhand dieses Modells analysieren, um ihrer Vollständigkeit zu überprüfen. Falls eine Phase in einem historischen Werk, das narrativ verfasst worden ist, nicht behandelt wird, oder die Reihenfolge der Phasen anders dargestellt wird, kann man von einer Manipulation oder Verfälschung in diesem Werk ausgehen. So wird ebenfalls die Struktur des WZFS überprüft, um zu sehen, ob

⁸⁸⁷ Pakatchi, Ahmad: *Maǧmūʿi Dars-guftārḥāiy dar bāriy-i Naqd-i Matn*. Tehran 2012, S. 188-189.

⁸⁸⁸ Pakatchi, *Maǧmūʿi*, S. 190-191.

dieses Werk als ein Narrativ vollständig ist, oder ob man an einigen Stelle im Werk einen Bruch sehen kann und daher von einer möglichen Manipulation ausgehen muss.

Ich habe das ganze Narrativ des WZFS gelesen und eine Zusammenfassung des Inhaltes dessen im vorherigen Unterkapitel untergebracht. Wie auch die Zusammenfassung des Inhaltes des WZFS zeigt, gibt dieses Werk die Geschichte der Eroberung der Region Groß-Syrien in Form eines Narratives bzw. einer Erzählung wieder.⁸⁸⁹ Kurz kann man die vier Phasen dieser Erzählung, die die Haupterzählung des WZFS ausmacht, so formulieren: Die Haupterzählung des WZFS beginnt mit dem Sieg Abū Bakrs in den Apostasiekriegen, welcher den Beginn einer normalen Situation (nach der Apostasiekriegen) darstellt, die gleichzeitig die normale Situation für die Haupterzählung des WZFS ausmacht. Danach entscheidet Abū Bakr die Region Groß-Syriens zu erobern. Das Versammeln der Kämpfer sowie das Ausschicken von diesen nach Groß-Syrien bilden die komplexe Situation der Haupterzählung ab. Die Auseinandersetzungen der Muslime mit den Byzantinern stellen die Katastrophe der Haupterzählung dar. Zuletzt zeichnet der Erfolg der Muslime, die Region Groß-Syriens zu erobern, die Auflösung der Katastrophe und den Beginn einer normalen Phase aus.

Das Narrativ des WZFS bzw. die Haupterzählung dieses Werkes besteht selber aus verschiedenen kleineren Erzählungen, bei denen ebenfalls die vier Phasen einer Erzählung zu erkennen ist. Die Untersuchung der Haupterzählung des WZFS sowie die der einzelnen Erzählungen hat weder einen Bruch in der Struktur des ganzen Narratives des WZFS noch in der Struktur der kleineren Erzählungen aufgezeigt. Mit anderen Worten, wurde weder in der Struktur des ganzen Narratives des Werkes (d. h. das ganze Werk als eine Erzählung), noch in der Struktur der kleineren Erzählungen zu einzelnen Ereignissen (wie z. B. die Erzählung zur Schlacht am Yarmūk oder die Erzählung zur Eroberung Damaskus) eine Stelle ausfindig gemacht, wo eine oder mehrere der vier Phasen der Erzählung fehlte bzw. die Reihenfolge der Erzählungen anders war als es in der Literaturwissenschaft thematisiert wird. Dies würde bedeuten, dass im Narrativ des WZFS keine Stelle zu finden ist, wo man über einen Bruch, eine Verfälschung oder eine Manipulation in der Struktur des Narratives des WZFS nachdenken müsste. Dieser Fund weist darauf hin, dass dieses Werk in der Form, die uns vorliegt, eine vollständige Erzählung wiedergibt.

⁸⁸⁹ Wir wiederholen diese Zusammenfassung hier nicht.

Jedoch liest sich das Narrativ des WZFS nicht wie das Narrativ eines Romans, sondern es liegt uns immer noch als *aḥbār* Material vor. Das bedeutet, dass in den einzelnen Erzählungen und oft auch zwischen den Erzählungen des Werkes „formale“ Brüche zu erkennen sind. Mit formalen Brüchen sind gemeint einige formale Elemente des Textes, die zwischen bzw. innerhalb von Erzählungen auftauchen wie z. B. Sammel-⁸⁹⁰ und Einzel-*Isnāde*,⁸⁹¹ zeitliche Angaben⁸⁹² (Stellen im WZFS, wo das Datum eines Ereignisses angegeben wird), Angaben zu Anzahl der z. B. Teilnehmern an einer Schlacht oder gestorbenen Soldaten usw.,⁸⁹³ Zusammenfassungen des vorangegangenen Ereignisses (manchmal mit kleineren Ergänzungen) in Form von einzelnen *aḥbār*⁸⁹⁴ oder in Form von Briefen,⁸⁹⁵ auktorialen Hinzufügungen,⁸⁹⁶ Listen⁸⁹⁷ der Personen und Exkurse.⁸⁹⁸ Diese formalen Elemente brechen zwar die fließenden Erzählungen im WZFS ab, jedoch werden die Erzählungen da weiter fortgeführt, wo sie aufgehört haben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass auf einer Makroebene sich die Struktur des Inhalts bzw. des Narratives des WZFS als eine narrative Struktur darstellt, die vollständig ist und keinen Bruch aufzeigt. Zwar wird das Narrativ des Werkes durch formale Elemente aufgebrochen, aber dies bleibt immer noch ein vollständiges und lückenfreies Narrativ. Wir haben eine ähnliche Struktur mit ähnlichen Brüchen auf der Mikroebene durch formale Elemente in al-Azdīs *Futūḥ*

⁸⁹⁰ Es kommen in diesem Werk (in der Edition Lees, die als Basis unserer Studie in diesem Kapitel dient) insgesamt 4 Sammel-*Isnāde* vor: Bd. 1, S. 1; Bd. 3, S. 1; Bd. 3, 126; Bd. 3, S. 186. Es sei zu bemerken, dass in anderen, in dieser Dissertation untersuchten Versionen des WZFS insgesamt 5 Sammel-*Isnāde* vorkommen. Für weitere Angaben, siehe: Kapitel 5, Abschnitt „5.2.3.1. Sammel-*Isnāde* im WZFS“, S. 402-408.

⁸⁹¹ Es kommen zahlreiche Einzel-*Isnāde* im Text vor. Als Beispiel kann man die folgenden Stellen in der Edition Lees erwähnen: Bd. 1, S. 19; Bd. 1, S. 69; Bd. 1, S. 122; Bd. 2, S. 110. Zu Einzel-*Isnāden* könnte man die immer wieder auftauchenden „qāla“-Ausdrücke, die die Form eines Einzel-*Isnādes* aufzeigen, zählen, die zahlreich im Text vorkommen. Siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 11; Bd. 2, S. 17.

⁸⁹² Siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 8; Bd. 3, S. 201; Bd. 2, S. 222.

⁸⁹³ Siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 40; Bd. 2, S. 208; Bd. 2, S. 110.

⁸⁹⁴ Siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 94; Bd. 3, S. 102.

⁸⁹⁵ Solche Briefe beinhalten normalerweise einen Bericht des Verfassers des Briefes an jemanden anderen. Für die Briefe der Byzantiner, siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 156; Für die Briefe der Muslime, siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 141; Bd. 2, S. 94-95.

⁸⁹⁶ Siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 208, wo es angeblich zwei Meinungen gegeben hatte und „al-Wāqidī“ die Meinung, die in diesem Werk zitiert wird, als die zuverlässigste Meinung vorstellt. Für eine andere spannende Stelle, wo der Erzähler mit seinen menschlichen Quellen ins Gespräch kommt, siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 8, wo „al-Wāqidī“ vor der Erzählung der Geschichte zur Eroberung der Festung Abū l-Quds (*ḥiṣn Abū l-Quds*) seine Quelle über diesen Ort fragt, wo sie liegt.

⁸⁹⁷ Z. B. Liste der Kriegsrufe (al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 207-208), oder Liste der Teilnehmer (al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 177-178.).

⁸⁹⁸ Siehe z. B.: al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 44-46; Bd. 2, S. 268-272.

aš-Šām und insofern ist das WZFS in Bezug auf die Struktur seines Narratives im Vergleich zu anderen Geschichtswerken keine Ausnahme.

4.2.2. Beschreibung und Analyse der Struktur des Textes des WZFS

Über die Struktur des WZFS lässt sich sagen, dass dieses vermutlich ursprünglich in verschiedenen *ǧūz*' (Band, Teil) verfasst wurde, denn in der Version, die uns vorliegt, verweist der Autor an zwei Stellen des Werkes auf Stellen von diesem Werk, die er „Beginn des Bandes/Teiles“ (*awwal al-ǧuz*') nennt.⁸⁹⁹ Wenn man nur diese Hinweise zur Grundlage einer Analyse nimmt, dann könnte man sagen, dass der Text des WZFS mindestens aus drei Teilen besteht. Dass Werke der Geschichtsschreibung ursprünglich aus verschiedenen Teilen bestanden, kennen wir bereits aus z. B. dem *Futūḥ aš-Šām* al-Azdī, das in der Edition A. M. 'Uqla und Y. A. Banī Yāsīn aus sechs Teilen besteht.⁹⁰⁰

Man könnte auch die Stellen, wo Aḥmad b. 'Ubayd, ein Schüler al-Wāqidī, der angeblich die Werke von diesem überliefert hat,⁹⁰¹ und sein Schüler, Aḥmad b. al-Ḥusayn, der angeblich ebenfalls die Werke al-Wāqidī über Aḥmad überlieferte,⁹⁰² am Anfang der *Sammel-Isnāde*

⁸⁹⁹ In der Edition Lees, Bd. 1, S. 191 liegt vor: *Qāla aṣḥāb as-sīra fī ḥabarihim min man taqaddama dīkruhum wa-Isnāduhum fī awwal al-ǧuz*'. Zudem steht im Bd. 3, S. 1 dieser Edition: [...] *min man taqaddama dīkruhum wa-asmā'uhum fī awwal al-ǧuz*'. Für die erste Stelle findet man einen ähnlichen Ausdruck in der Edition Darādka (al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Darādka, S. 177). Für die zweite Stelle hat man diese Stelle in Darādkas Edition offensichtlich zusammengefasst und anders formuliert: *wa-lā ḥāǧata ilā dīkr asmā'ihim*.

In der Handschrift Turhanvsultan 237 steht für die erste Stelle das Wort *ḥabar* (Folio 68b), das eine Variante des Wortes *ǧuz*' gewesen sein könnte. Für die zweite Stelle steht *kitāb* (Folio 165a). In der Handschrift Saray Ahmet III 2886 findet man das Wort *futūḥ* für die erste Stelle (Folio 66b), was sich auf das ganze Buch beziehen soll und für die zweite Stelle *al-ḥarb* (Folio 163b). In verschiedenen Nachdrucken des WZFS in Kairo steht *fī awwal al-kitāb* für die erste Stelle (siehe z. B. die Edition 1321/1903: al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām li-l-imām al-'allāma al-ḥibr al-baḥr al-fahhāma sayyidī Muḥammad al-Wāqidī*. Kairo 1321, Bd. 1, S. 48), und für die zweite Stelle *al-kitāb* (al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām li-l-imām*, Bd. 1, S. 138). Die Edition/Nachdruck von Dār al-ǧīl in Lebanon ist für beide Stellen ähnlich wie die Kairoer Nachdrücke: Siehe: al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām ta'lif Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī*. Lebanon [o. J.], Bd. 1, S. 93, 224. Ähnlich ist die Edition A. 'Abd ar-Raḥmāns (Beirut, Dār al-kutub al-ilmīya 1417/1997). Für beide Stellen: Siehe al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aš-Šām ta'lif Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. Wāqid al-Wāqidī*. Lebanon 1417/1997, Bd. 1, S. 84, 236.

⁹⁰⁰ Siehe: Al-Azdī, Muḥammad b. 'Abd Allāh: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. A. M. 'Uqla & Y. A. Banī Yāsīn als: *Kitāb Futūḥ aš-Šām*. Irbid. 2005, S. 77, 126, 177, 227, 277, 333, wo jeder Teil des Werkes beginnt.

⁹⁰¹ Für die Angaben der bio- und bibliographischen Lexika über ihn, siehe den Abschnitt „5.1.1.2.1. Funde in den bio- und bibliographischen Werken“, S. 381-387 im Kapitel 5.

⁹⁰² Für die Angaben der bio- und bibliographischen Lexika über ihn, siehe den Abschnitt „5.1.1.2.1. Funde in den bio- und bibliographischen Werken“, S. 381-387 im Kapitel 5.

auftauchen, als Basis der Analyse nehmen.⁹⁰³ So könnte man denken, dass an diesen Stellen ein neues Abschnitt des WZFS beginnt. Da es im WZFS fünf von solchen Sammel-*Isnāde* gibt, könnte man davon ausgehen, dass das WZFS mindestens aus fünf Teilen besteht.

Eine dritte Methode, die Struktur des Textes des WZFS zu betrachten, ist die Untersuchung der Handschriften dieses Werkes. Die Handschriften des WZFS, die mir zur Verfügung standen, sowie die Editionen, die auf Basis von anderen Handschriften vorgenommen worden sind, sind alle in zwei Bänden aufgeteilt, bis auf die Edition Lees.⁹⁰⁴ Die Edition Darādka sowie die Editionen Dār al-ğīl und Dār al-kutub al-‘ilmīya aber auch die Kairoer Edition bestehen aus zwei Bänden. Jedoch sei zu bemerken, dass diese Varianten des Textes des WZFS am Ende des ersten Teiles an unterschiedlichen Stellen aufhören und aus diesem Grund im zweiten Teil an unterschiedlichen Stellen der Geschichte fortfahren.⁹⁰⁵ Insofern sind sie zwar alle in zwei Teilen aufgeteilt, aber sie sind es nicht auf dieselbe Art und Weise.

In den mir zugänglichen Handschriften ist es nicht anders als bei den Editionen des WZFS, und der Text ist dort ebenfalls auf unterschiedliche Weise in zwei Teile strukturiert. Zunächst muss betont werden, dass die Handschriften das ganze Werk - entweder in einem Band oder in zwei Bänden - in zwei Teile aufteilen. Die Saray Ahmet III 2886 besteht aus einem Band. Der erste Teil kommt in Folio 96a, Zeile 3 zu Ende, und der zweite Teil beginnt in derselben Folio Zeile 4. Der erste Teil kommt mit der Eroberung Ba‘labak zu Ende und wird mit der Geschichte zur Eroberung Ĥimṣ fortgesetzt. Die TurhanVSultan 237 ist ein Band und besteht auch aus einem Teil. Die Qarawiyīn 1998, von der ich im Besitz einer Kopie des ersten Bandes bin, hört mit dem Ende der Geschichte zur Schlacht am Yarmūk auf und wird im zweiten Band (wie es am Ende des ersten Bandes bemerkt wird) mit der Geschichte zur Eroberung Jerusalem fortgeführt. Deswegen besteht diese Handschrift wie die Saray Ahment III 2884 aus zwei Bänden. Zuletzt ist

⁹⁰³ Für eine ausführliche Analyse der Sammel-*Isnāde* des WZFS siehe den Abschnitt „5.1.3. Sammel-*Isnāde*“, S. 402-417 im Kapitel 5.

⁹⁰⁴ Obwohl Lees in der Einleitung zu seiner Edition seine Handschriften beschreibt, erwähnt er nicht aus wie vielen Teilen sie bestehen. Siehe S. ii der Einleitung (Preface). Es ist auch nicht klar, ob dieser die Aufteilung seiner Edition in drei Bänden nach den ihm zur Verfügung stehenden Handschriften gemacht hat oder nicht.

⁹⁰⁵ Die Edition Darādka: Mitte der Geschichte zur Schlacht am Yarmūk; Die Edition Dār al-kutub al-‘ilmīya: Endet mit der Geschichte zur Eroberung der Festung al-‘Izāz und setzt mit der Geschichte zur Schlacht Marğ al-qabā’il fort; Die Edition Dār al-ğīl: ist genau ähnlich wie die Editon von Dār al-kutub al-‘ilmīya, wobei die Edition von Dār al-ğīl älter ist. Auch die Nachdrucke in Kairo (Nachdruck des Jahres 1321/1903) sind den Editionen in Lebanon ähnlich.

eine Handschrift aus der Sammlung Karacelebizade zu nennen,⁹⁰⁶ die ebenfalls aus zwei Bänden besteht. Sie kommt mitten in der Geschichte zur Schlacht al-Yarmūk zu Ende und diese Geschichte wird im nächsten Band fortgeführt. So weist diese Handschrift wie die anderen darauf hin, dass der Text des WZFS aus zwei Teilen besteht.

Anders als die mir zur Verfügung stehenden Handschriften des WZFS berichtet Josef Elīan Sarkīs in einem Beitrag über eine Handschrift des WZFS, die angeblich den Text des WZFS anders als die oben erwähnten Handschriften aufgeteilt hat. Er berichtet, dass er in Damaskus bei einem Gelehrten acht handgeschriebene Hefte gefunden habe, die alle zusammen den ersten Teil des Textes des WZFS ausmachten.⁹⁰⁷ Leider ist es mir nicht gelungen, diese Handschrift zu lokalisieren, und Sarkīs beschreibt diese Handschrift auch nicht näher bzw. stellt seinen Besitzer nicht vor. Solange man diese Hefte nicht in der Hand hat, kann man über sie, und was sie über die Struktur des Textes des WZFS aussagen, nur spekulieren. Es könnte sich bei diesen Heften um eine ältere Struktur des Textes des WZFS handeln. Man könnte auf Basis der Aussage Sarkīs davon ausgehen, dass in jener Handschrift das ganze WZFS in 16 Hefte geschrieben worden war. Es kann sein, dass der Text des WZFS ursprünglich aus kleineren Teilen bestand, welche aber später in größeren Bänden zusammengetragen wurden, und so das Werk dann in ein oder zwei Bände umstrukturiert wurde.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass von zwei Stellen im Text des WZFS zu erfahren ist, dass das WZFS ursprünglich in mehreren Teilen (*ǧuz'*) verfasst wurde. Die fünf Sammel-*Isnāde* des Werkes, am Anfang derer angeblich ein wiederholender kurzer Text vorkommt, könnten darauf hinweisen, dass das Werk ursprünglich in fünf Teile strukturiert worden ist. Die Versionen des WZFS, die mir in Form von Editionen und Handschriften zur Verfügung stehen, weisen darauf hin, dass der Text dieses Werkes, wie es uns heute vorliegt, in zwei Teilen (*ǧuz'*) strukturiert ist, wobei diese zwei Teile in verschiedenen Handschriften und Editionen unterschiedlich sind. Wenn man in diesem Zusammenhang die Handschrift, die Sarkīs von dem WZFS Anfang des 20. Jh. in Damaskus gesehen hat, mitberücksichtigt, dann kann man davon ausgehen, dass es sich

⁹⁰⁶ Der erste Band dieser Handschrift ist im Jahr 773 von Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Azharī al-Ḥanafī geschrieben worden. Ich habe mir eine Kopie des letzten Folios des ersten Bandes und des ersten Folios des zweiten und letzten Bandes erworben, weil ich sie für die Untersuchung der Struktur des Textes des WZFS von Bedeutung fand. Leider finde ich den Indikator für diese Handschrift in der Sammlung Karacelebizade nicht.

⁹⁰⁷ Sarkīs sagt, dass die ersten vier Hefte mit einer Hand und die zweiten vier Hefte mit einer anderen Hand geschrieben worden seien. Siehe: Sarkīs, *Mu'ǧam*, S. 942-943.

bei der Handschrift wahrscheinlich um eine ältere Struktur des Textes des WZFS handelte. Es sieht so aus, als sei eine Rekonstruktion der ursprünglichen Struktur des Textes des WZFS kaum noch zu realisieren. Dennoch, was uns die Hinweise des Textes des WZFS sowie seine Editionen und Handschriften über die Struktur des Textes vermitteln, ist, dass vermutlich dieses Buch ursprünglich in kleinere Teile strukturiert gewesen war, später diese kleineren Teile aber zusammengetragen wurden und in einem oder zwei Bänden zusammengefasst wurden.

4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem des *Futūḥ aš-Šām al-Azdī* und dem des *Kitāb al-futūḥ Ibn Aʿtam*

Im dritten Abschnitt des Unterkapitels zur Untersuchung der Struktur des WZFS geht es um einen Vergleich zwischen der Struktur des Narratives des WZFS mit der Struktur des Narratives zwei weiterer Werke, die die Eroberung der Region Groß-Syrien beinhalten, nämlich das *Futūḥ aš-Šām al-Azdī* und das *Kitāb al-futūḥ Ibn Aʿtam*.⁹⁰⁸ Es wird hier darauf abgezielt, die Parallelen und die Unterschiede zwischen den Narrativen dieser drei Werke herauszufinden, so dass das WZFS im Kontext der *futūḥ*-Werke besser positioniert werden kann. Dieser Vergleich wurde hier einmal auf der Ebene der wichtigsten Elemente der Narrative der drei Werke (Handlungen, Züge, Schlachten) und einmal nur auf der Ebene der Schlachten vorgenommen. Die beiden Vergleiche sind unten in zwei Tabellen dargestellt. Die erste Tabelle zeigt den Vergleich auf der Ebene der wichtigsten Elemente der Narrative, und die zweite auf der Ebene der Schlachten. Die grauen Felder zeigen die Aktivitäten, welche in den drei Narrativen vorkommen. Die weniger grauen Felder bezeichnen die Aktivitäten, die nur in zwei Narrativen auftauchen. Nach jeder Tabelle werden kurz die Ähnlichkeiten und die Unterschiede der Strukturen der drei Narrative zusammengefasst.

Chronologie zentraler Elementen	WZFS	Al-Azdī	Ibn Aʿtam

⁹⁰⁸ Es wurde mit der folgenden Edition gearbeitet: Ibn Aʿtam, Aḥmad b. Aʿtam: *Kitāb al-futūḥ*. Hg. M. ʿAbd al-Muʿīd. 8 Bde. Haydarābād 1388/1968-1395/1975 [Nachdruck in Beirut: Dār al-Nadwa al-Jadīda, o.J.].

der drei Narrativen			
1	Ende der Apostasie-Schlachten	Ende der Apostasie-Schlachten	Sieg Abū Bakrs und Ende der Apostasie-Schlachten
2	Beschluss Abū Bakrs über die Eroberung Groß-Syriens	Beschluss Abū Bakrs über die Eroberung Groß-Syriens	Beschluss Abū Bakrs, Byzantiner und Perser zu bekämpfen
3	Versammlung der musl. Kämpfer in Medina	Versammlung der musl. Kämpfer in Medina	-
4	Ausschicken der muslimischen Truppen nach Groß-Syrien	Ausschicken der muslimischen Truppen nach Groß-Syrien	-
5	-	-	Zug Hālıds von Yamāma nach Irak
6	Versammlung der byzantinischen Kämpfer bei Heraclius (es wird nicht gesagt wo!)	Versammlung der Byzantinischen Kämpfer bei Heraclius in Antiochia	Versammlung der byzantinischen Kämpfer bei Heraclius in Antiochia
7	-	-	Ausschicken der muslimischen Truppen nach Groß-Syrien
8	Heraclius schickt eine Armee nach Tabūk, als	-	-

	er vom Abmarsch der Muslime erfuhr – Die Schlacht Tabūk (zwischen musl. und byz. Armee)		
9	-	-	Gespräch zwischen Muslimen und Byzantinern in al-Ġūṭa (Ġabala b. al-Ayham und Hišām b. al-‘Āṣ)
10	-	-	Zug der muslimischen Armee nach al-Ġābiya
11	-	Schlacht bei al-‘Araba und ad-Dāṭina	-
12	-	Abū Bakr schickt Ḥālid von Yamāma nach Irak	-
13	Bestimmung Abū ‘Ubaydas als Oberbefehlshaber der musl. Armee in Groß-Syrien	-	-
14	Versammlung der byz. Kämpfer in Aġnādayn	Versammlung der byz. Kämpfer (nicht spezifiziert wo)	-
15	Die Schlacht in Palästina (‘Amr b. al-	-	-

	‘Āṣ gegen die byzantinische Armee)		
16	Zug Ḥālids von Irak nach Groß-Syrien durch die Wüste	Zug Ḥālids von Irak nach Groß-Syrien durch die Wüste	Zug Ḥālids von Irak nach Groß-Syrien durch die Wüste
17	Eroberung Buṣrās (Ḥālīd und Abū ‘Ubayda)	Eroberung Buṣrās (Ḥālīd mit Friedensvertrag)	-
18	Schlacht in der Nähe von Damaskus (gegen Damasener) und Belagerung der Stadt	-	-
19	-	-	Schlacht in Tadmur – Zug Ḥālids nach Dayr al-Ḥālīd (Nahe bei Damaskus)
20	-	Eroberung al-Ġūṭas nahe bei Damaskus (Ḥālīd und Abū ‘Ubayda)	-
21	Versammlung der byz. Kämpfer in Aġnādayn	Versammlung der byz. Kämpfer in Aġnādayn	-
22	Schlacht von Aġnādayn	Schlacht von ġnādayn	Schlacht aller musl. Kämpfer in Aġnādayn
23	-	Belagerung von Damaskus – Schlacht von Marġ aṣ-ṣuffar	Belagerung Damaskus – Schlacht von Marġ aṣ-ṣuffar

24	Belagerung von Damaskus - Schlacht Bayt Lahyā (Abū 'Ubayda und Ḥālid gegen Wardān)	-	-
25	Zweite Belagerung von Damaskus	zweite Belagerung von Damaskus	Weiter mit der Belagerung von Damaskus
26	-	Tod Abū Bakrs	Tod Abū Bakrs
27	-	Absetzung Ḥālids durch 'Umar	Absetzung Ḥālid durch 'Umar
28	Eroberung von Damaskus	Eroberung von Damaskus	Eroberung von Damaskus
29	Tod Abū Bakrs an dem Tag, an dem die Muslime Damaskus betraten	-	-
30	Schlacht in Marğ ad-dībāğ	-	-
31	Absetzung Ḥālids durch 'Umar	-	-
32	Eroberung von Dayr Abū l-Quds	-	-
33	Einjähriger Friedensvertrag mit den Einwohnern	-	-

	Ba'labaks (Abū 'Ubayda)		
34	Einjähriger Friedensvertrag mit den Einwohnern von Ḥimṣ (Ḥālid)	-	-
35	Eroberung von al-Ma'arrāt und al-'Awāṣim (Ḥālid)	-	-
36	Einjähriger Friedensvertrag mit den Einwohnern Qinnasrīns (Abū 'Ubayda und Ḥālid)	-	-
37	Friedensvertrag mit den Einwohnern ar-Rastans und Šayzars	-	-
38	Eroberung Qinnasrīns (Abū 'Ubayda und Ḥālid, zuerst Schlacht, dann mit Friedensvertrag)	-	-
39	Schlacht von Ba'labak (Abū 'Ubayda und Ḥālid)	Schlacht von Ba'labak (Ḥālid)	Schlacht von Ba'labak (Ḥālid)
40	-	Die Schlacht von Fihl	Die Schlacht von Fihl

41	-	Eroberung weiterer Regionen Jordaniens mit Friedensvertrag	-
42	Kampf in Ḥimṣ (Abū 'Ubayda, zweiter Friedensvertrag)	-	-
43	Eroberung von ar-Rastan und Šayzar	-	-
44	Eroberung von Ḥimṣ (zuerst Schlacht, dann Friedensvertrag)	Eroberung von Ḥimṣ (mit Friedensvertrag)	Eroberung von Ḥimṣ (zuerst Schlacht, dann Friedensvertrag)
45	Versammlung der byz. Kämpfer bei Heraclius in Antiochia unter Bāhān	Versammlung der byz. bei Heraclius in Antiochia unter Bāhān	Versammlung aller christlichen Kämpfer bei Heraclius in Antiochia mit Bāhān als Oberbefehlshaber
46	Zug der Muslime nach al-Yarmūk	Zug aller Muslime nach Jordanien und letztendlich nach al-Yarmūk (verfolgt von Byzantiner)	-
47	Zug der Byzantiner nach al-Yarmūk	Zug der Byzantiner nach al-Yarmūk	Zug der Byzantiner nach al-Yarmūk
48	Die Schlacht am Yarmūk	Die Schlacht am Yarmūk	Die Schlacht am Yarmūk

49	-	Die Schlacht in ad-Durūb (Maysara b. Masrūq und Mālik al-Aštar)	-
50	-	Friedensvertrag in Qinnasrīn (Abū ‘Ubayda)	-
51	Zug der Muslime nach Jerusalem	Zug der Muslime nach Īliyā’ (Jerusalem)	Zug der Muslime nach Jerusalem
52	Belagerung Jerusalems	Belagerung Īliyā’s	Belagerung Jerusalems
53	-	Schlacht bei Īliyā’	Schlacht bei Jerusalem
54	Reise ‘Umars nach Jerusalem – Eroberung Jerusalems durch Friedensvertrag	Reise ‘Umars nach Īliyā’ – Eroberung der Stadt durch Friedensvertrag	Reise ‘Umars nach Jerusalem – Eroberung der Stadt durch Friedensvertrag
55	Rückkehr ‘Umars nach Medina	Rückkehr ‘Umars nach Medina	Rückkehr ‘Umars nach Medina
56	Friedensvertrag zwischen Muslimen und Byzantiner in Qinnasrīn und al-Ḥāḍir	-	-
57	Eroberung Aleppos und seiner Burg	-	-
58	Eroberung der Festung I‘zāz	-	-

59	Eroberung Antiochias	-	-
60	Eroberung von Manbiğ, Birā'a (oder Bizā'a), Nablus und Qal'at Nağm (Ḥālīd)	-	-
61	Schlacht von ad-Durūb (Maysara b. Masrūq)	-	-
62	Schlacht von Marğ al-Qabā'il/Schlacht Ḥiṭma (Maysara b. Masrūq und Ḥālīd)	-	-
63	Schlacht von Nahl (Konstantin und 'Amr b. al-'Āṣ)	-	-
64	Eroberung Tripolis (Yūqannā)	-	-
65	Eroberung Ṣūrs (Yazīd b. Abī Sufyān)	-	-
66	Eroberung Qaysāriyas ('Amr b. al-'Āṣ)	-	-
67	Friedliche Eroberung von ar-Ramla, ar-Rayna, 'Akka, Yāfā, 'Asqalān, Ġazza,	-	-

	Nāblus, Ṭabariyya, Bayrūt, Ğabala, al-Lāḍiqiyya		
68	-	Pest in Groß-Syrien nach drei Jahren	Pest in Groß-Syrien
69	-	Herrschaft der musl. Herrscher in Groß-Syrien bis Mu'āwiya b. Abī Sufyān	
70	-	-	Eroberung ar-Raqqas (in der Region al-Ğazīra)
71	-	-	Eroberung ar-Ruhā's (in der Region al-Ğazīra)

Wie zu sehen ist, haben wir das Narrativ der Eroberung der Region Groß-Syrien in den drei Werken in 71 Phasen zusammengefasst. Im Folgenden beginnen wir die Ähnlichkeiten und die Unterschiede dieser Narrative gemäß der Tabelle zu beschreiben. Ich habe oben die Boxen, in denen es in den Narrativen der drei Werke um dieselbe Phase geht, dunkelgrau gekennzeichnet. Dazu gehören die folgenden Phasen: 1. Phase: Ende der Apostasie-Schlachten unter Abū Bakr; 2. Phase: Beschluss Abū Bakrs über die Eroberung der Region Groß-Syrien; 6. Phase: Versammlung der byzantinischen Kämpfer bei Heraclius, nachdem dieser von der Absicht der Muslime zur Eroberung der Region Groß-Syrien erfahren hat; 16. Phase: Zug Ḥālids von Irak nach Groß-Syrien durch die Wüste; 22. Phase: Schlacht von Aġnādayn; 25. Phase: zweite Belagerung der Stadt Damaskus; 28. Phase: Eroberung von Damaskus; 39. Phase: Die Schlacht von Ba'labak und Eroberung dieser Stadt; 44. Phase: Eroberung von Ḥimṣ; 45. Phase: Versammlung der byzantinischen Kämpfer bei Heraclius in Antiochia unter Bāhān als Oberbefehlshaber; 47. Phase: Zug der Byzantiner nach al-Yarmūk; 48. Die Schlacht am Yarmūk; 51. Phase: Zug der Muslime nach Jerusalem; 52. Belagerung Jerusalems durch die Muslime; 54. Phase: Reise 'Umars nach

Jerusalem und Eroberung der Stadt durch Friedensvertrag; 55. Phase: Rückkehr ʿUmars nach Medina. Das sind insgesamt 16 Phasen, die den drei Narrativen zur Eroberung der Region Groß-Syrien in den drei Werken gemeinsam sind. Es gibt zudem eine weitere Phase, die auch in den drei Narrativen Gemeinsamkeiten aufzeigen, wenn man auf einige Einzelheiten jener Phase in einem der Narrative verzichtet. Das ist die 23. Phase. In den Narrativen al-Azdīs und Ibn Aʿtams ist es die Belagerung der Stadt Damaskus, die zu Schlacht von Marǧ aṣ-ṣuffar zwischen Muslimen und Byzantinern (unter Daranǧār) führt. Wie der Tabelle zu entnehmen ist, ist die 24. Phase im Narrativ des WZFS ebenfalls die Belagerung von Damaskus, die zu einer Schlacht zwischen Muslimen und Byzantinern (unter Wardān) in der Nähe dieser Stadt führt. Im WZFS wird diese die Schlacht Bayt Lahyā genannt. Wenn man auf den Anführer der byzantinischen Armee und den Namen der Schlacht verzichtet, dann könnte die Schlacht Bayt Lahyā in WZFS als Schlacht von Marǧ aṣ-ṣuffar angesehen werden.

Neben den 16 gemeinsamen Phasen in den drei Narrativen gibt es gemeinsame Phasen zwischen dem Narrativ des WZFS und dem Narrativ al-Azdīs. Diese, die ich in der Tabelle mit hellgrau gekennzeichnet habe, sind die folgenden Phasen: 3. Phase: Versammlung der musl. Kämpfer in Medina; 4. Phase: Entsenden der muslimischen Truppen nach Groß-Syrien; 14. Phase: (Erste) Versammlung der byzantinischen Kämpfer in Aǧnādayn; 17. Phase: Eroberung der Stadt Buṣrā; 21. Phase: Versammlung der byzantinischen Kämpfer in Aǧnādayn; 46. Phase: Zug der Muslime nach al-Yarmūk. Das sind insgesamt 6 Phasen. Zwischen dem Narrativ des WZFS und dem Ibn Aʿtams gibt es keine gemeinsame Phase, die man nicht im Narrativ al-Azdīs finden kann. Das würde bedeuten, dass in Bezug auf die oben genannten Phasen das Narrativ des WZFS näher an dem al-Azdīs ist als an dem Ibn Aʿtams.

Darüber hinaus gibt es gemeinsame Ereignisse in den drei Narrativen bzw. im Narrativ des WZFS und dem al-Azdīs oder Ibn Aʿtams, die allerdings in den drei Narrativen nicht in der gleichen Zeit stattfinden und entsprechend in der Chronologie der Narrative nicht die gleichen Phasen fallen. Das sind die folgenden Ereignisse:

1. Im Narrativ des WZFS ist der Tod Abū Bakrs an dem Tag, an dem die Muslime die Stadt Damaskus erobern und betreten (29. Phase in der Tabelle). Der Tod Abū Bakrs wird ebenfalls im Zusammenhang mit der Geschichte der Eroberung Damaskus in den Narrativen al-Azdīs und Ibn Aʿtams erwähnt. Jedoch stirbt Abū Bakr vor der Eroberung Damaskus (26. Phase).

2. Die Absetzung Ḥālids und die Bestimmung Abū ‘Ubaydas als Oberbefehlshaber der muslimischen Kämpfer in der Region Groß-Syrien durch ‘Umar findet im Narrativ des WZFS nach der Schlacht Marǧ ad-dībāǧ (31. Phase) statt, während in den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams die Absetzung Ḥālids unmittelbar nach dem Tod Abū Bakrs und vor der Eroberung Damaskus statt findet (27. Phase).

Im Narrativ des WZFS wird von einer Schlacht an einem Ort namens Naḥl⁹⁰⁹ gesprochen (63. Phase), die zwischen Konstantin (dem Sohn des Heraclius) und ‘Amr b. ‘Āṣ (in Jordanien oder Palästina) stattfindet. Das Wort Naḥl (نخل) könnte eine Variante des Wortes Fiḥl (فحل), dem Namen einer Schlacht, gewesen sein, die in den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams vorkommt (40. Phase). Falls wir diese Hypothese annehmen, kann man ein weiteres gemeinsames Ereignis in den drei Narrativen finden, das allerdings im Narrativ des WZFS anders platziert ist. Während die Schlacht von Fiḥl in den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams nach der Schlacht von Ba‘labak und vor der Schlacht von Ḥimṣ stattfindet, ist die Schlacht von Naḥl im Narrativ des WZFS nach der Eroberung Jerusalems positioniert.

Die zwei oben genannten Ereignisse sind die Fälle, die in den drei Narrativen anwesend sind. Außerdem gibt es zwei weitere Ereignisse, die in den Narrativen des WZFS und al-Azdīs zu finden sind. Der erste Fall ist die friedliche Eroberung Qinnasrīns, die im Narrativ des WZFS vor der Eroberung Ba‘labak positioniert wird, während im Narrativ al-Azdīs diese nach der Schlacht am Yarmūk und vor der Eroberung Jerusalems stattfindet. Der zweite Fall ist die Schlacht in ad-Durūb, die im Narrativ des WZFS nach der Eroberung Jerusalems, Aleppos und Antiochias stattfindet, während sie im Narrativ al-Azdīs vor der Eroberung Jerusalems gesetzt wird.

Als Zusammenfassung zu unserer bisherigen Darstellung der gemeinsamen Elementen in den Narrativen des WZFS, al-Azdīs und Ibn A‘ṭams lässt sich sagen, dass 16 gemeinsame Phase in den drei Narrativen und 6 gemeinsame Phasen in den Narrativen des WZFS und al-Azdīs zu finden sind. Zudem gibt es zwei Phasen, die zwar in drei Narrativen anwesend sind, aber nicht bei allen Narrativen am selben Ort platziert sind. Es wurden auch zwei Phasen ausfindig gemacht, die zwar zwischen dem Narrativ des WZFS und dem von al-Azdī gemeinsam sind, aber ebenfalls an

⁹⁰⁹ In Saray Ahmet III 2886, Folio 217b, steht ebenfalls Naḥl/نخل. In Turhanvsultan 237 steht Baḥbal/بحبل.

unterschiedliche Orte der Struktur gesetzt worden sind.⁹¹⁰ Dies bedeutet, dass wir 18 Elemente gefunden haben, die inhaltlich den drei Narrativen gemeinsam sind, von denen 16 Elemente sogar am selben Ort in der Struktur der drei Narrative gesetzt sind. Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Narrativ des WZFS und dem Narrativ al-Azdīs sind sogar noch mehr. Zwischen den beiden Narrativen gibt es 26 Elemente, die inhaltlich gleich sind, von denen 22 Elemente sogar am selben Ort in der Struktur der beiden Narrative zu finden sind. Zwischen dem Narrativ des WZFS und dem Ibn Aʿtams lassen sich 18 gemeinsame Elemente finden, von denen 16 sowohl inhaltlich als auch strukturell zwischen den beiden Werken gemeinsam sind.

Neben den gemeinsamen Elementen zwischen den Narrativen des WZFS, al-Azdīs und Ibn Aʿtams gibt es auch Elemente, die den Narrativen nicht gemeinsam sind und deutliche Unterschiede zwischen der Struktur der drei Narrative aufzeigen. Im Folgenden sollen diese aufgeführt werden: Schlacht von Marǧ aṣ-ṣuffar (23. Phase) sowie die Schlacht von Fiḥl (40. Phase) fehlen komplett im Narrativ des WZFS und finden dort gar keine Erwähnung.⁹¹¹ Darüber hinaus wird in den Narrativen von al-Azdī und Ibn Aʿtam erwähnt, dass vor dem Friedensvertrag zwischen den Muslimen und den Einwohnern von Jerusalem eine Schlacht zwischen den beiden Gruppen stattfand (53. Phase), welche ebenfalls im Narrativ des WZFS nicht da ist. Zudem wird in den Narrativen von al-Azdī und Ibn Aʿtam über eine Pest gesprochen, die drei Jahre nach der Eroberung Jerusalems in der Region Groß-Syrien verbreitet war und einige muslimische Herrscher dieser Region getötet hat. Dies findet ebenfalls keine Erwähnung im Narrativ des WZFS.

Auf der anderen Seite werden etliche Schlachten und eroberte Regionen im Narrativ des WZFS erwähnt, die in den Narrativen von al-Azdī und Ibn Aʿtam abwesend sind. Unter den wichtigsten sind die Folgenden: 8. Phase: Die Schlacht von Tabūk; 15. Phase: Die Schlacht in Palästina nach der Versammlung der byzantinischen Kämpfer in Aǧnādayn; 30. Phase: Die Schlacht von Marǧ ad-dībāǧ; 35. Phase: Die Eroberung al-Maʿarrāts und al-ʿAwāṣims; Die Eroberung von Aleppo,

⁹¹⁰ Wie aus der Tabelle zu erfahren ist, lassen sich gemeinsame Elemente zwischen den Narrativen al-Azdīs und Ibn Aʿtams finden, die in der Struktur des jeweiligen Narrativs nicht am selben Ort vorkommen. Als Beispiel kann man den Zug Ḥālids von Yamāma nach Irak erwähnen (5. Phase im Narrativ Ibn Aʿtams, welche die 12. Phase im Narrativ al-Azdīs ist). Eine nähere Untersuchung zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen diesen Narrativen ist aber nicht unsere Aufgabe.

⁹¹¹ Keine von den zwei Hypothesen, die ich oben zu diesen zwei Schlachten im Narrativ des WZFS aufgestellt habe, werden zur Grundlage genommen.

Antiochia, Tripoli und Qaysāriya (57., 59., 64. und 66. Phase).⁹¹² Man sieht, dass zwischen der Eroberung von Damaskus und der Schlacht von Ba‘labak nach dem Narrativ des WZFS einige Regionen friedlich oder durch Gewaltanwendung erobert werden, von denen in den Narrativen von al-Azdī und Ibn A‘tam nicht gesprochen wird. Darüber hinaus kommen diese zwei Narrative nach der Eroberung Jerusalems zum Ende und es wird über keine weiteren Eroberungen oder Schlachten berichtet, während im Narrativ des WZFS nach der Eroberung Jerusalems die Eroberungen von weiteren Städten in der Region Palästina fortgesetzt wird. Wenn man die Editionen der drei Narrative miteinander vergleicht, dann ist der Inhalt des dritten Bandes des WZFS fast⁹¹³ komplett in der Edition von al-Azdī und Ibn A‘tam abwesend.

Als Zusammenfassung zum Abschnitt über den Unterschied der drei Narrative lässt sich sagen, dass einige Schlachten, die Eroberung einiger Orten aber auch einige Einzelheiten über jene Schlachten und Eroberungen nur im Narrativ des WZFS zu finden sind. Darüber hinaus wird das Narrativ des WZFS nach der Eroberung Jerusalems mit Erzählungen über die Eroberung weiterer Städte in der Region Palästina fortgesetzt, welche in den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘tams komplett abwesend sind.

Um eine aussagekräftigere Aussage über die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen den Elementen der Struktur der drei Narrative über die Eroberung der Region Groß-Syrien zu treffen, wird unten eine weitere Tabelle eingeführt, wo nur die Schlachten, die in den drei Narrativen vorkommen, aufgezeigt sind. Hier wird darauf abgezielt, auf einer höheren Ebene, wo weniger Einzelheiten zu sehen sind, die gemeinsamen und unterschiedlichen Elemente der drei Narrative zu überprüfen.

	WZFS	Al-Azdī	Ibn A‘tam
1	Tabūk	-	-

⁹¹² Praktischerweise zählen alle nicht gemeinsamen Phasen zwischen dem Narrativ des WZFS und den des al-Azdīs und dem des Ibn A‘tams zu dieser Liste.

⁹¹³ Oben wurde bereits erwähnt, dass im Narrativ des WZFS die Schlacht von ad-Durūb nach der Eroberung von Jerusalem platziert wird (61. Phase), während sie im Narrativ von al-Azdī (diese kommt im Narrativ von Ibn A‘tam nicht vor) nach der Schlacht am Yarmūk und vor der Eroberung Jerusalems gesetzt wird (49. Phase).

2	Palästina (nicht weiter spezifiziert)	-	-
3	as-Saḥna, Ḥawrān, Tadmur	-	Tadmur
4	Buṣrā	Buṣrā	-
5	-	-	-
6	Ağnādayn	Ağnādayn	Ağnādayn
7	-	Marğ aṣ-ṣuffar	Marğ aṣ-ṣuffar
8	Damaskus	Damaskus	Damaskus
9	Marğ ad-dībāğ	-	-
10	Dayr Abīl-Quds	-	-
11	al-Ma'arrāt und al-'Awāšim	-	-
12	Qinnasrīn	-	-
13	Ba'labak	Ba'labak	Ba'labak
14	-	Fiḥl	Fiḥl
15	Ar-Rastan und Šayzar	-	-
16	Ḥimṣ	Ḥimṣ	Ḥimṣ
17	al-Yarmūk	al-Yarmūk	al-Yarmūk
18	-	Ad-Durūb	-
19	-	Qinnasrīn	-
20	Jerusalem	Jerusalem	Jerusalem

21	Antiochia	-	-
22	Ad-Durūb	-	-
23	Marğ al-Qabā'il	-	-
24	Naḥl	-	-
25	Tripoli	-	-
26	Şūr	-	-
27	Qaysāriyya	-	-
28	-	Pest in der Region Groß-Syriens	Pest in der Region Groß-Syriens

Wie in der Tabelle zu sehen ist werden im Narrativ des WZFS 22 Schlachten behandelt. Bei einigen wie z. B. am al-Yarmūk, Marğ ad-dībāğ, ad-Durūb oder Naḥl geht es um die Eroberung keiner Region oder Stadt, während bei anderen wie z. B. Jerusalem, Ḥimş, Aleppo oder Damaskus es zu der Eroberung einer Stadt kommt. Die Anzahl der Schlachten im Narrativ al-Azdīs ist 11, und im Narrativ Ibn A'ṭams 9. Das zeigt einen deutlichen Unterschied zwischen den Elementen der Struktur des Narratives des WZFS und den anderen zwei Narrativen. Den 22 Schlachten im Narrativ des WZFS sind 8 Schlachten im Narrativ al-Azdīs und 7 im Narrativ Ibn A'ṭams gegenüber gestellt. Wenn man auf den Teil des Narratives des WZFS nach der Eroberung Jerusalems verzichtet, wo die drei Narrative inhaltlich sehr ähnlich werden, dann ist die Anzahl der behandelten Schlachten 15, von denen 6 im Narrativ al-Azdīs und 7 im Narrativ Ibn A'ṭams zu sehen sind. Hier sieht man, dass der deutliche Unterschied zwischen dem Narrativ des WZFS und den zwei anderen im Teil dieser Narrative nach der Eroberung Jerusalems liegt.

Bei den Schlachten, die im Teil des Narratives des WZFS vor der Eroberung Jerusalems vorkommen und nicht im Narrativ al-Azdīs und Ibn A'ṭams zu finden sind, handelt es sich meistens um Schlachten an kleineren Orten wie Marğ ad-dībāğ (9), Dayr Abī l-Quds (10), al-

Ma‘arrāt und al-‘Awāšim (11) und Ar-Rastan und Šayzar (15). Ansonsten sind alle weiteren bekannten Schlachten, die in den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams vorkommen, ebenfalls im Narrativ des WZFS zu finden, nämlich Aḡnādayn (6), Damaskus (8), Ba‘labak (13), Ḥimṣ (16), al-Yarmūk (17) und Jerusalem (20). Es fehlen im Narrativ des WZFS Schlacht von Marḡ aṣ-ṣuffar und die Schlacht von Fiḥl. Das bedeutet, dass die Elemente der Struktur des Narratives des WZFS in Bezug auf die bekannten Schlachten im Großen und Ganzen mit den Elementen der Struktur der anderen zwei Narrative übereinstimmen.⁹¹⁴ So lässt sich die These aufstellen, dass im Teil vor der Eroberung Jerusalems, wo der Inhalt des Narratives des WZFS mit dem Inhalt der zwei anderen Narrative sehr ähnlich wird, die Struktur des Narratives des WZFS zum großen Teil mit der Struktur des Narratives al-Azdī und der des Narratives Ibn A‘ṭam übereinstimmt, und der Hauptunterschied in den Schlachten in kleineren, eher unbekannteren Orten liegt. Das bedeutet, dass man zwischen den drei Strukturen, wo die drei Narrative inhaltlich nah sind, eine große Ähnlichkeit erfassen kann. Jedoch wird diese Ähnlichkeit kleiner, wenn man die Struktur des ganzen Narratives des WZFS mit der Struktur al-Azdīs und Ibn A‘ṭams vergleicht, da das Narrativ der beiden letzten Werke nach der Eroberung Jerusalems nicht fortgesetzt wird.

Zusammenfassend lässt sich zum Vergleich zwischen der Struktur des Narratives des WZFS mit der Struktur der Narrative al-Azdīs und Ibn A‘ṭams sagen, dass man eine große Ähnlichkeit zwischen den drei Strukturen beobachten kann, so lange man die drei Narrative bis zur Eroberung Jerusalems vergleicht. In diesem Teil bestehen die Unterschiede zwischen den drei Narrativen fast nur in den Schlachten an kleineren Orten.⁹¹⁵ So kann man sagen, dass der Unterschied in diesem Teil aus den Erzählungen über die Eroberungen der bzw. Schlachten an kleineren Orten besteht. Jedoch sei zu bemerken, dass der Teil des Narratives des WZFS nach der Eroberung Jerusalems fast komplett in den anderen zwei Narrativen fehlt. Dadurch entsteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Struktur des Narratives des WZFS und der Struktur der

⁹¹⁴ Wie oben bereits erwähnt.

⁹¹⁵ Dass das Narrativ des WZFS von der Eroberung kleiner Orte spricht, welche nicht in den anderen historischen Werken zu finden sind (in unserem Fall in den Narrativen von al-Azdī und Ibn A‘ṭam), hat schon Haneberg in seinem langen Aufsatz zum WZFS hervorgehoben. Er sieht diese Einzelheiten als wertvolle geographische Informationen (Haneberg, *Erörterungen*, S. 162). Das Miteinbeziehen der Berichte über die kleineren Orte und deren Eroberungen könnte als ein Merkmal des Narratives des WZFS gesehen werden, denn Andreas D. Mordtmann kommt in seiner Einleitung zur Übersetzung eines Teiles von einem *futūḥ*-Werk, das al-Wāqidī zugeschrieben wird, welche von Barthold Georg Niebuhr vorgenommen wurde und 1838 von Mordtmann herausgegeben wurde, zu einem ähnlichen Ergebnis wie Haneberg. Mordtmann betont, dass „die Genauigkeit der Lokalbezeichnung“ dieses Werk in Bezug auf Geographie sehr wertvoll macht (al-Wāqidī, *Futūḥāt ‘Irāq li-l-Wāqidī*, S. VIII der Einleitung).

Narrative al-Azdīs und Ibn A‘ṭams. In der zweiten Tabelle ist eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der Struktur des Narratives al-Azdīs und der des Narratives Ibn A‘ṭams zu sehen. So lässt sich die Aussage treffen, dass die Struktur der Narrative al-Azdīs und Ibn A‘ṭams viel ähnlicher sind als die Struktur des Narratives des WZFS im Vergleich mit den beiden Werken.

4.3. Vergleich des Inhalts des WZFS mit dem *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs und dem *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭams

Im vorherigen Unterkapitel haben wir die Struktur des Narratives des WZFS und seine Elemente mit der des Narratives al-Azdīs in seinem *Futūḥ aš-Šām* und mit der des Narratives Ibn A‘ṭams in seinem *Kitāb al-futūḥ* verglichen. Dieses Unterkapitel befasst sich mit einem inhaltlichen Vergleich zwischen dem WZFS und den zwei genannten Werken am Beispiel von vier Beispielen. Wie im vorherigen Unterkapitel dienen die Werke al-Azdīs und Ibn A‘ṭams dieser Untersuchung als Grundlage, weil sie im Vergleich zu anderen Quellen zur Geschichte der Eroberung der Region Groß-Syrien von ähnlicher Form sind, was den Vergleich erleichtert. Wir werden hier vier Szenen der Geschichte der Eroberung Groß-Syriens als vier Beispiele aus den drei Quellen aussuchen und die parallelen Anekdoten aus den vier Szenen, welche die Grundlage des Vergleiches ausmachen werden, miteinander vergleichen. Diese Passagen wurden als vier Beispiele ausgewählt, die in den drei Narrativen vorkommen. Der Grund dafür war, dass wir dadurch die Gelegenheit bekommen, den Inhalt des WZFS mit zwei weiteren Inhalten, zu vergleichen, die zwar nicht mit diesem vollkommen ähnlich sind, aber dieselbe Szene wie der Inhalt des WZFS thematisieren. Es soll am Ende des Unterkapitels eine Aussage über die Form und den Inhalt des WZFS getroffen werden, sodass wir dieses Werk im Netz der *futūḥ*-Werke positionieren können.

Die Vorgehensweise in diesem Unterkapitel ist so, dass uns der Auszug aus dem WZFS immer als Grundlage dient. Dann werden wir die entsprechenden Stellen aus dem *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs und dem *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭams, wo es signifikante formelle und inhaltliche Varianten gibt, referieren und mit dem Text des WZFS vergleichen. Für dieses Unterkapitel werden wie vorher die gleichen Editionen der drei Werke genutzt.

4.3.1. Die Geschichte der Schlacht am Yarmūk: Die Rede des Heraclius vor seiner Autoritäten

Der erste Fall für unsere Untersuchung ist eine Anekdote aus dem Narrativ zur Schlacht am Yarmūk. Der Kontext nach dem WZFS ist wie folgt: Heraclius erfährt von der Eroberung von Ḥimṣ und weiterer Regionen durch die Muslime. Er versammelt seine militärischen und religiösen Autoritäten um sich und hält eine Rede über die ständigen Niederlagen der byzantinischen Kämpfer trotz ihrer Überzahl. Die Rede des Heraclius steht im Mittelpunkt des Vergleiches in diesem Abschnitt. In der Tabelle unten stehen die relevanten Stellen aus den drei Werken einander gegenüber:

Korpus der Texte

1. Das Narrativ des WZFS⁹¹⁶

[*Isnād*:] Qāla al-Wāqidī⁹¹⁷ (al-Wāqidī sagte)

[*Matn*:] Oh! Leute des Kreuzes! Ich habe Euch vor Arabern gewarnt und in Furcht versetzt. Ihr habt aber nicht akzeptiert, bei der Wahrheit meiner Religion werden sie sicherlich das, was unter meinem Sitz liegt, besitzen. Und Weinen passt nur zu Frauen. Und ich habe Euch das gesammelt, was kein König von den christlichen Königen in der Lage ist, zu machen. Und ich habe all meinen Besitz und meine Männer ausgegeben, um Euch, Eure Religion und Eure Frauen zu verteidigen. Wendet Euch wieder von euren Sünden reuevoll dem Messias zu! Und nehmet Euch für ihre Klienten etwas Gutes vor, und tut [anderen] nichts Übles und haltet Euch an Geduld im Kampf, und mischt Euch in den Angelegenheiten von einander nicht ein, und seid auf einander nicht eifersüchtig, und hütet Euch vor Verwunderung und Eitelkeit/Übermut, weil sie nur Leuten zustoßen, über die Enttäuschung hereinfällt. Und Ich frage Euch nach einer Sache und ich brauche darauf [Eure] Antwort.

Die Autoritären haben geantwortet: „Oh König! Frage nach dem, was Du willst!“ Er [= Heraclius] sagte: „Ihr seid in Bezug auf die Stärke größer und in Bezug auf die Anzahl höher und in Bezug auf die Körper kräftiger und in Bezug auf Kraft größer als die Araber. Woher kommt dann bei Euch diese Enttäuschung, wobei die Perser und die Türken Eure Stärke gefürchtet hatten, und

⁹¹⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hq. Lees*, Bd. 2, S. 111-113.

⁹¹⁷ In Saray Ahmet III 2886 Folio 105a, und Turhanvsultan 237 Folio 107a steht dasselbe.

sie Euch oft angegriffen haben und sich [immer] geschlagen und zurückgezogen haben. Und jetzt besiegen Euch Völker, die Euch in Bezug auf Gestalt schwächer sind, mit unbedeckten Körpern und hungrigen Mägen (wörtlich: Leber), Leute, die weder Ausrüstung noch Waffen haben. Sie haben Euch [trotzdem] in Buṣrā und Ḥawrān getötet und in Aġnādayn, Damaskus, Ba‘labak und Ḥimṣ besiegt“. Daraufhin schwiegen alle. Dann stand ein Priester (*qiss*), der ein Gelehrter in ihrer Religion war, auf und sprach: „Oh König! Weißt Du etwa, warum die Araber uns besiegt haben?“ Er [= Heraclius] antwortete: „Nein!“ Er [= Priester] sagte: „Weil unsere Leute ihre Religion verändert, ihr Bekenntnis geändert haben, und dem, was der Messias, der Sohn Marias, ihnen gebracht hat, entsagt haben. Sie haben einander Unrecht getan. Es gibt unter ihnen niemanden, der das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet. Sie haben die Zeit ihrer Gebete verschwendet. Und sie haben Wucherzinsen genommen, und haben Ehebruch getrieben. Die Sünden und Schandtaten haben sich unter ihnen verbreitet, wohingegen diese Araber ihrem Gott und ihrem Propheten gegenüber gehorsam sind. Nachts sind sie wie Asketen und tags fasten sie immer. Mit der Erinnerung an ihren Gott und Lobpreis an ihren Propheten hören sie nie auf! Es gibt niemanden unter ihnen, der sich hochmütig zeigt, und sie sind einander gegenüber nicht überheblich! Ihr Slogan (*šī‘ār*) ist die Wahrhaftigkeit, und ihr Kleid ist die Anbetung Gottes. Immer wenn sie angreifen, kehren sie nicht um, und wenn wir sie angreifen, fliehen sie nie. Sie wissen sicherlich, dass diese Welt zu Ende geht, und [nur] das Jenseits ewig aufrecht bleibt.“ Als der König dies gehört hat, sprach er: „Ohne Zweifel haben die Araber uns so besiegt! Und wenn deine Ansicht das ist, was du bereits gesprochen hast, dann brauche ich Euch nicht zu helfen, und ich bleibe nicht [mehr] bei Euch. So habe ich mich entschieden, diese Armeen nach ihren Heimatländern zurückschicken und ich nehme meinen Besitz und meine Familie und verlasse die Region Syrien und ziehe nach Konstantinopel. So bin ich dort vor den Arabern sicher.

2. Das Narrativ *al-Azdīs*⁹¹⁸

[*Isnād*:] Ḥusayn b. Ziyād > Abū Ismā‘īl Muḥammad b. ‘Abd Allāh > Abū Ğahḍam > ‘Abd al-Malik as-Salīk > ‘Abd Allāh b. Qurṭ at-Ṭumālī

⁹¹⁸ Al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 245-246.

[Matn:] Benachrichtigt mic! Wehe Euch von diesen Leuten, denen sie begegnen. Sind sie nicht etwa Menschen wie ihr?! Sie Antworteten: Doch, so ist es! Er [= Heraclius] fragte: Seid Ihr mehr oder sie? Sie antworteten: Wir sind mehrfach mehr als sie, und wir sind ihnen überall so begegnet, dass wir ihnen in Bezug auf Anzahl mehrfach höher waren. Er [= Heraclius] sagte: Wehe Euch! Benachrichtigt mich! Wie kommt es, dass sie euch in die Flucht schlagen, wenn ihr ihnen begegnet? Daraufhin schwiegen sie. Dann stand ein alter Mann unter ihnen auf, und sprach: Immer wenn wir sie angreifen, bleiben sie fest und stabil, und wenn sie uns angreifen, werden sie sich nicht ducken, während wenn wir sie angreifen, ducken wir uns, und wenn sie uns angreifen, bleiben wir nicht fest und stabil. Er [= Heraclius] fragte: Wehe Euch! Wie kommt es, dass ihr so seid, wie ihr es beschreibt, und sie so sind, wie ihr erklärt. Der alte Mann antwortete: Ich habe herausgefunden, woher dies kommt. Er [=Heraclius] fragte: Und woher [kommt dies]? Er [= der alte Mann] antwortet: Weil diese Leute nachts beten und tags fasten, sie halten sich an ihr Versprechen. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche. Sie tun niemandem Unrecht, und sind einander gegenüber in ihren Angelegenheiten gerecht. Und weil wir Wein trinken, und Ehebruch treiben, Verbotenes begehen, unser Versprechen übertreten, zornig werden, [anderen] Unrecht tun, die Unzufriedenheit Gottes bieten, und das, was Gott billigt, verbieten, und auf der Erde Unheil anrichten. Er [=Heraclius] sagte: Bei Gott du hast mir die Wahrheit gesagt! Bei Gott ich werde diesen Ort verlassen, und mich von diesem Land verabschieden. Ich finde in Eurer Begleitung keinen Segen, während ihr so [sündig] seid!

3. Das Narrativ Ibn A‘tams⁹¹⁹

[Isnād:] Qāla (er sagte)

[Matn:] Benachrichtigt mich über diese Araber! Sind sie nicht etwa Menschen wie Ihr? Sie antworteten: Doch [sind sie,] oh König! Er [=Heraclius] fragte: Seid ihr mehr [an Anzahl] oder sie? Sie antworteten: Wir sind [an Anzahl] viel mehr als sie. Er [=Heraclius] fragte: Wie kommt es, dass ihr vor ihnen flüchtet, und Euch ihnen gegenüber nicht fest und sicher hinstellt? Er [= der Erzähler] sagte: Sie haben daraufhin geschwiegen und haben nichts geantwortet, und [dann] sprach ein alter Mann von ihren Weisen, und sagte: Oh König! Ich informiere dich darüber,

⁹¹⁹ Ibn A‘tam, *Kitāb al-futūḥ*, Bd. 1, S. 218-220.

woher unsere Zerstörung kommt. Er [=Heraclius] sagte: Her damit! Informiere mich. Daraufhin sagte er [= alter weiser Mann]: Oh König! Diese Araber sind ein tugendhaftes Volk, und wir [dagegen] sind ein verderbtes Volk. Deswegen wenn sie uns angreifen, ducken wir uns, während sie sich nicht ducken werden, wenn wir sie angreifen. Heraclius fragte: Und warum tut ihr das, wobei ihr mehr an Anzahl und Truppen seid, und ihr glaubt, dass das Gerechte in Eurer Hand liegt? Der alte Mann antwortete ihm: Oh König! Wir handeln so, weil sie bei ihrem Gott in ihren Taten vorzüglicher sind, und es ist so, weil sie tags fasten und nachts beten, und sich an ihr Versprechen halten, und das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten, während wir, oh König, den Menschen Unrecht tun, unser Versprechen übertreten, Wein trinken, Verbotenes und Sünde begehen, auf der Erde Unheil anrichten, das, was Gott der Mächtige und der Erhabene unzufrieden macht, gebieten und das, was Gott der Mächtige und der Erhabene zufrieden macht, verbieten. Er [= der Erzähler] sagte: Daraufhin sagte Heraclius: Oh alter Mann! Bei meinem Leben, so ist es sicherlich, wie du sagst, und niemand außer Dir hat mir die Wahrheit gesagt. Und ich habe [nun] nur die Absicht, dieses Land zu verlassen und begeben mich in ein anderes. Denn ich weiß, dass mir unter [Leuten] wie Euch kein Segen zukommt, wenn sie, solche Schandtaten zu begehen, pflegten.

Untersuchung der *Isnāde*

Wie aus dem Korpus der Texte zu erfahren ist, zeigen die *Isnāde* der drei Narrative keine Ähnlichkeiten auf. Obwohl am Text der drei Narrative zu sehen ist, dass ihnen vermutlich ähnliche Quellen zu Grunde lagen, ist dies anhand der *Isnāde* nicht zu beweisen, weil im Narrativ des WZFS und im Narrativ Ibn A‘tams kein ausführlicher *Isnād* vorhanden ist.

Untersuchung der Inhalte

Unten werden wir die Inhalte der jeweiligen Narrative zusammenfassen. So werden zunächst die Hauptelemente der jeweiligen Narrative dargestellt, um zu sehen, ob die drei Narrative hinsichtlich ihrer Hauptelemente deutliche Unterschiede aufweisen oder nicht.

Zusammenfassung des WZFS: 1. Heraclius spricht seine Leute an, dass er sie vor Arabern gewarnt habe, aber sie es nicht akzeptiert hätten. Er prophezeit, dass die Araber alles besitzen werden.

Er predigt, dass seine Leute sich besser als früher verhalten sollen und nennt einige ihrer verwerflichen Taten; er fragt seine Leute, warum so etwas trotz ihrer Überzahl und deutlichen Überlegenheit geschehen könne; 2. Ein Priester antwortet: Änderungen in der Religion, verwerfliche Taten, das gute Verhalten der Araber in Bezug auf die Religion und Tapferkeit im Kampf seien der Grund dafür; 3. Heraclius will die Soldaten zurückschicken und nicht mehr in Syrien bleiben.

Zusammenfassung des Narratives al-Azdīs: 1. Heraclius stellt seinen Leuten mehrere rhetorische Fragen, durch die er zeigen will, dass sie mächtiger waren und trotzdem besiegt wurden; Heraclius fragt nach dem Grund; 2. Ein šayḥ antwortet, dass es daran liege, dass die Araber im Kampf besser seien; 3. Heraclius fragt nach dem Grund; 4. Der šayḥ antwortet mit der Aufzählung der religiösen Taten der Muslime und der verwerflichen Taten der Byzantiner.

Zusammenfassung des Narratives Ibn A‘tams: 1. Heraclius spricht seine Biṭrīqen an und durch einige rhetorische Fragen zeigt er, dass seine Leute hätten gewinnen müssen. Dann fragt er nach dem Grund; 2. Ein šayḥ unter ihren Weisen sagt: Im Kampf verhielten sich die Araber besser; 3. Heraclius fragt nach dem Grund; 4. Der šayḥ antwortet mit der Aufzählung der religiösen Taten der Muslime und der verwerflichen Taten der Byzantiner.

Analyse und Vergleich der Inhalte

Wie sowohl der Text als auch die Zusammenfassungen der Narrative al-Azdīs und Ibn A‘tams darstellen, sind die drei Narrative inhaltlich sehr ähnlich. In Bezug auf den Inhalt stellt sich das Narrativ des WZFS so dar, dass es alle Elemente aus den anderen zwei Narrative beinhaltet. Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch, dass das Narrativ des WZFS folgende inhaltlichen Unterschiede im Vergleich zu den anderen zwei Narrativen aufzeigt:

1. Heraclius sagt, dass er seine Leute schon vor den Arabern gewarnt hatte, aber sie ihn nicht ernst genommen haben;
2. Heraclius prophezeit, dass die Araber sein Land besitzen werden;
3. Schon bevor er mit seinen Leuten ins Gespräch kommt, führt er die Niederlage auf das sündhafte Verhalten seiner Leute zurück;
4. Heraclius stellt die Araber und seine ärmliche Lage ausführlich vor;
5. Heraclius spricht über die Tapferkeit seiner Leute gegenüber vorherigen Feinden;
6. Ein Priester antwortet auf die Frage des Heraclius;
7. Das zweite und das vierte Element in den

Narrativen al-Azdīs und Ibn Aʿtams sind im Narrativ des WZFS zusammengestellt; 8. Es wird über die Umwandlung und Änderung der Religion und das Entsagen der Botschaft des Messias als Hauptgrund der Niederlage gesprochen, während in den anderen Narrativen die bessere Leistung im Kampf als Grund genannt wird, die wiederum auf das Erfüllen der religiösen Pflichten zurückgeführt wird.

Diese 8 unterscheidenden Elemente zu dem Narrativ des WZFS scheinen in drei Kategorien aufgeteilt werden zu können: Ausführlichkeit, religiöse (christliche) Färbung, (pseudo)apokalyptische Elemente. Die Elemente 1, 4 und 5 sind der Kategorie Ausführlichkeit zuzuordnen. Die Elemente 3, 6, 7 und 8 gehören zur Kategorie religiöse Färbung des Narratives. Im Narrativ sind besonders die folgenden Ausdrücke repräsentativ für diese Kategorie: „Oh, Leute des Kreuzes“, „bei der Wahrheit meiner Religion“, „christliche Könige“, „Wendet Euch wieder von euren Sünden reuevoll dem Messias zu!“, „sie haben dem, was der Messias, der Sohn Marias, ihnen gebracht hat, entsagt“. Diese Ausdrücke fehlen in den Narrativen al-Azdīs und Ibn Aʿtams. Zuletzt ist das Element 2 der Kategorie (Pseudo)apokalyptische Elemente zuzuordnen.⁹²⁰

Als Zusammenfassung zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen dem Narrativ des WZFS und dem Narrativ al-Azdīs und Ibn Aʿtams lässt sich sagen, dass das Narrativ des WZFS in Bezug auf den Inhalt alle Elemente der anderen beiden Narrative in sich vereinigt. Jedoch weist dies auch Unterschiede auf. Das Narrativ des WZFS beinhaltet mehr Details über den Inhalt der Rede Heraclius aber auch über den Inhalt der Rede eines seiner Autoritäten. Darüber hinaus scheint es, dass das Narrativ des WZFS in Bezug auf das Christentum stärker religiös gefärbt ist.

⁹²⁰ Es gehört im Moment nicht zu unseren Aufgaben, zu überprüfen, ob solche Elemente tatsächlich zu einer apokalyptischen Literatur bzw. einem apokalyptischen Diskurs gehören. Man könnte hier die These aufstellen, dass ein apokalyptischer Diskurs, der unter Byzantinern verbreitet gewesen sein könnte, hier reflektiert wird. Wir wissen bereits, dass zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert in den Gemeinden aller Hauptreligionen des Nahen Ostens apokalyptischen Gedanken in Zirkulation waren (siehe Shoemaker, Stephen J.: „The Reign of God Has Come“: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam. In: *Arabica* 61 (2014), 514-558). Der mögliche Prozess, wie diese Elemente in die muslimische Geschichtsliteratur Eingang gefunden haben, ist noch nicht systematisch untersucht. Allerdings wissen wir, dass solche Gedanken gegen Ende des achten und zu Beginn des neunten Jh. bei christlichen Syrern, die in Irak in einem intensiven Austausch mit den muslimischen Araber waren, ebenfalls verbreitet gewesen sind (siehe z. B.: van Ginkel, Jan J.: „The End is Near! Some Remarks on the Relationship between Historiography, Eschatology, and Apocalyptic Literature in the West-Syrian Tradition“. In: W. J. van Bekkum *et al.*, *Syriac Polemics. Studies in the Honour of Gerrit Jan Reinink*. Leuven 2007, S. 205-218; für die muslimische apokalyptische Literatur, wo Details über die apokalyptischen Schlachten zwischen Byzantiner und Muslime zu finden sind, siehe: Cook, David: „Christians and Christianity in *ḥadīth* works“. In: Th. David & B. Ruggema, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volum 1 (600-900)*. Leiden 2009, S. 74-75). Es könnte sein, dass in der Zeit der Verfassung von muslimischen Geschichtswerken ab dem 8. Jh. solche Gedanken einen Weg in die Quellen der muslimischen Historiker gefunden haben.

Das zeigen etliche Begriffe, die auf diese Religion, den Messias, seine Botschaft und die Autoritäten dieser Religion (Priester) hinweisen.

4.3.2. Die Einladung ‘Umars nach Jerusalem

Die zweite Fallstudie für den Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS und den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams stellt eine Erzählung zur Einladung ‘Umars nach Jerusalem, um mit den Einwohnern der Stadt einen Friedensvertrag zu schließen, dar. Diese übermittelt Abū ‘Ubayda, der Oberbefehlshaber der muslimischen Kämpfer in der ganzen Region Groß-Syrien, der mit einer muslimischen Armee die Stadt belagert hat. Die drei Narrative sind selbst Teil von größeren Erzählungen. Wir beschäftigen uns hier mit dem Teil, der zur Einladung ‘Umars nach Jerusalem durch den Brief Abū ‘Ubaydas führt.

Korpus der Texte

1. Das Narrativ des WZFS⁹²¹

[*Isnād*: Kein *Isnād* vorhanden]

[Kontext: Die Belagerung der Stadt Jerusalem ist für die Einwohner sehr hart geworden. Sie gehen zu Qumāma, dem Biṭrīq der Stadt, um ihn um eine Lösung zu bitten. Er geht zu Abū ‘Ubayda und erfährt, dass die Einwohner der Stadt entweder die Kopfsteuer bezahlen oder zum Islam konvertieren müssen. Er lehnt jedoch beide Optionen ab.]

[Matn:] Abū ‘Ubayda sagte: Wir werden nicht aufhören, gegen euch zu kämpfen, bis Gott uns über euch den Sieg gewährt. Dann werden wir eure Frauen und Kinder als Sklaven benutzen und von euch diejenigen, die dem Wort der Richtigkeit widersprechen und sich dem Wort des Unglaubens widmen, töten.

Der Biṭrīq sagte: Wir werden unsere Stadt nie aufgeben, selbst wenn wir alle vernichtet werden. Und wie können wir sie aufgeben, wenn wir schon Mittel zur Einschließung vorbereitet haben?! Und darin es gibt auch gute Ausrüstung und harte Kämpfer. Und wir sind nicht wie die Einwohner anderer Städte, die die Muslime getroffen haben, welche die Kopfsteuer akzeptiert

⁹²¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hq. Lees*, Bd. 2, S. 253-255.

haben. Sie sind die Leute, über die der Messias zornig war und sie [deswegen] unter euren Gehorsam gebracht hat. Und wir, in unserer Stadt, wenn jemand den Messias nach etwas fragt und betet, wird sein Wunsch erfüllt.

Daraufhin sagte Abū ‘Ubayda: Oh Feind Gottes! Du hast gelogen!

„Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon Gesandte gegeben. Und seine Mutter ist eine Wahrhaftige. Sie pflegten Speise zu sich zu nehmen“.⁹²²

Dann sagte er [=Gott] ihm [=Messias]: Sei! Und er [=Messias] war [=existiert].

Daraufhin sagte der Biṭrīq: Wir werden unsere Religion nie verlassen und uns nicht von dem, an das wir glauben, zurückziehen.

Dann sagte Abū ‘Ubayda ihm [=dem Biṭrīq]: Wenn wir über das Gebiet eines Volkes herabkommen, „erleben diejenigen, die gewarnt worden sind einen schlimmen Morgen“⁹²³. Der Biṭrīq sagte: Ich schwöre beim Messias, dass Ihr es [=Unser Gebiet] nie erobern werdet, selbst wenn Ihr Euch 20 Jahre bei uns aufhaltet.

Und unser Gebiet erobert nur ein Mann, dessen Beschreibung wir in unseren Büchern finden, und diese Beschreibung finden wir bei Euch nicht. Abū ‘Ubayda fragte: Und wie ist die Beschreibung desjenigen, der eure Stadt erobert. Der Biṭrīq antwortete: Wir informieren euch über seine Beschreibung nicht, aber wir finden sie in unserem Buch. Und was wir von unserem Wissen gelesen haben, [besagt], dass diese Stadt von einem Gefährten Muḥammads namens ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb erobert wird, der als al-Fārūq bekannt ist. Und er ist ein harscher Mensch, der in Bezug auf Gott keinen Tadel fürchtet. Und wir haben seine Beschreibung bei euch nicht gefunden.

Er [=der Erzähler] sagte: Als Abū ‘Ubayda dies von der Rede des Biṭrīqs hörte, lächelte er und sagte: Beim Gott der Ka’ba, wir haben sicherlich die Stadt erobert! Dann wendete er [=Abū ‘Ubayda] sich ihm [=Biṭrīq] zu, und fragte: Wenn du ihn [=‘Umar] siehst, erkennst du ihn? Er [=Biṭrīq] antwortete: In der Tat, und wie kann ich ihn nicht erkennen, wenn seine Beschreibung doch bei uns ist, und auch die Anzahl seiner Abstammung und Väter?! Abū ‘Ubayda sagte: Bei

⁹²² Q 4:75.

⁹²³ Q 37:177. Der komplette Vers lautet: Wenn sie über ihr Gebiet herabkommt, erleben diejenigen, die gewarnt worden sind einen Schlimmen morgen.

Gott, er ist unser Kalif, und der Gefährte unseres Propheten. Der Biṭrīq sagte: Wenn die Angelegenheit so ist, wie du sprichst, und du kennst nun sicherlich die Wahrheit unseres Wortes, dann schone das Blut, und schick jemanden zu deinem Herr, so dass er [zu uns] kommt. Sobald wir ihn sehen und uns seine Bekanntschaft und Beschreibung bestätigt wird, werden wir für ihn die Stadt öffnen und ihm die Kopfsteuer bezahlen. Abū ‘Ubayda sagte: Ich werde jemanden zu ihm schicken – so Gott will – so dass er zu uns kommt. Wollt Ihr nun den Kampf oder [unsere] Abstandnahme von euch? Der Biṭrīq sagte: Oh ihr Araber! Ihr werdet nie von eurem Übergriff und eurer Hochmütigkeit ablassen. Wir waren ehrlich zu euch in unserem Wort, um das Blut zu schonen, und ihr weist alles zurück bis auf den Kampf. Abū ‘Ubayda antwortete: Weil unser Herz nach diesem [=Kampf] begieriger ist als nach dem Leben und damit hoffen wir auf den Sieg und die Vergebung von unserem Gott.

Dann kehrte Abū ‘Ubayda zurück und befahl den Leuten [=muslimischen Kämpfer], von der Schlacht Abstand zu nehmen. Dann sammelte er sie und informierte sie über die Rede des Biṭrīqs. Die Muslime erhoben ihre Stimmen mit der Aussage „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (*tahlīl*) und „Gott ist Großer“ (*tabīr*), und sagten: Oh Befehlshaber! Tue das, und schick einen Brief darüber an den Befehlshaber der Gläubigen. Vielleicht kommt er zu uns und öffnet diese Stadt für uns.

[Der Brief lautete:] Im Namen Gottes des Barmherzigen des Erbarmers. An den Diener Gottes, den Befehlshaber der Gläubigen ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb von seinem Gouverneur in der Region Groß-Syrien, Abū ‘Ubayda ‘Āmir b. al-Ġarrāḥ. Nun zum Thema: Friede Gottes sei mit dir! Ich preise den Gott, außer dem es keinen Gott gibt. Und ich preise seinen Propheten. Oh Befehlshaber der Gläubigen! Wisse, dass wir uns bei den Einwohnern der Stadt Īliyā’ aufhalten. Wir kämpften gegen sie jeden Tag und so machten sie es auch. Und die Muslime haben wahrlich große Schwierigkeiten an Kälte und Regen erlebt. Sie sind jedoch geduldig in Bezug auf diese, und hoffen damit auf die Gnade Gottes – der Mächtige der Erhabene. Als es zu dem Tag kam, an dem ich dir [diesen Brief] geschrieben habe, ist ihr Biṭrīq, den sie hoch ehren, zu mir hinausgekommen und sagte, dass er in ihren Büchern gefunden habe, dass nur ein Machthaber von uns ihre Stadt erobern werde. Und er [=Biṭrīq] kennt ihn mit seiner Beschreibung. Und sie haben uns gebeten, das Blut zu schonen und dass du zu uns kommst und selbst uns hilfst.

Vielleicht öffnet Gott diese Stadt durch deine Hand. Friede und Gnade Gottes und Seine Segnungen seien mit dir und allen Muslimen.

2. Das Narrativ al-Azdīs⁹²⁴

[Isnād:] Qāla⁹²⁵ (er sagte)

[Matn:] Als Abū ‘Ubayda die Einwohner Īliyā’s belagert hat und sie gesehen haben, dass Abū ‘Ubayda auf sie nicht verzichten wird und sie auch festgestellt haben, dass sie keine Kraft haben, ihn [=Abū ‘Ubyda] zu bekämpfen, sagten sie zu ihm: Wir werden einen Friedensvertrag mit dir abschließen. Er [=Abū ‘Ubayda] sagte: Dann werde ich auch von euch Frieden akzeptieren. Sie sagten: Dann schick jemanden zu eurem Kalif ‘Umar, so dass er derjenige sein wird, der uns ein Versprechen gibt und mit uns einen Friedensvertrag abschließt und uns den Schutz versichert. Daraufhin hat Abū ‘Ubayda dieses [Wort] von ihnen akzeptiert und hat sich mit dem Gedanken beschäftigt, mit dem Brief zu beginnen.

Und Abū ‘Ubayda hatte Mu‘āḍ b. Ğabal nach Jordanien geschickt. Und Mu‘āḍ pflegte, Abū ‘Ubayda nicht zu verlassen wegen seines Interesses an Kampf (*ġihād*) auf dem Weg Gottes. Und Abū ‘Ubayda pflegte, kaum einen Befehl zu erteilen, ohne nach der Meinung Mu‘āḍs zu fragen. Deswegen schickte er jemanden zu Mu‘āḍ. Als dieser zu ihm kam, berichtete er ihm über das, was die Leute [= die Einwohner Īliyā’s] gefragt haben. Daraufhin sagte Ma‘āḍ: Du schickst einen Brief an den Befehlshaber der Gläubigen und bittest ihn, zu dir zu kommen. Vielleicht kommt er zu dir und dann lehnen diese [Leute] den Friede ab; dann wäre seine Reise Mühe und überflüssig. Deswegen schick keinen Brief an ihn [= den Befehlshaber der Gläubigen] bis du diesen vertraust und sie fragst, mit ihrem bindenden Eid einen Schwur abzulegen. Wenn du den Befehlshaber der Gläubigen fragst, zu ihnen zukommen und du schickst an ihn einen Brief und er kommt zu ihnen und gibt ihnen dann Schutz und schreibt für sie einen Friedensvertrag, dann werden sie dies sicherlich akzeptieren und darauf Frieden schließen. Daraufhin hat Abū ‘Ubayda von ihnen einen bindenden Eid bekommen. Sie haben einen Schwur abgelegt, dass wenn ‘Umar, der

⁹²⁴ Al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 357-359.

⁹²⁵ Am Anfang der Erzählung wird gesagt, dass Abū ‘Ubayda darauf wartet, dass die Bewohner Īliyā’s zu ihm kommen, im mit ihm einen Friedensvertrag zu schließen. Sie weigern sich. Deswegen belagert Abū ‘Ubayda die Stadt (al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 355).

Befehlshaber der Gläubigen zu ihnen kommt, sich bei ihnen aufhält, ihnen Schutz für ihr Leben und ihren Besitz gibt und ihnen darüber einen Vertrag schreibt, werden sie es sicherlich annehmen und sicherlich die Kopfsteuer bezahlen und das betreten, was die Leute der Region Groß-Syrien betreten haben.

[Der Brief lautete:] Im Namen Gottes, des Barmherzigen des Erbarmers. An den Diener Gottes, den Befehlshaber der Gläubigen von Abū ‘Ubayda al-Ġarrāh. Friede sei mit dir! Wahrlich preise ich dir zu Ehren den Gott, außer dem es keinen Gott gibt. Nun zum Thema: Wir haben uns in Īliyā’ aufgehalten. Sie [=die Einwohner von Īliyā’] dachten, dass sie in ihrer langen Hinhaltung einen Ausgang und eine Hoffnung bekommen. Gott hat ihnen [jedoch] daraufhin nur Bedrücktheit, Schaden, Schwäche und Armut hinzugefügt. Als sie dies gesehen haben, haben sie uns gefragt, ihnen das zu geben, was sie vorher zurückgewiesen haben und dem gegenüber sie abgeneigt waren. Sie haben uns um Frieden gebeten unter der Bedingung, dass der Befehlshaber der Gläubigen zu ihnen kommt, so dass er ihnen Garantien gibt und ihnen einen [Friedens]vertrag schreibt. Und wir befürchteten oh Befehlshaber der Gläubigen, dass du kommst und dann diese Leute dich betrügen und sich [von ihrer Meinung] zurückziehen. Und dann wäre deine Reise – möge Gott dir Gedeihen schenken – [nur] Mühe und überflüssig. Deswegen haben wir durch ihren Schwur starke Zustimmung von ihnen bekommen. Falls du zu ihnen kommst und ihnen das Sein und ihren Besitztum garantierst, werden sie es [=deine Garantie] sicherlich akzeptieren und sicherlich die Kopfsteuer bezahlen, und sie werden sicherlich das betreten, was die Leute des Schutzes (*ahl ad-dimma*) betreten haben. Sie haben es getan [= den Schwur abgelegt] und wir haben von ihnen dafür den Schwur bekommen. Wenn du derselben Meinung bist, oh Befehlshaber der Gläubigen, zu uns zu kommen, dann tue das. Denn es liegt in deiner Reise Gewinn und Rechtschaffenheit. Möge den Muslimen Wohlbefinden gehören. Möge Gott dir einen gesunden Verstand zeigen und deine Angelegenheiten für dich leichter machen. Friede sei mit dir!

3. Das Narrativ Ibn A‘tam⁹²⁶

[*Isnād*:] Er [=der Erzähler] sagte:

⁹²⁶ Ibn A‘tam, *Kitāb al-futūḥ*, Bd. 1, S. 290-291.

[Kontext: Abū ‘Ubayda schickt einen Brief an an die Einwohner der Stadt Īliyā’ und fordert sie auf, zum Islam zu konvertieren. Sie antworten nicht. Abū ‘Ubayda zieht mit einer Armee nach Īliyā’, kämpft gegen sie und belagert die Stadt.]

[Matn:] Und die Schlacht zwischen ihnen hat viele Tage gedauert. Daraufhin, als sie [= die Einwohner der Īliyā’] keine Lösung fanden und gegen die Muslime keine Kraft mehr hatten, schickten sie jemanden zu Abū ‘Ubayda [mit der Nachricht]: Wir möchten doch euren Friedensvorschlag, aber wir vertrauen euch nicht, weshalb ihr eurem Anführer ‘Umar b. Ḥaṭṭāb schreiben sollt, sodass er hierher kommt. Er wird derjenige sein, der uns Sicherheit gibt und für uns den Vertrag schreibt, denn wir vertrauen ihm und neigen uns ihm zu.

Er [=der Erzähler] sagte: Daraufhin sagte Abū ‘Ubayda zu seinen Gefährten: Was ist Eure Meinung bezüglich dessen, was diese Leute sagen? Mu‘āḍ b. Ğabal antwortete darauf: Ich bin der Meinung, dass du einen Brief an den Befehlshaber der Gläubigen schicken und ihn fragen solltest, zu dir zukommen. Denn es kann sein, dass Gott – der Mächtige und der Erhabene – den Rest des Landes Groß-Syriens in Ordnung bringt – so Gott der Erhabene will –, wenn er [=‘Umar] [nach Groß-Syrien] kommt.

Daraufhin hatte er [=Abū ‘Ubayda] an ihn [=‘Umar] geschrieben: Im Namen Gottes des Barmherzigen des Erbarmers. [Ein Brief] an den Diener Gottes ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, den Befehlshaber der Gläubigen, von ‘Āmir b. al-Ğarrāḥ. Friede sei mit dir! Nun zum Thema: Ich benachrichtige dich, oh Befehlshaber der Gläubigen. Ich bin mit einer Gruppe von den Muslimen zu den Einwohner Īliyā’s gegangen und habe mich in ihrem Gebiet niedergelassen. Dann haben wir sie viele Male angegriffen, bei denen wir und nicht sie erfolgreich waren. Und wir haben [den Kampf] lang gemacht und sie haben in ihrer Verlängerung [des Kampfes] gegen uns keinen Ausgang gefunden. Und Gott der Erhabene hat ihnen damit nur Schwäche, Schaden, Demut und Schrecken hinzugefügt. Als dieses ziemlich lang für sie gedauert hat und die Belagerung ihnen [zu] heftig wurde, haben sie nach einem Friedensvertrag gefragt und Friede verlangt unter der Bedingung, dass der Befehlshaber der Gläubigen zu ihnen kommt, denn er gilt bei ihnen als zuverlässig und er soll der Schreiber des Vertrags sein, der ihnen Schutz gibt. Wir haben dann gefürchtet, dass der Befehlshaber der Gläubigen [zu ihnen] kommt und sie ihn dann betrügen und [von ihrer Position] zurückweichen. Deswegen haben wir von ihnen ein sehr großes Versprechen, einen Vertrag und Schwüre bekommen, so dass sie nicht betrügen und nicht

[ihren Vertrag und ihr Versprechen] verletzt. Und sie werden die Kopfsteuer bezahlen, für sie wird gelten, was für die Leute des Schutzes (*ahl ad-dimma*) gilt und sie haben sich damit einverstanden erklärt. Oh Befehlshaber der Gläubigen! Wenn du der Meinung bist, dass du zu uns kommst, dann tue das, denn es gibt [für dich] in deinem Kommen Belohnung und Verdienst, welche dir nicht versteckt sind. Gott möge dir Verstand geben und [dir] deine Angelegenheiten erleichtern. Möge Friede und Gnade Gottes sowie seine Segnung mit dir sein!

Untersuchung der *Isnāde*

Im Grunde weist keines der drei Narrative zur Einladung ‘Umars nach Jerusalem einen *Isnād* auf. Das Narrativ des WZFS, das auf Seite 250 beginnt, ist mit keinem *Isnād* versehen. Es steht am Anfang des Narratives nur das Folgende: *qāla al-Wāqidī raḥimahū l-lāh*. Das Narrativ al-Azdīs, das auf Seite 355 beginnt, ist ebenfalls mit keinem *Isnād* ausgestattet. Am Anfang des Teiles, den wir hier untersuchen steht „*qāla*“, dessen Subjekt nicht bekannt ist. Das Narrativ Ibn A‘ṭams ist in dieser Hinsicht nicht anders als die zwei anderen. Es trägt ebenfalls keinen *Isnād*. Der Teil, der in unserer Untersuchung im Mittelpunkt steht, ist mit einem „*qāla*“ versehen, dessen Subjekt ebenfalls nicht bekannt ist. So lässt sich sagen, dass durch die *Isnāde* keine Aussage über die Quellen dieser Narrative, welche ihre Unterschiede und Ähnlichkeiten hätten erklären können, getroffen werden kann.

Untersuchung der Inhalte

Wie bei der letzten Fallstudien beginnen wir unsere Untersuchung zu den Inhalten der drei Narrative mit der Zusammenfassung der Hauptelemente ihrer Struktur.

Zusammenfassung des Narratives des WZFS: 1. Gespräch zwischen Abū ‘Ubayda und Qumāma, dem Biṭrīq Jerusalems, nach einer langen Belagerung der Stadt: gegenseitige Bedrohung; 2. Gespräch zwischen Abū ‘Ubayda und Biṭrīq über ‘Umar und die Beschreibung von diesem als Eroberer der Stadt Jerusalem; 3. Abū ‘Ubayda informiert die Muslime darüber, was Qumāma sagte; 4. Brief Abū ‘Ubaydas an ‘Umar.

Zusammenfassung des Narratives al-Azdīs: 1. Einwohner der Stadt Īliyā’ geben auf zu kämpfen und fragen nach einem Friedensvertrag, aber mit ‘Umar 2. Abū ‘Ubayda lässt sich von Mu‘āḍ beraten;

3. Abū ‘Ubayda fordert die Einwohner der Stadt Īliyā’ auf, einen bindenden Eid abzulegen; 4. Abū ‘Ubayda schickt einen Brief an ‘Umar.

Zusammenfassung des Narratives Ibn A‘tams: 1. Die Einwohner der Stadt Īliyā’ geben auf zu kämpfen und fragen nach dem Friedensvertrag mit ‘Umar (durch einen Boten); 2. Beratung Abū ‘Ubaydas mit seinen Leuten. Mu‘āḍ reagiert positiv; 3. Brief an ‘Umar.

Analyse und Vergleich der Inhalte

In den drei Narrativen geht es um die Eroberung der Stadt Jerusalem. Abū ‘Ubayda zieht mit einer muslimischen Armee nach Jerusalem. Diese Armee kämpft gegen die Einwohner Jerusalems, bis sie die Stadt letztendlich belagert. Nach einer Weile tendieren die Einwohner Jerusalems dazu, einen Friedensvertrag mit den Muslimen zu schließen. Um sicher zu stellen, dass sich die Muslime an den Friedensvertrag halten werden, wollen sie diesen Vertrag mit ‘Umar, dem Befehlshaber aller Muslime, und nicht mit Abū ‘Ubayda, dem Befehlshaber der muslimischen Kämpfer, schließen.

Wie von der Zusammenfassung der drei Narrative ersichtlich ist, ist von den Hauptelementen der drei Narrative nur das letzte, sprich die Episode mit dem Brief Abū ‘Ubaydas an ‘Umar, ein gemeinsames Element. Jedoch lässt sich insgesamt feststellen, dass die Struktur des Narratives al-Azdīs und die des Narratives Ibn A‘tams sehr ähnlich sind. Alle Elemente sind in diesen beiden Narrativen gleich bis auf die Episode, in der Mu‘āḍ vorschlägt, dass Abū ‘Ubayda von den Einwohnern Jerusalems verlangt, einen bindenden Eid abzulegen. Die Struktur dieser beiden Narrative weist einen deutlichen Unterschied zu der Struktur des Narratives des WZFS auf.

In Bezug auf den Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS und dem al-Azdīs und dem Ibn A‘tams lassen sich die folgenden Unterschiede finden:

Als ersten Unterschied kann man den Punkt erwähnen, dass im Narrativ des WZFS auf Seiten der Einwohner Jerusalems ein Biṭrīq mit Abū ‘Ubayda verhandelt, welcher als eine hohe religiöse Autorität dieser Stadt dargestellt wird,⁹²⁷ während im Narrativ al-Azdī alle Einwohner

⁹²⁷ Siehe: Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 251-252.

Jerusalems bzw. eine Gruppe von ihnen⁹²⁸ mit Abū 'Ubayda verhandeln. Im Narrativ Ibn A'tams findet diese Verhandlung durch einen Boten, den die Einwohner Jerusalems zu Abū 'Ubayda geschickt hatten, statt. Hier wird im Narrativ des WZFS in Bezug auf den Inhalt ein religiöses Element eingeführt, dass in den beiden anderen Narrativen fehlt.

Im Narrativ des WZFS kommen weitere religiöse Inhalte vor, welche von den Narrativen al-Azdīs und Ibn A'tams abwesend sind. Im Narrativ des WZFS wirft der Biṭrīq den Einwohnern und Gouverneuren von anderen Städten der Region Groß-Syrien vor, dass ihre Städte von den Muslimen erobert wurden, weil der Messias wütend auf sie war und er sie aus diesem Grund unter die Herrschaft der Muslime gebracht hat. An einer weiteren Stelle schwört er beim Messias, als er über die Beständigkeit der Einwohner Jerusalems gegen die Muslime sprechen will. Zudem sagt der Biṭrīq, dass in Jerusalem alles, was man vom Messias erbittet, erfüllt wird. Hier zitiert Abū 'Ubyda einen Vers aus dem Koran über den Messias, der besagt, dass er und seine Mutter keine göttlichen Wesen waren, sondern Menschen. Diese Inhalte fügen dem Narrativ des WZFS im Vergleich zu dem Narrativ al-Azdīs und Ibn A'tams eine stärkere religiöse Färbung hinzu.

Darüber hinaus und als zweiter Unterschied lässt sich der Grund für das Verlangen der Einwohner Jerusalems danach, dass 'Umar zum Schließen eines Friedensvertrags nach Jerusalem kommt, erwähnen. Im Narrativ des WZFS wird 'Umar nach Jerusalem eingeladen, weil dem Biṭrīq zufolge in ihren religiösen Büchern steht, dass nur 'Umar diese Stadt erobern kann, während in den Narrativen al-Azdīs und Ibn A'tams die Einwohner Jerusalems von diesem verlangen nach Jerusalem zu kommen, weil sie, nachdem sie ihre Hoffnung auf den Sieg gegen die muslimische Armee aufgegeben haben, das Versprechen der höchsten muslimischen Autorität zum Schutz ihres Lebens und Besitzes erhalten wollen. Hier lässt sich ein deutliches religiöses Element im Narrativ des WZFS feststellen, welches der Anekdote eine eschatologische Dimension hinzufügt.

Als dritter Unterschied lässt sich das Gespräch Abū 'Ubaydas mit den Muslimen über die Einladung 'Umars nach Jerusalem erwähnen. Im Narrativ des WZFS kommt Abū 'Ubayda zu den Muslimen und berichtet ihnen über das, was der Biṭrīq Jerusalems über den Eroberer der Stadt

⁹²⁸ Im Narrativ al-Azdīs ist diese Stelle unspezifisch formuliert. Es steht „qālū“, welches sich auf die Einwohner der Stadt bezieht (al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 357).

in seinen religiösen Büchern gelesen hatte, worauf diese sich freuen. Im Narrativ al-Azdīs lässt sich Abū ‘Ubayda von Mu‘āḍ über den Wunsch der Einwohner Jerusalems beraten. Mu‘āḍ schlägt dann vor, dass dieser einen bindenden Eid von den Einwohner Jerusalems verlangt, so dass die Reise ‘Umars nach Jerusalem nicht überflüssig werde. Im Narrativ Ibn A‘ṭams berät Abū ‘Ubayda mit den Muslimen, unter anderem auch Mu‘āḍ, welcher betont, dass Abū ‘Ubayda einen Brief an ‘Umar schicken und ihn nach Jerusalem einladen solle, denn so werde Jerusalem sicherlich erobert. In diesem Element sind die Narrative al-Azdīs und Ibn A‘ṭams zwar nicht ähnlich, aber zumindest taucht Mu‘āḍ in beiden Narrativen als eine entscheidende Figur für die Einladung ‘Umars nach Jerusalem auf. Wie wir im Narrativ des WZFS sehen, findet keine Beratung zwischen Abū ‘Ubayda und den Muslimen im Narrativ des WFSZ statt und wird dieses Element in diesem Narrativ überhaupt betont, denn nach diesem Narrativ war es Abū ‘Ubayda selbstverständlich, dass er einen Brief an ‘Umar schreiben soll, denn nur ‘Umar war in der Lage, durch einen Friedensvertrag die Stadt Jerusalem zu erobern.

Im letzten Element, das sich mit dem Brief Abū ‘Ubaydas an ‘Umar befasst und welches das gemeinsame Element der drei Narrative ist, wird der Inhalt der vorherigen Elemente kurz zusammengefasst. Deswegen findet man hier ebenfalls Unterschiede zwischen den Inhalten der Briefe. Der einzige Unterschied zwischen dem Inhalt eines Briefes und dem vorherigen Geschehniss ist im Narrativ Ibn A‘ṭams zu sehen. In diesem Narrativ wird im Brief Abū ‘Ubaydas an ‘Umar darauf hingewiesen, dass die Muslime einen bindenden Eid von den Einwohner Jerusalems darüber bekommen haben, dass sie den Friedensvertrag akzeptieren werden, wenn ‘Umar nach Jerusalem kommt. Dies taucht jedoch, anders als im Narrativ al-Azdīs, in den vorherigen Episoden nicht auf.⁹²⁹

Abschließend lässt sich über den Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS mit den Narrativen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams sagen, dass zwar der Rahmen der Geschichte in den drei Narrativen gleich ist und es um die Einladung ‘Umars nach Jerusalem geht, um einen Friedensvertrag mit den Einwohnern diese Stadt abzuschließen, aber die mit Abū ‘Ubayda verhandelnde Person, der Grund warum ‘Umar nach Jerusalem kommen muss und wie dies zwischen Abū ‘Ubayda und den

⁹²⁹ Wie bei der Übersetzung des Narratives von Ibn A‘ṭam zu sehen ist, trägt dieses Narrativ vor dem Brief Abū ‘Ubaydas eine Überschrift. Diese scheint mir durch den Autor hinzugefügt worden zu sein und kein Hinweis auf einen neuen Bericht (*ḥabar*) darzustellen, denn danach wird kein neuer Bericht (*ḥabar*) ausgeführt, sondern die Geschichte wird unmittelbar fortgesetzt.

anderen Muslimen besprochen wird, im Narrativ des WZFS sehr unterschiedlich dargestellt wird. Von der Analyse der Inhalte von den drei Narrativen kann man deutliche Ähnlichkeiten zwischen dem Narrativ al-Azdīs und dem Ibn Aʿtams sehen. Dagegen kann man im Narrativ des WZFS spezifische religiöse Elemente feststellen. Der Bezug auf den Willen des Messias seitens des Biṭrīq, die Zitierung eines Koranverses durch Abū ʿUbayda sowie der Bezug auf die religiösen Werke, in denen ʿUmar als Eroberer der Stadt Jerusalem dargestellt wird, als ein religiös-eschatologisches Element, sind religiöse Elemente, die sich nur im Narrativ des WZFS finden lassen. So lässt sich feststellen, dass das Narrativ des WZFS über die Einladung ʿUmars nach Jerusalem im Vergleich zu den anderen zwei Narrativen mit deutlich mehr religiösen Elementen ausgestattet ist als die Narrative al-Azdīs und Ibn Aʿtams.

4.3.3. Die Konversion Kaʿb al-Aḥbārs zu Islam

Die dritte Fallstudie in Bezug auf den Vergleich zwischen dem Inhalt des WZFS und dem der Narrative al-Azdīs und Ibn Aʿtams ist die Anekdote über die Konversion Kaʿb al-Aḥbārs zum Islam. Diese findet statt, als ʿUmar nach Jerusalem kommt, um mit den Autoritäten der Stadt einen Friedensvertrag zu schließen. Als Ubayy vom Aufenthalt ʿUmars in Jerusalem erfährt, sucht er ihn auf, um ihn zu treffen und mit ihm zu sprechen. Nach dem Gespräch konvertiert Ubayy zum Islam. Im Folgenden kommt zunächst das Narrativ des WZFS, gefolgt von dem Narrativ al-Azdīs und dem Ibn Aʿtams.

Korpus der Texte

1. Das Narrativ des WZFS⁹³⁰

[Isnād:] Šahr b. Ḥawšab > Kaʿb

[Matn:] [Kaʿb al-Aḥbār sagt:] Als ʿUmar b. al-Ḥattāb – möge Gott Wohlgefallen an ihm haben – mit den Einwohnern Jerusalems einen Friedensvertrag geschlossen und die Stadt betreten hatte, hielt er sich dort zehn Tage auf. Und ich ginge zu ihm, wobei ich in einem Dorf von den Dörfern Palästinas wohnte. Ich ging zu ihm, um durch seine Hand zum Islam zu konvertieren. Und es

⁹³⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 268-272.

war so, weil mein Vater derjenige war, der am besten über das, was Gott Mūsā b. ‘Imrān offenbart hatte, Bescheid wusste. Und er hatte mich sehr gerne, war mir gegenüber immer besorgt und hat nichts vor mir versteckt, sondern lehrte es mich. Als er auf seinem Sterbebett lag, rief er mich zu sich und sagte: Oh mein lieber Sohn! Du weißt, dass ich dir nichts von dem enthalten habe, was ich pflegte zu wissen, sondern ich war dir gegenüber in Sorge, dass einer von diesen Lügnern auftaucht und du ihm folgst. Und ich habe doch diese zwei Blätter in dieses Schauloch, das du siehst, gesteckt. Berühre sie nicht und schau sie dir nicht an, bis du eine Nachricht über einen Propheten hörst, der in der Endzeit entsandt wurde, namens Muḥammad. Wenn Gott dich segnen will, so wirst du ihm folgen. Dann verstarb er nach seinem Testament [an mich].

Ka‘b sagte: Daraufhin begrub ich ihn und es gab mir nichts Wünschenswerteres, als dass die Trauerfeier [schnell] zum Ende komme, sodass ich mir die zwei Blätter anschauen könne. Als sie vorbei war, ging ich zum Schauloch und öffnete es, entnahm die zwei Blätter, rollte sie auf und schaute, was darin stand. Dann zeigte sich plötzlich, dass da stand: Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muḥammad ist der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten. Es kommt kein Prophet nach ihm. Er wird in Mekka geboren und Zielort seiner Auswanderung wird die anziehende und gesicherte [Stadt] Ṭība [= Medina] sein. Er [=Muḥammad] ist weder grell noch unhöflich noch hart. Sein Volk preist Gott in allen Situationen. Ihre Zunge ist feucht mit der Aussage „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (*tahlīl*) und der Aussage „Gott ist Großer“ (*tabkīr*) und ihm wird gegen diejenigen, die ihm feindselig sind von seinen Feinden den Sieg verliehen. [Die Mitglieder seiner Gemeinde] waschen ihren Schambereich und bedecken ihre Taillen. Ihre Evangelien liegen in ihren Brüsten und ihre Gnade untereinander ist wie die Gnade der Propheten gegen [ihre] Gemeinden. Unter den Gemeinden sind sie die erste [Gemeinde], die am Tag der Auferstehung das Paradies betreten. Sie sind die vorangehende vertraute Gemeinde und die Fürsprecher, für die Fürsprache eingelegt wird.

Ka‘b sagte: Als ich dies gelesen hatte, sprach ich zu mir: Hat mich mein Vater irgendetwas gelehrt, das besser für mich ist als dies?! Dann wartete ich nach dem Tod meines Vaters [für eine Zeit], wie es Gott wollte, bis mich die Nachricht erreichte, dass der Prophet – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken – in Mekka auftrat. Und er machte seine Angelegenheit immer wieder sichtbar. Ich sagte zu mir selbst: Bei Gott, er ist es zweifellos! Und ich suchte immer wieder nach seiner Situation bis gesagt wurde, dass er Mekka verlassen habe und sich in

Yaṭrib aufhalte. Daraufhin begann ich, seine Angelegenheit [= sein Kommen] zu erwarten, bis er seine Feldzüge durchgeführt und seine Feinde besiegt hatte. Daraufhin bereitete ich mich vor, den Weg zu ihm einzuschlagen. [Aber] es erreichte mich die Nachricht, dass er verstorben sei – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken. Daraufhin sagte ich mir, dass er wahrscheinlich nicht derjenige gewesen sei, auf den ich gewartet hatte, bis ich [auf einmal] in meinem Traum sah, dass die Tore des Himmels geöffnet und die Engeln in Gruppen herabgesandt wurden. Und ich sah [auch] jemanden, der sagte: Der Gesandte Gottes – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken – verstarb und die Offenbarung an die Menschen auf der Erde kam zum Ende. Daraufhin kehrte ich zurück zum Land meiner Leute. Und es erreichte uns die Nachricht, dass sich nach ihm [=dem Propheten] ein Nachfolger aus seiner Gemeinde, namens Abū Bakr der Rechtschaffene, erhoben hatte. Dann sagte ich mir, dass ich zu ihm gehen würde. Dann dauerte es nicht lange bis seine Truppen und Armeen zu uns nach Groß-Syrien kamen. Dann erreichte uns die Nachricht seines Todes und es wurde gesagt, dass ein Mann zu seinem Nachfolger in der Gemeinde bestimmt wurde, namens ‘Umar. Daraufhin sagte ich mir, dass ich diese Religion nicht betreten würde bis ich ihre Wahrheit erkannt habe. Und ich wartete auch noch als ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb nach Jerusalem kam und mit den Einwohnern einen Friedensvertrag schloss. Ich beobachtete, wie sie ihr Versprechen erfüllten und was Gott ihren Feinden antat. Daraufhin wurde mir klar, dass sie die Gemeinde des ungebildeten (*ummī*) Propheten sind. Und ich sagte mir, dass ich ihre Religion annehmen müsse, wobei ich [immer noch] zweifelte. Bei Gott, ich war in einer Nacht auf dem Dach [meines Hauses], als es sich zeigte, dass einer von den Muslimen rezitierte:

„Ihr, die ihr die Schrift erhalten habt! Glaubt an das, was wir zur Bestätigung dessen, was euch vorliegt, hinabgesandt haben! Damit wir nicht Gesichter verschwinden lassen und nach hinten versetzten, oder sie verfluchen, wie wir die Leute des Sabbats verflucht haben. Was Gott anordnet, wird ausgeführt“.⁹³¹

Ka‘b sagte: Als ich diese Verse hörte, fürchtete ich bei Gott, dass ich am nächsten Tag nicht aufstehen würde, ohne dass sich mein Gesicht verändert habe. Es war mir nichts lieber als der Tagesanbruch, als dieser [endlich] kam. Daraufhin, als der nächste Tag anbrach, verließ ich am frühen Morgen mein Haus und fragte nach ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb – Gott möge Wohlgefallen an ihm

⁹³¹ Q 4:47.

haben. Es wurde [mir] gesagt, dass er sich in Jerusalem aufhalte. Dann machte ich mich auf den Weg zu ihm. Er betete mit seinen Gefährten das Gebet der Morgendämmerung. Dann ging ich auf ihn zu und begrüßte ihn. Er grüßte mich zurück und fragte: Wer bist du? Daraufhin antwortete ich: Ich bin Ka' b al-Aḥbār und ich bin [zu dir] gekommen, um den Islam anzunehmen und ihn zu betreten. Denn ich habe die Eigenschaften Muḥammads und seiner Gemeinde in den offenbarten Büchern gefunden. Gott – der Mächtige und der Erhabene – hat Moses in einigen von seinen Büchern offenbart: Oh Moses! Ich habe niemanden erschaffen, der edler als Muḥammad ist. Wenn es ihn nicht gegeben hätte, hätte ich das Paradies und das Feuer und die Sonne und den Mond und die Erde und den Himmel nicht erschaffen. Seine Gemeinde ist die beste Gemeinde und seine Religion ist die beste Religion. Er [=Gott] hat ihn am Ende der Zeit entsandt. Gott ist seiner Gemeinde gnädig und er [selber] ist der Prophet der Gnade, ein ungebildeter Prophet aus Tahāma [= Mekka] aus dem Stamm Qurayš, der den Gläubigen gnädig und den Ungläubigen harsch gegenüber ist. Seine Heimlichkeit ist wie sein Öffentlichsein. Sein Wort widerspricht nicht seiner Tat. Bekannte und Unbekannte sind bei ihm gleich. Sie [=seine Gemeinde] sind ineinandergreifend und untereinander barmherzig.

Daraufhin fragte 'Umar: Ist es wahr, was du sprichst, oh Ka' b? Er antwortete: In der Tat! [Und] ich schwöre bei demjenigen, der hört, was ich sage und weiß, was die Herzen verbergen. Daraufhin sagte 'Umar: Gepriesen sei Gott, der uns geehrt hat und ehrenvoll handelt und sich unser mit seiner Gnade, die alle Sachen umfasst, erbarmte und mit Muḥammad – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken – uns den rechten Weg gewiesen hat. Willst du nun unsere Religion betreten? Daraufhin antwortete Ka' b: Oh Befehlshaber der Gläubigen! Findet Ihr in Eurem Buch, welches Euch offenbart wurde, eine Erwähnung Eurer Propheten? Darauf antwortete 'Umar: Ja [tun wir]. Dann rezitiert er [= 'Umar]:

„Und Abraham befahl es seinen Söhnen an, und Jakob: ‚Söhne! Gott hat euch eine auserlesene Religion gegeben. Ihr dürft ja nicht sterben, ohne ergeben zu sein‘. Oder waret ihr Zeugen, als es mit Jakob aufs Sterben ging? Als er zu seinen Söhnen sagte: ‚Dem Gott von dir und deinen Vätern Abraham, Ismael und Isaak als einem einzigen Gott. Ihm sind wir ergeben‘.“⁹³²

⁹³² Q 2:132-133. Im Text des WZFS geht der Vers 133 bis das Wort Abraham und wird danach mit dem Wort „al-āya“ (der Vers) gekürzt. Wir haben aber die Übersetzung des ganzen Verses gebracht, weil das mit dem Wort „al-āya“ gemeint ist.

Dann rezitierte er [=‘Umar]:

„Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein ergebener Hanif, und kein Heide“. ⁹³³

Dann rezitierte er [=‘Umar]:

„Wenn sich aber einer eine andere Religion als den Islam wünscht, wird es nicht von ihm angenommen werden“. ⁹³⁴

Darauf hin rezitierte er [=‘Umar]:

„Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, dass ihr den Islam als Religion habt“. ⁹³⁵

Darauf hin rezitierte er [=‘Umar]:

„Und er hat euch in der Religion nichts auferlegt, was bedrückt. Die Religion eures Vaters Abraham! Er hat euch Muslime genannt schon früher“. ⁹³⁶

Ka‘b sagte: Als ich dies hörte, sagte ich: Oh Befehlshaber der Gläubigen! Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt und ich bezeuge, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist. Daraufhin freute sich ‘Umar über Ka‘bs Annahme des Islams.

Dann sagte er [=‘Umar] ihm: Willst du mit mir nach Medina ziehen, so dass du das Grab des Propheten – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken – besuchen kannst und diesen Besuch genießt? Daraufhin antwortete ich: Sicherlich, oh Befehlshaber der Gläubigen! Ich tue es.

Er [=der Erzähler] sagte: ‘Umar brach auf [nach Medina], nachdem er einen Vertrag für die Einwohner Jerusalems geschrieben hatte und sie in ihrer Stadt die Kopfsteuer eingerichtet hatten. Er zog mit seiner Armee nach al-Ġābiya, hielt sich dort auf, gründete Diwane und erhielt ein Fünftel von dem, was Gott den Muslimen als Beute gegeben hatte, welche Gott – der Mächtige und der Erhabene – gehört. Daraufhin teilte er die Region Groß-Syrien in zwei Teile auf, gab [die Region] von Ḥawrān bis Aleppo und darüber hinaus an Abū ‘Ubayda und befahl ihm, nach Aleppo

⁹³³ Q 3:67. Hier wird auch der Vers bis das Wort Christ zitiert und danach kommt das Wort „al-āya“. Wir zitierten den ganzen Vers.

⁹³⁴ Teil des Q 3:85.

⁹³⁵ Teil des Q 5:3.

⁹³⁶ Teil des Q 22:78.

zu ziehen und die Einwohner zu bekämpfen bis Gott [durch Abū ‘Ubaydas] Hand eröffnet habe. Und er gab die Region Palästina und die Region al-Quds an Yazīd b. Abī Sufyān, bestimmte Abū ‘Ubayda als Herrscher über ihn [=Yazīd] und befahl Yazīd, die Einwohner Qaysāriyyas zu bekämpfen bis Gott die Stadt für seine [=Yazīd] Hand eröffnet habe. Und er [=‘Umar] hatte die meisten Truppen Abū ‘Ubayda und Ḥālīd b. al-Walīd gegeben und er schickte ‘Amr b. al-‘Āṣ nach Ägypten und bestimmte ‘Umar b. Sa‘īd al-Anṣārī zum Richter in Ḥimṣ.

Dann zog er [=‘Umar] nach der Stadt des Gesandten Gottes – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken – und nahm Ka‘b mit sich. Und die Leute in Medina hatten geglaubt, dass ‘Umar in der Region Groß-Syrien bleiben werde wegen ihrer großen Menge an Vorteilen und ihrer Güte und der Niedrigkeit ihrer Preise, die er dort erlebt hatte und weil gesagt wird, dass es das Land der Propheten und ein heiliges Land sei und dort der Ort [des Tages] der Auferstehung sei. Und die Leute [in Medina] hatten lang auf Nachrichten von ihm gewartet und waren jeden Tag aus der Stadt gekommen und hatten auf ihn gewartet, bis ‘Umar – Möge Gott Wohlgefallen an ihm haben – ankam. Und die Stadt wurde am Tag seiner Ankunft in heftige Bewegung versetzt und die Prophetengefährten freuten sich über seine Ankunft und begrüßten ihn und hießen ihn willkommen und beglückwünschten ihn zu dem, was Gott seiner Hand eröffnet hatte. Daraufhin begann er [=‘Umar] mit der Moschee wo er dem Gesandten Gottes – Gott möge ihm und seiner Familie Segen und Heil schenken – und Abū Bakr dem Rechtschaffenen – möge Gott Wohlgefallen an ihm haben – Heil schenkte und betete und er rief Ka‘b al-Aḥbār und sagte zu ihm: Sprich für die Muslime über das, was du in den zwei Blättern gesehen hast. Daraufhin sprach er [=Ka‘b] zu ihnen und [dadurch] nahm der Glaube der Leute zu.

2. Das Narrativ al-Azdīs⁹³⁷

Die Geschichte der Konversion Ka‘b al-Ḥabrs zum Islam

[Isnād 1:] Ḥusayn b. Ziyād > Abū Ismā‘īl Muḥammad b. ‘Abd Allāh; ‘Aṭā’ b. ‘Aḡlān > Šahr b. Ḥawšab > Ka‘b

⁹³⁷ Al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 370-374.

[Matn 1:] Die Konversion Ka'b al-Ḥabrs zum Islam fand während der Ankunft 'Umars in Groß-Syrien statt und er [=Ka'b] hat mir berichtet wie es war und wie seine Angelegenheit war.

Er [=der Erzähler] sagte: Der Vater Ka'b al-Ḥabrs war einer der Gläubigen der Leute der Tora an den Gesandten Gottes – Gott möge ihm Segen und Heil schenken. Und er war einer ihrer Gelehrten und ihren (religiösen) Autoritären.

Ka'b sagte: Er war einer derjenigen, die bestens wissen, was Gott in der Tora Mūsā b. 'Imrān offenbarte und was es mit den Büchern der Propheten auf sich hat. Und er enthielt mir nichts von dem, was er wusste, vor und es war vor der Aussendung des Propheten – Gott möge ihm Segen und Heil schenken. Als er dabei war, zu sterben, rief er mich und sagte: Oh mein lieber Sohn! Du weißt sicherlich, dass ich dir nichts von dem, was ich weiß, vorenthalten habe, bis auf zwei Blätter, die ich vor dir zurückgehalten habe, auf denen eine Erwähnung eines Propheten [zu finden] ist, der gesendet wird und seine Zeit wird sicherlich kommen. Deswegen mochte ich dir nicht darüber berichten, denn du würdest nach meinem Tod gar keine Sicherheit haben, dass nicht einer von diesen Lügnern erscheint und du ihm folgst und du entreißt die beiden [Blätter] aus deinem Buch und ich habe sie [die Blätter] in dieses Schauloch gesteckt, das du siehst und habe sie überzogen. Du darfst sie nicht aufrollen und schau sie dir in dieser Zeit nicht an. Und lass sie an ihrem Ort bleiben, bis dieser Prophet auftritt. Sobald er aufgetreten ist, folge ihm und schau sie [=die Blätter] dir an, denn Gott wird dir damit mehr Wohl zufügen.

Ka'b sagte: Als mein Vater verstarb, war mir nichts lieber als dass die Trauerfeier zum Ende komme, sodass ich sehen könne, was auf den zwei Blättern steht. Als die Trauerfeier vorbei war, öffnete ich das Schauloch und entnahm die zwei Blätter. Da zeigte sich mir plötzlich, Muḥammad ist der Gesandte Gottes, und das Siegel der Propheten. Es wird nach ihm keinen Propheten geben. Sein Geburtsort ist Mekka und der Zielort seiner Auswanderung ist Ṭība [=Medina]. Er ist weder grell noch hartsinn und brüllt nicht auf dem Markt. Er vergütet die schlechte Tat nicht mit schlechter Tat, sondern mit guter Tat. Er verzeiht und vergibt und entschuldigt. Seine Gemeinde [bzw. deren Mitglieder] sind die Preisenden, die Gott stets ehren und in allen Situationen preisen. Und sie erniedrigen ihre Zunge mit der Aussage „Gott ist Großer“ (*takbīr*). Und Gott hilft ihrem Propheten – Gott möge ihm Segen und Heil schenken – gegen all diejenigen, die ihm feindselig sind. Sie waschen ihren Schambereich mit Wasser und bekleiden sich an der Taille. Und ihre Evangelien sind in ihren Brüsten und sie konsumieren von

dem, was sie opfern und werden dafür belohnt. Ihre Barmherzigkeit untereinander ist die von Kindern eines [einzigem] Vaters und einer Mutter. Sie sind die erste [Gemeinde] der Gemeinden, die am Tag der Auferstehung das Paradies betreten. Sie sind vorhergehend und vertraut und die Fürsprecher, für die Fürsprache eingelegt wird.

Er [=Ka'b] sagte: Als ich dies gelesen hatte, sagte ich mir: Bei Gott, mein Vater hat mir nichts Besseres gelehrt als dies. Daraufhin wartete ich [für eine Zeit], wie es Gott wollte, und beobachtet nach [dem Tod] meines Vaters aufmerksam, bis der Prophet – Gott möge ihm Segen und Heil schenken – entsandt wurde. Und zwischen mir und ihm lagen Länder, die entfernt und unverbunden waren und ich war nicht in der Lage, zu ihm zu gehen.

Er [=Ka'b] sagte: Und mich erreichte die Nachricht, dass der Prophet – Gott möge ihm Segen und Heil schenken – Mekka verlassen habe und er einmal auftrete und sich ein anderes Mal zurückziehe. Daraufhin sagte ich: Er ist es und ich fürchtete mich vor dem, vor dem mein Vater mich gewarnt hatte und mich über den Lügner in Furcht versetzt hatte und ich fand immer mehr Gefallen daran, dies sorgfältig zu überprüfen und kritisch anzuschauen.

Er [=Ka'b] sagte: Ich war in dieser Lage, bis die Nachricht mich erreichte, dass er [=der Prophet] nach Medina kommen würde. Dann sagte ich mir: Ich wünsche mir, dass es er selbst ist. Daraufhin pflegte ich, [Nachrichten über] seine Schlachten zu erhalten, mal gute und mal schlechte [wörtlich: mal für ihm und mal gegen ihn]. Und ich begann einen Weg zu ihm zu suchen. Es war mir nicht möglich, bis mich nach einer Weile die Nachricht erreichte, dass er verstorben sei – Gott möge ihm Segen und Heil schenken. Daraufhin sagte ich mir: Vielleicht war er nicht derjenige, den ich erwartet habe. Dann erreichte mich die Nachricht, dass ein Nachfolger an seine Stelle getreten sei. Es dauerte dann nicht lange, bis seine [= des Nachfolgers] Truppen zu uns kamen. Daraufhin sagte ich mir: Ich werde diese Religion nicht betreten, bis ich [sicherlich] weiß, dass sie diejenigen sind, die ich mir erhofft und auf die ich gewartet habe. Und ich werde ihr Verhalten und ihre Handlungen beobachten und sehen wo sie am Ende landen.

Er [=Ka'b] sagte: Ich verschob dies und schiebe es immer noch auf, um es sorgfältig zu überprüfen und kritisch anzuschauen, bis 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb zu uns kam. Als ich das Gebet der Muslime und ihr Fasten und ihre Pietät und die Erfüllung ihres Versprechens und was Gott für sie gegen ihre Feinde getan hat, sah, wusste ich, dass sie diejenigen sind, die ich erwartet hatte. Daraufhin sagte ich mir, dass ich den Islam annehmen werde.

Er [=Kaʿb] sagte: Bei Gott! Ich war in einer Nacht auf dem Dach [meines Hauses]. Da zeigte sich plötzlich ein Mann von den Muslimen, der das Gebet verrichtete und das Buch Gottes rezitierte, bis er diesen Vers erreichte, wobei er seine Stimme erhöhte:

„Ihr, die ihr die Schrift erhalten habt! Glaubt an das, was wir zur Bestätigung dessen, was euch vorliegt, hinabgesandt haben! Damit wir nicht Gesichter verschwinden lassen und nach hinten versetzten, oder sie verfluchen, wie wir die Leute des Sabbats verflucht haben. Was Gott anordnet, wird ausgeführt“.⁹³⁸

Er [=Kaʿb] sagte: Als ich diesen Vers hörte, fürchtete ich bei Gott, dass ich am nächsten Tag nicht aufstehen würde ohne dass mein Gesicht mit meinem Rücken verfließe. Danach war mir nichts lieber als der Morgen. Daraufhin, als der Morgen anbrach, verließ ich früh mein Haus, ging zu ʿUmar und konvertierte zum Islam,.

[*Isnād* 2:] al-Ḥusayn b. Ziyād > Abū Ismāʿīl Muḥammad b. ʿAbd Allāh; ʿAṭāʾ > Šahr b. Ḥawšab > Kaʿb
[*Matn* 2:] Er [=Kaʿb] sagte: Ich sagte zu ʿUmar, während dieser in Groß-Syrien war und dabei war, zurückzugehen: Oh Befehlshaber der Gläubigen! Es ist im Buch Gottes [= Tora] – des Erhabenen – geschrieben, dass dieses Land, in dem die Söhne Israels waren und seine Einwohner waren, für einen Mann unter den frommen Menschen geöffnet wird. Einer, der den Gläubigen gegenüber gnädig und den Ungläubigen gegenüber hart ist. Seine Heimlichkeit ist wie sein Öffentlichsein und sein Öffentlichsein wie seine Heimlichkeit. Und sein Wort widerspricht nicht seiner Tat und Freund und Fremder bekommen von ihm die gleiche Abgabe (*ḥaqq*). Und seine Anhänger sind in der Nacht Asketen und tags Löwen. Sie sind ineinandergreifend und untereinander gnädig und freigebig. Daraufhin sagte ʿUmar zu ihm – möge Gott Wohlgefallen an ihm haben: Möge deine Mutter dich [durch deinen Tod] verlieren! Ist es wahr, was du sprichst? Er [=Kaʿb] antwortete: In der Tat! Bei demjenigen, der die Tora Moses offenbart hat und hört, was ich sage; Es ist wahr! ʿUmar – möge Gott ihm gnädig sein – sagte: Dann sei Gott gepriesen, der uns geehrt, ehrenvoll behandelt und uns durch Muḥammad ausgezeichnet hat – Gott möge ihm Segen und Heil schenken – und sich unser mit seiner Gnade, die alle Dinge umfasst, erbarmte. Er [=der Erzähler] sagte, dass Kaʿb ein Araber aus Jemen von [dem Stamm der] Ḥimyar war.

⁹³⁸ Q 4:47.

3. Das Narrativ Ibn A‘tam⁹³⁹

Erwähnung der Konversion Ka‘b al-Aḥbār zum Islam

[Isnād:] Qāla [= er sagte]

[Matn:] Er [= der Erzähler] sagte: Daraufhin betrat ‘Umar – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – Jerusalem und stieg zur größten Kirche der Stadt hinab.

Er [=der Erzähler] sagte: Ka‘b al-Aḥbār ging zu ihm, wobei er nach dem Islam fragte. Daraufhin bot ‘Umar ihm den Islam an und rezitiert ihm [den folgenden Vers]: Q 4:47. Als Ka‘b dieses hörte, konvertierte er sofort zum Islam.

Daraufhin sagte er: Oh Befehlshaber der Gläubigen! Es ist in der Tora geschrieben, dass Gott – der Mächtige und der Erhabene – dieses Land für die Hand eines Mannes unter den tugendhaften Menschen eröffnen wird; derjenige, der den Gläubigen gegenüber barmherzig ist und den Ungläubigen gegenüber harsch, dessen Heimlichkeit seinem Öffentlichsein ähnelt. Sein Wort widerspricht nicht seiner Tat. Freunde und Fremde erhalten von ihm die gleiche Abgabe (*ḥaqq*). Seine Anhänger gehören zu den Völkern der Einzigkeit [Gottes], die nachts Asketen sind und tags über [tapfer] wie Ritter. Sie sind untereinander barmherzig, ineinandergreifend und großzügig. Sie waschen ihren Schambereich und bedecken ihre Taillen. Ihre Evangelien liegen in ihren Brüsten und ihre Almosenspenden sind in ihren Inneren (?). Ihre Zunge ist durch die Aussage „Gott ist Großer“ (*takbīr*), durch Heiligung Gottes und durch die Aussage „es gibt keinen Gott außer Gott“ (*tahlīl*) feucht. Sie preisen Gott in allen Situationen, in Ruhe und Weh. Sie sind die erste Gemeinde, die das Paradies betreten wird.

Er [=der Erzähler] sagte: Daraufhin fragte ‘Umar: Oh Ka‘b, wehe Dir! Stimmt es, was du sprichst? Ka‘b antwortete: Ja, ich schwöre bei demjenigen, der hört, was ich spreche. Er [=der Erzähler] sagte: Daraufhin warf ‘Umar – möge Gott mit ihm zufrieden sein – sich nieder zur Prostration. Dann hob er seinen Kopf hoch und sprach: Gepriesen sei Gott, der uns mit unserem Propheten Muḥammad – Gott schenke ihm und seiner Familie Heil – geehrt und ehrenvoll behandelt hat und sich unserer erbarmte und uns auszeichnete.

⁹³⁹ Ibn A‘tam, *Kitāb al-futūḥ*, Bd. 1, S. 296-297.

Dann ging ‘Umar zu den Leuten [= den Muslimen] und sagte: Oh Leute des Islam! Freut euch! Denn Gott – der Mächtige und der Erhabene – hat sich an [sein] Versprechen an Euch gehalten und hat Euch gegenüber euren Feinden geholfen und hat Euch diese Länder zu Erbe gegeben. Die Vergeltung dafür ist sicherlich nur Dankbarkeit. Hütet Euch vor Sünden und sündhaftem Handeln, denn das Handeln, das von Sünden begleitet wird, weist auf Undankbarkeit der Wohltaten hin. Und es gibt kein Volk, dass den Wohltaten [Gottes] gegenüber undankbar war und [dafür] keine Reue empfindet, außer Gott hat ihnen ihre Ehre entrissen und ihre Feinde über sie dominieren lassen.

Untersuchung der *Isnāde*

Für den Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS mit den anderen zwei Narrativen beginnen wir wieder mit den *Isnāde*. Im Narrativ Ibn A‘ṭams fehlt der *Isnād* bzw. ist nur ein „qāla“ zu sehen und es ist nicht deutlich, auf wen es sich bezieht.⁹⁴⁰ Deswegen gibt uns dies keine Möglichkeit zum Vergleich.

Das Narrativ al-Azdīs besteht aus zwei Teilen (zwei *matn*), die jeweils ein *Isnād* haben. Die beiden *Isnāde* sind jedoch gleich. Das bedeutet, dass das Narrativ al-Azdīs aus zwei Texten, die ähnliche Quellen haben, besteht. Hier ist der gemeinsame *Isnād* von den beiden Teilen des Narratives al-Azdīs:

al-Ḥusayn b. Ziyād > Abū Ismā‘īl Muḥammad b. ‘Abd Allāh und ‘Aṭā’ > Šahr b. Ḥawšab > Ka‘b

Der *Isnād*, der am Anfang des Narratives des WZFS steht, lautet:

Šahr b. Ḥawšab > Ka‘b

Hier ist zu beobachten, dass die ersten zwei Überlieferer im *Isnād* al-Azdīs auch im *Isnād* des WZFS vorkommen. Man könnte davon ausgehen, dass es sich hier um ein und denselben *Isnād* handelt, der aber im Narrativ des WZFS gekürzt worden ist. Es sieht so aus, als ob der Autor-Kompilator des WZFS den *Isnād* seiner Quelle gekürzt hat. Jedoch ist von diesem gekürzten *Isnād* noch zu erfahren, dass beide Narrative ursprünglich gleich gewesen sind.

⁹⁴⁰ Zum Phänomen „qāla“, siehe den Abschnitt „5.2.1. Die Problematik des alleinstehenden „qāla““, S. 219-222 im Kapitel 5.

Untersuchung der Inhalte

Bevor wir das Narrativ des WZFS mit den anderen zwei Narrativen vergleichen, fassen wir die drei Narrative mit Bezug auf die Hauptelemente ihrer Struktur zusammen. Das soll einen Vergleich zwischen den drei Narrativen erleichtern.

Zusammenfassung des WZFS: 1. ‘Umar betritt Jerusalem; 2. Ka‘b geht zu ‘Umar, um den Islam anzunehmen; 3. Ka‘b erzählt von der Geschichte der zwei Blätter; 4. Ka‘b erfährt über den Inhalt der zwei Blätter (Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde); 5. Ka‘b verfolgt die Neuigkeiten über die muslimische Gemeinde und wartet ab, bis ‘Umar nach Jerusalem kommt; 6. Ka‘b wendet sich an ‘Umar und erzählt diesem über die Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde in der Tora; 7. ‘Umar dankt Gott; 8. Ka‘b fragt ‘Umar über die Erwähnung des Propheten im Koran und ‘Umar rezitiert vier Verse für ihn; 9. Ka‘b konvertiert zum Islam; 10. ‘Umar schlägt vor, dass Ka‘b mit ihm nach Medina geht; 11. Administrative Anweisungen ‘Umars in Jerusalem; 12. ‘Umars Ankunft in Medina mit Ka‘b.

Zusammenfassung des Narratives al-Azdīs: [Matn 1] 1. Ka‘b erzählt die Geschichte der zwei Blätter; 2. Ka‘b erfährt über den Inhalt der Blätter (Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde); 3. Ka‘b verfolgt die Nachrichten über die Muslime und wartet ab, bis ‘Umar nach Jerusalem kommt; 4. Ka‘b wendet sich an ‘Umar. ‘Umar rezitiert den Qur‘ān für Ka‘b; 5. Ka‘b konvertiert zum Islam; [Matn 2] 6. Ka‘b erzählt ‘Umar über die Eigenschaften Muḥammads und seiner Anhänger in der Tora; 7. ‘Umar dankt Gott.

Zusammenfassung des Narratives Ibn A‘ṭams: 1. ‘Umar betritt Jerusalem; 2. Ka‘b geht zu ‘Umar, um den Islam anzunehmen; 3. Ka‘b wendet sich an ‘Umar. ‘Umar bietet ihm den Islam an und rezitiert den Qur‘ān für ihn; 4. Ka‘b konvertiert zum Islam; 5. Ka‘b erzählt ‘Umar, was über den Propheten und seine Gemeinde in der Tora steht; 6. ‘Umar dankt Gott; 7. ‘Umar benachrichtigt die Muslime über die Aussagen Ka‘bs.

Analyse und Vergleich der Inhalte

Auf der Ebene des Narratives ist zu sehen, dass das Narrativ Ibn A‘ṭams in allen seinen Elementen bis auf das letzte Element (Nummer 7 in der Zusammenfassung) mit dem Narrativ des WZFS

übereinstimmt. Das zeigt, dass der Rahmen beider Narrative ähnlich ist. Die Konversion Ka'bs findet in Jerusalem statt, zu dem Zeitpunkt als 'Umar wegen eines Friedensvertrags mit den Einwohnern Jerusalems dorthin gereist war. Ka'b geht zu 'Umar und nimmt bei ihm den Islam an. Bei dem Besuch 'Umars erzählt Ka'b ihm auch über die Eigenschaften der Propheten und seiner Gemeinde in der Tora. Jedoch weist ein Vergleich zwischen den beiden Narrativen ebenfalls deutliche Unterschiede auf. Die Elemente 3, 4, 5, 8, 10, 11 und 12 des Narratives des WZFS kommen im Narrativ Ibn A'tams nicht vor. Das bedeutet, dass die Geschichte der zwei Blätter, die Ka'b von seinem Vater bekommen und dadurch über die Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde informiert wurde, welche den Kern der Geschichte der Konversion Ka'bs zum Islam ausmacht, im Narrativ Ibn A'tams komplett fehlt. 'Umars Vorschlag an Ka'b mit ihm nach Medina zu gehen und die administrativen Tätigkeiten 'Umars in Jerusalem werden im Narrativ Ibn A'tams nicht erwähnt. In Bezug auf die religiösen Elemente lassen sich ebenfalls Unterschiede in den beiden Narrativen sehen. Es kommen im Narrativ des WZFS vier Koranverse vor, die im Narrativ Ibn A'tams fehlen. Darüber hinaus fehlt die Geschichte der zwei Blätter im Narrativ Ibn A'tams, die darauf hinweist, dass die Leute des Buches (*ahl al-kitāb*) schon vorher von dem Prophetentum Muḥammads wussten. Dies ist bekanntlich ein koranisches Topos.

In den gemeinsamen Elementen der beiden Narrative sind Unterschiede zu sehen. Den Koranvers, den Ka'b im Narrativ des WZFS auf dem Dach seines Hauses von einem Muslim vernimmt, hört er im Narrativ Ibn A'tams von 'Umar. Zudem erzählt Ka'b 'Umar im Narrativ Ibn A'tams (Nummer 5) nach seiner Konversion über die Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde in der Tora, während dieses Element (Nummer 6) im Narrativ des WZFS noch vor seiner Konversion zum Islam auftaucht.

Als Ergebnis des Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS mit dem von Ibn A'tam lässt sich sagen, dass trotz des ähnlichen Rahmens und der gemeinsamen Elemente, das Narrativ des WZFS ausführlicher komponiert ist und Elemente beinhaltet, welche das Narrativ Ibn A'tams nicht beinhaltet. Diese Elemente - wie die Geschichte der zwei Blätter - gehören zum Kern des Narratives des WZFS. Darüber hinaus sind die religiösen Elemente im Narrativ des WZFS mehr als im Narrativ Ibn A'tams, wodurch die Erzählung des WZFS eine religiöse Färbung erhält.

Zudem sind einige der gemeinsamen Elementen im Narrativ des WZFS an anderen Stellen positioniert als im Narrativ Ibn Aʿṭams.

Der erste Punkt, der zum Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS und dem von al-Azdī zu machen ist, ist, dass die beiden Narrative ursprünglich gleich gewesen sein könnten. Denn wir haben oben gesehen, dass beide Narrative mit einem ähnlichen *Isnād* versehen sind, wobei der *Isnād* des Narratives des WZFS gekürzt worden ist.

In Bezug auf den Inhalt lassen sich demnach einige Unterschiede zwischen den beiden Narrativen feststellen. Es fehlen im Narrativ al-Azdīs die Elemente 1, 2, 8, 10, 11 und 12 des Narratives des WZFS. Das erste und das zweite Element dienen zur Einführung des Narratives des WZFS und zur Kontextualisierung der Geschichte der Konversion Kaʿbs zum Islam. Das 8. Element beinhaltet die Verlängerung des Gesprächs zwischen ʿUmar und Kaʿb, nachdem der Letztere ʿUmar trifft und ihm von den Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde in der Tora erzählt. Hier werden im Narrativ des WZFS vier Koranverse über das Prophetentum Muḥammads erwähnt. Dieses Element fehlt ebenfalls im Narrativ al-Azdīs. Das 10. Element thematisiert den Vorschlag ʿUmars an Kaʿb mit ihm nach Medina zu reisen, um das Grab des Propheten zu besuchen. Das 11. Element bezieht sich auf die administrativen Anweisungen ʿUmars in Jerusalem und das 12. auf die Rückreise ʿUmars mit Kaʿb nach Medina. Während das erste und das zweite Element im Narrativ des WZFS den Einstieg in die Geschichte erleichtern, fügt das 8. Element diesem Narrativ zusätzliche religiöse Inhalte hinzu. Das 10. Element hat anscheinend eine ähnliche Funktion wie das 8. Element. Hier ist die Betonung auf den Besuch des Grabes des Propheten, über den und dessen Gemeinde ʿUmar und Kaʿb gesprochen haben.

Von den gemeinsamen Elementen zwischen den Narrativen des WZFS und al-Azdīs sind einige im Letzteren an anderer Stelle positioniert als im Ersteren. Die Erwähnung der Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde in der Tora durch Kaʿb kommt im Narrativ al-Azdīs (wie in dem von Ibn Aʿṭam) nach der Konversion Kaʿbs zum Islam, während sie im Narrativ des WZFS vor dessen Konversion auftaucht.

Trotz der oben genannten Unterschiede zwischen den beiden Narrativen könnte man sagen, dass sie im Kern gleich bleiben. Denn die weiteren Elemente der beiden Narrative sind den Texten gemeinsam. Die Geschichte der zwei Blätter, die den Kern der Erzählung zur Konversion Kaʿbs zum Islam ausmacht, ist in beiden Narrativen vorhanden. Darüber hinaus stimmen die

beiden Narrative in einigen Elementen, wie der Inhalt der zwei Blätter, im Großen und Ganzen wortwörtlich miteinander überein.⁹⁴¹ Das bietet uns die Möglichkeit, die beiden Narrative über die Ebene des Inhalts ihrer Elemente hinaus auch auf der Ebene der Kompositionsstrategie des Narratives zu vergleichen. Dies werden wir zuerst auf der Ebene der zusätzlichen Informationen im jeweiligen Narrativ und dann auf der Ebene der Komposition der Berichte untersuchen.

Zunächst ist zu beobachten, dass die zwei Berichte, welche wir im Narrativ al-Azdīs sehen, im Narrativ des WZFS kombiniert sind und daraus ein Bericht mit einem *Isnād* geformt worden ist. Dies könnte daran liegen, dass beide Berichte den gleichen *Isnād* tragen. Darüber hinaus beinhaltet das Narrativ des WZFS einige zusätzliche Informationen im Vergleich zum Narrativ al-Azdīs. Im Teil des Narrativ des WZFS, in dem Ka'b von dem Gespräch mit seinem Vaters bezüglich der zwei Blätter redet (3. Element bei WZFS, 1. Element bei al-Azdī), wird zusätzlich der Name des Propheten, sprich Muḥammad, erwähnt. Darüber hinaus wird gesagt, dass dieser Prophet am Ende der Zeit kommen wird. Diese zwei Informationen fehlen im Narrativ al-Azdī.⁹⁴² Hier werden dem Narrativ zwei religiöse eschatologische Informationen hinzugefügt. Es wird nämlich über den Propheten der Endzeit mit der konkreten Erwähnung seines Namens gesprochen.

Bei dem Element 5 im WZFS und 3 bei al-Azdī, in welchem Ka'b die Neuigkeiten bezüglich der neuen Religion und ihrer Autoritäten verfolgt, kommen im Narrativ des WZFS ebenfalls zusätzliche Informationen, welche im Narrativ al-Azdīs fehlen. Es werden im Narrativ des WZFS die Namen von zwei Kalifen nach dem Tod des Propheten erwähnt, nämlich Abū Bakr (mit seinem *laqab aṣ-Ṣiddīq*) und 'Umar, während im Narrativ al-Azdīs nur der Name 'Umar als Kalif des Propheten vorkommt. Darüber hinaus werden die Feldzüge des Propheten erwähnt, von denen Ka'b in Jerusalem und vor seiner Konversion erfahren hat. Zudem wird ein Traum des Ka'b in diesem Teil des Narratives des WZFS erwähnt, durch den dieser über den Tod des Propheten Gewissheit erlangt. Die erste zwei zusätzlichen Informationen könnte man als historische Angaben zur Verdeutlichung des Kontextes bezeichnen, während die dritte Information die Funktion hat, ein übernatürliches Element in das Narrativ einzuführen.

⁹⁴¹ Es wurde bereits erwähnt, dass auch die *Isnāde* der beiden Narrative gleich sind.

⁹⁴² Im Narrativ von al-Azdī wird gesagt, dass die Zeit dieses Propheten sicherlich gekommen ist. Die Idee der Endzeit findet jedoch keine Erwähnung.

In der Episode zur Reise ʿUmars nach Jerusalem und der Untersuchungen Kaʿbs über die Wahrhaftigkeit der neuen Religion (Element 5 bei WZFS und 3 bei al-Azdī) werden ebenfalls zusätzliche Informationen im Narrativ des WZFS erwähnt. Hier sagt Kaʿb im Narrativ des WZFS, dass diese Leute (die zur Eroberung Jerusalem gekommen sind) zur Gemeinde des ungebildeten Propheten (*an-nabīy al-ummī*) gehören. Diese Information hat ebenfalls eine religiöse Funktion. Sie will nämlich eine koranische Bezeichnung für den Propheten im Narrativ des WZFS ausführen.

In einer weiteren Episode, in der Kaʿb ʿUmar trifft und ihm über die Eigenschaften des Propheten und seiner Gemeinde in der Tora benachrichtigt (Element 6 bei WZFS, Element 6 bei al-Azdī), lassen sich weitere inhaltliche Unterschiede zwischen den beiden Narrativen beobachten. Im Narrativ al-Azdīs wird über Palästina als ein Land gesprochen, das von den Söhnen Isrāʿīls bewohnt wird, welche dessen [eigentliche] Einwohner waren. Es wird hinzugefügt, dass, wie es in der Tora steht, dieses Land nur für den Propheten geöffnet wird. Dies fehlt im Narrativ des WZFS. Hier könnte man sagen, dass das Fehlen dieser Information im Narrativ des WZFS eine politische, aber auch eine religiöse Funktion hat, denn obwohl betont wird, dass Jerusalem von den Muslimen erobert wird, wird gleichzeitig den Juden der Anspruch auf dieses Land abgesprochen. Auf der anderen Seite werden im Narrativ des WZFS in dieser Episode nochmals Gedanken zur Endzeit und das Auftreten des Propheten in jener aufgegriffen. Zudem werden die folgenden Eigenschaften bezüglich des Prophetens erwähnt, welche im Narrativ al-Azdīs abwesend sind: fehlende Bildung; Geburt in der Stadt Tahāma [= Mekka]; Zugehörigkeit zu dem Stamm der Qurayš. Hier haben wir im ersten Fall religiöse, eschatologische Informationen und im zweiten Fall biographische Angaben über den Propheten, die im Narrativ des WZFS angelegt worden sind.

Auf der Ebene der Komposition der Berichte gibt es ebenfalls Unterschiede zwischen den beiden Elementen. Im Narrativ al-Azdīs besteht die Geschichte der Konversion Kaʿbs aus zwei Berichten. Diese sind im Narrativ des WZFS miteinander kombiniert. Darüber hinaus findet man im Narrativ al-Azdīs vier Stellen (Element 2), in denen die Erzählung durch den Ausdruck „qāla“ [=er sagte] unterbrochen und dann weiter fortgesetzt werden. Diese Stellen sind im Narrativ des WZFS nicht zu finden. Die Kombination der zwei Hauptberichte und die Eliminierung des Ausdrucks „er [=Kaʿb] sagte“ im Narrativ des WZFS könnten darauf hinweisen, dass man im

Narrativ des WZFS generell dazu tendiert hat, eine ungebrochene lückenlose Erzählung zu generieren.

Zusammenfassend lässt sich über den Vergleich des Inhalts des Narratives des WZFS mit dem Inhalt des Narratives vom al-Azdī sagen, dass insgesamt das Narrativ des Ersteren mehr Inhalte umfasst, obwohl dem *Isnād* nach beide ursprünglich ähnlich gewesen sein sollten. Diese zusätzlichen Inhalte sind zum Teil zusätzliche Elemente im Narrativ des WZFS, wie z. B. das Gespräch zwischen ʿUmar und Kaʿb über die Erwähnung des Namen des Propheten im Koran und zum Teil zusätzliche Informationen in den gemeinsamen Elementen. Wie oben erwähnt, sind diese Informationen von biographischer, historischer, aber auch religiös-politischer und religiös-eschatologischer Natur. In Bezug auf die Ebene der Komposition der Inhalte lässt sich im Narrativ des WZFS im Vergleich zum Narrativ al-Azdīs eine Neigung zur Herstellung einer ungebrochenen lückenlosen Berichterstattung feststellen. Diese Neigung kann man ebenfalls auf der Ebene des Inhalts des Narratives des WZFS beobachten, wo die zwei ersten Elemente des Narratives des WZFS, welche im Narrativ al-Azdīs nicht zu finden sind, die Funktion besitzen, die Geschichte der Konversion Kaʿbs zum Islam zu kontextualisieren. Wenn wir das Narrativ des WZFS mit den Narrativen al-Azdīs und Ibn Aʿtams auf der Ebene des Inhalts vergleichen, dann kann man generell sagen, dass das Narrativ des WZFS mehr Inhalte (mehr Episoden, aber auch mehr Informationen) als die beiden Letzteren umfasst. Darüberhinaus lässt sich sagen, dass diese zusätzlichen Inhalte mehrheitlich religiöser Natur sind, welche in diesem Fall die Position des Islams verstärken.

4.3.4. Die *ḥuṭba* ʿUmars in al-Ġābiya

Die letzte Fallstudie im Unterkapitel zum Vergleich zwischen dem Inhalt des WZFS und den Inhalten des *Futūḥ aš-Šām* von al-Azdī und des *Kitāb al-futūḥ* Ibn Aʿtams ist die Untersuchung der *ḥuṭba* ʿUmars in al-Ġābiya. ʿUmar hält eine *ḥuṭba*, nachdem er dort aus Medina kommend anlangt. ʿUmar kommt in die Region Groß-Syrien, weil er einen Friedensvertrag mit den Einwohnern Jerusalems schließen will, die nur ihm vertrauten. Er reist aus Medina ab und wird von einer Gruppe von Muslimen, die Abū ʿUbayda voraus geschickt hatte, am Zugang zur Region Groß-Syrien empfangen. Sie begleiten ihn bis al-Ġābiya, wo die muslimischen Kämpfer stationiert

waren. Nach einem kurzen Aufenthalt in al-Ġābiya, bei dem er auch seine *ḥuṭba* hält, zieht er nach Jerusalem weiter.

Die *ḥuṭba* ʿUmars in al-Ġābiya kommt im Narrativ Ibn Aʿtams nicht vor. Deswegen spielt das *Kitāb al-futūḥ* für diese Fallstudie keine Rolle. Darüberhinaus und als ein weiterer Unterschied im Narrativ Ibn Aʿtams lässt sich sagen, dass in diesem Narrativ zwar berichtet wird, dass ʿUmar zum Abschließen eines Friedensvertrags nach Jerusalem fährt, er sich aber diesem Narrativ zufolge vor seiner Ankunft in Jerusalem in Damaskus am al-Ġābiya Tor aufhält und nicht in al-Ġābiya, wie es im Narrativ des WZFS und dem von al-Azdī dargestellt wird.⁹⁴³

Stattdessen finden sich im *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* (TMD) von Ibn ʿAsākir zwei Berichte über die *ḥuṭba* ʿUmars in al-Ġābiya, von denen eines ein Zitat aus dem al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* gewesen sein soll.⁹⁴⁴ Aus diesem Grund nehmen wir in diesem Abschnitt neben dem WZFS und dem *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs das TMD als dritte Quelle für unseren Vergleich hinzu.

Korpus der Texte

1. *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs⁹⁴⁵

ḥuṭba ʿUmars – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – in al-Ġābiya

[*Isnād*:]

Ḥusayn b. Ziyād > Abū Ismāʿīl Muḥammad b. ʿAbd Allāh; ʿAṭāʾ b. ʿAġlān > Abū Naḍra > Abū Saʿīd al-Ḥudrī

[*Matn*:]

ʿUmar – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – ging voran bis er al-Ġābiya erreichte. Daraufhin stand er unter den Leute [= den Muslimen] und sprach: Gepriesen sei Gott! Der Lobenswerte, der stark Abweisende (*ad-daffāʾ*), der Schützende, der Gepriesene, der viel Verzeihende, der Liebende, von dessen Dienern nur diejenigen zum rechten Weg geführt werden, denen er den rechten Weg zeigt und „für denjenigen, den er irreführt, wirst du keinen Freund finden, der ihn

⁹⁴³ Ibn Aʿtam, *Kitāb al-futūḥ*, Bd. 1, S. 294-295.

⁹⁴⁴ Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, Bd. 40, S. 454-455.

⁹⁴⁵ Al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 363-364.

auf den rechten Weg bringen würde“.⁹⁴⁶ Er [=der Erzähler] sagte: Es gab einen Mann unter den christlichen Priestern, der ein Obergewand aus Wolle anhatte. Er [=der Erzähler] sagte: Als ‘Umar – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – sagte: Wem Gott den rechten Weg zeigt, der ist rechtgeleitet, sagte dieser Christ: und ich bezeuge es. Er [=der Erzähler] sagte: Als ‘Umar sagte: „für denjenigen, den er irreführt, wirst du keinen Freund finden, der ihn auf den rechten Weg bringen würde“,⁹⁴⁷ – sagte er [=der Erzähler] sagte – dieser Christ hat sein Obergewand von seiner Brust abgeschüttelt und sagte dann: Gott behüte! Gott wird niemanden irreführen, wenn er [selber] Rechtleitung anstrebt. Daraufhin sagte ‘Umar – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben –: Was spricht der Feind Gottes, dieser Christ? Man antwortete: Er sagt, dass Gott den rechten Weg zeigt, aber er führt niemanden in die Irre. Daraufhin erhob ‘Umar seine Stimme und wiederholte in seiner *ḥuṭba*, was er zuvor in seiner Rede gesagt hatte. Daraufhin reagierte der Christ wie zuvor. Dann wurde ‘Umar – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – wütend und sagte: Bei Gott! Falls er [=der Christ] seine Worte wiederholt, werde ich ihn enthaupten. Er [=der Erzähler] sagte: Der Ungläubige (*al-‘iḡl*) [=der Christ] verstand dies und schwieg daraufhin. Er [=der Erzähler] sagte: Dann setzte ‘Umar – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – seine *ḥuṭba* fort und sagte: Wem Gott den rechten Weg zeigt, den kann niemand irreführen und, wen Gott irreführt, dem kann niemand den rechten Weg zeigen. Er [=der Erzähler] sagte: Der Christ schwieg.

Daraufhin sagte er [=‘Umar]: Nun zum Thema: Ich habe den Propheten – Gott segne ihn und schenken ihm Heil – sagen gehört: Die besten Leute meiner Gemeinde sind diejenigen, die euch folgen und dann diejenigen, die ihnen folgen. Danach verbreitet sich der Trug, so dass man eine Zeugenaussage darüber macht, was man gesehen hat, ohne als Zeuge angeführt worden zu sein und man einen Eid leistet, ohne dass es von einem verlangt wurde. Wer den Wohlstand des Paradieses anstrebt, der muss sich an die Gemeinschaft halten und keine Rücksicht nehmen auf die Seltsamkeiten desjenigen, der sich absondert. Siehe! Kein Mensch von euch darf mit einer [fremden] Frau allein sein – außer wenn er für sie nicht heiratbar (*maḥram*) ist – denn der Dritte [im Bunde] wird der Teufel sein.

⁹⁴⁶ Teil des Q 18:17.

⁹⁴⁷ Teil des Q 18:17.

2. Das *al-Wāqidī* Zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām*⁹⁴⁸

[Hier wird nicht genau gesagt, wo sich die muslimische Armee aufhielt, als ‘Umar zu ihnen kam. Jedoch ist aus dem Kontext zu verstehen, dass es ein Ort in der Nähe Jerusalems war, wo die muslimischen Kämpfer sich aufhielten. ‘Umar wird von Abū ‘Ubayda empfangen.]

Als sie [=‘Umar und Abū ‘Ubayda] sich niederließen, betete ‘Umar den Muslimen das Morgengebet (*ṣalāt al-fağr*) vor. Daraufhin hielt er eine vortreffliche *ḥuṭba*. Er pries in seiner *ḥuṭba* den Lobenswerten [=Gott] – den Starken, den Gepriesenen, den Wirksamen in dem, was er will. Daraufhin sagte er: Wahrlich, Gott hat uns mit dem Islam geehrt und uns mit Muḥammad – Heil über ihn – auf den rechten Weg geführt. So hat er uns den Irrtum abgenommen, uns nach dem Getrenntsein zusammengebracht und nach dem Hass unsere Herzen vereint. Dann preist ihn für diese Gnaden und [als Folge dessen] ihr verdient von ihm [=Gott] mehr davon, denn Gott – der Mächtige der Erhabene – hat gesagt: „Wenn ihr dankbar seid, werde ich euch noch mehr erweisen“.⁹⁴⁹ Daraufhin hat er [= ‘Umar] [diesen Vers] rezitiert: „Wenn Gott rechtleitet, der ist rechtgeleitet. Für denjenigen aber, den er irreführt, wirst du keinen Freund finden, der ihn auf den rechten Weg bringen würde“.⁹⁵⁰ Als ‘Umar diesen [Vers] rezitiert hatte, stand ein Priester von den Christen auf, der da vor ihm saß und sagte: Gott führt niemanden in die Irre! Als dieser [= der christliche Priester] [seine Worte] wiederholte, sagte ‘Umar: Beobachtet ihn! Falls er [seine] Worte wiederholt, schneidet ihm den Kopf ab! Der Priester verstand, was er [=‘Umar] gesagt hatte, und schwieg deswegen. Und ‘Umar setzte seine *ḥuṭba* fort und sagte: Nun zum Thema. Ich empfehle euch Gott – den Mächtigen, den Erhabenen – zu fürchten, der ewig bleibt und alles außer ihm geht unter. [Er ist] derjenige, dessen Freunde durch [ihren] Gehorsam ihm gegenüber profitieren und dessen Feinde sich durch [ihren] Ungehorsam ihm gegenüber elend machen. Oh Leute! Bezahlt die Almosensteuer von eurem Besitz, mit der ihr eure Seele glücklich macht und aufgrund der ihr von keinem Geschöpf Vergeltung oder Dank erwartet. Nehmt das wahr, von dem sie predigen werden! Denn ein Kluger ist derjenige, der seine Religion bewahrt. Und ein glücklicher Mensch ist derjenige, der durch [die Ermahnung an] jemanden anders als sich selbst [d. h. indirekt] ermahnt wird. Siehe! Die schlimmsten Sachen [in der Religion] sind

⁹⁴⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 260-261. Diese Anekdote ist mit keinem *Isnād* ausgestattet. Sie ist Teil eines ziemlich großen Berichtes, der auf Seite 250 beginnt und auf Seite 263 zum Ende kommt. Am Anfang des Berichtes steht in der Edition Lees: *qāla l-Wāqidī*.

⁹⁴⁹ Teil des Q 14:7.

⁹⁵⁰ Teil des Q 18:17.

die, die erfunden (*mubtada'*) werden. Haltet euch an die Tradition (*sunna*), die Tradition eures Propheten und macht es euch zur Pflicht. Denn sich an die Tradition zu halten, ist besser als Erneuerungen [in der Religion] hervorzubringen. Und macht den Koran zu eurer Pflicht, denn ihr findet Heilung und Gewinn. Oh Leute! Wahrlich der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und seine Familie und schenke ihnen Heil – stand unter uns wie ich [jetzt] unter euch stehe und sagte: Macht die Tradition (*sunna*) meiner Gefährten zu eurer Pflicht, dann die Tradition derjenigen, die ihnen folgen und die derjenigen, die ihnen folgen. Dann erscheint der Trug [überall], sodass man eine Zeugenaussage macht, ohne danach gefragt zu werden. Man schwört, wobei man dazu nicht aufgefordert wurde. Derjenige von euch, der den Wohlstand des Paradieses anstrebt, muss sich an die Gemeinschaft halten. Das Getrenntsein kommt vom Teufel. Keiner von euch darf mit einer [fremden] Frau allein sein. Denn sie sind die Schlingen des Teufels. Und derjenige von euch, dessen gute Tat ihn erfreut und dessen Sünde ihn traurig macht, ist ein [wahrer] Gläubiger. [Haltet euch an das tägliche] Gebet möglichst streng!

3. *Ta'riḥ madīnat Dimašq*⁹⁵¹

4711-‘Aṭā’ al-Kalā’ī : Er war bei der *ḥuṭba* ‘Umars in al-Ġābiya anwesend. Sein Sohn ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ al-Kalā’ī hat von ihm [Material] überliefert.

[Erster Bericht]

[*Isnād*:]

Ibn ‘Asākir > Abū Ġālib al-Bannā’ > Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ābnūsī > Abū Bakr Aḥmad b. ‘Ubayd b. al-Faḍl b. Sahl > Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Mubaššir al-Wāsiṭī > Abū Ġa’far Aḥmad b. Sanān b. Asad b. al-Qaṭṭān al-Wāsiṭī > Ya’qūb b. al-‘Alā’ al-Baġalī > al-Faḍl b. ‘Uṭmān al-Laḥmī > ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ al-Kalā’ī > sein Vater, der sagte:

[*Matn*:]

Ich habe ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb sagen gehört, während dieser in al-Ġābiyā eine *ḥuṭba* gehalten hat: Wahrlich stand der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – unter uns, wie mein Stehen unter euch. Daraufhin sagte er [= der Prophet]: schenkt ihr meinen Gefährten

⁹⁵¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’riḥ*, Bd. 40, S. 454-455.

Aufmerksamkeit, dann denjenigen, die danach kommen und darauf denjenigen, die danach kommen. Daraufhin erscheint der Trug, sodass man schwört ohne zum Schwören aufgefordert worden zu sein. Man macht Zeugenaussagen, ohne dazu aufgefordert worden zu sein. Dann, wenn das Herz des Paradieses jemanden erfreut, so soll er Gott fürchten und sich an die Gemeinschaft halten. Denn der Teufel ist wahrlich mit dem Alleinsein. Und er [= der Teufel] ist von Zweien ferner [als von einem der alleine ist]. Ein Mann darf nicht mit einer [fremden] Frau allein sein! Wen eine gute Tat fröhlich und eine Sünde traurig macht, der ist ein Gläubiger.

[Zweiter Bericht]

Ich habe im Buch *Futūḥ aš-Šām* von Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī gelesen:

[*Isnād*:]

Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Sa‘īd b. Rāšid und Ibrāhīm b. Muḥammad > ‘Abd al-Malik b. Muslim > ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ al-Kalāī > sein Vater, der sagte:

[*Matn*:]

Ich habe ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb in al-Ġābiya gehört, als dieser für die Leute eine *ḥuṭba* gehalten hat. Er sagte: Oh Leute! Ich empfehle euch, Gott zu fürchten; [er ist] derjenige, der ewig bleibt und alles außer Ihm geht unter. Und [er ist] derjenige, dessen Freunde vom Gehorsam Ihm gegenüber profitieren und dessen Feinde sich durch Ungehorsam Schaden zufügen.

Daraufhin begann er mit seiner *ḥuṭba*.

Analyse der *Isnāde*:

Wie schon oben erwähnt, weist von den drei Quellen das WZFS keinen *Isnād* auf. Das *TMD* beinhaltet zwei *Isnāde* für sein Narrativ, welches aus zwei Berichten besteht, während al-Azdī nur einen *Isnād* anführt. Im Folgenden listen wir die *Isnāde* auf und vergleichen sie danach miteinander.

Ibn ‘Asākir:

Isnād 1:

Ibn 'Asākir > Abū Ġālib al-Bannā' > Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ābnūsī > Abū Bakr Aḥmad b. 'Ubayd b. al-Faḍl b. Sahl > Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh b. Mubaššir al-Wāsiṭī > Abū Ġa'far Aḥmad b. Sanān b. Asad b. al-Qaṭṭān al-Wāsiṭī > Ya'qūb b. al-'Alā' al-Baġalī > al-Faḍl b. 'Uṭmān al-Laḥmī > 'Uṭmān b. 'Aṭā' al-Kalāī > sein Vater, sagte:

Isnād 2:

Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Sa'īd b. Rāšid > Ibrāhīm b. Muḥammad > 'Abd al-Malik b. Muslim > 'Uṭmān b. 'Aṭā' al-Kalāī > sein Vater sagte:

Al-Azdī

Isnād:

Ḥusayn b. Ziyād > Abū Ismā'īl Muḥammad b. 'Abd Allāh; 'Aṭā' b. 'Aġlān > Abū Naḍra > Abū Sa'īd al-Ḥudrī

Bevor wir mit der Analyse der *Isnāde* und der Inhalte der Narrative zur *ḥuṭba* 'Umars in al-Ġābiya beginnen, möchten wir einige Bemerkungen zum Narrativ Ibn 'Asākirs machen, da dies im Kern zwei Narrative beinhaltet, die in ihrer Struktur anders als die Narrative des WZFS und al-Azdīs sind.

Zur Biographie des 'Aṭā' al-Kalāī erwähnt Ibn 'Asākir als einziges Element, das diesen mit Groß-Syrien verbinde, dass dieser bei der *ḥuṭba* 'Umars in al-Ġābiya anwesend gewesen sei. Danach fügt Ibn 'Asakir hinzu, dass 'Uṭman, der Sohn 'Aṭā's, Material von seinem Vater überliefert habe. Dann zitiert er zwei Berichte, die auf 'Aṭā' zurückgehen. Der erste Bericht ist mit einem langen *Isnād* versehen, der die *ḥuṭba* 'Umars bzw. einen Teil von ihr beinhaltet. Dieser *Isnād* zeigt, wie bzw. über welche Überlieferer Ibn 'Asākir diesen Bericht von 'Aṭā' erhalten hat. Wie wir es von der Methode Ibn 'Asākirs kennen, muss er diesen Bericht von einem seiner Meister gelernt haben. Wie der *Isnād* dieses Berichtes aufzeigt, ist er nicht über al-Wāqidī überliefert worden.

Den zweiten Bericht behauptet Ibn 'Asākir im *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs gelesen zu haben. Wir gehen in dieser Studie von der Annahme aus, dass es tatsächlich das *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs war, das Ibn 'Asākir gelesen hat und nicht ein anderes Werk. Er zitiert die Stelle aus dem Buch al-Wāqidīs, in der es um die *ḥuṭba* 'Umars in al-Ġābiya geht. Dieses Zitat besteht aus einem *Isnād*,

der von ‘Aṭā’ bis zu al-Wāqidī zurückgeht und der Einleitung zur *ḥuṭba* ‘Umars laut dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs*, die den Text zu diesem Bericht ausmacht. Daraufhin sagt Ibn ‘Asākir, dass ‘Aṭā die *ḥuṭba* ‘Umars zwar erwähne, er aber den Inhalt der *ḥuṭba* aus dem Werk al-Wāqidīs nicht zitiere. Dies weist darauf hin, dass der Inhalt der *ḥuṭba* im Buch al-Wāqidīs mit dem Inhalt, den Ibn ‘Asākir für die *ḥuṭba* im vorherigen Bericht ebenfalls von ‘Aṭā zitiert, übereinstimmt und weshalb er es nicht für notwendig hielt, den Inhalt zu wiederholen. Stattdessen beschränkte er sich auf die Erwähnung des *Isnāde* al-Wāqidīs zu dieser *ḥuṭba* in seinem *Futūḥ aš-Šām*. Wir nehmen aus diesem Grund den *Isnād* aus dem zweiten Bericht und den Inhalt der *ḥuṭba* aus dem ersten Bericht als Zitate aus dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs*. Nun wird die Diskussion mit der Analyse der *Isnāde* und der Inhalte der vier Narrative fortgesetzt.

Die *Isnāde*, die Ibn ‘Asākir für die zwei Berichte aufführt, beziehen sich beide auf ‘Uṭmān b. ‘Aṭā und dann auf seinen Vater ‘Aṭā als Augenzeuge der *ḥuṭba*. Jedoch lässt sich in den weiteren Generationen der Überlieferer keine Gemeinsamkeit zwischen den beiden *Isnāde* feststellen. Auch zwischen dem *Isnād* al-Azdīs und den zwei *Isnāde* Ibn ‘Asākirs lassen sich keine Gemeinsamkeiten finden. Al-Azdī berichtet über die *ḥuṭba* ‘Umars gemäß Abū Sa‘īd al-Ḥudrī. So lässt sich resümieren, dass es in Bezug auf den *Isnād* zwischen den drei Narrativen keinen Zusammenhang gibt.

Der *Isnād* 2 im Narrativ Ibn ‘Asākirs soll aus dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* zitiert worden sein. Dieser *Isnād* lässt sich im Narrativ des WZFS nicht ausfindig machen. Wie oben erwähnt, ist das Narrativ des WZFS über die *ḥuṭba* ‘Umars in al-Ġābiya Teil eines größeren Narratives und kein Einzel-ḥabar. Dieses Narrativ ist - auch anders als das Narrativ Ibn ‘Asākirs aus dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* - mit keinem *Isnād* versehen. Hier erkennt man in Bezug auf den *Isnād* einen deutlichen Unterschied zwischen dem Narrativ des WZFS und dem zweiten Teil des Narratives Ibn ‘Asākirs, der aus dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* entnommen sein soll, sodass man in dieser Hinsicht kein Verhältnis zwischen den beiden Narrativen feststellen kann.

Analyse der Inhalte

Zunächst beginnen wir mit der Zusammenfassung der vier Narrative mit Bezug auf die Hauptelemente der Struktur jedes Narratives:

Zusammenfassung des Narratives al-Azdīs: 1. Diskussion mit dem christlichen Priester über ein theologisches Thema; 2. Inhalt der *ḥuṭba*.

Zusammenfassung des Narratives des WZFS: 1. Diskussion mit dem christlichen Priester über ein theologisches Thema; 2. Einleitung der *ḥuṭba*; 3. Inhalt der *ḥuṭba*.

Zusammenfassung des ersten Narratives Ibn ‘Asākirs: 1. Inhalt der *ḥuṭba*.

Zusammenfassung des zweiten Narratives Ibn ‘Asākirs (Narrativ des Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs): 1. Einleitung der *ḥuṭba*;⁹⁵² 2. Inhalt der *ḥuṭba*.

Wie aus den Zusammenfassungen der vier Narrative ersichtlich ist, hat das Narrativ des WZFS mehr Elemente als die drei anderen. Im Vergleich zum ersten Narrativ Ibn ‘Asākirs beinhaltet das Narrativ des WZFS die Einleitung der *ḥuṭba* sowie die Diskussion mit dem christlichen Priester als zusätzliche Elemente. Dieses Narrativ hat im Vergleich zum Narrativ al-Wāqidīs in seinem *Futūḥ aš-Šām* (das zweite Narrativ bei Ibn ‘Asākir) die Diskussion mit dem christlichen Priester als zusätzliches Element. Zuletzt ist zu bemerken, dass dieses Narrativ im Vergleich zum Narrativ al-Azdīs zusätzlich die Einleitung der *ḥuṭba* beinhaltet. Es lässt sich sagen, dass das Narrativ des WZFS eine Kombination des Narratives al-Wāqidīs (nach Ibn ‘Asākir) und dem Narrativ al-Azdīs ist, was die Anzahl und den Inhalt der Elemente anbelangt.

In Hinblick auf den Inhalt der Elemente der Struktur jedes Narratives lässt sich das Folgende sagen: Im Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS und dem al-Azdīs kann man sagen, dass im Großen und Ganzen die beide Narrative in ihren Elementen ähnliche Inhalte aufzeigen. Der einzige Unterschied ist die Einleitung zur *ḥuṭba*, die im Narrativ al-Azdīs fehlt, aber im Narrativ al-Wāqidīs und im Narrativ des WZFS zu sehen ist. In Bezug auf die Erwähnung der Episode der Diskussion mit dem christlichen Priester sind die Narrative des WZFS und al-Azdīs ähnlich. Es wird in den beiden Narrativen derselbe Koranvers zitiert und die Reaktion des Priesters und die ‘Umars darauf werden sehr ähnlich dargestellt. Zum Inhalt der *ḥuṭba* als ein weiteres gemeinsames Element in den beiden Narrativen lässt sich sagen, dass die Version im Narrativ des WZFS länger ist. Neben der Einleitung, welche im Narrativ al-Azdīs fehlt, werden die

⁹⁵² Mit der „Einleitung der *ḥuṭba*“ ist der Matn des zweiten Berichtes, den Ibn ‘Asākir aus dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* zitiert, gemeint, nämlich der folgende Text: Ich habe ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb in al-Ġābiya gehört, wobei dieser für die Leute eine *ḥuṭba* gehalten hat. Er sagte: Oh Leute! Ich empfehle euch, Gott zu fürchten; derjenige, der ewig bleibt und alles außer ihm geht unter. Und derjenige, dessen Freunde vom Gehorsam ihm gegenüber profitieren und dessen Feinde durch Ungehorsam sich Schaden zufügen (Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 40, S. 455).

folgenden Punkte im Narrativ des WZFS zusätzlich erwähnt: Almosensteuer, Bewahrung der eigenen Religion, Ablehnung der Erneuerung in der Religion, Bedeutung der *sunna*, Bedeutung des Korans und Bedeutung des täglichen Gebetes. So zeigt sich das Narrativ des WZFS in diesem, mit dem Narrativ al-Azdīs gemeinsamen Element, im Vergleich zu jenem ausführlicher.

Was der Vergleich zwischen dem Narrativ des WZFS mit dem Narrativ al-Wāqidīs in seinem *Futūḥ aš-šām* nach Ibn ‘Asākir angeht, so lässt sich sagen, dass im Narrativ al-Wāqidīs die Diskussion ‘Umars mit dem christlichen Priest fehlt. Da das Zitat Ibn ‘Asākirs aus dem Buch al-Wāqidīs mit einem *Isnād* beginnt und anschließend daran die Einleitung der *ḥuṭba* erwähnt wird, könnte man sagen, dass im Narrativ al-Wāqidīs die Diskussion mit dem christlichen Priester ursprünglich fehlte und uns keine Abkürzung bzw. keine Zusammenfassung der *ḥuṭba* aus dem *Futūḥ aš-šām* al-Wāqidīs vorliegt, denn diese Episode kommt im Narrativ des WZFS vor. Darüber hinaus könnte man als einen weiteren Unterschied auf den Stil des Narratives al-Wāqidīs hinweisen. Dieses Narrativ ist mit einem *Isnād* versehen und dadurch vom vorherigen Inhalt deutlich getrennt, während das Narrativ des WZFS mit dem vorherigen Inhalt verwoben ist. Es kommt einige Zeilen vor Beginn des Narratives des WZFS ein „*qāla*“ vor.⁹⁵³ Jedoch steht es am Anfang der Anekdote zum Empfang ‘Umars durch Abū ‘Ubayda in al-Ġābiya und bevor ‘Umar seine *ḥuṭba* hält. Deswegen lässt sich sehr schwer sagen, ob das Verb „*qāla*“ im WZFS dieselbe Stelle anzeigt, an der der *Isnād* des Narratives al-Wāqidīs platziert ist und ob dies eine abgekürzte Form des *Isnāde* des Narratives al-Wāqidīs sein könnte. Aus diesen Gründen kann man trotz der zwei gemeinsamen Elemente im Narrativ des WZFS und im Narrativ al-Wāqidīs keine deutliche Ähnlichkeit zwischen diesen Narrativen feststellen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Narrativ des WZFS im Vergleich zu den anderen drei Narrativen zur *ḥuṭbā* ‘Umars in al-Ġābiya sowohl in Hinblick auf die Elemente der Struktur als auch was die vermittelten Inhalte angeht, ausführlicher ist. Zwar erscheint dieses Narrativ sehr ähnlich zum Narrativ al-Azdīs, aber es kommen religiöse Inhalte in der *ḥuṭba* ‘Umars im Narrativ des WZFS vor, welche im Narrativ von al-Azdī fehlen. Zudem weist das Narrativ des WZFS im Vergleich zum Narrativ al-Wāqidīs nach Ibn ‘Asākir einige Unterschiede auf. Zunächst ist das Narrativ des WZFS mit seiner vorherigen und nachherigen Episode verwoben und ist nicht

⁹⁵³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 260. Im Saray Ahmet III 2886, Folio 159b, und Turhanvsultan 237, Folio 161a ist Ähnliches zu finden.

formal aus seinem unmittelbaren Kontext zu trennen. Darüber hinaus ist das Narrativ des WZFS – anders als das Narrativ al-Wāqidīs – mit keinem *Isnād* versehen. Zudem beinhaltet das Narrativ al-Wāqidīs die Episode der Diskussion ‘Umars mit einem christlichen Priester nicht. Aus diesem Grund kann man nicht davon ausgehen, dass das Narrativ des WZFS dasselbe Narrativ al-Wāqidīs nach Ibn ‘Asākir ist, außer wenn man von einer Redaktionsarbeit am Narrativ al-Wāqidīs durch den Autor-Kompilator des WZFS oder einen Redaktor in einer späteren Zeit ausgeht, bei der der Bericht zur *ḥuṭba* ‘Umars (das zweite Narrativ bei Ibn ‘Asākir), um dieses Narrativ in seiner Erzählform fließender zu machen, in der vorherigen und nachherigen Episode integriert und aus demselben Grund der *Isnād* des Berichtes eliminiert wurde. Wir haben im Abschnitt zur Konversion Ka‘b al-Aḥbārs zu Islam gezeigt, dass man im WZFS eine Tendenz zur Kombination von Berichten und Verkürzung bzw. Löschung der *Isnāde* feststellen kann. Hier könnte man davon ausgehen, dass derselbe Prozess stattgefunden hat. In einem nächsten Schritt zu dieser möglichen Redaktionsarbeit wird eine Episode, nämlich die Diskussion mit dem christlichen Priester über ein theologisches Problem, sowie kleinere Inhalte zur notwendigen Handlungen eines Muslims in seinem Leben, zum Narrativ al-Wāqidīs hinzugefügt, sodass dieses Narrativ, welches eine bedeutende Rede ‘Umars außerhalb der islamischen Regionen umfasst, dramatischer und informativer wirkt. Da das Element zur Diskussion ‘Umars mit dem christlicher Priester ebenfalls im Narrativ al-Azdīs vorhanden ist, kann man nicht die These aufstellen, dass dieses Element eine Erfindung des Redaktors des Narratives al-Wāqidīs gewesen ist.

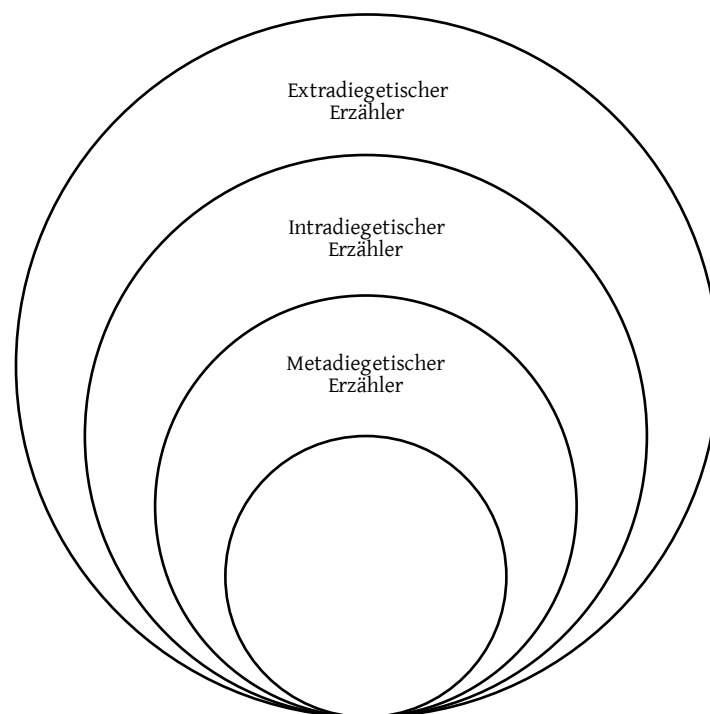
4.4. Die Identität der Muslime und Christen als zwei religiöse Gemeinschaften anhand von ausgewählten Passagen aus dem WZFS

Das Anliegen dieses Unterkapitels ist von einer anderen Perspektive als in den vorherigen Unterkapitel das WZFS zu untersuchen. Hier steht die Frage nach der Selbstbezeichnung die Bezeichnung der Fremden von den Muslimen und Byzantinern als Mitglieder zwei religiösen Gemeinden nach dem WZFS im Mittelpunkt. Hier verfolgen wir zwei Ziele. Es wird zunächst darauf abgezielt, anhand der Analyse der wichtigsten Begriffe, Ausdrücke, Bezeichnungen und Formulierungen, die in ausgewählten Passagen aus dem WZFS direkt oder indirekt die Muslime und die Byzantiner als zugehörig (oder nicht zugehörig) zu einer religiösen Gemeinde darstellen,

eine Aussage über die Abbildung der Muslime und Byzantiner im WZFS zu treffen. Das zweite Ziel dieses Unterkapitels ist, anhand der Analyse der oben beschriebenen Begriffe, Ausdrücke, Bezeichnungen und Formulierungen aus den ausgesuchten Passagen eine Aussage über die Homogenität ihrer Texte und letztendlich über die Homogenität des Textes des WZFS zu treffen. Mit der Homogenität ist in diesem Unterkapitel gemeint, ob der Text des WZFS, abgesehen von der Frage, wann und von wem es verfasst worden ist, eher als ein Einzeltext zu sehen ist, der von einem einzigen Kompilator-Autor verfasst wurde, oder ob sich Indizien bzw. Belege im Text finden lassen, die darauf hinweisen, dass er eher als eine Kombination zweier oder mehrerer Texte von verschiedenen Autor-Kompilatoren verfasst ist.

Um diese zwei Ziele zu erreichen, wurden die gesammelten Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen danach kategorisiert, ob sie von den Muslime bzw. den Byzantinern über sich bzw. über ihre Gegner geäußert werden. Dadurch entstehen vier Kategorien der Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen. Diese haben wir in vier Spalten in der weiter unten zu sehenden Tabelle aufgeteilt.

Wenn man sich die Berichte des WZFS narratologisch anschaut, dann stellt man fest, dass diese von verschiedenen Erzählern auf verschiedenen Stufen erzählt werden.⁹⁵⁴ Oft sind es drei



⁹⁵⁴ Selbstverständlich ist dies nicht die Eigenschaft des WZFS bzw. der muslimischen Geschichtswerke, sondern ist die Eigenschaft von fast jeder historischen oder Romanerzählung.

Erzähler, die auf drei Ebenen sprechen, aber in einigen Fällen kann man auch zwei Erzähler auf zwei verschiedenen Ebenen feststellen. Von den drei Erzählern stellt einer den Rahmen der Erzählung dar und weiß über alle Geschehnisse Bescheid. Dieser spricht auf der höchsten Ebene der Erzählung vom intradiegetischen Erzähler. Der zweite Erzähler ist normalerweise als eine Figur in der Erzählung beteiligt. Da wo er in der Erzählung als eine Figur ein Augenzeuge ist und über die Handlungen von den anderen Figuren berichtet, steht er auf der zweiten Ebene der Erzählung, während wenn er selber in der Erzählung eine Handlung vollzieht, steht er auf der dritten Ebene der Erzählung. Hier ist er eigentlich nicht mehr ein Erzähler, sondern nur eine Figur der Erzählung. Dies kann man am besten anhand eines Erzählmodells von Gérard Genette, einem französischen Narratologen, bezeichnen.

Genette bezeichnet den Erzähler auf der ersten Ebene als extradiegetischen Erzähler,⁹⁵⁵ den Erzähler auf der zweiten Ebene als intradiegetischen Erzähler⁹⁵⁶ und den auf der dritten Ebene als metadiegetischen Erzähler⁹⁵⁷.

Zur Untersuchung des Textes der ausgewählten Passagen aus dem WZFS wurden die gesammelten Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen auch danach kategorisiert, vom Erzähler welcher Ebene sie geäußert wurden. So werden sie, wie eben unten in der Tabelle zu sehen ist, in drei Ebenen aufgeteilt. Mit dieser Aufteilung verfolgen wir das Ziel, die ausgewählten Passagen auf drei Ebene der Erzählung zu vergleichen, um zu sehen, ob in ihnen in Bezug auf die Begriffe, Ausdrücke und Formulierungen, die auf jeder Ebene der Erzählung vorkommen, ein Muster abzulesen ist. So lässt sich eine Aussage über die Homogenität der ausgewählten Passagen zu treffen.

Insgesamt wurden 10 Passagen aus dem WZFS ausgesucht. Bei der Auswahl dieser Passagen wurde vor allem darauf geachtet, dass die Muslime bzw. die Byzantiner möglichst einander

⁹⁵⁵ Nach Genette ist der Standpunkt des extradiegetischen Erzählers außerhalb der Welt der erzählten Geschichte. Hier ist der Erzählakt, der als extradiegetisch bezeichnet wird. Extradiegetische Erzählung ist die Erzählung erster Ebene, welche den Rahmen der Erzählung ausmacht (Martínez, Matías & Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*. München 2012, S. 210).

⁹⁵⁶ Der Standpunkt des intradiegetischen Erzählers ist innerhalb der Welt der erzählten Geschichte. Hier im Unterschied zu dem extradiegetischen Erzählakt, der eine Erzählung hervorbringt, finden die in der Erzählung erzählten Ereignisse auf einer zweiten Ebene statt (Martínez, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 212).

⁹⁵⁷ Eine Metadiegetische Erzählung ist die Erzählung einer Figur, die der erzählten Welt angehört, die von einem intradiegetischen Erzähler erzählt wird (Martínez, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 212).

rezipieren bzw. miteinander kommunizieren. Im Folgenden steht eine Liste diese Passagen mit ihren Thematiken:

1. Losschicken der muslimischen Kämpfer nach der Region Groß-Syrien durch Abū Bakr;⁹⁵⁸ 2. Losschicken der byzantinischen Kämpfer nach Tabūk durch Heraclius;⁹⁵⁹ 3. Diskussion zwischen einem christlichen Priester und Rabīa b. ʿĀmir;⁹⁶⁰ 4. Brief Abū Bakrs an die Mekkaner über seine Absicht, die Region Groß-Syrien zu erobern, und die Bereitstellung von Kämpfer;⁹⁶¹ 5. Feldzug Šuraḥbīl b. Ḥasanas nach Buṣrā;⁹⁶² 6. Feldzug ʿAbd Allāh b. Ğaʿfar aṭ-Ṭayyārs nach der Festung Abū l-Quds;⁹⁶³ 7. Losschicken der byzantinischen Kämpfer durch Heraclius;⁹⁶⁴ 8. Gespräche zwischen den muslimischen und byzantinischen Kommandanten im Kontext der Schlacht am Yarmūk und die Vorbereitung beider Seiten auf die Schlacht;⁹⁶⁵ 9. Die Belagerung von Damaskus;⁹⁶⁶ 10. Die Schlacht in Marġ ad-dībāġ;⁹⁶⁷

Nun listen wir im Folgenden die gesammelten Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen nach den oben erwähnten Kategorien auf. Die Ziffern in den Klammern zeigen, wie oft jeder Begriff auf der genannten Ebene vorkommt:

Auf der extradiegetischen Ebene wurden die folgenden religiösen und nicht-religiösen Begriffe von den Muslimen verwendet, welche sich auf die muslimische Gemeinde sowie auf dessen Gedankengut bezieht: Abū Bakr/ Abū Bakr aṣ-Šiddīq (12), *al-muslimūn* (die Muslime) (11), *aṣḥāb an-nabī/aṣ-ṣaḥāba/aṣḥāb Muḥammad/rasūl Allāh* (die Gefährten des Propheten/des Mohammeds/des Gedankten Gottes) (9), *an-nās* (die Menschen) (7), *raġul* (Mann) (5), ʿ*arab* (Araber) (5), *al-qaum* (die Leute) (5), *ḥarb*⁹⁶⁸ (Schlacht) (3), *naṣr/naṣr Allāh* (Sieg/Sieg von Gott) (3), *qitāl*⁹⁶⁹ (Kampf) (2), *fath* (Eroberung) (2), *aṣḥābihī* (seine [= Ḥalids] Gefährten) (2), *masġid* (Moschee)

⁹⁵⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 6-8.

⁹⁵⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 9.

⁹⁶⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 13-14.

⁹⁶¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 15-16.

⁹⁶² Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 145-147.

⁹⁶³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 12-13.

⁹⁶⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 114.

⁹⁶⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 122-131.

⁹⁶⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 134-137.

⁹⁶⁷ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 184-187.

⁹⁶⁸ Im Gegenteil zu *ġihād*, der zwar wie *ḥarb* auf eine physische Auseinandersetzung mit den Gegnern hinweist, aber religiös beladen ist.

⁹⁶⁹ Siehe die vorherige Fußnote.

(2), *qabr an-nabī* (das Grab des Propheten), *ǧihād* (Dschihad, heiliger Krieg), *an-nabī* (der Prophet), *ahl Makka* (die Mekkaner), *al-mu'ninūn* (Die Gläubigen).

Die Begriffe, die von dem Muslimen auf der extradiegetischen Ebene für die Bezeichnung der Byzantiner und ihrer Verbündete benutzt wurden, sind die folgenden: *ar-rūm* (die Byzantiner) (15), *al-qaum* (die Leute) (6), *al-mutanaṣṣira/ʿarab* (die helfenden Araber [= die christlichen Araber]) (5), *aṣ-ṣalīb* (das Kreuz) (5), *ʿaduw Allāh* (der Feind Gottes) (3), *ilǧ/a'lāǧ* (der Ungläubige/die Ungläubigen) (2), *al-mušrikūn* (die Politheisten) (2), *qiss* (Priester), *ad-dīn* (die Religion), *aš-šarʿ* (religiöses Gesetz), *al-mulūk* (die Könige), *al-baṭāriqa* (die Bīṭriqen), *al-arman wa-l-baǧala wa-n-nawba wa-r-rūsīya wa-saqālība/wa-šāqila* (die Armenier, die Adligen (?), die Nubier, die Russen, die Slowaken), *al-afranǧ wa-l-hiraqlīya wa-l-qayāṣira wa-l-barǧal wa-d-dūqas* (die Franken, die byzantinischen Könige, die römischen Könige, Die *barǧal*, die byzantinische adlige Familie Dukas), *al-ʿaduw* (der Feind), Banū Ġassān (Ghassaniden), *aṣḥāb Ġabalas* (die Gefährten Ġabalas), *akalat al-qurbān* (Die Esser des Geopferten), *barbara* (auf Griechisch sprechen), *ar-rūmīya* (die griechische Sprache).

Da der allwissende Erzähler ein Muslim ist, lässt sich auf der extradiegetischen Ebene für die Byzantiner und ihre Verbündete keine Begriffe für die Selbstbezeichnung sowie für die Bezeichnung ihrer Gegner Fremde finden.

Auf der intradiegetischen Ebene sind die folgenden Begriffe und Ausdrücke von dem Muslimen für ihre eigene Bezeichnung verwendet: *muslimūn/ʿaskar al-muslimīn* (Muslime/ die Armee der Muslime) (12), *qitāl/qātala* (Kampf/kämpfen) (6), *an-naṣr/naṣr Allāh* (der Sieg / der Sieg von Gott) (6), *ḥarb* (Schlacht) (3), *aṣḥāb ar-rasūl* (die Gefährten des Gesandten [Gottes]) (3), *anṣār* (die Helfer) (3), *ʿarab* (Araber) (2), *an-nās* (die Menschen) (2), *ǧihād* (Dschihad, heiliger Krieg) (2), *rasūl Allāh* (der Gesandte Gottes) (2), *al-qaum* (die Leute), *ḥalīfat rasūl Allāh* (der Nachfolger des Gesandten Gottes) (2), Abū Bakr ʿAbd Allāh ʿAtīq b. Abī Quḥāfa, *nabīyihī* (sein [= Gottes] Prophet), *futūḥ* (Eroberungen), *muǧāhidūn* (Kämpfer bei Dschihad, beim heiligen Krieg), *muhāǧirūn* (die Auswanderer), *dāʿī Allāh wa-rasūlihī* (der zum Gott und seinem Gesandten Aufrufende [= Abū Bakr]), *aṣ-ṣabr* (Geduld).

Auf der selben Ebene haben die Muslime die folgenden Begriffe für die Bezeichnung ihrer Gegner benutzt: *al-ʿaduw* (der Feind) (9), Banū Ġassān/ Mulūk Āl Ġufna (Ghassaniden/ Könige der Familie Ġunfa) (6), *ar-rūm* (die Byzantiner) (3), *al-bāǧī* (der Aggressor) (2), *a'dāʿ/ʿaduw Allāh* (2) (die

Feinde/ der Feind Gottes), *Banū al-aṣfar* (2) (die Christen⁹⁷⁰), *‘askar al-qaum* (die Armee der Leute), *‘abadat aṣ-ṣulbān* (die Diener des Kreuzes) (2), *muḏabbih* (jemand, der in der Kapelle opfert), *qitāl* (Kampf), *ṭawāyif al-alsun* (Gruppen mit [unterschiedlichen] Sprachen (nicht byz. Christen)), *kalb ar-rūm/ kilāb* (der Hund der Byzantiner/ Hunde), *ṣawāmi‘* (die Klöster), *ruhbān/aqwām fī ṣ-ṣawāmi‘* (die Mönche/Leute in der Klöster), *ḥizb aš-ṣayṭān* (die Partei des Teufels).

Auf der intradiegetischen Ebene lassen sich folgende Begriffe und Ausdrücke für die Selbstbezeichnung der Byzantiner und ihrer Verbündete finden: *abb* (Vater [= Priester]), *kitāb* (die Bibel), *aṣ-ṣalīb al-a‘zam* (das größte Kreuz) (2), *al-qaum* (die Leute), *al-malik* (der König [= Heraclius]) (3), *qitāl* (Kampf) (8), *al-malik* (der König [= Bāhān]) (2), *ḥarb* (Schlacht) (4), *‘arab* (die christlichen Araber), *nuṣrat aṣ-ṣalīb/ aṣ-ṣulbān* (die Beihilfe des Kreuzes/der Kreuzen) (4), *al-Ġassān/Āl Ġassān* (Ghassaniden) (2), *‘ibād aṣ-ṣalīb* (die Diener des Kreuzes), *masīḥ wa-ummihū* (Messias und seine Mutter), *wa-haqq al-masīḥ* (bei der Richtigkeit des Messias) (2), *sādāt al-Ġassān wa-Laḥm wa-Ġudām* (die Adliger der Ghassaniden und Lakhmids und Banū Ġudām), *mulūk* (die Könige [= die byz. Gouverneuren]).

Für die Bezeichnung ihrer Gegner, nämlich der Muslime, wurden von den Byzantinern auf der intradiegetischen Ebene die folgenden Begriffe und Ausdrücke verwendet: *al-qaum* (die Leute) (6), *aḥū l-‘arab/‘arab* (die arabischen Brüder) (4), *ad-dīn* (die Religion [= Islam]), *aš-ṣar‘* (das [islamische] Gesetz), *nabī ‘arabī Hāšimī Qurašī* (der arabische Haschimitische Prophet aus dem Stamm Qurayš), *badawī* (Beduiner [= Berber, unzivilisiert]), *al-muḥammadīyūn* (die Mohammedaner, die Anhänger Mohammeds [= die Muslime]), *al-li‘ām* (die dreckige Leute [= die Muslime]), *al-‘abīd* (die Sklaven [= die Muslime]), *ṣāḥib* (der Herr [= Abū Bakr]), *amīr* (Befehlshaber), *al-a‘dā’* (die Feinde), *al-muslimūn* (die Muslime), *Aḥū Banī Maḥzūm* (Bruder vom Banū Maḥzūm [= Ḥālid b. al-Walīd]).

Auf der tiefsten Ebene der Erzählung, nämlich der metadiegetischen Ebene, werden die folgenden Begriffe und Ausdrücke von den Muslimen als Selbstdarstellung benutzt: *qitāl* (Kampf) (12), *al-muslimūn* (die Muslime) (6), *ḥarb* (Schlacht) (4), *al-anṣār* (die Helfer) (4), *ad-dīn* (die Religion) (4), *islām* (der Islam) (4), *an-nabīy* (der Prophet) (3), *ahl al-īmān* (Leute der Glaube) (2), *al-amīr* (der Befehlshaber), *ṣāḥib rasūl Allāh* (der Gefährte des Gesandten Gottes), *ḥizb ar-Raḥmān*

⁹⁷⁰ Für weitere Angaben über diese Bezeichnung, siehe: Fierro, Maribel: Artkl. „al-Aṣfar“. In: *Encyclopeida of Islam. Third Edition (EI³)*. Online Edition.

(die Partei des Barmherzigen), *fath* (Eroberung), *al-ġāhiliya* (Zeit der Ungewissenheit [= vorislamische Zeit der Arabien]).

Auf der anderen Seite stellen die Muslime ihre Gegner auf der metadiegetischen Ebene mit den folgenden Begriffen dar: *al-‘arab al-mutanaṣṣira* (die arabischen Helfer [= die christlichen Araber]) (8), *aḥū l-kufr/kufr-ṣalīb* (der (un)gläubige Bruder/ der (Un)gläubige an das Kreuz)⁹⁷¹ (3), *malik* (der König), *al-qaum* (der Leute), *aṭ-ṭāġiya* (der Tyrann), *ar-rūm* (die Byzantiner) (3), *al-mušrikūn* (die Polytheisten), Ġassān (Ghassaniden), *banū ‘ammikum* (die Söhne eures Onkels [= die christlichen Araber]) (2), *al-‘aduw* (der Feind).

Auf der metadiegetischen Ebene bezeichnen die Byzantiner sich selbst mit den folgenden Begriffen und Ausdrücken: *ad-dīn* (die Religion [= das Christentum]) (3), *ar-rūm* (die Byzantiner) (2), *al-malik* (der König [= Heraclius, Bāhān]) (2), *sā‘ir al-alsūn* ([die Leute] anderer Sprachen [= nicht byz. Christen]), *wa-ḥaqq al-Masīh* (bei der Richtigkeit des Messias), *wa-ḥaqq aṣ-ṣalīb* (bei der Richtigkeit des Kreuzes), *‘arab/ ‘arab al-mutanaṣṣira* (die arabischen Helfer [= die christlichen Araber]).

Und zuletzt bezeichnen die Byzantiner die Muslime auf der metadiegetischen Ebene mit den folgenden Begriffen und Ausdrücken: *al-‘arab/aḥū l-‘arab* (die Araber, der arabische Bruder) (8), *qitāl* (Kampf) (4), *ibn ‘amm* (der Sohn des Onkels) (3), *ḥarb* (Schlacht) (2), *al-qaum* (die Leute) (2), *amīr* (der Befehlshaber) (2), *al-muslimūn* (die Muslime), *fath* (Eroberung), *ṣāḥibuhum* (ihr [= der Muslime] Herr [= ‘Umar]), Yaṭrib.

Um diese Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen von zwei verschiedenen Perspektiven zu analysieren, sind sie unten in einer Tabelle untergebracht:

	Muslime	Byzantiner und ihre Verbündete
--	---------	--------------------------------

⁹⁷¹ Diese beiden Begriffe sind anscheinend ironisch verwendet worden, d. h. die ursprünglichen Begriffe sind scheinbar *aḥū al-īmān* bzw. *īmān aṣ-ṣalīb*. Da aber sie von den Muslimen zum Ausdruck kommen, die die Religion ihrer Genger nicht anerkennen, wird der Begriff *īmān* mit seinem Gegenteil *kufr* ersetzt.

	Selbstbezeichnung	Bezeichnung der Fremden (Byzantiner)	Selbstbezeichnung	Bezeichnung der Fremde (Muslime)
Extradiegetische Ebene	Abū Bakr/ Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (12), <i>al-muslimūn</i> (die Muslime) (11), <i>aṣḥāb an-nabī/aṣ-ṣaḥāba/aṣḥāb Muḥammad/rasūl Allāh</i> (die Gefährten des Propheten/des Mohammeds/des Gedandten Gottes) (9), <i>an-nās</i> (die Menschen) (7), <i>raḡul</i> (Mann) (5), <i>‘arab</i> (Araber) (5), <i>al-qaum</i> (die Leute) (5), <i>ḥarb</i> ⁹⁷² (Schlacht) (3), <i>naṣr/naṣr Allāh</i> (Sieg/Sieg von Gott) (3), <i>qitāl</i> ⁹⁷³ (Kampf) (2), <i>fath</i>	<i>ar-rūm</i> (die Byzantiner) (15), <i>al-qaum</i> (die Leute) (6), <i>al-mutanaṣṣira/‘arab</i> (die helfenden Araber [= die christlichen Araber]) (5), <i>aṣ-ṣalīb</i> (das Kreuz) (5), <i>‘aduw Allāh</i> (der Find Gottes) (3), <i>‘ilǧ/a‘lāǧ</i> (der Ungläubige/die Ungläubigen) (2), <i>al-muṣrikūn</i> (die Polytheisten) (2), <i>qiss</i> (Priester), <i>ad-dīn</i> (die Religion), <i>aš-šar‘</i> (religiöses Gesetz), <i>al-mulūk</i> (die Könige), <i>al-baṭāriqa</i> (die Biṭrīqen), <i>al-arman wa-l-baḡala wa-n-</i>	-	-

⁹⁷² Im Gegenteil zu *ḡihād*, der zwar wie *ḥarb* auf eine physische Auseinandersetzung mit den Gegnern hinweist, aber religiös beladen ist.

⁹⁷³ Siehe die vorherige Fußnote.

	(Eroberung) (2), <i>aṣḥābihī</i> (seine [= Ḥālids] Gefährten) (2), <i>masǧid</i> (Moschee) (2), <i>qabr an-nabī</i> (das Grab des Propheten), <i>ǧihād</i> ⁹⁷⁴ (Dschihad, heiliger Krieg), <i>an-nabī</i> (der Prophet), <i>ahl</i> <i>Makka</i> (die Mekkaner), <i>al-</i> <i>mu'ninūn</i> (Die Gläubigen)	<i>nawba wa-r-rūsīya</i> <i>wa-saqāliba/wa-</i> <i>ṣāqila</i> (die Armener, die Adliger (?), die Nubier, die Russen, die Slowaken), <i>al-</i> <i>afranǧ wa-l-</i> <i>hiraqlīya wa-l-</i> <i>qayāšira wa-l-barǧal</i> <i>wa-d-dūqas</i> (die Franken, die byzantinischen Könige, die römischen Könige, Die <i>barǧal</i> , die byzantinische adlige Familie Dukas), <i>al-'aduw</i> (der Feind), Banū Ġassān (Ghassaniden), <i>aṣḥāb</i> Ġabalas (die Gefährten Ġabalas), <i>akalat al-</i>		
--	--	---	--	--

⁹⁷⁴ Von der Tabelle oben ist in Bezug auf die Begriffe, die für die physischen Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und den Byzantiner in den ausgewählten Passagen verwendet worden sind, das Folgende zu betrachten: die gängige Bezeichnung für den Kampf in den ausgewählten Passagen sind *ḥarb* und *qitāl*, welche in den ausgewählten Passagen sehr häufig vorkommen (*qitāl* mit seiner Varianten 33 mal, und *ḥarb* 14 mal). Wie auch von der Tabelle abzulesen ist, kommt der Begriff *ǧihād* kaum im Text vor. Er kommt nur in der Spalte zur Selbstbezeichnung der Muslime vor und wird insgesamt zweimal, einmal auf der extra- und einmal auf intradiegetischen Ebene der Erzählungen, benutzt. Dieser Begriff fehlt auf der metadiegetische Ebene. Diese Erkenntnis könnte darauf hinweisen, dass die ausgewählten Passagen möglicherweise in einem Diskurs verfasst worden sind, in der das Konzept *ǧihād* für die Auseinandersetzungen gegen Byzantiner nicht gängig war.

		<i>qurbān</i> (Die Esser des Geöpferten), <i>barbara</i> (auf Griechisch sprechen), <i>ar-rūmīya</i> (die griechische Sprache)		
Intradiegetische Ebene	<i>muslimūn/‘askar al-muslimīn</i> (Muslime/ die Armee der Muslime) (12), <i>qitāl/qātala</i> (Kampf/kämpfen) (6), <i>an-naṣr/naṣr Allāh</i> (der Sieg / der Sieg von Gott) (6), <i>ḥarb</i> (Schlacht) (3), <i>aṣḥāb ar-rasūl</i> (die Gefährten des Gesandten [Gottes]) (3), <i>anṣār</i> (die Helfer) (3), <i>‘arab</i> (Araber) (2), <i>an-nās</i> (die Menschen) (2), <i>ḡihād</i> (Dschihad, heiliger Krieg)	<i>al-‘aduw</i> (der Feind) (9), <i>Banū Ġassān/ Mulūk Āl Ġufna</i> (Ghassaniden/ Könige der Familie Ġunfa) (6), <i>ar-rūm</i> (die Byzantiner) (3), <i>al-bāġī</i> (der Aggressor) (2), <i>a’dā’/‘aduw Allāh</i> (2) (die Feinde/ der Feind Gottes), <i>Banū al-aṣfar</i> (2) (die Christen), <i>‘askar al-qaum</i> (die Armee der Leute), <i>‘abadat aṣ-ṣulbān</i> (die Diener des Kreuzes) (2), <i>muḏabbiḥ</i> (jemand, der in der Kapelle	<i>abb</i> (Vater [= Priester]), <i>kitāb</i> (die Bibel), <i>aṣ-ṣalīb al-a’zam</i> (das größte Kreuz) (2), <i>al-qaum</i> (die Leute), <i>al-malik</i> (der König [= Heraclius]) (3), <i>qitāl</i> (Kampf) (8), <i>al-malik</i> (der König [= Bāhān]) (2), <i>ḥarb</i> (Schlacht) (4), <i>‘arab</i> (die christlichen Araber), <i>nuṣrat aṣ-ṣalīb/ aṣ-ṣulbān</i> (die Beihilfe des Kreuzes/der	<i>al-qaum</i> (die Leute) (6), <i>aḥū l-‘arab/‘arab</i> (die arabischen Brüder) (4), <i>ad-dīn</i> (die Religion [= Islam]), <i>aṣ-ṣar‘</i> (das [islamische] Gesetz), <i>nabī ‘arabī Hāšimī Qurašī</i> (der arabische Haschimitische Prophet aus dem Stamm Qurayš), <i>badawī</i> (Beduiner [= Berber, unzivilisiert]), <i>al-muḥammadiyūn</i>

	(2), <i>rasūl Allāh</i> (der Gesandte Gottes) (2), <i>al-qaum</i> (die Leute), <i>ḥalīfat rasūl Allāh</i> (der Nachfolger des Gesandten Gottes) (2), Abū Bakr ‘Abd Allāh ‘Atīq b. Abī Quḥāfa, <i>nabīyihī</i> (sein [= Gottes] Prophet), <i>futūḥ</i> (Eroberungen), <i>muḡāhidūn</i> (Kämpfer bei Dschihad, beim heiligen Kireg), <i>muhāḡirūn</i> (die Auswanderer), <i>dā’ī Allāh wa-rasūlihī</i> (der zum Gott und seinem Gesandten Aufrufende [= Abū Bakr]), <i>aṣ-ṣabr</i> (Geduld)	opfert), <i>qitāl</i> (Kampf), <i>ṭawāyif al-alsun</i> (Gruppen mit [unterschiedliche n] Sprachen (nicht byz. Christen)), <i>kalb ar-rūm/ kilāb</i> (der Hund der Byzantiner/ Hunde), <i>ṣawāmi’</i> (die Klöster), <i>ruhbān/aqwām fi ṣ-ṣawāmi’</i> (die Mönche/Leute in der Klöster), <i>ḥizb aš-ṣayṭān</i> (die Partei des Teufels)	Kreuzen) (4), <i>al-Ġassān/Āl Ġassān</i> (Ghassaniden) (2), <i>‘ibād aṣ-ṣalīb</i> (die Diener des Kreuzes), <i>masīḥ wa-ummihī</i> (Messias und seine Mutter), <i>wa-haqq al-masīḥ</i> (bei der Richtigkeit des Messias) (2), <i>sādāt al-Ġassān wa-Laḥm wa-Ġudām</i> (die Adliger der Ghassaniden und Lakhmids und Banū Ġudām), <i>mulūk</i> (die Könige [= die byz. Gouverneuren])	(die Mohammedaner, die Anhänger Mohammeds [= die Muslime]), <i>al-li’ām</i> (die dreckige Leute [= die Muslime]), <i>‘abīd</i> (die Sklaven [= die Muslime]), <i>ṣāḡib</i> (der Herr [= Abū Bakr]), <i>amīr</i> (Befehlshaber), <i>al-a’dā’</i> (die Feinde), <i>al-muslimūn</i> (die Muslime), <i>Aḡū Banī Maḡzūm</i> (Bruder vom Banū Maḡzūm [= Ḥālid b. al-Walīd])
Metadiegetische Ebene	<i>qitāl</i> (Kampf) (12), <i>al-muslimūn</i> (die Muslime) (6),	<i>al-‘arab al-mutanaṣṣira</i> (die arabischen Helfer	<i>ad-dīn</i> (die Religion [= das Christentum])	<i>al-‘arab/aḡū l-‘arab</i> (die Araber, der

	<p><i>ḥarb</i> (Schlacht) (4), <i>al-anṣār</i> (die Helfer) (4), <i>ad-dīn</i> (die Religion) (4), <i>islām</i> (der Islam) (4), <i>an-nabīy</i> (der Prophet) (3), <i>ahl al-īmān</i> (Leute der Glaube) (2), <i>al-amīr</i> (der Befehlshaber), <i>ṣāḥib rasūl Allāh</i> (der Gefährte des Gesandten Gottes), <i>ḥizb ar-Raḥmān</i> (die Partei des Barmherzigen), <i>fath</i> (Eroberung), <i>al-ġāhiliyya</i> (Zeit der Ungewissenheit [= vorislamische Zeit der Arabien])</p>	<p>[= die christlichen Araber] (8), <i>aḥū l-kufr/kufr-ṣalīb</i> (der (un)gläubige Bruder/ der (Un)gläubige an das Kreuz)⁹⁷⁵ (3), <i>malik</i> (der König), <i>al-qaum</i> (der Leute), <i>aṭ-ṭāġiya</i> (der Tyrann), <i>ar-rūm</i> (die Byzantiner) (3), <i>al-mušrikūn</i> (die Polytheisten), Ġassān (Ghassaniden), <i>banū ‘ammikum</i> (die Söhne eures Onkels [= die christlichen Araber]) (2), <i>al-‘aduw</i> (der Feind)</p>	<p>(3), <i>ar-rūm</i> (die Byzantiner) (2), <i>al-malik</i> (der König [= Heraclius, Bāhān]) (2), <i>sā’ir al-alsūn</i> ([die Leute] anderer Sprachen [= nicht byz. Christen]), <i>wa-ḥaqq al-Masīḥ</i> (bei der Richtigkeit des Messias), <i>wa-ḥaqq aṣ-ṣalīb</i> (bei der Richtigkeit des Kreuzes), <i>‘arab/ ‘arab al-mutanaṣṣira</i> (die arabischen Helfer [= die christlichen Araber])</p>	<p>arabische Bruder) (8), <i>qitāl</i> (Kampf) (4), <i>ibn ‘amm</i> (der Sohn des Onkels) (3), <i>ḥarb</i> (Schlacht) (2), <i>al-qaum</i> (die Leute) (2), <i>amīr</i> (der Befehlshaber) (2), <i>al-muslimūn</i> (die Muslime), <i>fath</i> (Eroberung), <i>ṣāḥibuhum</i> (ihr Herr [= der Muslime]), Yaṭrib</p>
--	--	---	--	---

⁹⁷⁵ Diese beiden Begriffe sind anscheinend ironisch verwendet worden, d. h. die ursprünglichen Begriffe sind scheinbar *aḥū al-īmān* bzw. *īmān aṣ-ṣalīb*. Da aber sie von den Muslimen zum Ausdruck kommen, die die Religion ihrer Genger nicht anerkennen, wird der Begriff *īmān* mit seinem Gegenteil *kufr* ersetzt.

Analyse der Begriffe

Nun werden wir die gesammelten Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen, die in jeder Spalte sowie in jeder Zeile der Tabelle gesammelt worden sind, analysieren. Die Analyse der vertikalen Spalten soll uns dabei helfen, herauszufinden, wie die Muslime bzw. die Byzantiner sich in den ausgewählten Passagen dargestellt haben bzw. wie sie von ihren Gegnern abgebildet worden sind. Auf der anderen Seite, d. h. die horizontale Analyse soll uns zeigen, in Bezug auf den Inhalt wie einheitlich die Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen sind, die auf jeder Ebene der Erzählung stehen. So werden wir auf die Frage nach der Homogenität jeder Ebene der Erzählung eingehen. Wir beginnen mit der vertikalen Analyse.

Die erste Spalte der Tabelle ist der Selbstbezeichnung der Muslime gewidmet. Von dieser Spalte ist abzulesen, dass die Häufigkeit der Anwendung der nicht-religiösen Bezeichnungen für die Muslime sinkt, wenn man von der extradiegetischen Ebene zu intra- und dann metadiegetischen Ebene kommt. Auf der extradiegetischen Ebene werden folgende nicht-religiösen Bezeichnungen für die Muslime benutzt: *al-‘arab* (fünf Mal), *an-nās* (sieben Mal), *al-qaum* (fünf Mal), *rağul* (fünf Mal), *ahl Makka*⁹⁷⁶. Es scheint mir, dass die Bezeichnungen *al-muslimūn* (elf Mal mit ihren Varianten) und *ağhāb an-nabī* (sechs Mal mit ihrer Varianten) ebenfalls zu den nicht-religiösen Bezeichnungen zählen und nicht ungedingt religiös beladen sind, da sie im Kontext der ausgewählten Passagen als gängige Selbstbezeichnungen für die Muslime erscheinen und nicht in den religiösen Kontexten verwendet werden.⁹⁷⁷ Wenn man auf der ersten Spalte von der extradiegetischen Ebene zur intradiegetischen runterkommt, dann werden diese Bezeichnungen tendenziell immer weniger benutzt. Auf der intradiegetische Ebene werden die Bezeichnungen *‘arab* und *an-nās* jeweils zwei Mal und *al-qaum* nur einmal benutzt. Die Bezeichnung *al-muslimūn* (mit ihrer Varianten) und *ağhāb ar-rasūl*, die zu den nicht-religiösen Bezeichnungen zu zählen sind, werden jeweils zwölf und drei Mal benutzt. Hingegen wird die

⁹⁷⁶ Stellen in diesem Unterkapitel, wo es nicht in Klammern gesagt wird, wie oft ein Begriff in den ausgewählten Passagen verwendet wird wie hier für den Begriff *ahl Makka*, bedeuten, dass jener Begriff nur einmal erwähnt worden ist.

⁹⁷⁷ Es ist selbstverständlich, dass der Begriff *al-muslimūn* ein koranisches Terminus ist, und daher in der Regel als ein religiöser Terminus gesehen werden soll. Jedoch scheint es mir, dass im Kontext der ausgewählten Passagen dieser Begriff im Vergleich zu den Begriffen wie *al-muhāğirūm*, *al-anğār*, *al-mu‘ninūn*, *al-muğāhindūn*, welche ebenfalls im WZFS vorkommen, eine neutrale Bezeichnung wie *an-nās* oder *al-qaum* (nur spezifischer) darstellt, der zum Rufen der Mitkämpfer benutzt worden ist. Es sieht so aus, dass die Bezeichnung *al-‘arab* für die *ganzen* Muslime nur von den Byzantinern benutzt wird. Einzelne Kämpfer der Muslime bzw. Gruppen der Muslime benutzten den Begriff *al-‘arab*, wenn sie über ihre Stämme und deren Tapferkeit sprechen wollen.

Bezeichnung *anṣār*, die auf eine bestimmte Gruppe der *aṣḥāb* hinweist und eine religiöse Bedeutung hat, drei Mal benutzt. Außerdem kommt auf dieser Ebene die Bezeichnungen *muǧāhidūn* und *muhāǧirūn*, welche mit *anṣār* in Verbindung und ursprünglich koranisch Begriffe sind. Auf der metadiegetischen Ebene fehlt die Bezeichnung *al-‘arab*. Die Bezeichnung *al-muslimūn* kommt sechs Mal und die Bezeichnung *ṣāhib an-nabī* nur einmal vor. Beide letztere Bezeichnungen weisen auf eine reduzierte Verwendung der nicht-religiösen Bezeichnungen auf der metadiegetischen Ebene hin. Hingegen wird auf dieser Ebene die Bezeichnung *anṣār* vier Mal verwendet. Außerdem wird auf dieser Ebene die muslimische Truppe einmal als *ḥizb ar-Raḥmān* bezeichnet. Hier werden die religiösen Bezeichnungen häufiger benutzt als auf der extra- und intradiegetischen Ebene.

Für unsere These bezüglich der ersten Spalte (dass die Anwendung der nicht-religiösen Bezeichnungen sinkt und die der religiösen Bezeichnungen steigt) spricht auch die Bezeichnungen, die für Abū Bakr auf den drei Ebenen verwendet werden. Auf der extradiegetischen Ebene kommt der Name Abū Bakrs zwölf Mal vor. Auf der intradiegetischen Ebene wird auf ihn drei Mal hingewiesen, wo er zwei Mal als *ḥalīfat rasūl Allāh* und einmal als *dāʾi Allāh wa-rasūlihī* bezeichnet wird.⁹⁷⁸ So werden auch in diesem Beispiel die religiös-beladenen Bezeichnungen mehr, je mehr man von der extradiegetischen Ebene zu metadiegetischen kommt. Die Anwendung des Begriffes *al-ǧāhiliya* auf der metadiegetischen Ebene, welcher wiederum eine religiös-islamische Bezeichnung für die vor-islamische Zeit des Arabiens darstellt, spricht ebenfalls für das Muster, das man von dieser Spalte ablesen kann. Letztendlich lässt sich aus der Analyse zu der ersten Spalte sagen, dass die Muslime in den Rahmenerzählungen der ausgewählten Passagen mit weniger religiösen Begriffen dargestellt werden, als wie es in der Erzähltwelt der Fall ist.

In der nächsten Spalte, nämlich die Spalte zur Bezeichnung der Byzantiner als Fremde der Muslime kann man das folgende Muster ableiten. Zunächst sieht man, dass in dieser Spalte auf den drei Ebenen der Erzählungen abwertende Bezeichnungen für die Byzantiner zu finden sind. Auf der extradiegetischen Ebene kommen die Bezeichnungen *‘aduw Allāh* (drei Mal), *mušrikūn*

⁹⁷⁸ Auf der metadiegetischen Ebene kommt keine Erwähnung Abū Bakrs vor. Es wird nur einmal die Bezeichnung *ḥulafāʾ* verwendet.

(drei Mal) und *‘ilǧ/‘ulūǧ* (zwei Mal) vor, auf der intradiegetischen Ebene *a‘dā’/‘aduw Allāh, kalb ar-Rūm, kilāb, hizb aš-šayṭān*, und auf der metadiegetischen *aḥū l-kufr* und *mušrikūn* vor.⁹⁷⁹

Ein weiteres Muster in dieser Spalte ist, dass die identitätsbezogenen Bezeichnungen auf der extradiegetischen Ebene der Erzählungen nicht-religiös sind, während diese auf der intra- und metadiegetischen Ebene auf die Religion der Byzantiner hindeuten. Hier ist eine Entwicklung ähnlich wie in der ersten Spalte zu betrachten. Auf der extradiegetischen Ebene werden die Begriffe *ar-rūm* und *al-‘arab* (für die christlichen Araber) jeweils fünfzehn und fünf Mal verwendet. Darüber hinaus werden etliche christliche Gruppen, die zur Verstärkung zu Heraclius kamen, auf dieser Ebene mit ihren Namen, die sich auf einen Ort beziehen, erwähnt wie z. B. *al-arman, ar-rūsīya, as-saqāliba* und *al-afraṅṅ*. Diese sind ebenfalls keine religiösen Bezeichnungen. Zudem ist von der griechischen Sprache (*ar-rūmiya*) und die Bezeichnung für die Art und Weise, wie die gesprochen wird (*barbara*), auch die Rede, die zwei weitere nicht-religiöse Bezeichnungen auf der extradiegetischen Ebene aufzeigen.

Auf der intradiegetischen Ebene hingegen wird der Begriff *ar-rūm* nur drei Mal verwendet, und von Ğassāniden als den Verbündeten der Byzantiner ist sechs Mal die Rede. Es werden viele religionsbezogene Begriffe auf dieser Ebene verwendet, die auf der extradiegetischen Ebene nicht zu finden sind. Als Beispiel lassen sich die folgenden Begriffe erwähnen: *‘abadat aš-ṣulbān, ruhbān, aqwām fī ṣ-ṣawāmi‘, ṣawāmi‘* und *banū l-aṣfar* (zwei Mal). Auf der metadiegetischen Ebene wird der Begriff *ar-rūm* drei Mal und der Begriff *al-‘arab* – für die christlichen Araber – acht Mal, Ğassān einmal und *banū ‘ammikum* (die Söhne eures Onkels) – wiederum für die christlichen Araber – zwei Mal verwendet. Hier kommen aber in Bezug auf das Religiöse einige abwertende Bezeichnungen vor, wie *aḥū l-kufr, kufr aš-ṣalīb*, und *mušrikūn*, welche sich trotzdem auf die Religion beziehen. Für diese Spalte lässt sich sagen, dass wie in der ersten Spalte mehr religiöse Bezeichnungen für die Byzantiner in der Erzählwelt benutzt werden als in der Rahmenerzählung. Das bedeutet, dass von den Muslimen über die Byzantiner in der Rahmenerzählung sachlicher gesprochen wird als in der Erzählwelt. Darüber hinaus sind die religiösen Bezeichnungen für die Byzantiner abwertende Bezeichnungen. Diese sind zwar auf der drei Ebenen der

⁹⁷⁹ Weitere negative Bezeichnungen wie *al-bāǧī* (zwei Mal), *‘aduw* (neun Mal) auf der intradiegetischen Ebene, und *‘aduw* und *ṭāǧiya* auf der metadiegetischen Ebene sind darauf zurückzuführen, dass es hier um die Gegner der Muslime geht, über welche aus dem Mund von diesen gesprochen wird. Deswegen haben wir sie zu den abwertenden Bezeichnungen nicht gezählt.

Erzählungen zu finden, aber in der Erzähltwelt, d. h. auf der intra- und metadiegetischen Ebene kommen häufiger vor.

In der dritten und vierten Spalten auf der extradiegetischen Ebene lassen sich für die Byzantiner keine Begriffe und Ausdrücke für die Selbstbezeichnung und die Bezeichnung der Fremden (Muslime) finden, denn die Erzählungen der ausgesuchten Passagen werden immer von einem muslimischen Erzähler erzählt. So fehlt auf der byzantinischen Seite ein extradiegetischer Erzähler. Deswegen wird unsere Analyse für diese zwei Spalten auf die intra- und metadiegetischen Ebene der Erzählungen beschränkt.

Von der Spalte zur Selbstbezeichnung der Byzantiner ist abzulesen, dass sowohl auf der intradiegetischen als auch auf der metadiegetischen Ebene die Religion als ein zentrales Element dargestellt wird, denn auf der beidenebenen tauchen wichtige religiöse Begriffe auf. Auf der intradiegetischen Ebene kommen die folgenden Begriffe vor: *abb*, *kitāb*, *aṣ-ṣalīb al-a‘ẓam* (zwei Mal), *nuṣrat aṣ-ṣalīb/aṣ-ṣulbān* (vier Mal), *‘ibād aṣ-ṣalīb*, *masīḥ wa-ummihī* und *wa-ḥaqq al-masīḥ* (zwei Mal) als eine Schwurform. Auf der metadiegetischen Ebene sind zwei religiösen Schwurformen zu finden: *wa-ḥaqq al-Masīḥ* und *wa-ḥaqq aṣ-ṣalīb*. So lässt sich sagen, dass die Byzantiner in der Erzähltwelt sich sehr religiös darstellen.

In der vierten Spalte, die der Bezeichnungen zur Muslime von Byzantinern gewidmet ist, sind die folgenden zwei Punkte zu erschließen: zunächst beziehen sich die Bezeichnungen auf der beiden von intra- und metadiegetischen Ebenen mehr auf die nicht-religiöse Identität von diesen. Auf der intradiegetischen Ebene werden die Begriffe *al-‘arab* (vier Mal), *al-qaum* (sechs Mal) häufig verwendet. Weitere nicht-religiöse Bezeichnungen sind *ṣāḥib* (für Abū Bakr), *Aḥū Banū Maḥzūm* (für Ḥālid b. al-Walīd) und *nabī ‘arabī Hāšimī Qurašī* (für den Propheten). Auf der extradiegetischen Ebene werden die Begriffe *al-‘arab* (acht Mal), *al-qaum* (zwei Mal), *Ibn ‘amm* (drei Mal) verwendet. Von den weiteren nicht-religiösen Bezeichnungen auf dieser Ebene lassen sich *ṣāḥib* (für ‘Umar) und *Yaṭrib* (für Medina) erwähnen. So lässt sich sagen, dass die Muslime in der Erzähltwelt von den Byzantinern nicht so religiös dargestellt werden (anders als wie die Byzantiner sich selbst darstellen, wie wir oben in der dritten Spalte gesehen haben).

Der zweite Punkt, der in der vierten Spalte auf der intradiegetischen Ebene zu sehen ist, bezieht sich auf die abwertende Bezeichnung für die Muslime von der byzantinischen Seite. Hier kann man die Begriffe *al-li‘ām* (Singular *li‘īm*: dreckig), *al-‘abīd* (Sklave) und *badawī* (unzivilisiert) auf

der intradiegetischen Ebene sehen. So lässt sich feststellen, dass interessenterweise wie bei der Bezeichnung der Byzantiner von Muslimen in der zweiten Spalte hier die Muslime von Byzantinern in der Erzählwelt mit abwertenden Bezeichnungen beschrieben werden. Diese sind jedoch anders als die Bezeichnungen, die die Muslime benutzt haben, nicht religiös abwertende Bezeichnungen.

Bisher haben wir die Spalten der Tabelle vertikal gelesen. Nun wenden wir uns der horizontalen Analyse der Tabelle zu. Auf der extradiegetischen Ebene ist zu erkennen, dass überwiegend sachliche Bezeichnungen für die Muslime und für die Byzantiner verwendet werden. Auf dieser Ebene werden, wie oben auch erwähnt, für die Muslime die Begriffe *muslimūn* (elf Mal), *al-‘arab* (fünf Mal), *an-nās* (sieben Mal), *aṣḥāb an-nabī* (neun Mal), und *raḡul* (fünf Mal) verwendet. Für die Byzantiner werden auf dieser Ebene die Bezeichnungen *ar-rūm* (fünfzehn Mal) und *al-‘arab* (fünf Mal; für christliche Araber) verwendet. Außerdem, wie von der Tabelle zu erfahren ist, werden auf dieser Ebene der Erzählung mehrere christliche Gruppen genannt, die der Byzantiner bei einigen Schlachten gegen die Muslime geholfen haben. Die Bezeichnungen für diese Gruppen sind ebenfalls sachlich, weil sie nach den Orten, woher sie kommen, bezeichnet werden wie z. B. die Armenier, die Russen, die Slaven, und die Franken. Deshalb sieht es so aus, dass die ausgesuchten Erzählungen sich auf der extradiegetischen Ebene einheitlich und homogen aufzeigen.

Auf der intradiegetischen Ebene lassen sich viele religiöse Bezeichnungen für die Byzantiner finden. *‘Abadat aṣ-ṣulbān, ruhbān, aqwām fī ṣawāmi‘*, und *ṣawāmi‘* sind einige Beispiele von diesen Begriffen, die die Muslime für die Bezeichnung der Byzantiner benutzen. Die Byzantiner selber benutzen folgende Begriffe für sich: *abb* (Vater), *kitāb* (die Bibel), *aṣ-ṣalīb al-a‘zam* (zwei Mal), *‘ibād aṣ-ṣalīb*. Auch die religiösen Ausdrücke wie *nuṣrat aṣ-ṣalīb/ aṣ-ṣulbān* (vier Mal), *masīḥ wa-ummih*, und *wa-haqq al-masīḥ* (zwei Mal) kommen auf dieser Ebene für die Byzantiner vor.⁹⁸⁰ Für die intradiegetischen Ebene lässt sich feststellen, dass auf dieser Ebene, welche die Erzählwelt

⁹⁸⁰ Das gemeinsame Element, dass man bei diesen sich auf die Religion bezogenen Begriffen finden kann, ist das alle typische Begriffe sind, die zwischen 700 und 900 in den historischen arabischen Quellen für die Bezeichnung der Religion von Byzantiner zu finden sind.⁹⁸⁰ So könnte man die These aufstellen, dass sich die ausgewählten Passagen auf der intradiegetischen Ebene in Bezug auf die Verwendung der religiösen Bezeichnungen für die christlichen Byzantiner zunächst homogen sind, und zweitens in einem Diskurs entstanden sind, der der Epoche zwischen 700 und 900 angehörte (siehe Mourad, *Christians and Christianity*, S. 57-71, wo Mourad ähnliche Wahrnehmung der Muslime von Christen in der *sīra*-Literatur feststellt). Darauf werden wir im Schluss der Arbeit ausführlicher eingehen.

wiederspiegelt, in allen ausgesuchten Erzählungen die Byzantiner sowohl von sich selbst als auch von den Muslimen religiös dargestellt werden.

Auf der metadiegetischen Ebene lässt sich in Bezug auf die Muslime sagen, dass die verwendeten religiösen Bezeichnungen für sich aber auch für die Byzantiner bewertend sind. Hinsichtlich der Selbstbezeichnung kann man die Begriffe *anṣār*, *ṣāhib rasūl Allāh*, *ahl al-īmān* nennen. In Bezug auf die religiösen Bezeichnungen der Byzantiner sind folgende Begriffe und Ausdrücke zu erwähnen, welche religiös abwertend sind. Die Begriffe *aḥū l-kufr* oder *kufr-ṣalīb*, welche drei Mal verwendet worden sind, sowie der Begriff *mušrikūn* sind die Beispiele für solche Bezeichnungen. Hinsichtlich der Selbstdarstellung der Byzantiner kann man dasselbe bemerken. Hier lässt sich ebenfalls religiös bewertende Bezeichnungen finden, die von den Byzantinern für sich benutzt worden sind, wie *wa-ḥaqq al-Masīḥ* und *wa-ḥaqq aṣ-ṣalīb*. Die Darstellung der Muslime von den Byzantinern auf der metadiegetischen Ebene ist jedoch nicht religiös. Für die metadiegetische Ebene, welche wie die intradiegetische Ebene die Erzählwelt widerspiegelt, lässt sich so zusammenfassen, dass die Muslime sich und die Byzantiner religiös darstellen, wobei sich positiv und die Byzantiner negativ. Auf der byzantinischen Seite findet man eine religiöse Darstellung für die Byzantiner, jedoch keine solche Abbildung der Muslime. Das bedeutet, dass die Muslime sich und die Byzantiner in der Erzählwelt religiös abgebildet haben, während die Byzantiner nur sich in der Erzählwelt religiös dargestellt haben.

Es lässt sich unsere Analyse der Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen, die von Muslimen und von Byzantinern für die eigene Abbildung und für die Abbildung der Gegner in den ausgewählten Passagen benutzt wurden, so resümieren, dass in der Rahmenerzählung die Muslime sich und die Byzantiner weniger religiös darstellen als in der Erzählwelt. In der Erzählwelt ist die Selbstdarstellung der Muslime und ihre Darstellung der Byzantiner mehr religiös, wobei die religiösen Bezeichnungen der Byzantiner abwertend sind. Auf der anderen Seite, stellen sich die Byzantiner in der Erzählwelt ebenfalls deutlich religiös dar. Sie bilden jedoch die Muslime nicht religiös ab, wobei sie diese mit nicht-religiösen abwertenden Bezeichnungen bezeichnen. Abgesehen von der Frage nach der Selbst- und Fremddarstellung lässt sich auch hier feststellen, dass die Erzählungen auf der Ebene der Erzählwelt mehr religiös gefärbt sind als auf der Ebene der Rahmenerzählung.

Die Analyse der ausgesuchten Begriffe, Ausdrücke und Bezeichnungen auf drei Ebenen der Erzählungen lässt sich so zusammenfassen, dass auf der extradiegetischen Ebene sowie auf der intradiegetischen Ebene diese einheitlich und homogen verwendet worden sind, so dass für jede Ebene aus jeder Spalte der Tabelle das selbe Bild entsteht. Dies stimmt jedoch für die metadiegetische Ebene nicht. Auf dieser Ebene stellen die Muslime sich und die Byzantiner sowie die Byzantiner sich religiös dar, während die Darstellung der Muslime von Byzantiner nicht religiös ist. Hier entsteht aus der jeder Spalte nicht dasselbe Bild. Deswegen lässt sich in Bezug auf die metadiegetische Ebene feststellen, dass die Erzählwelt nicht homogen präsentiert ist.

Wenn man das Ergebnis der Analyse dieses Kapitels mit dem Ergebnis des vorherigen Unterkapitels, wo es festgestellt wurde, dass das Narrativ des WZFS im Vergleich zu den Narrativen des *Futūḥ aš-Šām al-Azdīs*, des *Kitāb al-futūḥ* Ibn Aʿṭams und des *TMD* Ibn ʿAsākirs mehr religiöse Inhalte aufzeigt, zusammentragen möchte, dann lässt sich sagen, dass sich die „zusätzlichen“ religiösen Inhalte im WZFS mehr auf der Ebene der Erzählwelt (intra- und metadiegetische Ebene) befinden. Wenn man davon ausgeht, dass die religiösen Inhalte eine spätere Hinzufügung zum WZFS durch einen Redaktionsprozess gewesen sind, dann hat der Redaktor wohl eher durch die Umarbeitung und Umschreibung des Textes des WZFS, wo die Erzählwelt beschrieben wird, seine Redaktion verfasst und neue Inhalte hinzugefügt als durch die Kombination seiner eigenen Textstücke mit dem Text des WZFS.

4.5. Zusammenfassung

Das Anliegen dieses Kapitels war, den Text und den Inhalt des WZFS zu untersuchen, um dadurch eine Aussage über die Identität dieses Werkes treffen zu können. Um dies zu tun, haben wir das Narrativ dieses Werkes über die Eroberung der Region Groß-Syrien mit den drei autoritativen Narrativen, nämlich das Narrativ al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und das Narrativ Ibn Aʿṭams *Kitāb al-futūḥ* und das Narrativ Ibn ʿAsākirs *TMD* hinsichtlich der Struktur und des Inhaltes verglichen.

Dieses Kapitel war in vier Unterkapitel verteilt. Im ersten Kapitel wurde eine Zusammenfassung des WZFS vorgenommen, so dass die Leserschaft einen Überblick über die Thematik und den Inhalt dieses Werkes erhält. Das zweite Unterkapitel beschäftigte sich mit der Struktur des WZFS. Im ersten und zweiten Unterkapitel wurden die Struktur des Narratives des WZFS und die

Struktur des Textes des WZFS analysiert, und ihre Elemente näher erklärt. Bezüglich der Struktur des Textes haben wir festgestellt, dass das WZFS vermutlich ursprünglich wie al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* aus mehreren Teilen bestand, welche später zusammengetragen wurden. Es sieht so aus, dass am Anfang jedes Teiles ein Sammel-*Isnād* stand, der mit dem Schüler eines Schülers al-Wāqidīs begann und mit dem Schüler al-Wāqidī und al-Wāqidī selbst fortgesetzt wurde. Solche *Isnāde* finden wir in den heutigen Handschriften des WZFS fünf Mal. Aber es kann sein, dass mehrere Sammel-*Isnāde* im Text aufgeführt worden waren, die in den heutigen Handschriften nicht mehr zu finden sind. Die heutigen Handschriften des WZFS, welche frühestens aus dem 7./13. Jh. stammen, bestehen oft aus zwei Teilen. Das ist anscheinend eine spätere Entwicklung im Text des WZFS.

Im dritten Unterkapitel wurden die Struktur des Narratives des WZFS über die Eroberung der Region Groß-Syrien mit der Struktur des Narratives al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und Ibn Aʿtams *Kitāb al-futūḥ* verglichen. Da haben wir festgestellt, dass es eine große Ähnlichkeit zwischen den drei Strukturen zu beobachten ist, solange man die drei Narrative bis zur Eroberung Jerusalems vergleicht. In diesem Teil bestehen die Unterschiede zwischen den drei Narrativen fast nur in den Schlachten an kleineren Orten. Die Reihenfolge der Hauptschlachten, welche in den drei Narrativen gemeinsam sind, stimmt im Teil vor der Eroberung Syriens ebenfalls überein. Jedoch sei zu bemerken, dass der Teil des Narratives des WZFS nach der Eroberung Jerusalems fast komplett in den anderen zwei Narrativen fehlt. Dadurch entsteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Struktur des Narratives des WZFS und der Struktur der Narrative al-Azdīs und Ibn Aʿtams. Dieser Vergleich hat gleichzeitig eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der Struktur des Narratives al-Azdīs und der des Narratives Ibn Aʿtams aufgezeigt.

Das vierte Unterkapitel befasste sich mit dem Vergleich des Inhaltes des WZFS mit oben genannten autoritativen Inhalten zur Eroberung der Region Groß-Syrien. Hier wurden vier Stellen aus dem WZFS ausgesucht und mit den parallelen Stellen im al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām*, im Ibn Aʿtams *Kitāb al-futūḥ* und im Ibn ʿAsākirs *TMD* verglichen. Anhand dieser vier Fallstudien wurde herausgefunden, dass das Narrativ des WZFS im Vergleich zu den anderen zwei Narrativen fast alle Elemente der anderen Narrative beinhaltet. Jedoch umfasst dies auch zusätzliche Inhalte in Form von mehr Details, die in den anderen Narrativen nicht vorhanden sind. Diese zusätzlichen Informationen sind von biographischer, historischer, religiös-

politischer und religiös-eschatologischer Natur. So lässt sich im Narrativ des WZFS feststellen, dass das Christentum stärker religiös gefärbt als in den anderen zwei Narrativen. Zudem sind zusätzliche islamisch-religiöse Informationen im Narrativ des WZFS vorhanden. Außerdem ist manchmal die Reihenfolge der Ereignisse im WZFS unterschiedlich dargestellt und andere Ursachen werden für die Ereignisse genannt. Es lässt sich auch eine Neigung zur Herstellung von ungebrochenen lückenlosen Berichterstattung im WZFS feststellen im Vergleich zu den anderen Narrativen. In diesem Kapitel wurde ein Narrativ aus dem WZFS mit einem Narrativ aus dem *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs nach dem Ibn ‘Asākirs *TMD* verglichen. Es fehlte der *Isnād* des al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* im WZFS. Das Narrativ des WZFS war in seinen Kontext gewoben und beinhaltete mehr Inhalt als der Erstere. Auch in diesem Vergleich war im WZFS eine Neigung zur Herstellung eines fließenden Narratives und zur Hinzufügung religiöser Inhalte festzustellen. Da in diesem Unterkapitel in einem Fall (Konversion Ka‘bs zu Islam) gleiche *aḥbār* aus dem WZFS und aus dem al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* miteinander verglichen wurden, war die einzige logische Erklärung dies, dass möglicherweise ein Redaktor aus einer späteren Zeit die *Isnāde* des WZFS gekürzt bzw. eliminiert hat, um eine fließende und lückenlose Berichterstattung zu generieren, die Berichte miteinander kombiniert hat, und den Inhalt mit zusätzlichen Informationen ausgestattet hat. Bei diesen vier Fallstudien weisen al-Azdīs und Ibn A‘ṭams Narrative deutliche Ähnlichkeiten auf, wobei die Ähnlichkeiten mit WZFS immer noch deutlich erkennbar sind.

Das vierte Unterkapitel befasste sich mit einigen Begriffen und Formulierungen, die 10 ausgewählten Passagen aus dem WZFS von Muslimen und Byzantiner zur Selbstdarstellung und Darstellung der Genger zum Ausdruck kommt. Diese Untersuchung stellte eine narratologische Herangehensweise zur Analyse des WZFS, um über den Inhalt dieses Werkes eine Aussage zu treffen. Diese hat bewiesen, dass zum größten Teil das WZFS hinsichtlich der Begriffe und Formulierung, die die Muslime bzw. die Byzantiner darstellen, ein einheitlicher und homogener Text ist und nicht aus verschiedenen Textstücken, welche vor verschiedenen Autoren verfasst worden ist, besteht.

Letztendlich lässt sich das, was dieses Kapitel über das WZFS sagen kann, so resümieren, dass dieses Werk, soweit es mit den autoritativen Narrativen vergleichbar ist, keinen strukturellen Unterschied ausweist. Es besteht aus einem einzigen Text und ist keine Kombination von

verschiedenen Texten, die von verschiedenen Autoren verfasst worden sind. Es beinhaltet jedoch in den vergleichbaren Stellen mehr Details, ist trotz seines *aḥbār*-Stils lückenloser und fließender als andere Narrative, und ist mit mehr religiösen Inhalten, sowohl was den Islam als auch was das Christentum betrifft, ausgestattet.

Kapitel V:

Eine Vergleichsstudie des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) mit anderen al-Wāqidī zugeschrieben
Werken und den *Aḥbār* (WWA)
(mit besonderem Fokus auf al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* (WFS))

Kapitel V: Eine Vergleichsstudie des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) mit anderen al-Wāqidī zugeschriebenen Werken und den *Aḥbār* (WWA) (mit besonderem Fokus auf al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* (WFS))

Einleitung

Das Anliegen des fünften Kapitels ist, wie dessen Titel bereits darauf hinweist, einen Vergleich zwischen dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* und den anderen al-Wāqidī zugeschriebenen Überlieferungen sowie dem *aḥbār*-Material über die muslimischen Eroberungen zu ziehen. Das Ziel dieser Vergleichsstudie ist es, diese zwei Textkorpora hinsichtlich dreier Ebenen – der *Isnāde*-Ebene, der stilistischen Ebene und der Inhalts-Ebene – miteinander zu vergleichen. Dabei sollen am Ende des Kapitels die folgenden Fragen beantwortet werden:

1. Was sagen al-Wāqidīs *Isnāde*, d. h. *Isnāde*, in denen al-Wāqidī erwähnt wird, in Bezug auf die *Isnāde* des WZFS? Welche Aussage kann man über die *Isnāde* des WZFS anhand der Untersuchung von al-Wāqidīs *Isnāden* treffen?
2. Was sagt der Stil des Materials al-Wāqidīs über den Stil des Autor-Kompilators des WZFS aus, wenn man den Stil der beiden Textkorpora miteinander vergleicht?
3. Was sagen die *futūḥ*-Überlieferungen al-Wāqidīs in Bezug auf den Inhalt des WZFS? Welche Aussage kann man in Bezug auf den Inhalt des WZFS treffen, wenn man die *futūḥ*-Überlieferungen al-Wāqidīs in den anderen Quellen betrachtet?

Die Antworten auf diese Fragen sollen dabei helfen, eine Aussage über das WZFS und sein Verhältnis zu al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* zu treffen, das in späteren Quellen erwähnt und zitiert wird. Das Endziel der Untersuchung in diesem Kapitel ist, herauszufinden, wie ähnlich das WZFS den erhaltenen Überlieferungen al-Wāqidīs hinsichtlich der *Isnāde*, des Stils und des Inhalts ist. Diese bestehen aus al-Wāqidīs *Kitāb al-Mağāzī* sowie aus den *aḥbār*-Überlieferungen al-Wāqidīs in späteren Quellen.

5.1. Die Ebene der *Isnāde* in al-Wāqidīs Überlieferungen (WWA)

Die erste Ebene, auf der das WZFS mit al-Wāqidīs Überlieferungen verglichen wird, ist die Ebene der *Isnāde*. Es kommen im WZFS zwei Arten der *Isnāde* vor: die Einzel- und die Sammel-*Isnāde*. Diese sollen auf die Quellen des Autor-Kompilators des WZFS hinweisen. Die beiden Formen der *Isnāde* lassen sich ebenfalls in Überlieferungen von al-Wāqidī finden. Daher bietet sich die Möglichkeit an, die sich im WZFS befindenden *Isnāde* mit den *Isnāden* al-Wāqidīs in den WWA zu vergleichen. Auf der *Isnād*-Ebene folgt der Vergleich des WZFS mit dem WWA zwei Fragen: Erstens der Frage nach dem Überlieferer des WZFS anhand des ersten *Isnāde* und seiner Variante im WZFS. D. h., die erste zu behandelnde Frage dieses Unterkapitels ist, von wem das WZFS nach seinem Autor-Kompilator überliefert wurde.

Die zweite Frage, die in diesem Abschnitt behandelt wird, ist, wie viele Einzel- und Sammel-*Isnāde* des WZFS in den al-Wāqidī-Überlieferungen zu finden sind. Hier wurden zunächst alle Einzel- und Sammel-*Isnāde* des WZFS aus den zwei mir zur Verfügung stehenden Handschriften und zwei Editionen des WZFS gesammelt,⁹⁸¹ und dann geprüft, wie viele von ihnen in al-Wāqidī-Überlieferungen auftauchen. Zuerst werden die Einzel-*Isnāde* und dann die Sammel-*Isnāde* untersucht.

5.1.1. Untersuchung der Überlieferer des WZFS

5.1.1.1. Was bisher unternommen wurde

Zu der Frage nach den Überlieferern des WZFS hat sich in der Forschung bislang niemand geäußert. Allerdings spricht William Nassau Lees in der Einleitung zu seiner Edition des WZFS über zwei Gelehrte, nämlich Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥusayn an-Naḥwī, welche er als mögliche Autor-Kompilatoren des WZFS unter anderem anhand des al-Wāqidī-Materials vorschlägt. Dies wurde bereits im ersten Kapitel unter dem Abschnitt „Positionen über die Frage nach der Autorenschaft“⁹⁸² kurz referiert. Obwohl der Verfasser dieser Arbeit diese Meinung nicht teilt, soll hier die Argumentationslinie Lees besprochen werden, weil sie für die dieser Arbeit zugrundeliegenden These zu den Überlieferern des WZFS entscheidend ist.

⁹⁸¹ Eine Liste dieser *Isnāde* ist im Appendix zu finden.

⁹⁸² Siehe den Abschnitt „1.1.2. Positionen über die Frage nach der Autorenschaft“, S. 23-31 im Kapitel 1.

Wie schon im ersten Kapitel erwähnt wurde, ist Lees der Meinung, dass das WZFS nicht das originale Buch al-Wāqidī, nämlich das *Futūḥ aš-Šām*, ist, sondern ein Werk, das von einem Schreiber aus der späteren Zeit entweder aus Unwissenheit oder aus Täuschung al-Wāqidī zugeschrieben wurde.⁹⁸³ Ferner versucht Lees in der Einleitung seiner Edition, den Autor des WZFS festzustellen, in dem er den ersten *Isnād* des WZFS nach den zwei ihm zur Verfügung stehenden Handschriften näher untersucht und mit den Informationen aus den biographischen Lexika vergleicht.⁹⁸⁴

Vor Beginn des ersten *Isnāde* des WZFS, welcher ein Sammel-*Isnād* ist, lassen sich nach dem Namen al-Wāqidī, der ganz am Anfang steht, die Namen zweier Gelehrter finden, die Lees untersucht hat. Diese kleine Passage lautet nach der Edition Lees wie folgt:

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Abū Bakr b. Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Sufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. ‘Ubayd > **[Beginn des Sammel-Isnāde:]** ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Muḥammad b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī

Lees schlägt vor, dass diese Passage ursprünglich so gewesen sein müsste:

Abū Bakr b. Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Sufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. ‘Ubayd > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > **[Beginn des Sammel-Isnāde:]** ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Muḥammad b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī

Lees argumentiert, dass er in aḍ-Ḍahabīs *Tadhīb at-tahḍīb al-kamāl* eine Biographie zu Aḥmad b. ‘Ubayd gefunden habe, die nachweist, dass dieser eigentlich auf Autorität von al-Wāqidī Material überliefert haben soll, und nicht umgekehrt, wie es in der oben erwähnten Passage steht.

Darüber hinaus findet Lees vier *Isnāde* in zwei ihm zur Verfügung stehenden Handschriften des WZFS, welche bei den ersten Überlieferern zum Teil Gemeinsamkeiten mit der kurzen Passage am Anfang des *Isnāde* des nachweisen, und die seinen Korrekturvorschlag für den obigen *Isnād* ebenfalls unterstützen.⁹⁸⁵ Es handelt sich hierbei um die folgenden *Isnāde*:

⁹⁸³ Für seine Diskussion, siehe das erste Kapitel; siehe auch: *al-Wāqidī, Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 3, S. XVI-XIX (Einleitung der Edition).

⁹⁸⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 3, S. XIX (Einleitung der Edition).

⁹⁸⁵ Lees weist auf die Stellen, wo er diese *Isnāde* in seinen Handschriften gefunden hat, nicht hin. In seiner Edition lässt sich insgesamt nur vier Stellen finden, wo der Name Aḥmad b. ‘Ubayd vorkommt. Die Stelle Nummer 2 fehlt in der Edition Lees. Sie ist, wie Lees in seiner Einleitung hinweist (*Al-Wāqidī, Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, Bd. 3, S. XX) der Handschrift des Lieutenant Colonel Rawlinson entnommen, die angeblich von Lees an einer Stelle nicht als Grundlage der aufgenommen wurde.

1. Al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-ʿAbbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī > Abū Ğāʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > **[Beginn des Sammel-Isnāde:]** ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī
2. Al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn bekannt als an-Naḥwī > Abū Ğāʿfar > ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > Jemand, der ihm [=ʿAbd Allāh b. Muslim] berichtet hat
3. Al-Wāqidī > Abū Ğāʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > Abū Abd Allāh Muḥammad b. ʿAmr as-Sulamī/al-Aslamī > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > **[Beginn des Sammel-Isnāde:]** ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī
4. Abū Ğāʿfar b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar as-Sulamī/al-Aslamī > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > **[Beginn des Sammel-Isnāde:]** ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī

Lees geht davon aus, dass zwar diese *Isnāde* nicht vollständig sind, aber auf eine Version des *Isnāde* hinweisen, die er, wie bereits oben gesagt, rekonstruiert hat. Lees merkt an, dass er der festen Überzeugung ist („I feel certain“), dass diese vier *Isnāde* der *ṭarīq* des Autor-Kompilators des WZFS zu al-Wāqidī ist.⁹⁸⁶ Er stellt eine These bezüglich der Frage nach dem Autor-Kompilator des WZFS auf, und schlägt dabei drei Personen als Kandidaten vor. Demnach sei der Autor-Kompilator entweder derjenige, der die Berichte Abū Bakr b. al-Ḥusayns zitiert, der ganz am Anfang steht, oder Abū Bakr b. Aḥmad b. al-Ḥusayn selber, oder Abū Ğāʿfar Aḥmad b. ʿUbayd. Dabei schließt Lees jedoch die erste Person aus, da in diesem Falle deren Name auf sämtlichen Kopien des WZFS (außer auf dem originalen Werk) hätte stehen müssen.⁹⁸⁷

Hinsichtlich der anderen zwei Gelehrten gelingt es Lees, nur über Aḥmad b. ʿUbayd Informationen in den biographischen Lexika zu finden. Er erklärt, dass er in den biographischen Lexika sowie in den *Isnāden* der ihm bekannten Autoren lange nach Aḥmad b. al-Ḥusayn gesucht habe, aber keine Informationen über ihn gefunden habe. Daher betont er, dass er über Aḥmad b. al-Ḥusayn als Autor-Kompilator des WZFS keine Aussage treffen kann. Zu Aḥmad b. ʿUbayd findet Lees eine Biographie im *Tadhīb at-tahdīb al-kamāl*, die darauf hinweist, dass Aḥmad b. ʿUbayd von al-Wāqidī (g. 207/822), aber auch von Gelehrten wie Ibn Saʿd (g. 230/845), und ʿAlī b.

⁹⁸⁶ Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, Bd. 3, S. X.

⁹⁸⁷ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, Bd. 3, S. XXI.

‘Āṣim (g. 221/836) historisches Material überliefert hat. Lees sagt, dass er auch Verbindungen („relations“) zwischen Aḥmad b. ‘Ubayd und Ibrāhīm b. ‘Alā b. aḍ-Ḍaḥḥāk (g. 235/850) gefunden hat. Er argumentiert auf Basis dieser Informationen, dass Aḥmad b. ‘Ubayd der Autor-Kompilator des WZFS gewesen sein muss; da dieser von den Gelehrten aus der ersten Hälfte des 3./9. Jh. Material überliefert hat, soll er das WZFS in dieser Zeit anhand des Materials, das er von seinen Lehrern erhalten hat, geschrieben haben.⁹⁸⁸ Trotz all dieser Indizien, die Lees für Aḥmad b. ‘Ubayd als möglichen Autor-Kompilator des WZFS gefunden hat, räumt er ein, dass auch Aḥmad b. al-Ḥusayn als Autor dieses Werkes in Frage kommt.⁹⁸⁹

Es ist deutlich geworden, dass Lees eine Korrektur für die kurze Passage, die vor Beginn des ersten *Isnāde* des WZFS steht, und die er bei vier anderen *Isnāden* des WZFS findet, vorschlägt, da er zeigen kann, dass der Name al-Wāqidī am Anfang dieser sich stark ähnelnden Passagen nicht stimmen kann, weil Aḥmad b. ‘Ubayd, der nach al-Wāqidī im *Isnād* steht, dessen Schüler gewesen ist. Im nächsten Abschnitt wird gezeigt, dass höchstwahrscheinlich Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥusayn – über letzteren konnte Lees keine Biographie finden – die Überlieferer des WZFS gewesen sind.

5.1.1.2. Neue Ergebnisse meiner Forschung

5.1.1.2.1. Funde in den bio- und bibliographischen Werken

Es geht in diesem Abschnitt darum, die Angaben der bio- und bibliographischen Lexika zu Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥusayn zu referieren. Wie bereits im letzten Abschnitt gezeigt wurde, identifizierte Lees ersteren als einen Schüler al-Wāqidīs, während es Lees jedoch nicht gelang, Informationen über letzteren zu finden.

Aḥmad b. ‘Ubayd

Der volle Name dieses Schülers al-Wāqidīs lautet Aḥmad b. ‘Ubayd b. Nāṣiḥ b. Balanğur. Seine *kunya* soll Abū Ğa‘far gewesen sein, wobei er auch einen Rufnamen (*laqab*) in Form einer *kunya*

⁹⁸⁸ *Al-Wāqidī, Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, Bd. 3, S. XXI-XXII.

⁹⁸⁹ *Al-Wāqidī, Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, Bd. 3, S. XXII.

besaß, nämlich Abū ‘Aṣīda.⁹⁹⁰ Da der Name des Großvaters Aḥmad Balanğur war, wird dieser manchmal auch al-Balanğurī genannt.⁹⁹¹ Über das Todesdatum Aḥmads lassen sich in den Quellen verschiedene Meinungen finden. Die Mehrheit der Quellen berichtet jedoch, dass er im Jahr 278/891 verstorben ist.⁹⁹² In den biographischen Lexika wird Aḥmad als Klient der Banū Hāšim vorgestellt (*mawlā Banī Hāšim*, oder *min mawālī Banī Hāšim*).⁹⁹³

Als sein akademisches Fach wird in den biographischen Quellen arabische Grammatik (*naḥw*) erwähnt. Ibn an-Nadīm bringt die Biographie Aḥmad b. ‘Ubayds im Kapitel zu Grammatikern und Sprachwissenschaftlern (*naḥwiyyūn wa-luğawiyyūn*) aus Kūfa unter.⁹⁹⁴ Aus diesem Grund wird Aḥmad auch oft mit der Bezeichnung *an-naḥwī* vorgestellt.⁹⁹⁵

Es wird in den biographischen Lexika nicht darauf hingewiesen, wo und wann Aḥmad geboren wurde. Über seinen Wohnort findet sich ein kurzer Bericht in Ibn Ḥibbāns *Kitāb at-Tiqāt*, dem zufolge dieser aus Bağdād kam (*min ahl Bağdād*).⁹⁹⁶ Dies lässt sich durch andere Quellen, die Aḥmad den Rufnamen al-Bağdādī zuschreiben, bestätigen.⁹⁹⁷ Allerdings wird in den Quellen oft erwähnt, dass er ursprünglich aus Daylam kam.⁹⁹⁸ Es könnte sein, dass Aḥmad b. ‘Ubayd in Daylam geboren wurde und später nach Bağdād auswanderte.⁹⁹⁹ Er soll außerdem für einige Zeit in Sāmarrā’ als Tutor (*mu’addib*) der zwei Söhne al-Mutawakkils (al-Muntaṣir und al-Mu’tazz) tätig gewesen sein.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, ‘Alī b. Hibāt Allāh: *Ikmāl al-kamāl fī raf al-irtiyāb ‘an al-mu’talaf wa-l-muḥtalaf fī l-asmā’ wa-l-kunfā wa-l-ansāb*. Hg. A. al-Mu’allimī, 7 Bde. Haydarābād ad-Dakan [2. Auflage] [o. J.], Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404; Für die Aussprache seines *laqabs* Abū ‘Aṣīda, siehe: Ibn Nāṣir ad-dīn, Muḥammad b. ‘Abd Allāh: *Tawdīḥ al-muṣṭabah*. Hg. M. N. al-‘Arqasūsī, 10 Bde. [o. O.] 1413/1993, Bd. 6, S. 293.

⁹⁹¹ Siehe: As-Sam’ānī, *Al-ansāb*, Bd. 1, S. 393-4.

⁹⁹² Aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 13, S. 193; Aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi*, Bd. 7, S. 112; as-Suyūṭī, ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr: *Buğyat al-wu’āt fī ṭabaqāt al-luğawiyyīn wa-n-nuḥāt*. Hg. M. A. Ibrāhīm. 2. Bde. [o. O.] 1384/1964, Bd. 1, S. 333. As-Suyūṭī erwähnt noch ein anderes Todesdatum für Aḥmad, nämlich 273/887 (ibid.). Yāqūt bemerkt ebenfalls das Jahr 273/887 als sein Todesjahr (Yāqūt, *Mu’ğam*, Bd. 1, S. 465). Aḥmad soll über 90 Jahre gelebt haben (aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 13, S. 193).

⁹⁹³ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Yāqūt, *Mu’ğam*, Bd. 1, S. 465; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; Suyūṭī, *Buğyat*, Bd. 1, S. 333. Siehe unten auch seine Zuneigung zum schī’itischen Islam.

⁹⁹⁴ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 221.

⁹⁹⁵ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; as-Sam’ānī, *Al-ansāb*, Bd. 1, S. 393; al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

⁹⁹⁶ Ibn Ḥibbān, Muḥammad b. Ḥibbān: *Kitāb at-tiqāt*. Bd. M. A. Ḥān. 10 Bde. Haydarābād ad-Dakan 1397/1973, Bd. 8, S. 43.

⁹⁹⁷ Siehe z. B.: al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404; aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi*, Bd. 7, S. 112.

⁹⁹⁸ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

⁹⁹⁹ Es ist bekannt, dass schon sein Vater ein Gelehrter war.

¹⁰⁰⁰ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 221.

In den Biographien Aḥmad b. ‘Ubayds wird darauf aufmerksam gemacht, dass dieser neben seiner Tätigkeit im Fach Grammatik ebenfalls im Fach Ḥadīṭ tätig war und dieses unter anderem in Sāmarrā’ unterrichtet hat.¹⁰⁰¹ Dabei wurde er anscheinend als ein glaubwürdiger *muḥaddiṭ* angesehen, da er in der *riḡāl*-Literatur als ein *ḥadīṭ*-Gelehrter bezeichnet wird, „der sich [in seinem Fach] so benimmt, wie es sich gehörte“ (*kāna ṣuwayliḥ al-ḥadīṭ*).¹⁰⁰² Trotzdem wird in den biographischen Quellen an seiner Tätigkeit im Bereich Ḥadīṭ Kritik ausgeübt. Es wird betont, dass Aḥmad *ḥadīṭe* überlieferte, die niemandem bekannt waren (*ḥadīṭ munkar*) und außer ihm selbst von keinem anderen Gelehrten überliefert worden sind.¹⁰⁰³

Über die Werke, die Aḥmad b. ‘Ubayd geschrieben haben soll, ist nicht viel bekannt. In einigen Biographien über ihn wird angemerkt, dass er viele Werke geschrieben hat.¹⁰⁰⁴ Jedoch finden wir in den bio- und bibliographischen Quellen nur die Titel von vier seiner Werke, die sich anscheinend mit der arabischen Grammatik und Sprache befassen. Ibn an-Nadīm ist die älteste Quelle, welche die Titel dieser Werke erwähnt.¹⁰⁰⁵ Wahrscheinlich hat Ibn an-Nadīm ausschließlich Aḥmads Werke zu den beiden Bereichen Grammatik und Sprache erwähnt, denn wir wissen, dass Aḥmad auch *ḥadīṭ*-Werke verfasst hat.¹⁰⁰⁶ Außerdem ist es bekannt, dass er im Bereich *ḥadīṭ* und Geschichte Material überliefert hat.¹⁰⁰⁷

Aḥmad b. ‘Ubayd soll laut den biographischen Lexika bei vielen Meistern studiert haben. Ebenfalls sollen viele Gelehrte bei ihm studiert haben. Neben den biographischen Lexika lassen sich Meister und Schüler Aḥmads außerdem in *ḥadīṭ*- oder *aḥbār*-Werken finden. Im Folgenden werden die Meister und Schüler Aḥmad b. ‘Ubayds aufgelistet, die in den biographischen Quellen und den Werken anderer Genres der muslimischen Literatur ausfindig gemacht wurden:

¹⁰⁰¹ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13.

¹⁰⁰² Siehe z. B.: Aḍ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 1, S. 259.

¹⁰⁰³ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 14; aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *al-Muḡnī fī ḍ-ḍu’afā’*. Hg. N. ‘Atar. 2 Bde. Duha 2009, Bd. 1, S. 88; aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi*, Bd. 7, S. 111.

¹⁰⁰⁴ Al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya’qūb: *Al-balaḡa fī tarāḡim a’immat an-naḥw wa-l-luḡa*. Hg. M. al-Miṣrī. 1 Bd., Damaskus 1421/2000, S. 77-78.

¹⁰⁰⁵ Siehe: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, Bd. 1, S. 223.

¹⁰⁰⁶ Er soll zumindest ein *ḥadīṭ*-Werk verfasst haben, in dem er einen bekannten *ḥadīṭ* des Propheten näher erklärt hat (*ṣarḥ*). Ibn Ḥaḡar bemerkt, dass Aḥmad b. ‘Ubayd den *ḥadīṭ* von Umm Zar’ weiter überliefert hat. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī: *Fath al-bārī ṣarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. 13 Bde. Beirut [o. J.], Bd. 9, S. 220.

¹⁰⁰⁷ Siehe für *ḥadīṭ*-Material z. B.: ad-Dāraquṭnī, ‘Alī b. ‘Umar: *Sunan ad-Dāraquṭnī*. Hg. M. Sayyid aṣ-Ṣūrī. 4 Bde. Beirut 1417/1996, Bd. 4, S. 41-42; für Geschichtsmaterial siehe z. B.: Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 32, S. 479, Bd. 34, S. 419.

Seine Meister: Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī;¹⁰⁰⁸ al-Aṣ‘amī;¹⁰⁰⁹ Ḥusayn b. ‘Alwān (?) al-Kalbī;¹⁰¹⁰ ‘Alī b. ‘Aṣim al-Wāsiṭī;¹⁰¹¹ Abū Dāwūd aṭ-Ṭayālīsī;¹⁰¹² ‘Abd Allāh b. Bakr as-Sahmī;¹⁰¹³ Yazīd b. Hārūn^{1014,1015}; Abū ‘Amir al-‘Iqdī (al-‘Aqdī?);¹⁰¹⁶ Muḥammad b. Ziyād b. Zubār (?) az-Zubārī (?);¹⁰¹⁷ Muḥammad b. Muṣ‘ab al-Qirqisānī;¹⁰¹⁸ Hišām b. Muḥammad al-Kalbī;¹⁰¹⁹ ‘Abd al-Malik b. Qarīb al-Aṣ‘amī;¹⁰²⁰ al-Madā‘inī;¹⁰²¹ Hayṭam b. ‘Adī;¹⁰²² Wakī;¹⁰²³ Muḥammad b. Sa‘d, Kātib al-Wāqidī;¹⁰²⁴ Abū Sa‘īd ‘Amr b. Ğarīr al-Baġalī l-Kūfī.¹⁰²⁵

Seine Schüler: Qāsim b. Muḥammad al-Anbārī;¹⁰²⁶ Aḥmad b. al-Ḥasan b. Sufyān;¹⁰²⁷ ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Miṣrī;¹⁰²⁸ Muḥammad b. Ğa‘far al-Ādamī;¹⁰²⁹ ‘Abd Allāh b. Ishāq al-Baġawī l-Ḥurāsānī;¹⁰³⁰ ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Zabīr;^{1031,1032} Yaḥyā b. Muḥammad b. Ṣā‘ib;¹⁰³³ Waṣīf al-Anṭākī;¹⁰³⁴ Muḥammad b. al-Faṭḥ al-Qalānisī;¹⁰³⁵ Yaḥyā b. Sā‘id.¹⁰³⁶

Wie aus der Liste der Meister Aḥmads zu erkennen ist, soll dieser bei bekannten Historikern wie al-Wāqidī, al-Madā‘inī, Hayṭam b. ‘Adī und Ibn al-Kalbī namhaften *ḥadīth*-Gelehrten wie aṭ-

¹⁰⁰⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰⁰⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13;

¹⁰¹⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹¹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹³ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹⁴ Aṣ-Ṣafadī erwähnt einen gewissen Zayd b. Hārūn als ein Meister von Aḥmad b. ‘Ubayd, der eine falsche Lesung des Namens Yazīd b. Hārūn sein soll. Ebenfalls nennt er einen Ṭanāfisī, der wahrscheinlich ein *taṣḥīf* von Ṭayālīsī ist (Aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi*, Bd. 7, S. 112).

¹⁰¹⁵ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹⁶ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13.

¹⁰¹⁷ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰¹⁹ Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; Ibn Ğawzī, ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Alī: *Al-muntaẓam fī ta’rīḥ al-mulūk wa-l-umam*. Hgs. Mh. A. ‘Aṭā’ & Ms. A. ‘Aṭā’. 19 Bde. Beirut 1415/1995, Bd. 2, S. 60.

¹⁰²⁰ Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰²¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 60, S. 62.

¹⁰²² Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 60, S. 62; aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 10, S. 103.

¹⁰²³ Ibn Manda, Muḥammad b. Ishāq: *Faḥ al-bāb fī l-kunā wa-l-alqāb*. Hg. N. Al-Fāryābī. 1. Bd. Riyad 1417/1996, S. 190.

¹⁰²⁴ aḍ-Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, Bd. 16, S. 356.

¹⁰²⁵ Ibn Ḥaġar, Aḥmad b. ‘Alī: *Lisān al-mizān*. Hg. A. Abū Ġadda. 10 Bd. Beirut 1423/2002, Bd. 6, S. 195-196.

¹⁰²⁶ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰²⁷ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰²⁸ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰²⁹ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰³⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰³¹ Im *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218 findet man andere andere Version für Zabīr, nämlich Zayd.

¹⁰³² Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; Ibn Nāṣir ad-dīn, *Tawḍīḥ*, Bd. 6, S. 293.

¹⁰³³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 35, S. 218.

¹⁰³⁴ Ibn Ḥibbān, *Kitāb aṭ-ṭiqāt*, Bd. 8, S. 43.

¹⁰³⁵ Ad-Dāraquṭnī, *Sunan*, Bd. 2, S. 192.

¹⁰³⁶ Ibn Manda, *Faḥ al-bāb*, S. 190.

Ṭayālīsī und al-Aṣ‘amī studiert haben. Neben dem *ḥadīṭ*- und Geschichtsmaterial, das dieser überliefert hat, ist sein Studium bei den oben genannten Historikern und *ḥadīṭ*-Gelehrten ein weiterer Beleg dafür, dass er sich neben Sprache und Grammatik auch mit *ḥadīṭen* und Geschichte beschäftigte. Darüber hinaus ist anhand der Liste seiner Schüler zu erfahren,¹⁰³⁷ dass Aḥmad b. al-Ḥasan, dessen Name vor dem Namen Aḥmad b. ‘Ubayds am Anfang des WZFS steht, dessen Schüler gewesen ist.¹⁰³⁸

In vielen Biographien zu Aḥmad b. ‘Ubayd wird al-Wāqidī in der Liste seiner Meister an prominenter Stelle genannt,¹⁰³⁹ während andere Biographien ihn lediglich als einen Meister neben den anderen Meistern erwähnen.¹⁰⁴⁰ Einige Biographien nennen al-Wāqidī überhaupt nichts als Aḥmads Meister.¹⁰⁴¹

Es wird in den Quellen nicht berichtet, was Aḥmad b. ‘Ubayd bei al-Wāqidī studiert hat. Man kann in den *ḥadīṭ*- und den historischen Quellen einiges Material finden, das Aḥmad von al-Wāqidī überliefert hat. So soll Aḥmad von al-Wāqidī *ḥadīṭe* im Berich *fiqh* überliefert haben.¹⁰⁴² Darüber hinaus soll er Bücher al-Wāqidīs zu *maǧāzī*, *sīra* und anderen Themen (*al-maǧāzī wa-s-siyar wa-ǧayr dālik*) überliefert haben,¹⁰⁴³ wobei nicht deutlich wird, welche exakten Werke al-Wāqidīs er überliefert hat. Die Überlieferung des Materials al-Wāqidīs weist darauf hin, dass Aḥmad b. ‘Ubayd bei al-Wāqidī, vermutlich in Baǧdād, für eine lange Zeit studiert hat.

In der modernen schīitischen Literatur wird Aḥmad b. ‘Ubayd als ein schīitischer Gelehrter präsentiert,¹⁰⁴⁴ obwohl ihm in den klassischen biographischen Werken der Schī‘a keine Biographie gewidmet worden ist.¹⁰⁴⁵ Die Zuordnung Aḥmads zur Schī‘a könnte zum Teil daran liegen, dass er Berichte über die *faḍā’il* ‘Alīs überliefert hat, welche in den bekanntesten

¹⁰³⁷ Siehe Position 2 in der Liste.

¹⁰³⁸ Aḥmad b. al-Ḥasan soll eine Variante des Namen Aḥmad b. al-Ḥusayn gewesen sein, siehe Fußnote 67.

¹⁰³⁹ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 5, S. 13; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 6, S. 218; as-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 1, S. 393; aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi*, Bd. 7, S. 111; Yāqūt, *Mu‘ǧam*, Bd. 1, S. 465.

¹⁰⁴⁰ Siehe z. B.: Al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 1, S. 404.

¹⁰⁴¹ Siehe z. B.: Aḍ-Ḍahabī, *Siyar*, Bd. 13, S. 193.

¹⁰⁴² Siehe z. B.: ad-Dāraquṭnī, *Sunan*, Bd. 2, S. 172; Bd. 4, S. 41-42. Hier muss betont werden, dass al-Wāqidī aufgrund der Unzuverlässigkeit dieser *ḥadīṭe* nicht als glaubwürdig wahrgenommen wird (ad-Dāraquṭnī, *Sunan*, Bd. 2, S. 172).

¹⁰⁴³ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 309; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 4, S. 311.

¹⁰⁴⁴ Qumī, ‘Abbās: *Al-kunā wa-l-alqāb*. 3 Bde. Qom 1409/1989, Bd. 1, S. 123-124; Namāzī Šāhrūdī, ‘Alī: *Mustadrakāt ‘ilm riǧāl al-ḥadīṭ*. 8 Bde. Qom 1412/1992, Bd. 1, S. 362-363.

¹⁰⁴⁵ Siehe: Namāzī Šāhrūdī, *Mustadrakāt*, Bd. 1, S. 362.

schīʿitischen *ḥadīṭ*-Werken gesammelt sind.¹⁰⁴⁶ Interessanterweise überliefert Aḥmad solches Material über ‘Alī teilweise von al-Wāqidī.¹⁰⁴⁷

*Aḥmad b. al-Ḥasan*¹⁰⁴⁸

Den biographischen Lexika zufolge lautet der vollständige Name des zweiten Gelehrten, der vor dem ersten *Isnād* des WZFS vor Aḥmad b. ‘Ubayd auftaucht, Aḥmad b. al-Ḥasan b. al-‘Abbās b. al-Faraǧ b. Šuqayr.¹⁰⁴⁹ Wie schon besprochen, hat Lees ihn zwar als den möglichen Autor-Kompilator des WZFS vorgestellt, da ihm jedoch keine relevanten biographischen Lexika zur Verfügung standen, konnte dieser ihn nicht identifizieren. Aḥmad b. al-Ḥasans *kunya* ist Abū Bakr, wobei er in den Quellen auch beim Namen seines Großvaters (*ǧadd*) Ibn Šuqayr genannt wird. Es wird in den biographischen Quellen nicht berichtet, wann er geboren wurde. Über die Herkunftsstadt Ibn Šuqayrs bemerkt Ḥaṭīb al-Baǧdādī in einer kurzen Biographie, dass er aus Baǧdād kommt.¹⁰⁵⁰ Ibn Šuqayr soll wie sein Meister Aḥmad b. ‘Ubayd ein Grammatiker gewesen sein. In den biographischen Lexika wird er oft mit dem Namen „an-Naḥwī“ bezeichnet.¹⁰⁵¹

Laut Ḥaṭībs Biographie zu Ibn Šuqayr war dieser dafür bekannt, die Werke al-Wāqidīs über Aḥmad b. ‘Ubayd weiterzutradieren.¹⁰⁵² Ḥaṭīb führt einen Bericht ad-Dāraquṭnīs an, der besagt, dass Ibn Šuqayr über Aḥmad b. ‘Ubayd von al-Wāqidī Material über *maǧāzī*, *sīra* und andere Themen überliefert hat.¹⁰⁵³ Dass dieser über Aḥmad b. ‘Ubayd Material al-Wāqidīs überliefert

¹⁰⁴⁶ Siehe z. B.: Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Al-amālī*. Hg. Mu’assisat al-Bi’ṭa li-ṭibā’at wa-n-našr. Qom 1414/1994, S. 620-621.

¹⁰⁴⁷ Aṭ-Ṭūsī, *Al-amālī*, S. 445-446. Zudem und als ein weiteres Indiz für die Zuneigung Aḥmads zu den ‘Alīden wird in der modernen Schī’a-Literatur behauptet, dass er dem Sohn des Kalifen al-Mutawakkil erlaubt hat, al-Mutawakkil zu töten, weil dieser Fāṭima, die Tochter des Propheten, beleidigt hatte (Qumī, *Al-kunā*, Bd. 1, S. 124).

¹⁰⁴⁸ Die Version des Namens dieses Gelehrten, für die Lees sich entscheidet, ist Aḥmad b. al-Ḥusayn. Diese findet sich ebenfalls bei Yāqūt, der den Vater Aḥmads al-Ḥusayn nennt (siehe: Yāqūt, *Mu’ǧam*, Bd. 1, S. 344). Allerdings ist in allen anderen biographischen Lexika der Name al-Ḥasan zu finden (siehe weiter im Text), daher wird im Folgenden der Name Aḥmad b. al-Ḥasan für diesen Gelehrten verwendet.

¹⁰⁴⁹ Für die Aussprache des letzten Namens, siehe: as-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 3, S. 445; al-ǧazarī, ‘Izz ad-Dīn b. al-Aṭīr: *Al-lubāb fī tahdīb al-ansāb*. Beirut 1400/1980, Bd. 2, S. 203.

¹⁰⁵⁰ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 309; siehe auch: Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 4, S. 311; as-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 3, S. 445.

¹⁰⁵¹ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 309; aḍ-Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, Bd. 23, S. 527.

¹⁰⁵² Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 309: *Rawā‘an Aḥmad b. ‘Ubayd b. Nāṣiḥ taṣānīf al-Wāqidī wa-kāna min-man ištahara bi-riwāyatihā.*; Siehe auch: as-Sam‘ānī, *Al-ansāb*, Bd. 3, S. 445.

¹⁰⁵³ *Yarwī ‘an Abī ‘Ašīda [...] ‘an al-Wāqidī al-maǧāzī wa-s-siyar wa-ǧayr dālik* (Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 309).

haben soll, findet man in fast allen Biographien zu ihm.¹⁰⁵⁴ Ismā'īl b. Qāsim al-Qālī (288/901-365/976) soll einer der Gelehrten gewesen sein, die bei Ibn Šuqayr die Werke al-Wāqidīs im Bereich *mağāzī* studiert haben. Er bemerkt, dass er die Werke al-Wāqidīs zu den prophetischen Feldzügen bei Ibn Šuqayr in dessen Haus gelernt hat, und betont, dass Ibn Šuqayr die Werke al-Wāqidīs in diesem Bereich über Aḥmad b. 'Ubayd überliefert hatte.¹⁰⁵⁵

Unter den Schülern Ibn Šuqayrs, soweit sie von den biographischen Lexika und den Berichten in anderen Quellen genannt werden, sind die Folgenden zu erwähnen: Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḥarqī,¹⁰⁵⁶ Abū Bakr Aḥmad b. Ibrāhīm b. Šādān al-Bazzāz,¹⁰⁵⁷ 'Abd ar-Raḥmān b. Iṣḥāq az-Zuğğāğī,¹⁰⁵⁸ Aḥmad. b. Šālīḥ al-Muqrī¹⁰⁵⁹ und Abū 'Alī Ismā'īl b. al-Qāsim al-Qālī l-Bağdādī.¹⁰⁶⁰ Ibn Šuqayr verstarb im Monat Šafar im Jahr 317/ im März 929¹⁰⁶¹ während des 'abbāsiden Kalifats des al-Muqtadir bi-llāh¹⁰⁶² (reg. 295-320/908-32).

Man kann die Angaben der bio- und bibliographischen Lexika und anderer Quellen zu Aḥmad b. 'Ubayd und Ibn Šuqayr so resümieren, dass Aḥmad b. 'Ubayd ein Schüler al-Wāqidīs gewesen ist, der das Material von diesem überliefert hat. Zwar wird das *futūḥ*-Material al-Wāqidīs nicht explizit angesprochen, aber es wird betont, dass Aḥmad b. 'Ubayd neben *mağāzī*- und *sīra*-Überlieferungen auch anderes Material al-Wāqidīs überliefert hat. Darüber hinaus lässt sich anhand der Angaben in den biographischen Lexika zu Aḥmad b. 'Ubayd feststellen, dass er von den späteren schītischen Gelehrten vereinnahmt wurde. Zudem wird ihm – wie auch al-Wāqidī –¹⁰⁶³ zugeschrieben, dass er Überlieferungen weitertradierte, die anderen Gelehrten unbekannt waren. Die Angaben zu Aḥmad b. al-Ḥasan, bekannt als Ibn Šuqayr, geben uns die Auskunft, dass dieser ein Schüler Aḥmad b. 'Ubayds gewesen ist, der dafür bekannt war, dass er das Material al-Wāqidīs über Aḥmad überliefert hat. Dies ist eine sehr zentrale Information, die zeigt, dass ein

¹⁰⁵⁴ Siehe: Yāqūt, *Mu'ğam*, Bd. 1, S. 344; ad-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, Bd. 23, S. 527; Ibn Mākūlā, *Ikmāl*, Bd. 4, S. 311; as-Safadī, *Kitāb al-wāfi*, Bd. 6, S. 217; Al-Qiftī, 'Alī b. Yūsuf: *Inbā' ar-ruwāt 'alā anbāh an-nuḥāt*. Hg. M. A. Ibrāhīm. 4 Bde. Kairo 1406/1986, Bd. 1, S. 69-70; as-Suyūṭī, *Buğyat al-wu'āt*, Bd. 1, S. 302.

¹⁰⁵⁵ Al-Qālī, Ismā'īl b. Qāsim: *Al-amālī fī luğat al-'arab*. 4 Bde. Kairo 1906, Bd. 1, S. 241.

¹⁰⁵⁶ Nur Ḥaṭīb nennt ihn als al-Ḥarqī: Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 309.

¹⁰⁵⁷ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 309; ad-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, Bd. 23, S. 527; as-Sam'ānī, *al-Ansāb*, Bd. 3, S. 445.

¹⁰⁵⁸ Az-Zuğğāğī, 'Abd ar-Raḥmān b. Iṣḥāq: *Al-amālī*. Hg. A. Hārūn. Beirut 1407/1987, S. 33, 50, 141.

¹⁰⁵⁹ Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ*, Bd. 15, S. 202.

¹⁰⁶⁰ Al-Qālī, *Al-amālī*, Bd. 1, S. 241.

¹⁰⁶¹ Ḥaṭīb, *Ta'riḥ*, Bd. 4, S. 309; as-Sam'ānī, *Al-ansāb*, Bd. 3, S. 445; as-Suyūṭī, *Buğyat al-wu'āt*, Bd. 1, S. 302. Ḥaṭīb bemerkt, dass ad-Dāraquṭnī behauptet, dass Ibn Šuqayr im Jahr 315/927 gestorben ist. Jedoch lehnt er diese Meinung ab.

¹⁰⁶² Yāqūt, *Mu'ğam*, Bd. 1, S. 344.

¹⁰⁶³ Siehe den Abschnitt „2.3.1.2.2.5. Zitierung von schwachen Überlieferern“, S. 144-145 im Kapitel 2.

ṭarīq der Überlieferung des Materials al-Wāqidīs bis zu Aḥmad b. al-Ḥasan bekannt gewesen ist. So lässt sich ebenfalls sagen, dass Lees Rekonstruktion der kurzen Passage am Anfang des WZFS und der vier anderen ähnlichen Stellen zutreffend ist, obwohl er Aḥmad b. al-Ḥasan nicht kannte und ein anderes Ziel verfolgte. Das bedeutet, dass in den fünf Stellen im WZFS zunächst der Name Aḥmad b. al-Ḥasan, dann der Name Aḥmad b. ‘Ubayd und erst danach der Name al-Wāqidīs stehen müsste:

Aḥmad b. al-Ḥasan > Aḥmad b. ‘Ubayd > al-Wāqidī

Die Angaben der biographischen Lexika zum wissenschaftlichen Verhältnis zwischen al-Wāqidī, Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan können die *Isnāde* aus dem WWA nur bestätigen. In einigen Werken lassen sich *Isnāde* in der oben rekonstruierten Reihenfolge finden. Als Beispiel wird unten ein *Isnād* aus Ibn ‘Asākirs *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* (TMD) zitiert,¹⁰⁶⁴ in dem die drei genannten Gelehrten vorkommen:

Ibn ‘Asākir > Abū l-Farağ Ġayṭ b. ‘Alī > Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī > Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Uṭmān b. as-Sawwāq > Abū l-Qāsim Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ġa‘far al-Ḥiraqī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥasan b. Sufyān an-Naḥwī > Abū Ġa‘far Aḥmad b. ‘Ubayd b. Nāṣiḥ an-Naḥwī > Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī

Ähnliche *Isnāde* kann man auch im TMD¹⁰⁶⁵ sowie im *Musnad* ad-Dāraquṭnīs¹⁰⁶⁶ finden.

5.1.1.2.2. Funde in Handschriften

In diesem Abschnitt werden die fünf Stellen des WZFS, an denen die Namen Aḥmad b. ‘Ubayd und Ibn Šuqayr vorkommen, anhand der zwei Editionen des WZFS, nämlich die Edition Lees und die Edition Darādka, sowie anhand der zwei Handschriften des WZFS ausführlicher untersucht, sodass andere Varianten des Textes an diesen Stellen ebenfalls in die Untersuchung miteinbezogen werden. Diese Stellen stehen alle am Anfang eines *Isnāde*. Da die *Isnāde* hier nicht relevant sind, werden im Folgenden nur die Passagen berücksichtigt, welche die Namen al-Wāqidī, Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan enthalten.¹⁰⁶⁷ Diese Untersuchung ist in

¹⁰⁶⁴ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 25, S. 171.

¹⁰⁶⁵ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 25, S. 169; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 40, S. 86.

¹⁰⁶⁶ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 3, S. 102.

¹⁰⁶⁷ Es wird im Folgenden noch deutlich werden, dass der Name dieser drei nicht in allen Passagen zu finden ist.

gewissem Sinne eine Fortsetzung der Rekonstruktion, die Lees vorgenommen hat, mit einem breiteren Textkorpus. Jedoch muss betont werden, dass der Verfasser dieser Arbeit im Gegensatz zu Lees nicht die These vertritt, dass Aḥmad b. ‘Ubayd bzw. Aḥmad b. al-Ḥasan die möglichen Autor-Kompilatoren des WZFS sind. Die folgende Tabelle zeigt einen Vergleich der fünf genannten Stellen. Die *Isnāde* werden in der Tabelle so wiedergegeben, wie sie in den vier Versionen des WZFS zu finden sind, und werden nicht nach den Angaben der bio- und bibliographischen Lexika korrigiert:

	1. Stelle	Adresse
Saray Ahmet III 2886	Al-Wāqidī ¹⁰⁶⁸ > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn > Ša‘bān al-Baḥrī > Aḥmad b. ‘Ubayd > ‘Umar b. ‘Uṭmān [...]	2a
Turhanvsultan 237	Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥasan b. Sufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. ‘Ubayd > ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān > Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī [...]	2a
Lees Edition	Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn an-Naḥwī > ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī [...] ¹⁰⁶⁹	Bd. 1, S. 1
Darādkas Edition	Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥasan b. Sufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. Ḥumayd > ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī [...]	S. 19
	2. Stelle	
Saray Ahmet III 2886	Abū Ġa‘far Aḥmad b. Abī ‘Ubayd b. Nāṣiḥ > Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī	116b

¹⁰⁶⁸ Wie es z. B. an der ersten Stelle zu sehen ist, steht al-Wāqidī in einigen *Isnāden* am Anfang und in anderen in der Mitte. Die richtige Position nach den bio- und bibliographischen Werken ist die Letztere. Dass al-Wāqidī's Name am Anfang steht, lässt sich so erklären, dass man in einem Redaktions- bzw. Kopieprozess dachte, dass der Name al-Wāqidī am Anfang des Werkes steht muss, weil er der Autor des Werkes ist.

¹⁰⁶⁹ Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 3, Teil zu: Notes, S. 1.

Turhanvsultan 237	<i>Abū Ġaʿfar Muḥammad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > al-Wāqidī Muḥammad b. ʿUmar al-Aslamī > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Aslam az-Zuhrī</i>	118b
Lees Edition	Fehlt in der Edition Lees	Bd. 2, S. 141
Darādkas Edition	Al-Wāqidī und die Überlieferer dieses <i>futūḥ</i> -Werkes [...] ¹⁰⁷⁰	S. 265
	3. Stelle	
Saray Ahmet III 2886	Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh ʿAmr al-Wāqidī > <i>Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-ʿAbbās bekannt als an-Naḥwī</i> > Ġaʿfar b. ʿAbd Allāh b. Yaḥyā ar-Rūmī [...]	163b
Turhanvsultan 237	Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī > <i>Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-ʿAbbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī</i> > <i>Abū Ġaʿfar b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	165a
Lees Edition	Al-Wāqidī > <i>Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-ʿAbbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī</i> > <i>Abū Ġaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	Bd. 3, S. 1
Darādkas Edition	Al-Wāqidī > Eine Gruppe von Überlieferern der Eroberung Groß-Syriens, und es gibt keinen Bedarf, ihre Namen zu erwähnen [...]	S. 355
	4. Stelle	
Saray Ahmet III 2886	Al-Wāqidī > <i>Abū Ġaʿfar Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Nāṣiḥ</i> > <i>Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr as-Sulamī</i> > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. Ḥafṣ [...]	204b
Turhanvsultan 237	Al-Wāqidī > <i>Abū Ġaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr as-Sulamī > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	205b
Lees Edition	Al-Wāqidī > <i>Abū Ġaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar as-Sulamī > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	Bd. 3, S. 126
Darādkas Edition	Al-Wāqidī > <i>Abū Ġaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿUmar b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	S. 442

¹⁰⁷⁰ Darādkas bemerkt, dass in einer Handschrift, die er zu Rate gezogen hat, ein *Isnād* steht, den er aber weder im Text noch in der Fußnote erwähnt. Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Darādkas*, S. 265.

	5. Stelle	
Saray Ahmet III 2886	<i>Abū Ğaʿfar b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar as-Sulamī > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī	225a
Turhanvsultan 237	<i>Abū Ğaʿfar ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	225b
Lees Edition	Al-Wāqidī > <i>Abū Ğaʿfar</i> > <i>ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr as-Sulamī > Abū ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	Bd. 3, S. 186
Darādkas Edition	Er sagte > <i>Abū Ğaʿfar b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ</i> > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar, Und Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī [...]	S. 480

Folgende Punkte können aus der obenstehenden Tabelle abgeleitet werden:

1. Interessanterweise stellen die fünf Stellen, an denen der Name Aḥmad b. ʿUbayd und/oder der Name Aḥmad b. al-Ḥasan vorkommt, gleichzeitig den Anfang der fünf *Sammel-Isnāde*, die im WZFS vorkommen, dar.¹⁰⁷¹
2. Insgesamt kommt in den fünf Stellen – den zwei Handschriften und den zwei Editionen des WZFS folgend – der Name Aḥmad b. ʿUbayd fünfmal (an allen fünf Stellen in der Tabelle), und der Name Aḥmad b. al-Ḥasans zweimal (an 1. und 3. Stelle (außer in der Edition Darādkas) in der Tabelle) vor.
3. Bei der ersten und der dritten Stellen sind Aḥmad b. ʿUbayd und Aḥmad b. al-Ḥasan zusammen erwähnt (abgesehen von der Version Saray Ahmets bei der dritten Stelle), wobei Aḥmad b. al-Ḥasan vor Aḥmad b. ʿUbayd steht. Folgt man den Angaben der bio- und bibliographischen Quellen, dann lässt sich sagen, dass die Namen dieser zwei Gelehrten an der ersten und dritten Stelle in richtiger Reihenfolge stehen.
4. Bei der zweiten und fünften Stelle in der Tabelle steht der Name al-Wāqidīs nicht am Anfang der Passage.¹⁰⁷² Jedoch folgt auf Aḥmad b. ʿUbayd ein gewisser Name, der in jeder Version des Textes anders angegeben ist. Es scheint, wie Lees bereits vorgeschlagen hat,

¹⁰⁷¹ Es wird im Abschnitt zu den *Sammel-Isnāden* des WZFS („5.1.3. *Sammel-Isnāde*“, S. 204-218) auf diesen Punkt eingegangen.

¹⁰⁷² Dies ist jedoch der Fall bei der fünften Stelle in der Edition Lees.

dass der Name al-Wāqidīs in unterschiedlichen Varianten vorliegt (Siehe weiter). Wie im vorherigen Abschnitt erwähnt, ist Aḥmad b. ‘Ubayd ein Schüler al-Wāqidīs gewesen, der Material von diesem überliefert hat.

5. Bei Betrachtung der Angaben der bio- und bibliographischen Werken lässt sich bemerken, dass an Stellen, wo der Name al-Wāqidīs am Anfang steht, dies nicht richtig ist, weil es bedeuten würde, dass an allen Stellen außer der zweiten al-Wāqidī von Aḥmad b. ‘Ubayd Material überlieferte, was den Angaben der bio- und bibliographischen Werke widerspricht.¹⁰⁷³ Darüber hinaus, wie ebenfalls Lees für die *Isnāde* seiner zwei Handschriften geraten hat¹⁰⁷⁴, scheint es, dass die Namen Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar (fünfte Stelle), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar/‘Amr as-Sulamī/as-Salmī (vierte und fünfte Stelle), ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar (vierte Stelle), Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī (zweite Stelle), al-Wāqidī Muḥammad b. ‘Umar al-Aslamī (zweite Stelle), welche nach dem Namen Aḥmad b. ‘Ubayd platziert sind, verschiedene Varianten des Namen al-Wāqidīs, nämlich Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. Wāqid al-Wāqidī l-Aslamī sind. Dies weist wiederum darauf hin, dass dort, wo der Name al-Wāqidīs vor dem Namen Aḥmad b. ‘Ubayds in diesen Passagen steht, dieser an der falschen Stelle steht. Werden die obigen Namen als verschiedene Variante des Namens al-Wāqidīs angesehen, dann steht dessen Name in einigen Fällen, wie bei der fünften Stelle in der Edition Lees oder der vierten im *Isnād* bei allen Versionen des WZFS, sowohl vor als auch nach dem Namen Aḥmad b. ‘Ubayds, was nicht richtig sein kann.¹⁰⁷⁵
6. Wie in Punkt 2 erwähnt, kommen Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan bei der ersten und der dritten Stelle in der Tabelle zusammen vor, wobei Aḥmad b. al-Ḥasan am Anfang der Passage vor Aḥmad b. ‘Ubayd steht. Es könnte sein, dass auch bei der zweiten, vierten und fünften Stelle der Name Aḥmad b. al-Ḥasans vor dem Namen Aḥmad b. Ubayds gestanden hat, wie dies bei der ersten und der dritten Stelle in der Tabelle der Fall ist. Es wird deutlich, dass die dritte Stelle, bei der Aḥmad b. al-Ḥasan vor Aḥmad b. ‘Ubayd steht, zumindest in den Versionen von Turhan und Lees eigentlich derselbe *Isnād* wie bei der zweiten, vierten und fünften Stelle in der Tabelle ist. Abgesehen vom Namen al-Wāqidīs

¹⁰⁷³ Wie schon erwähnt hat Lees auch so argumentiert.

¹⁰⁷⁴ Wird bereits im Unterkapitel zu seinem Beitrag diskutiert.

¹⁰⁷⁵ Sowohl die Unterschiede in den vier Versionen des WZFS als auch diese Stellen zeigen, wie unzuverlässig der Text des WZFS überliefert worden ist.

bei der vierten Stelle, der am Anfang steht, sind bei diesen letzten drei Stellen in der Tabelle der Name Aḥmad b. ‘Ubayds, al-Wāqidī, und danach der Name eines Meisters al-Wāqidīs, nämlich Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim Aḥī az-Zuhrī, von dem al-Wāqidī vieles Material überliefert hat,¹⁰⁷⁶ zu sehen. Daher kann die Aussage getroffen werden, dass bei diesen drei Stellen wie auch bei der dritten Stelle der Name Aḥmad b. al-Ḥasans ursprünglich am Anfang der Passage stand.

5.1.1.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Dieser Abschnitt stellt fünf Passagen des WZFS vor, in denen Aḥmad b. ‘Ubayd, ein Schüler al-Wāqidīs, und Aḥmad b. al-Ḥasan, ein Schüler Aḥmad b. ‘Ubayds, auftauchen. Bereits Lees hatte Aḥmad b. ‘Ubayd als einen Schüler al-Wāqidīs ausgemacht und diese Passage rekonstruiert, wobei er Aḥmad b. al-Ḥasan aus Mangel an Quellen nicht identifizieren konnte. Anhand der Biographien konnte festgestellt werden, dass diese Passage den *ṭarīq* der Überlieferung des Materials al-Wāqidīs in zwei weiteren Generationen von Gelehrten darstellt, die über Aḥmad b. ‘Ubayd und dann über Aḥmad b. al-Ḥasan stattgefunden hat. Darüber hinaus zeigen die biographischen Angaben zu diesen zwei Gelehrten, dass es durchaus möglich ist, dass das *futūḥ*-Material al-Wāqidīs durch sie überliefert worden ist.¹⁰⁷⁷ So lässt sich sagen, dass Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan die Überlieferer des WZFS sein könnten. Dieser *ṭarīq* lässt sich darüber hinaus auch anhand anderer *Isnāde* aus dem WWA, wo diese drei Gelehrten hintereinander genannt werden, bestätigen. Darüber hinaus ist anhand der durch biographische Angaben rekonstruierten Passage, die am Anfang des WZFS steht, festzustellen, dass auch al-Wāqidī selbst der Autor-Kompilator des WZFS gewesen sein könnte, vor allem, wenn man Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan als zwei Überlieferer des WZFS in der nächsten und übernächsten Generation nach al-Wāqidī ansieht.

¹⁰⁷⁶ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 1, S. 32, 63; al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn: *As-sunan al-kubrā*. Hg. M. A. ‘Aṭā’. 11 Bde. Beirut 1424/2003, Bd. 3, S. 557. Al-Wāqidī hat über Muḥammad b. ‘Abd Allāh Überlieferungen vom Onkel von diesem, nämlich az-Zuhrī erhalten hat.

¹⁰⁷⁷ Wie bereits erwähnt, wird in den Quellen über Aḥmad b. al-Ḥasan berichtet, dass er die Werke al-Wāqidīs in den Bereichen *maǧāzī*, *sīra* und anderen Bereichen (*al-maǧāzī wa-s-siyar wa-ǧayr dālik*; Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 309) über Aḥmad b. ‘Ubayd überliefert hat. In anderen Quellen wird diese Aussage so formuliert, dass Aḥmad b. al-Ḥasan die Werke al-Wāqidīs (*taṣānīf al-Wāqidī*) über Aḥmad b. ‘Ubayd überlieferte.

Im nächsten Schritt wurden vier Passagen aus dem WZFS, die Ähnlichkeiten mit der am Anfang des WZFS stehenden Passage aufzeigen, miteinander verglichen. Zunächst wurde dabei festgestellt, dass der Text des WZFS an dieser Stelle sehr unstabil überliefert worden ist. Weiterhin wurde festgestellt, dass diese fünf Passagen eigentlich verschiedene Varianten einer und derselben Passage sind, welche am Anfang des WZFS steht. Diese zum Teil sehr unterschiedlichen Passagen weisen darauf hin, dass an zumindest fünf Stellen des WZFS eine Kette der Überlieferung von al-Wāqidī zu seinem Schüler, Aḥmad b. ʿUbayd, und dessen Schüler Aḥmad b. al-Ḥasan zu finden ist.¹⁰⁷⁸ Da von den bio- und bibliographischen Lexika bekannt ist, dass diese zwei Gelehrten das Material al-Wāqidīs in verschiedenen Bereichen des Wissens an die nächsten Generation überlieferten, kann davon ausgegangen werden, dass sie die Überlieferer eines Werkes al-Wāqidīs sind, das *futūḥ*-Material beinhaltet, nämlich das WZFS. Dies jedoch bedeutet noch nicht, dass behauptet werden kann, dass das WZFS in seiner heutigen Form von al-Wāqidī verfasst worden ist.

Um diese Schlussfolgerung überzeugender darzustellen, werden im Folgenden die Einzel- und Sammel-*Isnāde* des WZFS untersucht. Diese sollen mit den *Isnāden* al-Wāqidīs im WWA verglichen werden, um zu ermitteln, wie viele von ihnen mit al-Wāqidīs *Isnāden* übereinstimmen. So wird der Vergleich des WZFS mit dem WWA auf der *Isnād*-Ebene fortgesetzt.

5.1.2. Die Quellen des WZFS: Überlieferer in den Einzel- und Sammel-*Isnāden*

Die Einzel-*Isnāde* des WZFS sollen (wie auch seine Sammel-*Isnāde*) auf die Quellen seines Autor-Kompilators hinweisen. Jedoch ist das Anliegen dieses Abschnitts nicht, eine Aussage über die Quellen des WZFS zu treffen. Vielmehr wird hier darauf abgezielt, zu ermitteln, ob und wie viele dieser *Isnāde* tatsächlich – wie sie angeben – die *Isnāde* al-Wāqidīs sind.¹⁰⁷⁹ Um diese Frage zu beantworten, wurden alle Einzel- und Sammel-*Isnāde* des WZFS in seinen vier Versionen aufgelistet, d.h. in den zwei mir zur Verfügung stehenden Handschriften, sowie in der Edition

¹⁰⁷⁸ Zwar hat Lees diese fünf Stellen in seiner zwei Handschriften erkannt, sie aber anders interpretiert. Lees war der Meinung, dass er eine Kette zwischen al-Wāqidī, dem das WZFS zugeschrieben wird, und dem möglichen Autor-Kompilator des WZFS, Aḥmad b. ʿUbayd, gefunden hat.

¹⁰⁷⁹ Hier wird nicht davon ausgegangen, dass al-Wāqidī der Autor des WZFS ist. Es soll überprüft werden, ob die *Isnāde* al-Wāqidī zugeordnet werden können wie es das Werk selbst für sich beansprucht.

Lees und in der Edition Darādkas. Insgesamt sind im WZFS 134 *Isnāde* enthalten,¹⁰⁸⁰ von denen fünf *Sammel-Isnāde* und 129 *Einzel-Isnāde* sind.¹⁰⁸¹ Es sei angemerkt, dass nicht alle Einzel- und *Sammel-Isnāde* in allen vier Versionen des WZFS zu finden sind.¹⁰⁸² Bei Berücksichtigung der sich wiederholenden Namen, die am Anfang der *Isnāde* stehen, werden im WZFS insgesamt 95 Überlieferer als Quellen des Autor-Kompilators angegeben, (von denen 63 in den Einzel-*Isnāden* und 32 in *Sammel-Isnāden* auftauchen.) Diese kommen in 75 *Isnāde* vor, d. h. 75 Gelehrten. Von den Überlieferern bzw. den Quellen des WZFS werden 20 Überlieferer mehr als einmal verwendet.¹⁰⁸³ Von diesen kommen sieben Überlieferer in den *Sammel-Isnāden* und 13 Überlieferer in den Einzel-*Isnāden* vor; im WZFS werden also 13 Einzel-*Isnāde* wiederholt verwendet.¹⁰⁸⁴

Alle Einzel- und *Sammel-Isnāde* erheben den Anspruch, dass der Autor des WZFS von 75 Gelehrten als Quellen Gebrauch gemacht hat.¹⁰⁸⁵ Diese 75 Gelehrten sollten anhand der bio- und bibliographischen und anderen Quellen wie etwa Geschichts- und *ḥadīṭ*-Werken, in denen die *Isnāde* al-Wāqidīs auftauchen, identifiziert werden. Außerdem sollte überprüft werden, ob diese Überlieferer dort als Meister bzw. Quelle al-Wāqidīs dargestellt werden. Von den 75 Überlieferern konnten 38 Gelehrte als Meister al-Wāqidīs bzw. als Gelehrte, von denen al-Wāqidī Material erhalten haben soll, ausgemacht werden. Das bedeutet, dass ungefähr die Hälfte der Gelehrten, die im WZFS als die Quelle dieses Werkes vorgestellt werden, ebenfalls Quelle für al-Wāqidīs Material gewesen sind.¹⁰⁸⁶ Von diesen 38 Gelehrten kommen 20 in *Sammel-Isnāden* und

¹⁰⁸⁰ Für die Untersuchung in diesem Abschnitt wurden alle *Isnāde*, die im WZFS vorkommen, gesammelt, unabhängig davon, ob al-Wāqidī im *Isnād* auftaucht oder nicht. Das beruht vor allem auf der Tatsache, dass sich der Text des WZFS hinsichtlich der *Isnāde* in seinen vier Versionen sehr unterschiedlich zeigt.

¹⁰⁸¹ Eine Liste aller Einzel- und *Sammel-Isnāde* des WZFS befindet sich im Appendix.

¹⁰⁸² Welcher Einzel- bzw. *Sammel-Isnād* in welcher Version des WZFS auftaucht und welcher nicht, kann ebenfalls der Tabelle im Appendix entnommen werden.

¹⁰⁸³ Die wiederholten *Isnāde* bzw. Überlieferer im WZFS und die Häufigkeit ihrer Anwendung ist wie folgt (die Nummerierung basiert auf der sich im Appendix befindenden Tabelle): **fünfmal**: *Isnād* 1-3 (noch: die *Isnāde* 43, 66-5, 81, 82); **viermal**: *Isnād* 30-1 (noch: die *Isnāde* 31, 33, 66-15), *Isnād* 40 (noch: die *Isnāde* 66-4, 119-2, 130-2), *Isnād* 45 (noch: die *Isnāde* 87, 101, 109), *Isnād* 66-1 (noch: die *Isnāde* 94-1, 119-1, 130-1), *Isnād* 66-2 (noch: die *Isnāde* 82-2, 85, 94-2); **dreimal**: *Isnād* 15 (noch: die *Isnāde* 20, 25), *Isnād* 19 (noch: die *Isnāde* 60, 127), *Isnād* 56 (noch: die *Isnāde* 89, 100), *Isnād* 58 (noch: die *Isnāde* 66-9, 130-6), *Isnād* 66-7 (noch: die *Isnāde* 79, 130-4), *Isnād* 66-11 (noch: die *Isnāde* 119-3, 130-8); **zweimal**: *Isnād* 1-13 (noch: *Isnād* 66-14), *Isnād* 1-14 (noch: *Isnād* 57), *Isnād* 2 (noch: *Isnād* 42-1), *Isnād* 27 (noch: *Isnād* 126), *Isnād* 29 (noch: *Isnād* 35), *Isnād* 46 (noch: *Isnād* 96), *Isnād* 110 (noch: *Isnād* 131), *Isnād* 114 (noch: *Isnād* 121).

¹⁰⁸⁴ Das bedeutet, dass in WZFS 13 Einzel-*Isnāde* wiederholt verwendet werden. Welche Quellen des WZFS in *Sammel-* und welche in Einzel-*Isnāden* vorkommen, kann der Tabelle, die sich im Appendix befindet, entnommen werden.

¹⁰⁸⁵ Wie bereits erwähnt kommen 20 Überlieferer in den *Sammel-* und Einzel-*Isnāden* wiederholt vor.

¹⁰⁸⁶ Die anderen 37 Gelehrten sind in den bio- und bibliographischen Werken nicht identifizierbar. Da wir wissen, dass al-Wāqidī Quellen benutzt hat, die für andere Gelehrten unbekannt waren, könnte man denken, dass von diesen 37 Gelehrten noch andere die Quellen al-Wāqidī gewesen sind.

18 in Einzel-*Isnāden* vor. Im Folgenden wird eine Liste dieser Gelehrten aufgeführt. Im Falle von Abweichungen im Namen der als Meister bzw. Quelle al-Wāqidīs identifizierten Gelehrten von den Quellen des WZFS, sind diese in der Tabelle kenntlich gemacht. Bei Abweichungen unter den Namen der Überlieferer in den vier Versionen des WZFS wurde Lees Version verwendet, es sei denn, der Name eines Gelehrten ist nicht in Lees aber in einer anderen Version des WZFS enthalten oder es konnte eine Quelle gefunden werden, die eine andere Namensvariante eines Gelehrten bestätigt als die Edition Lees. In diesem Fall wird spezifiziert, aus welcher Version des WZFS der Name des Gelehrten entnommen wurde. In der Spalte „Quelle“ sind die bio- und bibliographischen Quellen angegeben, wo die Quellen des WZFS als Meister bzw. Quellen al-Wāqidīs vorgestellt werden:

Nummer des Gelehrten	Nummer des <i>Isnāde</i> im WZFS ¹⁰⁸⁷	Sammel- oder Einzel- <i>Isnād</i>	Vorkommenshäufigkeit	Name des Gelehrten, wie er im WZFS dargestellt wird	Name des Gelehrten in der Quelle, falls es Abweichungen gibt
1	1-1	Sammel- <i>Isnād</i>	1	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī ¹⁰⁸⁸	
2	1-2	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī ¹⁰⁸⁹	

¹⁰⁸⁷ Diese Nummerierung folgt der Nummerierung der sich im Appendix befindenden Tabelle. Die Nummern, die aus zwei Teilen bestehen, beziehen sich auf die Sammel-*Isnāde* des WZFS. Dabei zeigt die erste Ziffer die Nummer des *Isnāds* und die zweite Ziffer die Nummer des Überlieferers im Sammel-*Isnād*. So bedeutet z.B. die Nummer 130-4, dass es sich dabei um einem Sammel-*Isnād* handelt, der der 130. *Isnād* ist, der im WZFS vorkommt, und der mit dieser Nummer bezeichnete Gelehrte ist der vierte Gelehrte, der in diesem Sammel-*Isnād* auftaucht.

¹⁰⁸⁸ Siehe: Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl b. Kaṭīr: *As-sīra an-nabawīya*. Hg. M. ‘Abd al-Wāḥid. 4 Bde. Beirut 1395/1976, Bd. 3, S. 121.

¹⁰⁸⁹ Siehe: Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 42, S. 74.

3	1-3, 43, 66-5, 81, 83	Sammel- <i>Isnād</i>	5	Muḥammad b. Abd Allāh b. Muḥammad b. Maysara b. Ruwaym ¹⁰⁹⁰	Ibn Abī Samura
4	1-4	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Rabī'a b. 'Uṭmān ¹⁰⁹¹	
5	1-5	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Yūnus b. Muḥammad al- Muẓaffarī ¹⁰⁹²	
6	1-6	Sammel- <i>Isnād</i>	1	'Āyin b. Yaḥyā b. 'Abd Allāh ad-Durqī ¹⁰⁹³	'Ā'id b. Yaḥyā
7	1-7	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Muḥammad b. 'Umar ar- Rāfi'ī ¹⁰⁹⁴	Muḥammad b. 'Amr ¹⁰⁹⁵
8	1-8	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Mu'ād b. Muḥammad al- Anṣārī ¹⁰⁹⁶	
9	1-9	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī ¹⁰⁹⁷	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Abī Qatāda
10	1-10	Sammel- <i>Isnād</i>	1	'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b.	'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Uṭmān b. Ḥunayf

¹⁰⁹⁰ Siehe: Aḍ-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, Bd. 6, S. 215; Al-Wakī, *Aḥbār*, Bd. 2, S. 199; al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Kitāb al-mağāzī*. Hg. M. Jones als *Kitāb al-mağāzī li-l-Wāqidī*. 3 Bde. London 1966, Bd. 2, S. 611

¹⁰⁹¹ Siehe: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 2, S. 441.

¹⁰⁹² Siehe: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 2, S. 441; aḍ-Ḍahabī, *Ta'riḥ*, Bd. 6, S. 195.

¹⁰⁹³ Siehe: Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 1, S. 39.

¹⁰⁹⁴ Siehe: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 1.

¹⁰⁹⁵ Dieser Name kommt im *Kitāb al-mağāzī* nach 'Ā'id b. Yaḥyā und vor Mi'ād b. Muḥammad. Das ist die Reihenfolge, in der Muḥammad b. 'Umar ar-Rāfi'ī im ersten Sammel-*Isnād* in WZFS steht. Deswegen sind wir davon ausgegangen, dass die beiden Namen ursprünglich gleich sind. So ist es der Fall bei allen anderen Namen, bei denen in der Tabelle eine Variante aus den anderen Tabellen angegeben wurde.

¹⁰⁹⁶ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 22.

¹⁰⁹⁷ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 1.

				‘Uṭmān b. Ğubayr al-Ḥārītī ¹⁰⁹⁸	
11	1-11	Sammel- <i>Isnād</i>	1	‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥumayd b. Ğa‘far b. Rabī‘a b. Mas‘ūd ¹⁰⁹⁹	‘Abd al-Ḥumayd b. Ğa‘far
12	1-12	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl ¹¹⁰⁰	Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl b. Abī Ḥaṭma
13	1-13, 66-14	Sammel- <i>Isnād</i>	2	‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Z- Zinād, Klient Ramlas bt. Šayba b. Rabī‘a ¹¹⁰¹	
14	1-14, 57	Sammel- <i>Isnād</i>	2	Nağīḥ, Klient Ḥāšims ¹¹⁰²	Abū Ma‘šar
15	1-15	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Mālik b. Abī l-Ḥasan ¹¹⁰³	Mālik b. Abī r-Riğāl
16	1-16	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Ubya (?), Klient az-Zubayr ¹¹⁰⁴	Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Uqba ¹¹⁰⁵
17	1-17	Sammel- <i>Isnād</i>	1	‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anšārī ¹¹⁰⁶	

¹⁰⁹⁸ Siehe: Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr: *Ta’riḥ al-umam wa-l-mulūk*. 8 Bd. Leiden 1879 [Nachdruck, Beirut 1403/1983], Bd. 2, S. 253.

¹⁰⁹⁹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 1; Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 2, Teil I, S. 1. In der Ahmet Saray III 2886 kommt dieser Name vor: ‘Aubayd al-Ḥamīd b. Ğa‘far al-Anšārī.

¹¹⁰⁰ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 1. Dieser Name steht in der Lees Edition nicht, ist der Ahmet Saray III 2886 entnommen.

¹¹⁰¹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 1. Diese Name steht in der Lees Edition nicht, ist der Handschrift Saray Ahmet III 2886 entnommen.

¹¹⁰² Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 1.

¹¹⁰³ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 2. In den beiden HS steht: Mālik b. Abī l-Ğayš

¹¹⁰⁴ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 2.

¹¹⁰⁵ Im *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt* steht jedoch: Ibrāhīm b. Ismā‘īl b. Abī Ḥabība (Ḥubayba?) al-Ašhaliyy. Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*. Bd. 2, Teil 1, S. 1.

¹¹⁰⁶ Siehe z. B.: Ibn Ğawzī, *al-Muntaẓam*, Bd. 2, S. 206.

18	1-18	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Ya‘qūb b. Muḥammad b. Ṣa‘ṣa‘a al-Māzanī ¹¹⁰⁷	Ya‘qūb b. Muḥammad b. Abī Ṣa‘ṣa‘a al-Māzanī
19	3	Einzel- <i>Isnād</i>	1	‘Umar b. Rufā‘a b. ‘Uṭmān ¹¹⁰⁸	‘Umar b. ‘Uṭmān
20	5	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Wāqid b. Abī Yāris ¹¹⁰⁹	Wāqid b. Abī Yāsir
21	6	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Ruwaym b. ‘Āmir b. Sa‘īd b. ‘Āṣim ¹¹¹⁰	Ruwaym b. ‘Āmir > Sa‘īd b. ‘Āṣim
22	30-1, 31, 33, 66-15	Einzel- <i>Isnād</i>	4	‘Abd al-Ḥamīd b. (Abī) ‘Imrān > ¹¹¹¹ Abū Anas ¹¹¹²	‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Imrān b. Abī Anīs
23	32	Einzel- <i>Isnād</i>	1	‘Amr b. Muḥammad b. ‘Īsā b. Abū ‘Aṭā ¹¹¹³	‘Amr b. Muḥammad > ¹¹¹⁴ ‘Īsā b. Abī ‘Aṭā’
24	40, 66-4, 119-2, 130-2	Einzel- <i>Isnād</i>	4	Usāma b. Zayd al-Layṭī ¹¹¹⁵	
25	45, 87, 101, 109	Einzel- <i>Isnād</i>	4	‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Abī ‘Abd Allāh ¹¹¹⁶	‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān

¹¹⁰⁷ Siehe: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 1, S. 92.

¹¹⁰⁸ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 9.

¹¹⁰⁹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 2, S. 282.

¹¹¹⁰ Az-Zay‘alī, ‘Abd Allāh b. Yūsuf: *Naṣb ar-rāya li-l-aḥādīṭ al-hidāya*. Hg. M. ‘Awwāma. 5 Bd. Dschadda [o. J.], Bd. 2, S. 314.

¹¹¹¹ Im WZFS steht an dieser Stelle ‘an (auf Autorität von), während im Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt ibn* (Sohn von) steht. Die Version des *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* wird bevorzugt, weil sie in weiteren Quellen belegbar ist.

¹¹¹² Ibn Asākir, *Ta‘rīḥ*, Bd. 39, 377.

¹¹¹³ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 262.

¹¹¹⁴ Im WZFS steht an dieser Stelle *ibn* (Sohn von), während in *TMD* ‘an (auf Autorität von) steht. Die Version des *TMD* wird bevorzugt, weil sie in weiteren Quellen belegbar ist.

¹¹¹⁵ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 2, S. 52.

¹¹¹⁶ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 2, S. 139.

26	54	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Ğubayr b. ‘Abd Allāh ¹¹¹⁷	
27	56, 89, 100	Einzel- <i>Isnād</i>	3	Abū ‘Ubayd Ismā‘īl b. ‘Abbās ¹¹¹⁸	Abū ‘Utba Ismā‘īl b. ‘Abbās
28	66-7, 79, 130-4	Einzel- <i>Isnād</i>	3	Mūsā b. Muḥammad > ‘Aṭā’ b. Marwān ¹¹¹⁹	Mūsā b. Muḥammad b. İbrāhīm
29	80	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Mišām b. ‘Āmir > Ibn al-Ḥuwayriṭ ¹¹²⁰	Hišām b. ‘Amāra, Abū l-Ḥuwayriṭ an-Nawfalī
30	83	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Jemand, den ich vertraue, hat mir erzählt > Şafwān b. ‘Amr b. ‘Abd ar-Raḥmān Ḥīr ¹¹²¹	Abū ‘Utba > Şafwān b. ‘Amr
31	66-2, 84-2, 85, 94-2	Einzel- <i>Isnād</i>	4	‘Abd Allāh b. Ğa‘far ¹¹²²	‘Abd Allāh b. Ğa‘far az-Zuhrī
32	91	Einzel- <i>Isnād</i>	1	‘Abd Allāh b. ‘Awn al-Mālikī > sein Vater ¹¹²³	‘Abd Allāh b. ‘Awn b. Mālik ad-Dār > sein Vater

¹¹¹⁷ Siehe z. B.: Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 1, S. 167; Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 1, S. 69.

¹¹¹⁸ Siehe z. B.: Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 1, S. 127-128.

¹¹¹⁹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 1, S. 76, 79, 138.

¹¹²⁰ Siehe z. B.: Al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl*, Bd. 17, S. 415.

¹¹²¹ Siehe z. B.: Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 5, S. 261. Dieser Name ist der Handschrift Saray Ahmet III 2886 entnommen und kommt nur in dieser Handschrift vor.

¹¹²² Siehe z. B.: Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 1, S. 39. Dieser Name ist der Handschrift Saray Ahmet III 2886 entnommen, kommt nur in dieser Handschrift vor.

¹¹²³ Siehe z. B.: Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 1, S. 232.

33	66-1, 94-1, 119-1, 130-1	Sammel- <i>Isnād</i>	4	‘Abd Allāh b. Muslim az- Zuhrī ¹¹²⁴	
34	95	Einzel- <i>Isnād</i>	1	‘Abd Allāh b. Sulaymān ad-Dīnawarī ¹¹²⁵	
35	99	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Sulaymān b. ‘Abd Allāh al-Yaškurī ¹¹²⁶	Sulaymān b. ‘Abd Allāh b. al-Ašamm
36	1-12	Sammel- <i>Isnād</i>	1	Muḥammad b. Sa‘īd ¹¹²⁷	Muḥammad b. Sa‘īd aṭ-Ṭaqaḫī
37	66-11, 119-3, 130-8	Sammel- <i>Isnād</i>	3	‘Abd Allāh b. al-Ḥārītī ¹¹²⁸	‘Abd Allāh b. al-Ḥārītī b. al-Fuḍayl
38	124	Einzel- <i>Isnād</i>	1	Ma‘mar b. Rāšid az- Zubayrī ¹¹²⁹	Ma‘mar b. Rāšid

Abschließend lässt sich sagen, dass von den als Quelle des WZFS vorgestellten Gelehrten (75), sollen nachweislich die Hälfte (38) ebenfalls die Quellen al-Wāqidīs für sein Material gewesen sein, von denen 20 in den *Sammel-Isnāden* und 18 in *Einzel-Isnāden* vorkommen. Das könnte bedeuten, dass im WZFS 18 *Isnāde* al-Wāqidīs zu finden sind, in denen seine Quelle genannt werden. Wenn man die angegebenen Namen in den *Sammel-Isnāden* mitzählt, wird dies zu 38 *Isnāden*, welche al-Wāqidī zu den Quellen seiner Überlieferungen benutzt hatte. Lees hatte in der Einleitung zu seiner Edition lediglich einen von diesen 38 *Isnāden* analysiert.¹¹³⁰

¹¹²⁴ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 2, S. 79.

¹¹²⁵ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 8, S. 101.

¹¹²⁶ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 7, Teil 2, S. 178-179.

¹¹²⁷ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 1, S. 55.

¹¹²⁸ Siehe z. B.: Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 1, S. 45.

¹¹²⁹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-maǧāzī*, Bd. 1, S. 78.

¹¹³⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Einleitung, Bd. 3, S. XIX-XXII.

5.1.3. Sammel-*Isnāde*

In diesem Abschnitt soll der Vergleich der *Isnāde* des WZFS mit den *Isnāden* des WWA auf der Ebene des Sammel-*Isnāde* fortgesetzt werden. Dabei ist anzumerken, dass die Sammel-*Isnāde* des WZFS in diesem Abschnitt in ihrer Funktion als formale Elemente des WZFS angesehen werden, und nicht in ihrer Funktion zur Bekanntmachung der Quellen des WZFS wie dies im vorherigen Abschnitt der Fall war.

Im Abschnitt zur „Untersuchung der Überlieferer des WZFS“¹¹³¹ wurden fünf kurze Passagen analysiert, die den Anfang der fünf Sammel-*Isnāde* des WZFS bilden. Daraus konnte geschlussfolgert werden, dass es sich bei diesen Passagen höchstwahrscheinlich um den *ṭarīq* zwischen den Überlieferern des WZFS – nämlich Aḥmad b. ‘Ubayd, dem Schüler al-Wāqidīs, und Aḥmad b. al-Ḥasan, dem Schüler Aḥmad b. ‘Ubayds – und al-Wāqidī handelt. Wenn al-Wāqidī als derjenige verstanden wird, der die Sammel-*Isnāde* im WZFS anführt, liegen insgesamt fünf Sammel-*Isnāde* in diesem Werk vor, die von al-Wāqidī aufgeführt worden sind.

In diesem Abschnitt sollen zunächst die fünf Sammel-*Isnāde* des WZFS vorgestellt und analysiert werden. Dann wird als eine Fallstudie der erste Sammel-*Isnād*,¹¹³² der am Anfang des WZFS steht, als ein formales Element dieses Werkes mit den ähnlichen Sammel-*Isnāden* im WWA verglichen.¹¹³³

5.1.3.1. Sammel-*Isnāde* im WZFS

Beginnen wir zunächst mit der Definition des Sammel-*Isnāde*. Sammel-*Isnāde* sind *Isnāde*, in denen der Autor-Kompilator eines Werkes nicht für jede Überlieferung, die er von seinen Meistern bzw. seinen Quellen erhalten hat, einen einzelnen Text aufführt, sondern einen Text als repräsentativ für alle Überlieferungen, die er bekommen hat, überliefert, und außerdem

¹¹³¹ Abschnitt „5.2.1. Untersuchung über die Überlieferer des WZFS“

¹¹³² Die These, jemand habe den ersten Sammel-*Isnād* dem WZFS hinzugefügt und man hätte alle anderen Sammel-*Isnāde* des WZFS auch im WWA suchen sollen, könnte damit widerlegt werden, dass dieser *Isnād* in einer anderen Form sowohl in Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* als auch im *Kitāb al-Maǧāzī* vorkommt, d. h. in zwei unabhängigen Werken, die das Material al-Wāqidīs beinhalten.

¹¹³³ Weitere vier Sammel-*Isnāde* wurden schon im vorherigen Abschnitt (zur Quelle des WZFS) in ihrer Funktion als Quellen des WZFS mit den *Isnāden* al-Wāqidīs im WWA verglichen.

behauptet, dass alle von ihm erwähnten Meister bzw. Quellen diesen Text überliefert haben. Es scheint daher, dass bei den Sammel-*Isnāden* der Fokus eher auf dem Inhalt der Überlieferung als auf dem exakten Wortlaut liegt; dem Autor-Kompilator geht es demnach primär um die inhaltliche Aussage der Überlieferungen und beansprucht keine genaue Übereinstimmung ihres Wortlauts. Am Ende der vielen Sammel-*Isnāde* sagt der Autor-Kompilator, dass die Überlieferungen, die er erhalten hat, nah zueinander sind.¹¹³⁴ Es scheint, dass er dadurch versucht, das Zusammenführen mehrerer verschiedenen Überlieferungen zu erklären bzw. zu rechtfertigen. Ein möglicher Grund für die Einführung solcher *Isnāde* könnte sein, dass der Autor-Kompilator auf die Erwähnung mehrerer Ketten der Überlieferer verzichtete, um sein Werk weniger umfangreich zu machen, wie Ḥaṭīb dies al-Wāqidī zuschreibt.¹¹³⁵

Auch am Anfang des WZFS lässt sich ein solcher Sammel-*Isnād* finden. Dem vorangestellt ist eine Passage, die al-Wāqidī, seinen Schüler Aḥmad b. ‘Ubayd und dessen Schüler Aḥmad Aḥmad b. al-Ḥasan erwähnt:

Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Ibn Quṣayr Aḥmad b. al-Ḥusayn > Aḥmad b. ‘Ubayd

Auf diese Passage folgt eine Liste mit Überlieferern, die den darauf folgenden Inhalt überliefert haben sollen. Laut der obenstehenden Passage soll dieser *Isnād* von Aḥmad b. ‘Ubayd aufgeführt worden sein. Es wurde jedoch bereits im letzten Abschnitt gezeigt, dass laut der Angaben in den bio- und bibliographischen Quellen diese Passage wie folgt rekonstruiert werden muss:

Ibn Quṣayr Aḥmad b. al-Ḥusayn > Aḥmad b. ‘Ubayd > Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī

Im vorherigen Abschnitt konnten jedoch vier weitere, dieser Stelle ähnlichen Passagen am Anfang von vier weiteren Sammel-*Isnāden* des WZFS ausfindig gemacht werden. Es wurde dort argumentiert, sie aus demselben Grund, nämlich auf Basis der biographischen Angaben zu diesen drei Gelehrten, wie die erste Passage zu rekonstruieren sind. In der folgenden Tabelle finden sich die fünf Sammel-*Isnāde* des WZFS – mit den ihnen vorstehenden Passagen – in ihren

¹¹³⁴ Al-Wāqidī, der viele Sammel-*Isnāde* in seinem *Kitāb al-maǧāzī* verwendet, benutzt solche Ausdrücke oft: z. B.: *fa-kullun qad ḥaddaṭanī min ḥādā l-ḥayṭ bi-ṭā’ifa, wa-ba’ḍuhum aw’ā bi-ḥāyihī min ba’ḍ, fa-katabtu kull al-laḍī ḥaddaṭūnī* (al-Wāqidī, *Kitāb al-maǧāzī*, Bd. 1, S. 2), wo er zwar einräumt, dass die erhaltenen Überlieferungen nicht vollkommen übereinstimmen, aber er legt mehr Wert auf den Inhalt, in dem er die erhaltenen Überlieferungen in einem *ḥadīṭ* kombiniert und zusammenfasst.

¹¹³⁵ Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ*, Bd. 4, S. 11.

unterschiedlichen Versionen, die in vier Versionen des WZFS vorkommen. Sie sind so wiedergegeben, wie sie in den Quellen zu finden sind:

	1. Sammel- <i>Isnād</i>	Adresse
Saray Ahmet III 2886	Al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn > Šaʿbān al-Baḥrī > Aḥmad b. ʿUbayd > ʿUmar b. ʿUṭman > ʿAbd ar-Raḥmān b. Saʿīd b. Yarbūʿ al-Maḥzūmī und Nawfal b. Muḥammad und Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī und Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Sabura b. Ruwaym al-ʿĀmirī und Rabīʿa b. ʿUṭmān und Yūnus b. Muḥammad b. al-Muẓaffarī und ʿAdīd(?) b. Yaḥyā b. ʿAbd Allāh az-Zurqanī und Muḥammad b. ʿAmr ar-Rātiqī (?) und Muʿāḍ b. Muḥammad al-Anṣārī und Yaḥyā b. ʿAbd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī und ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd Allāh b. ʿUṭmān b. Ḥubayr (?) al-Ḥārītī und ʿUbayd b. al-Ḥamīd b. Ğaʿfar al-Anṣārī und Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl und ʿAbd ar-Raḥmān b. Abī z-Zinād, Klient Ramla bt. Šayba und Abū Maʿšar Klient Hāšims und Māʿid b. Abī l-Ġayš und Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. ʿUqba Klient az-Zubayrs und ʿUmar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī und Yaʿqūb b. Muḥammad b. Šaʿsaʿa al-Māzanī b. Abī n-Naġġār	2a
Turhanvsultan 237	Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad al-Ḥasan b. Aufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. ʿUbayd > ʿUmar b. ʿUṭmān b. ʿAbd ar-Raḥmān > Saʿīd b. Yarbūʿ al-Maḥzūmī und Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīt at-Tamīmī und Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Yasīra (?) b. Ruwaym al-ʿĀmirī und Rabīʿa b. ʿUṭmān b. Qalwīs (?) b. Muḥammad al-Muẓaffarī und ʿĀyid b. Yaḥyā b. ʿAbd Allāh ar-Razzāqī und Muḥammad b. ʿUmar	2a

	<p>ar-Rāfiī und Mu‘āḍ b. Muḥammad b. al-Anṣārī und Maḡlā b. ‘Abd Allāh b. Abī Qatāda al-Anṣārī und ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ḥaybaq (?) al-Ḥārītī und ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğā‘far al-Anṣārī und Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl und ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī r-Rindā (?) Klient Rahānas (?) bt. Šayba b. Rabī‘a und Abū Ma‘šar Naḡīḥ Klient Hišāms (oder es wurde gesagt: Klient Hāšims) und Mālik b. Abī l-Ġayš und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr an-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Abī Ṣa‘sa‘a al-Māzanī</p>	
Edition Lees	<p>Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Abū Bakr b. Aḥmad b. al-Ḥusayn an-Naḥwī > ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī und Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī und Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Maysara b. Ruwaym und Rabī‘a b. ‘Uṭmān und Yūnus b. Muḥammad al-Muḥaffarī und ‘Āyin b. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh ad-Durqī und Muḥammad b. ‘Umar ar-Rāfiī und Mu‘āḍ b. Muḥammad al-Anṣārī und ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ğubayr al-Ḥārītī und ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Maḡīd b. Ğā‘far b. Rabī‘a b. Mas‘ūd und Naḡīḥ Klient Hāšims [und] Mālik b. Abī l-Ḥasan und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Ṣa‘sa‘a al-Māzanī</p>	Bd. 1, S. 1
Darādkas Edition	<p>Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Sufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. Ḥumayd > ‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī und Nawfal b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīt as-Sulamī und Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Sabura b. Ruwaym al-‘Āmirī und Rabī‘a b. ‘Uṭmān und Yūnus b. Muḥammad al-Muḥaffarī und ‘Āmir b. Yaḥyā</p>	S. 19-20

	<p>b. ‘Abd Allāh ar-Razī und Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī und Mu‘āḍ b. Muḥammad al-Anṣārī und ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī und ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ḥanīfa al-Ḥārītī und ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğāfar al-Anṣārī und Muḥammad b. Yaḥyā b. Sa‘īd und ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī z-Zinād Kleint Ramlas bt. Šayba b. Rabī‘a und Abū Mašar Nağīḥ Klient Banū Hāšims und Mālik b. Abī l-Ḥusayn und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Ša‘ša‘a al-Māzanī</p>	
	2. Sammel-Isnād	
Saray Ahmet III 2886	<p>Abū Ğāfar Aḥmad b. Abī ‘Ubayd b. Nāših > Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī > Banī (?) Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ğāfar b. ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Musawwad (?) b. Maḥzama.</p> <p>Al-Wāqidī > Banū ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Hudalī und Usāma b. Zayd al-Layṭī und Ibn Abī Sabura und ‘Āyid b. Yaḥyā al-Rizqī und Musā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥartī al-Yatmī und Ṭawr b. Yazīd und ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Ḥafṣ und Sālim b. Yazīd b. Aslam aṭ-Ṭāyī und ‘Abd Allāh b. al-Ḥārītī und Hišām b. Rabī‘a und ‘Abd ar-Raḥmān b. Ziyād und ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğāfar</p>	116b
Turhanvsultan 237	<p>Abū Ğāfar Muḥammad b. ‘Ubayd b. Nāših > al-Wāqidī Muḥammad b. ‘Umar al-Aslamī > Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Aslam az-Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ğāfar b. ‘Abd ar-Raḥmān > al-Musawwar (?) b. Maḥrama.</p> <p>Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Hudalī und Usāma b. Zayd al-Layṭī und Ibn Abī Samura und ‘Ābid b. Yaḥyā ar-Radmī (?) und Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥartī at-Tamīmī und Nūr b. Zayd b. Aslam aṭ-Ṭāyī und ‘Abd Allāh b. al-Ḥārītī und al-Faḍl al-</p>	118b

	Ḥaṭfī (?) und Hišām b. Sa'd und 'Abd ar-Raḥmān Abī z-Zinād und 'Abd al-Ḥamīd b. 'Imrān und 'Abd al-Ḥamīd b. Ğa'far	
Edition Lees	Fehlt spurlos in der Edition Lees!	
Edition Darādka	Al-Wāqidī und die Überlieferer dieses <i>futūḥ</i> -Werkes	S. 265
	3. Sammel- <i>Isnād</i>	
Saray Ahmet III 2886	Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh 'Amr al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-'Abbās bekannt als an-Naḥwī > Ğa'far b. 'Abd Allāh b. Yaḥyā ar-Rūmī auf Autorität von dem, der ihm erzählte, auf Autorität von denjenigen, deren Erwähnung und Namen in der Schlacht (?) ¹¹³⁶ vorgegangen sind.	163b
Turhanvsultan 237	Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Amr al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-'Abbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī > Abū Ğa'far b. 'Ubayd b. Nāṣiḥ > 'Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī und 'Abd Allāh b. Ğa'far > 'Abd Allāh b. Yaḥyā auf Autorität von denjenigen, die ihnen erzählt haben, welche ihre Erwähnung und Namen am Anfang des Buches vorangegangen sind.	165b
Edition Lees	Al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-'Abbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī > Abū Ğa'far Aḥmad b. 'Ubayd b. Nāṣiḥ > 'Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī und 'Abd Allāh b. Ğa'far > 'Abd Allāh b. Yaḥyā auf Autorität von denjenigen, die ihnen erzählt haben, welche ihre Erwähnung und Namen am Anfang des Bandes vorangegangen ist.	Bd. 3, S. 1

¹¹³⁶ al-Ḥarb/الحرب. Dies könnte ursprünglich al-Ḥizb/الحزب (Abschnitt/Teil) gewesen sein.

Edition Darādka	Al-Wāqidī – Gruppen von den Überlieferern über die Eroberung Groß-Syriens, und es gib keinen Bedarf ihre Namen zu erwähnen!	S. 355
	4. Sammel- <i>Isnād</i>	
Saray Ahmet III 2886	Al-Wāqidī > Abū Ğaʿfar Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Nāṣiḥ > Abū ʿAbd Allāh ʿAmr as-Sulamī > Muḥammad b. Abd Allāh b. ʿAmr b. Ḥafṣ und Usāma b. Zayd b. Aslam und ʿAbd Allāh b. Ḥart/Ḥarīṭ	204b
Turhanvsultan 237	Al-Wāqidī > Abū Ğaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr as-Sulamī > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ʿAbd Allāh b. Yazīd b. Abī Qurṭ al-Ḥudalī und Lubāba b. Zayd und ʿAbd Allāh b. al-Ḥarīṭ	205b
Edition Lees	Al-Wāqidī > Abū Ğaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar as-Sulamī > Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudalī und Usāma b. Zayd und ʿAbd Allāh b. al-Ḥarīṭ	B. 3, S. 126
Edition Darādka	Al-Wāqidī > Abū Ğaʿfar Aḥmad b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿUmar b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > Yazīd aḍ-Ḍuhalī und Usāma b. Zayd und ʿAbd Allāh b. al-Ḥarīṭ	S. 442
	5. Sammel- <i>Isnād</i>	
Saray Ahmet III 2886	Abū Ğaʿfar b. ʿUbayd b. Nāṣiḥ > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar as-Salmī > Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ʿAbd Allāh b. Yazīd al-Ḥudalī und Usāma b. Yazīd al-Layṭī und Suhayl b. Yaḥyā ad-Dūlī und Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥart at-Tamīmī und Yūnus b. Yazīd und ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. Ḥafḍ und Usāma b. Zayd b. Aslam und ʿAbd Allāh b. al-Ḥart	225a

Turhanvsultan 237	Abū Ğa‘far ‘Ubayd b. Nāṣiḥ > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī und Amāma b. Yazīd al-Layṭī und Suhayl b. Yaḥyā ad-Dūlī und Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīt	225b
Edition Lees	Al-Wāqidī > Abū Ğa‘far > ‘Ubayd b. Nāṣiḥ > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr as-Sulamī > Abū ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Zayd al-Ḥadlī ¹¹³⁷ und Usāma b. Zayd as-Sulamī	Bd. 3, S. 186
Edition Darādka	Abū Ğa‘far b. ‘Ubayd b. Nāṣiḥ > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī und [weitere Überlieferer] ausßer diesen zwei	S. 480

Wie aus der Tabelle zu erfahren ist, fehlt der zweite Sammel-*Isnād* in der Edition Lees komplett; die Stelle, an der dieser *Isnād* in den Handschriften bzw. in der Edition Darādka steht, ist in der Edition Lees nicht zu erkennen. Dieser *Isnād* fehlt allerdings in seiner vollständigen Form auch in der Edition Darādka. Dies legt die Vermutung nahe, dass ein Schreiber oder ein Redaktor diesen *Isnād* gestrichen und stattdessen eine kurze Zusammenfassung eingefügt hat. Darüber hinaus fällt bei der Analyse der fünf Sammel-*Isnāde* auf, dass sie alle in den vier Versionen des WZFS nicht in ihrer Länge übereinstimmen, und in verschiedenen Editionen unterschiedliche Überlieferer fehlen. Zudem lassen sich viele Schreibfehler bzw. falsche Punktierung der Namen aufweisen. All dies könnte darauf hinweisen, dass dieses Werk nicht nur kopiert wurde, sondern auch eine Art von Redaktion erlebt hat.

Wie bereits erwähnt, wird im nächsten Abschnitt der erste Sammel-*Isnād* aus der obigen Tabelle in seinen verschiedenen Varianten mit den ähnlichen Sammel-*Isnāden* aus dem WWA verglichen.

¹¹³⁷ Al-Ḥadlī/الهدلي kann eine Variante von al-Ḥudālī/الهدلي sein.

5.1.3.2. Vergleich des ersten *Sammel-Isnāde* des WZFS mit drei ausgewählten *Sammel-Isnāden* in WWA

Es wurde bereits im Kapitel zur Methodologie al-Wāqidīs bemerkt, dass dieser in seinen Werken u. a. im *Kitāb al-Mağāzī*, *Sammel-Isnāde* aufgeführt hat, und dafür vor allem auch von *ḥadīth*-Gelehrten kritisiert wurde.¹¹³⁸

Im WWA lassen sich *Sammel-Isnāde* finden, die große Ähnlichkeit mit dem ersten *Sammel-Isnād* des WZFS aufzeigen. Sie sind der erste *Sammel-Isnād* in al-Wāqidīs *Kitāb al-Mağāzī*,¹¹³⁹ ein *Sammel-Isnād*, der sich in Ibn Sayyid an-Nās' *ʿUyūn al-aṭar* befindet,¹¹⁴⁰ der von al-Wāqidī über Ibn Saʿd überliefert worden ist. Dieser *Sammel-Isnād* stammt ursprünglich angeblich aus Ibn Saʿds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* und ist in Josef Horowitz' Edition zu finden.¹¹⁴¹

Im Folgenden sind die Namen der Überlieferer des ersten *Sammel-Isnāde* des WZFS in den vier bekannten Versionen in einer Tabelle aufgelistet. Die Reihenfolge der Namen entspricht der Reihenfolge, in der sie im *Sammel-Isnād* vorkommen. In weiteren drei Spalten sind die Überlieferer der anderen drei *Sammel-Isnāde*, die im *Kitāb al-Mağāzī*, dem *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* und dem *ʿUyūn al-aṭar* vorkommen, ebenfalls in der Reihenfolge aus den *Sammel-Isnāden* aufgelistet. Das Ziel ist, die Bestandteile dieser vier ähnlichen *Sammel-Isnāde* genau miteinander zu vergleichen, um herauszuarbeiten, ob der erste *Sammel-Isnād* des WZFS vom al-Wāqidī stammen könnte. Darüber hinaus soll diskutiert werden, ob dieser *Sammel-Isnād* ursprünglich zum WZFS gehört oder eine spätere Hinzufügung zu diesem Werk ist.

	Saray Ahmet III 2886	Turhanvsultan 237	Kitāb al- Mağāzī	Kitāb aṭ- ṭabaqāt	ʿUyūn al-aṭar	Edition Lees	Edition Darādka
--	-------------------------	----------------------	---------------------	----------------------	---------------	--------------	-----------------

¹¹³⁸ Siehe den Abschnitt „2.4.1.2.2.1. Kombination von *Isnāden*“.

¹¹³⁹ Lees kannte diese Ähnlichkeit und berichtet von ihr: Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 3, Teil zu „Notes“ S. 1-2.

¹¹⁴⁰ Ibn Sayyid an-Nās, *ʿUyūn*, Bd. 1, S. 353.

¹¹⁴¹ Ibn Saʿd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 2, Teil I, S. 1. Lees fand heraus, dass ein *Sammel-Isnād* des *ʿUyūn al-aṭar*, den er später auch im *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* finden konnte, grundsätzlich mit dem *Sammel-Isnād* am Anfang des WZFS übereinstimmt. Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 3, Teil zu „Notes“ S. 1-2.

1	‘Umar b. ‘Uṭmān > ¹¹⁴² ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān > ¹¹⁴³ Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Sa‘īd b. Yarbū‘ al-Maḥzūmī	‘Umar b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Yarbū‘ al-Maḥzūmy
2	Nawfal b. Muḥammad und Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī	Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ at-Tamīmī	Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ at-Taymīy	Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ at-Taymīy	Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ at-Taymīy	Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī	Nawfal b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ as-Sulamī
3			Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim	Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim b. Aḥī az-Zuhrī	Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim b. Aḥī az-Zuhrī		
4			Mūsā b. Ya‘qūb b. ‘Abd Allāh b. Wahab b. Zam‘a	Mūsā b. Ya‘qūb b. ‘Abd Allāh b. Wahab b. Rabī‘a b. al-Aswad	Mūsā b. Ya‘qūb b. ‘Abd Allāh b. Wahab b. Zam‘a b. al-Aswad		
5			‘Abd Allāh b. Ġa‘far b. ‘Abd	‘Abd Allāh b. Ġa‘far b. ‘Abd	‘Abd Allāh b. Ġa‘far b. ‘Abd		

¹¹⁴² An dieser Stelle steht ‘an/عن (= auf Autorität von), während in den anderen Version *ibn*/بن (= Sohn von) steht. Die Version *ibn* ist richtig.

¹¹⁴³ An dieser Stelle steht ‘an/عن (= auf Autorität von), während in den anderen Version *ibn*/بن (= Sohn von) steht. Die Version *ibn* ist richtig.

			ar-Raḥmān b. al-Miswar b. Maḥrama	ar-Raḥmān b. al-Miswar b. Maḥrama az- Zuhrī	ar-Raḥmān b. al-Miswar b. Maḥrama az- Zuhrī		
6	Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Sabura b. Ruwaym al- ‘Āmirī	Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Yasīra (?) b. Ruwaym al- ‘Āmirī	Abū Bakr b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Sabura ¹¹⁴⁴			Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Maysara b. Ruwaym	Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Sabura b. Ruwaym al- ‘Āmirī
7	Rabī’a b. ‘Uṭmān	Rabī’a b. ‘Uṭmān ¹¹⁴⁵	Rabī’a b. ‘Uṭmān b. ‘Abd ar- Raḥmān b. ‘Abd Allāh at- Tīmī ¹¹⁴⁶	Rabī’a b. ‘Uṭmān b. ‘Abd Allāh b. al-Hudayr at- Tīmī	Rabī’a b. ‘Uṭmān b. ‘Abd Allāh b. al-Hudayr at- Tīmī	Rabī’a b. ‘Uṭmān	Rabī’a b. ‘Uṭmān
8	Yūnus b. Muḥammad b. al- Muḥaffarī	Qalwīs (?) b. Muḥammad al-Muḥaffarī	Yūnus b. Muḥammad az-Zafarī			Yūnus b. Muḥammad al-Muḥaffarī	Yūnus b. Muḥammad al- Muḥaffarī
9	‘Adīd (?) b. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh az- Zurqanī	‘Āyid b. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh ar-Razzāqī	‘Ā’id b. Yaḥyā			‘Āyin b. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh ad-Durqī	‘Āmir b. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh ar- Razī

¹¹⁴⁴ Diese Version beinhaltet Unterschiede, die vermutlich auf verschiedene Variante der Handschriften zurückzuführen sind. Laut *Siyar a’lām an-nubalā’*, siebte Klasse, unter „Ibn Abī Sabura“ soll dessen vollständiger Name Abū Bakr b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Sabura b. Abī Ruḥam lauten.

¹¹⁴⁵ In der Handschrift steht: „Rabī’a bin ‘Uṭmān bin“. Durch den Vergleich dieser Stelle mit den ähnlichen Stellen in anderen Variationen des Sammel-*Isnāds*, wurde das zweite „bin“ als Zusatz interpretiert und nicht in die Tabelle aufgenommen.

¹¹⁴⁶ Diese Version beinhaltet Unterschiede, die vermutlich auf verschiedene Variante der Handschriften zurückzuführen sind.

10	Muḥammad b. 'Amr ar-Rāfiṭī (?)	Muḥammad b. 'Umar ar-Rāfiṭī	Muḥammad b. 'Amr			Muḥammad b. 'Umar ar-Rāfiṭī	Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidi ¹¹⁴⁷
11	Mu'ād b. Muḥammad al-Anṣārī	Mu'ād ¹¹⁴⁸ (?) b. Muḥammad al-Anṣārī	Mu'ād b. Muḥammad al-Anṣārī			Mu'ād b. Muḥammad al-Anṣārī	Mu'ād b. Muḥammad al-Anṣārī
12	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī	Maḡlā b. 'Abd Allāh b. Abī Qatāda al-Anṣārī	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Abī Qatāda	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Abī Qatāda al-Anṣārī	Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Abī Qatāda al-Anṣārī		'Alī b. 'Abd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī
13	'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Uṭmān b. Ḥubayr (?) al-Ḥāriṭī	'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Uṭmān b. Ḥaybaq (?) al-Ḥāriṭī	'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Uṭmān b. Ḥunayf			'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Uṭmān b. Ḥubayr al-Ḥāriṭī	'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. 'Uṭmān b. Ḥanīfa al-Ḥāriṭī
14			Ibn Abī Ḥabība				
15	'Ubayd b. al-Ḥamīd b. Ḡa'far al-Anṣārī	'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥamīd b. Ḡa'far al-Anṣārī	'Abd al-Ḥamīd b. Ḡa'far	'Abd al-Ḥamīd b. Ḡa'far al-Ḥakamī	'Abd al-Ḥamīd b. Ḡa'far al-Ḥakamī	Abd Allāh b. 'Abd al-Maḡīd b. Ḡa'far b. Rabī'a b. Mas'ūd	'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥamīd b. Ḡa'far al-Anṣārī
16	Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl	Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl	Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl b. Abī Ḥaṭma				Muḥammad b. Yaḥyā b. Sa'īd

¹¹⁴⁷ Wāqidi/واقدي könnte eine Variante für Rāfiṭī/رافيضي sein.

¹¹⁴⁸ Mu'ād/معاذ kann eine Variante von Mu'ād/معاذ sein.

17			Muḥammad b. Šāliḥ b. Dīnār	Muḥammad b. Šāliḥ at- Tammār	Muḥammad b. Šāliḥ at- Tammār		
18			‘Abd ar- Raḥmān b. Muḥammad b. Abī Bakr				
19	‘Abd ar- Raḥmān b. Abī z-Zinād, Klient Ramla bt. Šayba	‘Abd ar- Raḥmān b. Abī r-Rindā (?) Klient Rahānas (?) bt. Šayba b. Rabī’a	‘Abd ar- Raḥmān b. Abī z-Zinād	‘Abd ar- Raḥmān b. Abī z-Zinād	‘Abd ar- Raḥmān b. Abī z-Zinād		‘Abd ar- Raḥmān b. Abī z-Zinād Kleint Ramlas bt. Šayba b. Rabī’a
20	Abū Mašar Klient Hāšims	Abū Mašar Nağīḥ Klient Hišāms – oder es wurde gesagt: Klient Hāšims	Abū Mašar			Nağīḥ Klient Hāšims	Abū Mašar Nağīḥ Klient Banū Hāšims
21	Mā’id b. Abī l- Ġayš	Mālik b. Abī l- Ġayš	Mālik b. Abī r- Riğāl			Mālik b. Abī l- Ḥasan ¹¹⁴⁹	Mālik b. Abī l- Ḥusayn
22	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. ‘Uqba Klient az-Zubarys	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. ‘Uqba	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. Abī Ḥabība al- Ašhalīy	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. Abī Ḥabība al- Ašhalīy	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys	Ismā’īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az- Zubarys
23	‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al- Anšārī	‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr an- Anšārī				‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al- Anšārī	‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al- Anšārī

¹¹⁴⁹ Zwischen Mālik b. Abī l-Ḥasan und Nağīḥ Mawlā Hāšim steht kein „wāw“. Die Trennung dieser Namen erfolgt durch den Vergleich dieser Passage mit den anderen Varianten der Stelle aus dem WZFS.

24	Ya'qūb b. Muḥammad b. Ṣa'ṣa'a al-Māzanī b. Abī n-Nağğār	Ya'qūb b. Muḥammad b. Abī Ṣa'ṣa'a al-Māzanī	Ya'qūb b. Muḥammad b. Abī Ṣa'ṣa'a			Ya'qūb b. Muḥammad b. Ṣa'ṣa'a al-Māzanī	Ya'qūb b. Muḥammad b. Ṣa'ṣa'a al-Māzanī
25			'Abd al-Ḥamīd b. 'Imrān b. Abī Anas				
26			'Abd al-Ḥamīd b. Abī 'Abs				

Wie die obenstehende Tabelle deutlich macht, besteht in den vier *Sammel-Isnāden* der *Sammel-Isnād* des WZFS aus 19 Überlieferern (in seinen verschiedenen Versionen¹¹⁵⁰), der *Sammel-Isnād* des *Kitāb al-Mağāzī* aus 25 Überlieferern und die *Sammel-Isnāde* des *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* und des *'Uyūn al-aṭar* aus jeweils 11 Überlieferern. Darüber hinaus zeigt die Tabelle, dass der Name einiger Gelehrter sowohl in den vier Versionen des WZFS als auch in den anderen drei Werken unterschiedlich überliefert worden ist, wobei diese Unterschiede in einigen Fällen auf die Schreiber zurückgeführt werden können.¹¹⁵¹

Der tabellarische Vergleich stellt außerdem heraus, dass die vier *Isnāde* trotz des Unterschieds in der Anzahl ihrer Überlieferer grundsätzlich übereinstimmen. Die Ähnlichkeit des *Sammel-Isnāds* des WZFS mit dem *Sammel-Isnād* des *Kitāb al-Mağāzī* ist so groß, dass außer einem Überlieferer ('Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī) alle anderen 18 Überlieferer übereinstimmen. Darüber hinaus lässt sich als weitere Ähnlichkeit festhalten, dass die Überlieferer dieser beiden *Sammel-Isnāde* in derselben Reihenfolge angeordnet sind. Das lässt sich so erklären, dass der Autor-Kompilator des WZFS und al-Wāqidī durch denselben *Isnād* von

¹¹⁵⁰ Das ist die höchste Anzahl der Überlieferer in den verschiedenen Versionen des *Sammel-Isnāds* dieses Werkes. Für die Unterschiede, siehe die Tabelle oben.

¹¹⁵¹ Es geht hier nicht darum, im Falle des WZFS die richtige Variante der Namen der Überlieferer festzustellen, wobei dies mit Hilfe der anderen *Sammel-Isnāde* machbar scheint. Wie bereits gesagt, werden die *Sammel-Isnāde* in diesem Abschnitt als ein formales Element dieser Werke angesehen. Sie werden also in diesem Abschnitt als ein Korpus von Namen betrachtet, sodass hier die Anzahl und die Reihenfolge der Überlieferer relevanter ist als die Richtigkeit ihrer Namen.

denselben Gelehrten Material über muslimische Eroberungen und prophetische Feldzüge überliefert haben.

Der Sammel-*Isnād* des *‘Uyūn al-aṭar* ist anscheinend derselbe Sammel-*Isnād*, den Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* beinhaltet.¹¹⁵² Ibn Sayyid an-Nās führt diesen *Isnād* in seinem Buch mit „es wurde uns berichtet“ (*ruwīyanā*) an und macht nicht deutlich, ob er ihn direkt aus Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* zitiert oder ob er ihm von einem Gelehrten überliefert wurde.¹¹⁵³ Die beiden Sammel-*Isnāde* im *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* und im *‘Uyūn al-aṭar* stimmen völlig überein,¹¹⁵⁴ wobei die beinhalteten Überlieferer in beiden *Isnāden* nicht in derselben Reihenfolge vorkommen. Von den 11 Überlieferern dieser Sammel-*Isnāde* tauchen sieben im Sammel-*Isnād* des WZFS auf.¹¹⁵⁵ Hier kann man ebenfalls eine große Ähnlichkeit der beiden Sammel-*Isnāde* feststellen.

Trotz der großen Ähnlichkeit scheint es, dass diese vier Sammel-*Isnāde* keinen gemeinsamen Ursprung haben, da sie sich in Bezug auf die Anzahl der beinhalteten Überlieferer deutlich unterscheiden. Es lässt sich jedoch sagen, dass sie vom selben Autor-Kompilator stammen, da sie nicht nur dieselben Überlieferer beinhalten, sondern diese auch in einer sehr ähnlichen Reihenfolge genannt werden. Die These, man habe den Sammel-*Isnād* des WZFS anderen Überlieferungen al-Wāqīdīs, z. B. dem *Kitāb al-Mağāzī*, entnommen und dem WZFS hinzugefügt, kann aus zwei Gründen nicht zutreffen. Der erste Grund ist, dass die beiden Sammel-*Isnāde* sieben unterschiedliche Überlieferer beinhalten.¹¹⁵⁶ Der zweite Grund ist, dass sich in Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* ein weiterer Sammel-*Isnād* findet, der sowohl in Bezug auf die beinhalteten Überlieferer als auch in Bezug auf die Reihenfolge ebenfalls eine deutliche Ähnlichkeit mit dem Sammel-*Isnād* des *Kitāb al-mağāzī* aufzeigt, wobei er in diesem Werk für biographisches Material vermittelt. Dies legt die Vermutung nahe, dass al-Wāqīdī ähnliche Sammel-*Isnāde* für verschiedene Themenbereiche verwendet haben könnte. So ist es durchaus möglich, dass die gemeinsamen Überlieferer in den drei Sammel-*Isnāden* sowohl im Bereich der prophetischen

¹¹⁵² Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 2, Teil I, S. 1.

¹¹⁵³ Ibn Sayyid an-Nās, *‘Uyūn*, Bd. 1, S. 353.

¹¹⁵⁴ Die kleinen Unterschiede in den Namen der zwei Überlieferer in den beiden Versionen lassen sich anhand der Tabelle feststellen.

¹¹⁵⁵ Für diese Überlieferer, siehe die Tabelle.

¹¹⁵⁶ Bei dem Sammel-*Isnād* des *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* ist der Unterschied offensichtlich noch größer.

Feldzüge als auch im Bereich der Biographien und den muslimischen Eroberungen Inhalte überliefert haben.¹¹⁵⁷

5.1.3.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Die Untersuchung der Sammel-*Isnāde* des WZFS in diesem Abschnitt lässt sich so resümieren, dass die Sammel-*Isnāde* des WZFS interessanterweise dort vorkommen, wo höchstwahrscheinlich der *ṭarīq* zwischen al-Wāqidī und den möglichen Überlieferern des WZFS, nämlich Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan, auszumachen ist. Eine dieser fünf Stellen steht am Anfang des Werkes. Da diese zwei Überlieferer dafür bekannt waren, die Werke al-Wāqidīs zu überliefern, könnte dies darauf hinweisen, dass dort, wo die Namen dieser zwei Gelehrten vorkommen, ein neuer Teil (*ḡuz*) des WZFS beginnt. Jedoch bedeutet das noch nicht, dass das WZFS aus fünf Teilen besteht, denn wie es anhand der Edition Lees’ deutlich geworden ist, scheint es möglich, dass einige Sammel-*Isnāde* von den Schreibern oder durch einen Redaktionsprozess gekürzt, zusammengefasst oder gar gestrichen worden sind wie.

In einem anderen Teil des Abschnittes zu den Sammel-*Isnāden* des WZFS wurde der erste Sammel-*Isnād* als ein formales Element dieses Werkes mit drei anderen Sammel-*Isnāden* aus dem WWA verglichen. Hier konnten deutliche Ähnlichkeiten hinsichtlich der beinhalteten Überlieferer und der Reihenfolge ihrer Nennung herausgearbeitet werden. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass der erste Sammel-*Isnād* des WZFS durchaus von al-Wāqidī stammen kann. Die These, dass der Sammel-*Isnād* des WZFS dem WWA entnommen und diesem Werk hinzugefügt worden ist, um es al-Wāqidī zuzuschreiben, kann nicht aufrechterhalten werden, da im WWA zu beobachten ist, dass al-Wāqidī einen ähnlichen Sammel-*Isnād* in zwei unterschiedlichen Themengebieten – Biographie (in Ibn Sa‘ds *Kitāb at-ṭabaqāt*) und prophetische Feldzüge (im *Kitāb al-Mağāzī*) – verwendet hat. Aus diesem Grunde ist es durchaus vorstellbar,

¹¹⁵⁷ Ein drittes Argument, das man auch für den Sammel-*Isnād* des WZFS anführen kann, ist, dass vor diesem *Isnād* eine Passage steht, die einen *ṭarīq* von al-Wāqidī zu den Überlieferern des WZFS darstellt. Die Echtheit dieses *ṭarīq* ist sowohl anhand der biographischen Angaben zu al-Wāqidī und der beiden Überlieferer als auch anhand der *Isnāde* al-Wāqidīs im WWA nachzuweisen. Nun steht dieser *ṭarīq* im WZFS nicht nur vor diesem Sammel-*Isnād*, sondern ebenfalls vor den vier anderen Sammel-*Isnāden* des WZFS. Aus diesem Grund ist es schwer vorstellbar, dass der erste Sammel-*Isnād* des WZFS dem WWA entnommen und an den Anfang des WZFS gesetzt wurde, um dieses Werk al-Wāqidī zuzuschreiben. Da dieses Argument jedoch nicht direkt die Analyse der Sammel-*Isnāde* betrifft, wird es hier nur in der Fußnote angeführt.

dass er diesen *Isnād* auch für seine *futūḥ*-Überlieferungen verwendet hat. Es ist nicht unmöglich, dass die gemeinsamen Überlieferer in diesen vier *Sammel-Isnāden* sowohl im Bereich der prophetischen Feldzüge als auch im Bereich der Biographien und den muslimische Eroberungen Material überliefert haben.

Wie in diesem Abschnitt bereits angedeutet wurde, gibt es im WZFS noch vier weitere *Sammel-Isnāde*. Zudem finden sich in al-Wāqidīs *Kitāb al-Maǧāzī* sowie in Ibn Saʿds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* ebenfalls weitere *Sammel-Isnāde*.¹¹⁵⁸ Ein cursorischer Vergleich dieser *Sammel-Isnāden* mit den vier *Sammel-Isnāden* des WZFS zeigt, dass sich außer einer geringen Anzahl der gemeinsamen Überlieferer keine großen Ähnlichkeiten herausstellen. Daher wird in diesem Unterkapitel kein Vergleich weiterer *Sammel-Isnāde* des WZFS mit denen des *Kitāb al-Maǧāzī* und des *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* angestellt. Die gemeinsamen Überlieferer in den *Sammel-Isnāden* des WZFS und denen des WWA wurden bereits im Abschnitt zu den Quellen des WZFS behandelt.¹¹⁵⁹

5.2. Die Ebene des Stils in Dokumentierung der Überlieferungen

Einleitung

Das Anliegen dieses Unterkapitels ist es, den Stil des Autor-Kompilators des WZFS in Bezug auf den Umgang mit den *Isnāden* mit dem Stil al-Wāqidīs im WWA zu vergleichen. Das WWA umfasst in diesem Unterkapitel vor allem al-Wāqidīs *Kitāb al-Maǧāzī* und Ibn Saʿds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, die in dieser Hinsicht als älteste Quellen anzusehen sind, welche die *Isnāde* al-Wāqidīs beinhalten. Dennoch wurde die Untersuchung in diesem Unterkapitel nicht auf die zwei genannten Werke beschränkt. So wurden neben diesen beiden Werken andere Quellen konsultiert, die *Isnāde* von al-Wāqidī beinhalten und die Argumentationslinie weiter festigen sollen.

Spezifisch formuliert, werden in diesem Unterkapitel zwei typische Merkmale des Prozesses der Zuschreibung bzw. Dokumentierung der Überlieferungen in WZFS zunächst kurz vorgestellt. Im nächsten Schritt wird versucht, herauszufinden, ob diese Merkmale auch für WWA typisch sind.

¹¹⁵⁸ In al-Wāqidīs *Kitāb al-maǧāzī* kommen insgesamt 23 *Sammel-Isnāde* vor: Al-Wāqidī, *Kitāb al-maǧāzī*, Bd. 1: S. 1-2, 152-153, 184, 194, 199, 346, 354, 363, 384, 395, 404; Bd. 2: S. 441, 358, 571-572, 633, 731, 774, 780-781; Bd. 3: S. 885, 922, 989, 1076-1077, 1088.

¹¹⁵⁹ Abschnitt „5.2.3. Die Quellen des WZFS: Überlieferer in den Einzel- und *Sammel-Isnāden* des WZFS“. Es wurde herausgefunden, dass 20 der Überlieferer, die in den *Sammel-Isnāden* des WZFS vorkommen, ebenfalls im WWA als Quelle al-Wāqidīs dargestellt werden.

Diese zwei Merkmale der Zuschreibung bzw. Dokumentierung der Überlieferungen beim Autor-Kompilator des WZFS sind die folgenden: 1. Verwendung von zahlreichen *Isnāden*, die nur aus dem Wort „*qāla*“ (er sagte) bestehen; 2. Verwendung von Berichten, die mit keinem *Isnād* versehen sind bzw. deren *Isnāde* aus Augenzeugen bestehen. Diese kann man auch als zwei Arten der *Isnāde* im WZFS ansehen. Es wurden spezifisch diese zwei Merkmale ausgesucht, da das WZFS in der Wissenschaft häufig wegen der Anwendung solcher Art der Dokumentierung kritisiert und in die Forschung nicht miteinbezogen wird.

5.2.1. Die Problematik des alleinstehenden „*qāla*“

Im WZFS lässt sich ein Phänomen erkennen, das in vielen Stellen des Werkes Unklarheiten hervorbringt. Es geht um das Verb „*qāla*“, das an vielen Stellen des Werkes die Rolle eines *Isnāde* spielt, ohne dabei das Subjekt des Verbes zu nennen. An einigen Stellen lässt sich diese Unklarheit aufheben, in dem man sich den vorherigen Satz bzw. den vorherigen Bericht anschaut.¹¹⁶⁰ Zu den Fällen, wo der Subjekt aus der vorherigen Stellen des Werkes zu erkennen ist, gibt es keine große Schwierigkeit. Aber zu den Fällen, wo der Subjekt des „*qāla*“ auch von den vorherigen Berichten und Passagen nicht zu erkennen ist, taucht ein Problem auf. Hier lässt sich fragen, wie diese Stellen zu interpretieren sind, wer bei diesen Stellen spricht, und ob es an solchen Stellen ursprünglich *Isnāde* gab, die aufgehoben bzw. auf „*qāla*“ reduziert worden sind. Wir werden hier auf diese Fragen nicht eingehen, da unsere Studie eine stilistische Studie ist.¹¹⁶¹ Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist zu überprüfen, ob dieses Phänomen, nur für WZFS typisch ist, oder man kann dies auch in WWA sowie in einigen anderen Geschichtswerken beobachten.

¹¹⁶⁰ An einigen Stellen des WZFS kann an solche Stellen ein Subjekt identifiziert werden, indem man sich den vorherigen Bericht anschaut; dann ist der Überlieferer eines Berichtes, dieselbe Person, die den vorherigen Bericht überliefert. Siehe z. B.: Al-Wāqīdī, *Futūḥ aš-Šām*. Ed. Lees, Bd. 1, S. 58, 74. Wenn zwischen zwei Figuren ein Dialog stattfindet, kann man sehr gut herausfinden, auf wen das Verb „*qāla*“ zurückzuführen ist.

¹¹⁶¹ Es muss betont werden, dass diese Frage bereits in der Wissenschaft zur muslimischen Geschichtsschreibung behandelt worden ist. Rudi Paret stellt in seinem Buch zur „legenären *futūḥ*-Literatur“, in der dasselbe Phänomen zu finden ist, die These auf, dass diese Geschichten als Unterhaltungsliteratur einem Publikum gelesen wurden, und so der Erzähler der Geschichte immer wieder das Verb „*qāla*“ wiederholen konnte. Er sagt, dass „*qāla*“ auf den Erzähler solcher Geschichte zurückzuführen ist (Paret, *Lengeädre maghāzi-Literatur*, S. 154-155.). Mónica Schönleber hat in ihrem Göttinger Vortrag auf dem Workshop (Juni 2015, GSGG Tagungsraum) vorgeschlagen, dass dieses „*qāla*“ eine Linie zwischen zwei Berichten eines Autors bzw. zwei Berichten von zwei Überlieferern aufzeigt. Sie räumt jedoch ein, dass eine genauere Prüfung diese These nicht bestätigt.

5.2.1.1. Das alleinstehende „qāla“ im WZFS

Wie bereits erklärt, lassen sich das alleinstehende „qāla“ im WZFS in zwei Kategorien aufteilen: die Fälle, in denen das Subjekt aus dem letzten Bericht bzw. der letzten Passagen erkennbar ist, und die Fälle, in denen das Subjekt komplett unbekannt bleibt. Im Folgenden werden zwei Beispiele für die beiden Fälle der jeweiligen Kategorie aufgeführt. Die Passagen werden gekürzt wiedergegeben, sodass die relevanten Stellen deutlicher werden:

1. Fälle, in denen das Subjekt vom letzten Bericht erfasst werden kann:

1. Al-Wāqidī [sagt]: Daraufhin hat er Qanāṭir nach aṭ-Ṭarsūs und Ğabala und al-Lādiqīya und Ğirġir nach al-Ĝāda – und das ist al-Ma‘arrāt und Sarmīn – und Qūrīr nach Ḥalab und Ḥumāt geschickt [...]. **Er [= al-Wāqidī] sagte:** Und Ğabala b. al-Ayham al-Ĝassānī mit dem Banū Ĝassān war im vorderen Teil der Armee.¹¹⁶²

2. Sa‘īd b. ‘Āmir sagte: Ich habe die Muslime gesehen, wobei sie die Byzantiner bekämpft und sie wie Schafe geschlachtet haben [...]. Zwei Ritter zogen im vorderen Teil der Armee aus wie zwei Löwen. **Er [= Sa‘īd b. ‘Āmir] sagte:** Ich habe sie genauer betrachtet und plötzlich gesehen, dass einer von ihnen al-Faḍl b. al-‘Abbās war [...] und der zweite war az-Zubayr b. al-‘Awwām [...]. Es täuchte uns, das sie unsere Feinde sind. **Er [= Sa‘īd b. ‘Āmir] sagte:** Und die Gefährten Sa‘īds haben den Ort beaufsichtigt.¹¹⁶³

2. Fälle, in denen das Subjekt nicht zu erfassen ist:

1. Al-Wāqidī sagte: Tamīm b. Aws berichtete mir auf Autorität seines Großvaters ‘Umar b. Dārim auf Autorität seines Vaters Salāmat b. Ḥuwaylid, der sagte: Bei der Schlacht von Bayt Liḥyā war ich bei denjenigen, die Ḍirār b. al-Azwar begleitet haben [...]. **Er sagte:** Sie haben auf sein Wort zurückgegriffen und mit ihm angegriffen und einige Männer getötet und sich mit einigen Vorkämpfern auseinandergesetzt. **Er sagte:** Ḥālīd hat davon erfahren, dass Ḍirār von den Byzantinern gefangen genommen wurde.¹¹⁶⁴

¹¹⁶² Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 115-116.

¹¹⁶³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 153.

¹¹⁶⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 77-79.

2. Al-Wāqidī sagte: Als die Banū Kilāb die Rede ihres Anführers gehört haben, wurden ihre Augen offen und sie haben den Abmarsch zugelassen [...]. **Er sagte:** Abū Bakr hat ihre Schaar erblickt. Sie waren alle hellfarbig. Er hat sich sehr gefreut, und hat gesagt: „Ich habe den Gesandte Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – gehört, der sagte: Die Schaar Jemen blitzschnell ist“. **Er sagte:** Der Aufruf der Araber zur Hilfe hat sich beschleunigt und die *Muhāğirūn* und *Anṣār* sind abmarschiert.¹¹⁶⁵

5.2.1.2. Das alleinstehende „qāla“ im WWA

Im WWA lässt sich das Verb „qāla“ ohne irgendeinen Bezug auf ein bestimmtes Subjekt auf zwei Ebenen finden. Die erste Ebene besteht aus der Verwendung des Verbs „qāla“ zwischen zwei Berichten, die allerdings zu derselben Episode gehören können. Hier hat das „qāla“ die Funktion einer Grenze zwischen zwei Berichten. Im WWA und auf dieser Ebene kann man zwischen einigen Anwendungen des „qāla“ differenzieren.

In einigen Fällen ist deutlich, dass das Subjekt des „qāla“ al-Wāqidī ist:

Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī > Ma‘mar b. Rāšid > az-Zuhrī: Das Kamel des Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – ist an einem Ort der Moschee des Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – niedergekniet, wobei er damals in der Moschee mit einigen Muslimen gebetet hat [...]. Muḥammad b. ‘Umar sagte: Und außer Ma‘mar berichteten uns andere Leute auf Autorität von az-Zuhrī: Er hat es von ihnen für zehn Dinars gekauft. **Er [= al-Wāqidī] sagte:** Ma‘mar sagte auf Autorität von az-Zuhrī: Abū Bakr hat befohlen, es ihnen zurückzugeben, und es war ein Stück Erde, in der Pflanzen gewachsen waren, das kein Obdach hatte und dessen Gebetsnische Richtung Jerusalem war.¹¹⁶⁶

In einigen Fällen hingegen wird nicht deutlich, auf wen sich „qāla“ bezieht:

al-Wāqidī [sagte]: Abū Hurayra pflegte zu sagen, dass eine Gruppe von Ḥaṭ‘am einen Sitzplatz bei einem Götzen von ihnen hatte, und, sich bei Rechtsstreitigkeiten an ihn zu wenden pflegte. Abū Hurayra sagte: Sie haben sich eine Weile festgehalten bis sie dies

¹¹⁶⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 18.

¹¹⁶⁶ Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 2, S. 2.

memorisierten und dann sind sie weggegangen [...]. **Er sagte:** die Ḥaṭ'amiten haben nicht den Islam angenommen, und ihre Konversion zu Islam hat sich verspätet, und sie haben Tränen bei ihrem Götzen gesehen.¹¹⁶⁷

Die zweite Ebene im WWA, auf der das Verb „qāla“ mit einem unklaren Subjekt vorkommt, sind Stellen, in denen dieses Verb in einem *Isnād* vorkommt. Als Beispiel lässt sich der folgende *Isnād* aus Ibn Sa'ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* aufführen:

[Ibn Sa'd] sagte: Muḥammad b. 'Umar b. Wāqid al-Aslamī berichtete uns, 'Abd Allāh b. Yazīd al-Hudalī auf Autorität von Sa'īd b. 'Amr al-Hudalī berichtete uns auf Autorität von seinem Vater und 'Abd Allāh b. Yazīd al-Hudalī auf Autorität von Abū Ġaṭfān auf Autorität von Ibn 'Abbās [berichtete uns], **er sagte:** und Muḥammad b. 'Abd Allāh auf Autorität von az-Zuhrī auf Autorität von Muḥammad b. Ğubayr b. Maṭ'am erzählte mir – und das Wort von einigen hat sich mit dem Wort von anderen vermischt [...].¹¹⁶⁸

Hier sieht es so aus, dass „qāla“ im *Isnād* auf al-Wāqidī zurückführt. Es scheint, dass al-Wāqidī durch zwei Teil-*Isnāde* den Inhalt an Ibn Sa'd überliefert hat.¹¹⁶⁹ Zahlreiche Beispiele für die Verwendung der Verben „qāla“ (und „qālū“) ohne einen deutlichen Bezug auf ein Subjekt lassen sich vor allem in al-Wāqidīs *Kitāb al-Mağāzī* finden. In vielen Fällen steht nach „qāla“ ohne Subjekt ein *Isnād*.¹¹⁷⁰ Dort kann nur anhand des *Isnāde* und dessen Überlieferer festgestellt werden, dass das Subjekt des Verbes al-Wāqidī sein soll. Jedoch gibt es in diesem Werk auch Fälle, in denen das Subjekt von „qāla“ (bzw. „qālū“) nicht eindeutig zu erkennen ist, selbst wenn man mehrere Seiten zurückblättert.¹¹⁷¹ Für „qāla“ muss eingeräumt werden, dass nicht viele von solchen Fällen gibt.

¹¹⁶⁷ Al-Kalā'ī, *Al-iktifā'*, Bd. 1, S. 141-2. Für weitere Beispiele, siehe: al-Kalā'ī, *Al-iktifā'*, Bd. 2, S. 21-22; Ibn Ḥubayš, 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Kitāb al-ğazawāt. Hg. S. Zakkār als Ġazawāt Ibn Ḥubayš*. 2. Bd. Beirut 1412/1992, Bd. 1, S. 32-34.

¹¹⁶⁸ Ibn Sa'd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 1, S. 93. Für weitere Beispiele siehe: Bd. 1, S. 153; Bd. 1, S. 149; Bd. 1, S. 217; Bd. 1, 238; Bd. 1, S. 246.

¹¹⁶⁹ Dies kann bedeuten, dass auch im WZFS ein Teil der Stellen, wo im Text „qāla“ vorkommt, ohne auf ein bestimmtes Subjekt hinzuweisen, dieses auf den Überlieferer bzw. auf den Autor-Kompilator des WZFS zurückzuführen ist. D. h., dass solche Stellen im WZFS auch die Stellen markieren könnten, wo ein neuer Bericht eingeführt wird. Es muss an dieser Stelle hinzugefügt werden, dass neben dem Verb „qāla“ im WWA manchmal auch das Verb „qālū“ vorkommt, welches ebenfalls auf kein bestimmtes Subjekt zurückgeht (siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 3, S. 1030, 1106).

¹¹⁷⁰ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 2, S. 828, 829, 832, 833.

¹¹⁷¹ Für „qālū“, Siehe: al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 2, S. 646, 647, 648, 650, 652. Für „qāla“, Siehe z. B. al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 3, S. 928; Bd. 2, S. 639.

Es muss betont werden, dass die Verwendung von „qāla“¹¹⁷² ohne ein bekanntes bzw. deutlich erkennbares Subjekt nicht exklusiv für das WZFS oder das WWA gilt. Man kann dieses Phänomen auch in Ibn Aṭam al-Kūfīs¹¹⁷³ *Futūḥ aš-Šām* und in al-Azdīs¹¹⁷⁴ *Futūḥ aš-Šām* finden. Es scheint daher, dass das Auftauchen des Verbs „qāla“ ein Merkmal bzw. ein typisches Element in der frühen muslimischen Geschichtsschreibung gewesen ist.¹¹⁷⁵ Es handelt sich hierbei also nicht um die Abkürzung bzw. Streichung eines *Isnād*e, sondern um die Anordnung der Berichte durch die Autoren, wie bereits oben im Falle der Verwendung von „qāla“ in den *Isnāden* deutlich wurde. Dieses Phänomen kann als Teil einer bestimmten Phase der Geschichtsschreibung in Frage kommen, in welcher der Prozess der Kompilation bzw. Redaktion der historischen Werke noch keinem festen Schema folgte.¹¹⁷⁶

5.2.2. Berichte ohne *Isnād* bzw. von einem Augenzeugen

Ein weiteres Merkmal des Stils des Autor-Kompilators des WZFS besteht darin, dass er Berichte zitiert, ohne einen *Isnād* für den Inhalt anzugeben. Als Beispiel kann man die folgenden zwei Stellen aus dem WZFS zitieren:

1. Al-Wāqidī sagte: Als die Muslime das Wort Abū ‘Ubaydas gehört haben, sind sie [den] Waffe[n] geeilt, und sind auf die Pferde aufgestiegen.¹¹⁷⁷
2. Al-Wāqidī sagte: Die Sohne war kaum aufgestiegen, als Ḥālid die Vorbereitung der Armee zu Ende gebracht hat.¹¹⁷⁸

¹¹⁷² Es scheint, dass man dasselbe über „qālū“ sagen kann.

¹¹⁷³ Siehe z. B.: Ibn Aṭam, *Kitāb al-futūḥ*, Bd. 1, S. 234, 235, 236, 237, 239.

¹¹⁷⁴ Siehe z. B.: Al-Azdī, *Futūḥ aš-Šām*, S. 118, 122, 201.

¹¹⁷⁵ Dies lässt sich auch in Ibn Ḥubayš’ Werk beobachten. Für „qālū“, siehe z. B.: Ibn Ḥubayš, *Kitāb al-ğazawāt*, Bd. 2, S. 76-78, 298, Bd. 1, S. 55-6; Für „qāla“, siehe: Bd. 1, S. 57.

¹¹⁷⁶ Im Kapitel 3 unter dem Abschnitt „3.2.2.2.2.2. Vom *Isnād* zum Autor“ S. 229-230 wurde gesagt, dass in der post-formativen Phase immer noch die Autoren der Werke als genügende Zusicherung für die Überlieferungen, die ihre Werke beinhalteten, angesehen wurden. Aus diesem Grund hat man keinen *Isnād* gebraucht. Man könnte denken, dass das allein stehende „qāla“ diese Phase der Kompilation bzw. der Redaktion der Geschichtswerke widerspiegelt, wo man vor einer Überlieferung den Namen eines Autors, aus dessen Buch man die Überlieferung zitieren wollte, erwähnte. Später als die Passage mit *Isnād* versehen und überliefert wurden, wurden der Anfang der Texte der Überlieferungen durch „qāla“ gekennzeichnet, so dass man weiß, wo eine Überlieferung beginnt und wo sie endet.

¹¹⁷⁷ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 59.

¹¹⁷⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 170.

Wie bereits erwähnt, wird dies meist als Schwäche des WZFS angesehen, da eine Überprüfung der überlieferten Inhalte so nicht möglich ist.¹¹⁷⁹ Interessanterweise finden sich ähnliche Stellen auch im WWA.¹¹⁸⁰ Die Passagen des WWA, für die al-Wāqidī keinen *Isnād* aufführt, können wie folgt kategorisiert werden:

1. Passagen, in denen der überlieferte Inhalt anscheinend das Ergebnis der eigenen Forschung al-Wāqidīs ist, sodass kein *Isnād* genannt wird. Ibn Sa‘d, der normalerweise die Berichte al-Wāqidīs mit dessen *Isnāden* aufführt, erwähnt für einige Berichte kein *Isnād*.

Er [= Ibn Sa‘d] sagte: Muḥammad b. ‘Umar al-Aslamī berichtete uns, der sagte: die letzte Delegation, die beim Gesandten Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – angekommen war, war die Delegation an-Naḥ‘, und sie sind aus Jemen in der Mitte des Muḥarram im Jahre 11/12. April 632 angekommen [...].¹¹⁸¹

Es scheint, dass das Datum, das al-Wāqidī vorschlägt, das Ergebnis seiner eigenen Forschung ist, sodass er hier keinen Bedarf für einen *Isnād* sieht.

2. Passagen, in denen al-Wāqidī etwas Allgemeines äußert, als ob er etwas lehren bzw. unterrichten würde. Es sieht so aus, dass solche Stellen als Einführung zu den folgenden Ereignissen bzw. als Zusammenfassung der vorherigen Erzählungen dienten, obwohl sie für die Leserschaft späterer Generationen neue Inhalte lieferten. Ein Beispiel ist die folgende Stelle aus Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*:

[Ibn Sa‘d] sagte: Muḥammad b. ‘Umar sagte: Der erste Feldzug, den Zayd [b. Ḥārīṭa] angeführt hat, war der Feldzug nach al-Qarada, danach der Feldzug nach al-Ġumūn, danach nach al-‘Īṣ, danach nach aṭ-Ṭaraf, danach nach Ḥismā, danach nach Umm Qarfa. Danach hat der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – ihn als Anführer der muslimischen Kämpfer in der Schlacht von Mu‘ta bezeichnet und hat ihn vor anderen Befehlshabern bevorzugt [...]. Und die Schlacht von Mu‘ta hat im Ġumādī l-‘ūlā im Jahre

¹¹⁷⁹ Es sieht so aus, dass wegen solcher Berichte vor allem von *ḥadīṭ*-Gelehrten viel Kritik an al-Wāqidīs Material und Methode ausgeübt wurde. Siehe Kapitel 2, Abschnitt „2.3.1.2.2. Einzelne Kritikpunkte“, S. 17-144.

¹¹⁸⁰ Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass solche Stellen hier trotzdem als glaubwürdig angesehen werden. Es soll lediglich gezeigt werden, dass dieses Phänomen nicht exklusiv für das WZFS gilt.

¹¹⁸¹ Ibn Sa‘d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 1, Teil 2, S. 77.

8/September 629 nach der Auswanderung stattgefunden, bei der Zayd getötet wurde, wobei er 55 Jahre alt war.¹¹⁸²

3. Passagen, in denen al-Wāqidī, ohne einen *Isnād* anzugeben, über ein historisches Ereignis spricht, oder direkt einen Augenzeugen zitiert. Die folgenden zwei Stellen aus Ibn Saʿd's *Kitāb at-ṭabaqāt* und aus al-Wāqidī's *Kitāb al-mağāzī* sind zwei Beispiele für solche Passagen:

Muḥammad b. ʿUmar [al-Wāqidī] sagte: der Gesandter Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – hat in Ḥaybar Ğaʿfar b. Abī Ṭālib jährlich fünfzig Ladungen Datteln bewirtet.¹¹⁸³

Anas b. Mālīk und Ğābir b. ʿAbd Allāh sagten: Wir haben das Gewand Ḥassāns, Bruder von Ukaydir gesehen, als dies zum Gesandte Gottes – Gott möge ihm segnen und schenke ihm Heil – kam. Die Muslime haben begonnen, es mit ihren Händen abzutasten, und waren darüber erstaunt.¹¹⁸⁴

Solche Fälle (Einführung eines Berichtes ohne *Isnād*, und direktes Zitat von einem Augenzeugen) lassen sich auch im WZFS finden, wie die folgenden Stellen als zwei Beispiele vorlegen:

Al-Wāqidī sagte: Als Abū ʿUbayda erfahren hat, dass die Flammen der Schlacht die Einwohner Baʿlabaks bedeckt hatten, hat er [jemanden] zu Saʿīd b. Zayd geschickt.¹¹⁸⁵

Wāṭila b. al-Asqaʿ sagte: Ich war beim Feldzug ʿAbd Allāh b. Ğaʿfars dabei, und wir sind in der Nacht in der Mitte des Šaʿbān losgefahren.¹¹⁸⁶

An einigen Stellen der Werke, die nach al-Wāqidī's Tod verfasst worden sind und dessen Material beinhalten, ist zu beobachten, dass die Autoren dieser Werke die fehlenden *Isnāde* bemerkten. Als Beispiel lässt sich aḏ-Ḍahabī nennen, der in seinem *Taʿrīḥ* einen *ḥadīṭ* von Abū Ḥurayra über den Besuch der Gräber der muslimischen Märtyrer vom Propheten, Abū Bakr und ʿUmar erwähnt. Danach sagt aḏ-Ḍahabī, dass al-Wāqidī denselben *ḥadīṭ* in seinem *Kitāb al-Mağāzī* erwähnt, jedoch führt er für diesen *ḥadīṭ* keinen *Isnād* auf.¹¹⁸⁷ Man findet dieselbe Meinung von

¹¹⁸² Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 3, Teil 1, S. 31.

¹¹⁸³ Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 4, Teil 1, S. 28. Für weitere Beispiele, siehe: Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 4, S. 139 (Ktb.); Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 4, Teil 1, S. 97; Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 4, Teil 2, S. 16-17; Ibn Saʿd, *Kitāb at-ṭabaqāt*, Bd. 4, Teil 2, S. 22.

¹¹⁸⁴ Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, Bd. 3, S. 1026. Für weitere Beispiele, siehe: Bd. 3, S. 935, 1027.

¹¹⁸⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 85. Für weitere Beispiele, siehe: Bd. 1, S. 48, 81, 134.

¹¹⁸⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 12. Für weitere Beispiele, siehe: Bd. 1, 47, 70, 170.

¹¹⁸⁷ aḏ-Ḍahabī, *Taʿrīḥ*, Bd. 2, S. 221.

ad-Ḍahabī an einer anderen Stelle seines Werkes, wo er bemerkt, dass al-Wāqidī in seinem *Kitāb al-Mağāzī* einen Inhalt ohne *Isnād* überliefert hat.¹¹⁸⁸ Ibn ‘Aqīlī erwähnt in seinem *Kitāb ad-Ḍu‘afā’* solche Überlieferungen al-Wāqidīs und bezeichnet sie als *mursal*-Überlieferungen, die bei den *ḥadīth*-Gelehrten keinen besonderen Wert haben.¹¹⁸⁹ Die Erwähnung al-Wāqidīs in diesem Werk von al-‘Aqīlī macht deutlich, dass er bei den *ḥadīth*-Gelehrten vor allem wegen der fehlenden *Isnāde* als unzuverlässig angesehen wurde. Wie im WWA zu sehen ist, hat al-Wāqidī auch historisches Material teilweise ohne *Isnād* überliefert.¹¹⁹⁰

Es scheint daher, dass die Verwendung von Überlieferungen ohne *Isnād*, wenn al-Wāqidī diese direkt von einem Augenzeugen erhalten hat oder er selbst über ein historisches Ereignis spricht, nicht exklusiv für das WZFS gilt. Dieses Phänomen kann ebenfalls im WWA beobachtet werden.

5.2.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

In diesem Unterkapitel wurden zwei typische Merkmale des Stiles des Autors-Kompilators des WZFS in der Zuschreibung der Überlieferungen zu einer Quelle untersucht; die Anwendung des Verbs „*qāla*“ und die Anführung von Berichten ohne *Isnād* oder direkte Überlieferungen von Augenzeugen. Es wurde gezeigt, dass im WWA viele ähnliche Fälle und Stellen zu finden sind, und dass diese beiden Merkmale nicht exklusiv für dieses Werk gelten. Vielmehr ist die Verwendung von „*qāla*“ ein Merkmal von Berichten vieler muslimischer Geschichtswerke. Aus diesem Grund ist dies wahrscheinlich auf eine Phase im Prozess der Kompilation bzw. Redaktion der Geschichtswerke zurückzuführen, in der sich die Aufführung der vollständigen *Isnāde* eventuell noch nicht durchgesetzt hatte.

Zur Aufführung der Berichte, welche direkt von al-Wāqidī bzw. direkt von einem Augenzeugen zitiert werden, wurde gezeigt, dass ebenfalls ähnliche Stellen im WWA zu finden sind. Es wurde gezeigt, dass sich das Aufführen der Überlieferung ohne *Isnād* in der Gelehrsamkeit al-Wāqidīs finden lässt, wofür dieser vor allem von *ḥadīth*-Gelehrten kritisiert wurde. Darüber hinaus wurde argumentiert, dass es sich in einigen Fällen, wo al-Wāqidī selber eine Aussage über ein

¹¹⁸⁸ Ad-Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 114.

¹¹⁸⁹ Ibn ‘Aqīlī, *Kitāb ad-Ḍu‘afā’*, Bd. 1, S. 37.

¹¹⁹⁰ Wir haben bereits im Kapitel 2 im Abschnitt „2.3.1.2.3. Konsequenzen der Kritik an al-Wāqidīs Methodologie“, S. 145-149, über die Methodologie al-Wāqidīs und die Anwendung der einen und selben Methode in den beiden Bereichen der *ḥadīth* und *aḥbār* gesprochen.

historisches Ereignis trifft und dieses nicht mit einem *Isnād* belegt, entweder um generelle Aussagen, die als Einführung oder Zusammenfassung dienen, oder um das Ergebnis der eigenen Forschung al-Wāqidīs handelt, welches bei anderen Gelehrten nicht zu finden ist.

Letztendlich lässt sich zusammenfassen, dass solche aus Sicht der *ḥadīth*-Gelehrten nicht annehmbaren Inhalte des WZFS nicht unbedingt als eine Fälschung des Autors bzw. der Kopisten in späteren Zeiten verstanden werden müssen. Sie lassen vielmehr auch die Vermutung zu, dass solche Stellen vom Autor-Kompilator des WZFS selbst in dieser Form angeführt worden sind, obwohl sie im Vergleich zu den Berichten, die mit einem *Isnād* versehen sind, für die späteren muslimischen Gelehrten wie auch für die Historiker des Islam in der Moderne weniger glaubwürdig waren.

5.3. Auf der Ebene des Inhalts

Einleitung

Die dritte und letzte Ebene, auf der in diesem Kapitel das WZFS mit dem WWA anhand einiger ausgewählter Passagen verglichen wird, ist der Inhalt. So soll letztendlich eine Aussage darüber getroffen werden, wie ähnlich bzw. wie unterschiedlich der Inhalt des WZFS zum Inhalt des WWA ist und ob dieser von al-Wāqidī stammen könnte. Im ersten Teil des Unterkapitels werden die Überlieferungen bzw. die Berichte der beiden Korpora vergleichend untersucht. Sie bestehen aus Überlieferungen, die nachweislich direkte bzw. paraphrasierte Zitate aus al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* sind. Der zweite Teil ist dem Verleich der Inhalte des WWA mit den ähnlichen Stellen im WZFS gewidmet. Die Inhalte des WWA befassen sowohl die kurzen Berichte, die von al-Wāqidī zu den Eroberungen Groß-Syriens überliefert worden sind, als auch die historischen Angaben bezüglich dieser Eroberungen. Mit historischen Angaben sind hier einerseits die Angaben zu Ort und Zeit eines Ereignisses sowie andererseits Angaben zu Personen, die in Narrativen eines bestimmten historischen Ereignisses erwähnt werden, gemeint.

5.3.1. Direkte bzw. paraphrasierte Zitate aus dem al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām*

Von den kurzen Berichten bzw. Paraphrasierungen, die angeblich direkte Zitate aus al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* (FSW) sind, lassen sich sehr wenige Fälle im WWA finden. Es sieht so aus, dass al-

Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* (FSW) in späteren Quellen nicht besonders gut rezipiert worden ist. Man könnte die These aufstellen, dass in der klassischen Phase der *futūḥ*-Literatur (4./10. bis 6./12. Jh.), in der die kleineren *futūḥ*-Werke in umfangreichen Geschichtswerken aufgegangen sind,¹¹⁹¹ das FSW nicht wie zuvor, als es von Aḥmad . ‘Ubayd (g. 278/891) und Aḥmad b. al-Ḥasan (g. 317/929) überliefert wurde, weitertradiert und von den späteren Gelehrten rezipiert wurde.

Nach der Suche in zahlreichen Quellen, die hauptsächlich mit Hilfe von digitalen Datenbanken durchgeführt wurde, konnten in den folgenden Quellen sechs Stellen gefunden werden, die angeblich Zitate aus al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* enthalten: drei Stellen in Ibn ‘Asākirs (g. 571/1175) *Ta’rīḥ*, eine Stelle in Taqī ad-Dīn as-Subkīs *Šifā’ as-siqām* (g. 756/1355), eine Stelle in Ğamāl ad-Dīn az-Zay‘alīs (g. 762/1361) *Naṣb ar-rāya*, und zuletzt eine Stelle in Tāğ ad-Dīn as-Subkīs (Taqī ad-Dīn as-Subkīs Sohn) *al-Ašbāḥ wa-n-nazā’ir* (g. 771/1370). Von diesen sechs Stellen wird an fünf Stellen explizit auf al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* als Quelle hingewiesen. In Taqī ad-Dīn as-Subkīs *Šifā’ as-siqām* hingegen hat der Autor nur den Titel eines Werkes namens *Futūḥ aš-Šām* als die Quelle seines Zitates erwähnt. Wenn man eine ähnliche Stelle in den uns zur Verfügung stehenden *futūḥ*-Werken, nämlich im *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs, dem *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭam al-Kūfīs und dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* sucht, findet man diese nur im dritten Werk. Aus diesem Grund könnte man davon ausgehen, dass Taqī ad-Dīn as-Subkī mit dem Titel „*Futūḥ aš-Šām*“ ein Werk zitiert hat, das inhaltlich dem WZFS am nächsten kam. Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Šukrī, der das Werk as-Subkīs ediert hat, schlägt al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* (FSW) als die Quelle dieses Zitates vor.¹¹⁹² Im Folgenden werden die genannten Zitate aus al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* (FSW) sowie die parallelen Stellen aus dem WZFS, falls vorhanden, hinter einander als „Text 1“ und „Text 2“ vorgestellt.¹¹⁹³ Daran folgt ein Vergleich und Analyse der Texte.

Textkorpus

Erstes Zitat

¹¹⁹¹ Siehe: Kapitel 3, den Abschnitt „3.2.3. Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur nach der post-formativen Phase (10. bis 12. Jh.)“, S. 235-239.

¹¹⁹² As-Subkī, ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi: *Šifā’ as-Saqīm fi ziyārat ḥayr al-anām*. Beirut 1429/2008, S. 191.

¹¹⁹³ In diesem Abschnitt dient die Edition Lees des WZFS als Basistext.

[Text 1]¹¹⁹⁴

Al-Wāqidī – Gott erbarme sich seiner – hat im Buch *Futūḥ aš-Šām* erzählt: Ruwaym b. ‘Āmir berichtete mir auf Autorität von Sa‘īd b. ‘Āṣim auf Autorität von ‘Abd ar-Raḥmān b. Bašār auf Autorität von al-Wāqīṣī auf Autorität von Sayf, dem Klienten Rabī‘a b. Qays al-Yaškurīs, der sagte: Ich war in der Armee, die Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – unter ‘Amr b. al-‘Āṣ nach Īliyā‘ und der Region Palästina geschickt hat. Dann erzählt er [= al-Wāqidī] die Geschichte in ihrer Länge, bis er sagt: Nachdem Gott den Muslimen den Sieg verliehen hatte und die Schlacht zu Ende gekommen war, war die einzige Sorge der Muslime, dass einige von ihnen die anderen verloren hatte. Von den Muslimen waren hundert und dreißig verloren gegangen, unter ihnen Sayf b. ‘Ibād al-Ḥaḍramī, Nawfal b. Dārim, Sālim b. Ruwaym und Sa‘īd b. Ḥalīd, der Neffe ‘Amrs von seinem mütterlichen Halbbruder. ‘Amr b. al-‘Āṣ war sehr traurig über den Verlust von diesen [Kämpfern]. Als der nächste Tag angebrochen war, hat ‘Amr den Leuten befohlen, die Beute einzusammeln, und ihre Brüder, die unter den Byzantinern und den *Banū l-aṣfar* lagen, wegzuziehen. Daraufhin haben sie [= die Muslime] sie [= die gestorbenen Muslime] aufgenommen, bis sie alle hundert und dreißig Männer weggezogen haben. Dann hat ‘Amr b. al-‘Āṣ begleitet von den anderen Muslimen für sie das Todesgebet verrichtet. Dann hat er [= ‘Amr b. al-‘Āṣ] befohlen, sie zu begraben. Und von den Muslimen waren neuntausend Männer bei ‘Amr. Und ‘Amr hat einen Brief an Abū Bakr – Gott möge an ihnen beiden Wohlgefallen haben – geschickt, auf dem stand: Preis sei Gott, und möge Segnung auf Seinen Propheten sein! Ich habe die Region Palästina erreicht und die byzantinische Armee unter der Führung eines Biṭrīqṣ namens Rūmās hat uns angegriffen. Daraufhin hat Gott uns mit den Sieg [seine] Gnade erwiesen. Wir haben von ihnen elftausend Männer getötet, wobei hundertdreißig von den Muslimen getötet wurden. Gott hat sie mit dem Martyrium (*aš-šahāda*) geehrt. Ende [des Briefes].

[Text 2]¹¹⁹⁵

Er [= der Erzähler] sagte: Ruwaym b. ‘Āmir berichtete mir auf Autorität von Sa‘īd b. ‘Āṣim auf Autorität von ‘Abd ar-Raḥmān b. Yasār auf Autorität von al-Wāqīṣ b. Sayf, Klient Rabī‘a b. Qays

¹¹⁹⁴ Az-Zay‘alī, ‘Abd Allāh b. Yūsuf: *Naṣb ar-rāya li-l-aḥādīṯ al-hidāya*. Hg. M. ‘Awwāma. 5 Bde. Dschadda [o. J.], Bd. 2, S. 314.

¹¹⁹⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 24-35.

al-Yaškurīs, der¹¹⁹⁶ sagte: Ich war in der Armee, die Abū Bakr aš-Šiddīq unter Führung ‘Amr b. al-‘Āš nach Palästina und Īliyā geschickt hat. Und der Inhaber seines Banners war Sa‘īd b. Ḥālīd [...]. Er [= al-Wāqīšī?] sagte: Nachdem die Muslime [von der Schlacht] zurückgekommen waren, hatten sie keine Sorge gehabt außer, dass einige von ihnen die anderen verloren hatten. Von den Muslimen waren hundertdreißig Männer verloren gegangen – Gott hat sie [= ihr Leben] mit Glückseligkeit beendet, unter ihnen waren Sayf b. ‘Ibāda, Nawfal b. Dārim, al-Ahab b. Šaddād, wobei der Rest aus dem Jemen und aus dem Tal Medinas waren. Er [= al-Wāqīšī] sagte: ‘Umar hat den Verlust von diesen bedauert. Dann hat er überlegt und sagte: „Etwas Gutes hat sie getroffen, und du ‘Umar, du lehnt es ab“?! Dann hat er die Leute zum Gebet aufgerufen, wie Abū Bakr aš-Šiddīq – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – ihm befohlen hatte. Daraufhin hat er alle Gebete, die er verpasst hatte – eingeleitet mit dem Aufruf zum Gebet (*aḏān* und *iqāma*) – nachgeholt. Ibn ‘Umar sagte: Kaum jemand hat hinter ihm [= ‘Amr b. al-‘Āš] gebetet, sondern die Leute haben wegen ihrer Müdigkeit in ihrem Zug gebetet. Und sie haben nur wenig von der Beute gesammelt. Dann haben sie übernachtet, und als ‘Amr am Morgen aufgestanden war, hat er zum Gebet aufgerufen und hat mit ihnen das Gebet verrichtet. Dann hat er den Leuten befohlen, die Beute zu sammeln und ihre gläubigen Brüder, die zwischen den [gestorbenen] Byzantinern lagen, wegzuziehen. Daraufhin haben sie begonnen, sie [= die getöteten Muslime] einzusammeln. Er [= Ibn ‘Umar] sagte: Sie haben hundertdreißig Männer herausgezogen, und sie haben [auch] Sa‘īd b. Ḥālīd gefunden. Als ‘Amir ihn erblickt hat, hat er nicht geweint und hat [nur] gesagt: „Gott erbarme sich deiner! Du hast sicherlich für die Religion Gottes ehrlich gehandelt und [guten] Rat gegeben“. Dann hat er ihn [= Sa‘īd b. Ḥālīd] neben alle [anderen gestorbenen] Muslimen gestellt und für ihn das Todesgebet verrichtet und befohlen, ihn zu begraben. Und dies war geschehen, bevor er die Beute in fünf Teile geteilt hat. Daraufhin hat er sie alle [= Beute?] bei sich gesammelt. Und er hat an Abū ‘Ubayda einen Brief geschickt, in dem er sagt: Brief ‘Amr b. al-‘Āš an Abū ‘Ubayda: Im Namen Gottes des Barmherzigen des Erbarmenen. Von ‘Amr b. al-‘Āš an den „Treuen der Gemeinde“. Nun zum Thema: Ich preise den Gott, außer dem es keinen Gott gibt, und segne seinen Propheten – Gott möge ihm segnen und schenke ihm Heil. Ich habe die Region Palästina erreicht. [Dort] haben und die byzantinischen Armeen mit hunderttausend Rittern unter der Führung eines Biṭrīqs namens Rūbīs angegriffen. Daraufhin

¹¹⁹⁶ Nach der Version von az-Zay‘alī sollte hier Sayf gemeint sein, wobei nach der Version des WZFS al-Wāqīšī b. Sayf spricht.

hat Gott [uns] mit den Sieg [seine] Gnade erwiesen. Und es wurden fünfzehntausend Ritter von den Byzantinern getötet, und Gott hat Palästina durch meine Hand geöffnet, nachdem hundertdreißig Männer von Muslimen getötet wurden. Solltest du mich gebrauchen, werde ich zu dir ziehen. Heil und Gottes Gnade und Segnungen auf dich!

Hier ist zu sehen, dass die Version des WZFS ziemlich länger als die Version von az-Zay‘alī ist, wobei die Erzählung in den beiden Versionen gleich ist.

Zweites Zitat

[Text 1]¹¹⁹⁷

Und im *Futūḥ aš-Šām* ist [zu lesen]: Als Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – bei Jerusalem abgestiegen war (d. h. sich dort aufgehalten hat), hat er durch Maysara b. Masrūq einen Brief an ‘Umar – Gott möge an ihnen beide Wohlgefallen haben – geschickt und hat ihn eingeladen, zu ihnen zu kommen. Als sich Maysara – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – der Stadt des Gesandtes Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – näherte, hat er sie in der Nacht betreten und danach die Moschee. [Dann] hat er Heil auf das Grab des Gesandtes Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – und auf das Grab Abū Bakrs – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – gespendet. In [diesem Buch] ist [noch zu lesen]: Als ‘Umar – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – einen Friedensvertrag mit den Einwohnern Jerusalems abgeschlossen hat, und Ka‘b al-Aḥbār zu ihm gekommen ist und zu Islam konvertiert ist, wobei ‘Umar sich über die Konversion von diesem zu Islam gefreut hat, hat ‘Umar – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – ihm gesagt: „Möchtest du mit mir nach Medina kommen und das Grab des Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – besuchen und den Besuch [des Grabes] genießen“? Er [= Ka‘b] antwortete: „Gewiss, oh Befehlshaber der Gläubige! Ich werde es tun“. Und als ‘Umar – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – Medina betreten hat, hat er zuerst mit der Moschee begonnen und hat dem Gesandten Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – Heil gespendet.

[Text 2]¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁷ As-Subkī, ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi: *Šifā’ as-Saqīm fi ziyārat ḥayr al-anām*. Beirut 1429/2008, S. 191.

¹¹⁹⁸ Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Lees, Bd. 2, S. 255, 271-272.

Dann hat er [= ‘Umar] sein Kamel am Tor der Moschee niederknien lassen und hat es gebunden und die Moschee betreten. Und [dann] hat er das Grab des Gesandtes Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – gesegnet und ebenfalls auf das Grab des Abū Bakrs aṣ-Ṣiddīq – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben. Danach ist er zu einer Ecke der Moschee gegangen und hat [dort] geschlafen. [...] Daraufhin hat sich ‘Umar über die Konversion Ka‘bs zu Islam gefreut. Dann sagte er [= ‘Umar] zu ihm [= Ka‘b]: „Möchtest du mit mir nach Medina kommen, so dass du das Grab des Propheten Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – besuchen und den Besuch [des Grabes] genießen kannst“? Daraufhin habe ich [= Ka‘b] geantwortet: „Gewiss, oh Befehlshaber der Gläubige! Ich werde es tun [...]“. Dann hat ‘Umar – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – zuerst mit der Moschee begonnen und hat das Gesandten Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – gesegnet.

Der Vergleich zwischen den beiden Texten weist darauf hin, dass das Zitat as-Subkīs ein direktes Zitat, wobei aus zwei Stellen, aus dem WZFS gewesen ist, das er zusammengestellt hat.

Drittes Zitat

[Text 1]¹¹⁹⁹

[...] Wie al-Wāqidī im *Futūḥ aṣ-Ṣām* erzählt hat, haben die Christen das Gesicht von Heraclius an einer Mauer abgebildet. Einige Muslime standen [beim Bildnis], wobei sie sich darüber wunderten. Eine lange Lanze von einem von ihnen wurde umgestürzt und hat das Auge des Bildnisses getroffen und es herausgerissen. Davon haben die Wache Lūqās, einer der Autoritäten der Byzantiner, erfahren. Er [= Lūqā] hat seinen Gesandten mit hundert Rittern ausgestattet und zu Abū ‘Ubayda geschickt. [Botschaft Lūqās an Abū ‘Ubayda:] Ihr habt die Schutzgewährung durch die Beschädigung eines Auges dieses Bildnisses verletzt, und das ist bedrückend für uns. Dann hat Abū ‘Ubayda gefragt: „Wer hat das getan“? Es wurde gesagt Soundso, wobei es wurde versehentlich getan! Dann hat Abū ‘Ubayda gesagt: „Dieser Gefährte von uns hat es unabsichtlich getan“. Sie [= Byzantiner] habe gesagt: „Wir werden nicht zufrieden sein, bis wir das Auge eures Herren – damit meinten sie ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben –

¹¹⁹⁹ As-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb b. Taqī ad-dīn: *Al-aṣbāḥ wa-n-naṣā’ir*. Hgs. A. A. ‘Abd al-Mawḡūd & A. M. ‘Awaḍ. 2 Bde. Beirut 1411/1991, Bd. 2, S. 131.

ausschlagen“. Und diese [= Byzantiner] hatten damit vor, die Schutzgewährung der Muslime zu überprüfen, [und herauszufinden,] ob sie sich an ihr Versprechen halten. Daraufhin hat Abū ‘Ubayda gesagt: „Ich bin der Befehlshaber dieser Schar. Tut mir an, was diese mit eurem Bildnis gemacht haben“. Sie haben geantwortet: „Wir werden nicht zufrieden sein, bis wir das Auge eures höchsten Königs (*malikukum al-akbar*) ausschlagen“. Abū ‘Ubayda hat gesagt: „Unser König ist wohlbefestigter als das“. Und die Muslime wurden zornig. Und es war nahe daran, dass daraus eine große Schlacht wird. Abū ‘Ubayda hat sie [= die Muslime] gestoppt und hat [den Byzantinern] gesagt: „Langsam“! Dann hat einer von ihnen [= Byzantiner] gesagt: „Nicht das Auge eures Befehlshabers und nicht das Auge eures Kalifen [wollen wir], sondern wir werden ein Abbild anfertigen, worauf ein Bildnis Abū ‘Ubaydas steht. Dann werden wir ein Auge dieses Bildnisses ausschlagen“. Dann haben die Muslime gesagt: Unser Gefährte hat das Auge jenes Bildnisses unabsichtlich getroffen, während ihr [es] mit Absicht tut. Abū ‘Ubayda hat gesagt: „Oh Gruppe der Muslime! Diese haben keinen Verstand! Sie werden so zufrieden sein, dass sie mein Gesicht malen, und damit tun, was sie wollen. Lasset sie mit der Niedrigkeit ihres Verstandes“! So wurden [die Muslime] zufrieden und die Versuchung (*fitna*) wurde vermieden.

[Text 2]¹²⁰⁰

Al-Wāqidī sagte: ‘Āmir berichtete uns, der sagte: Wir waren auf einem von den Raubzügen und plötzlich haben wir eine Säule gesehen, auf der ein Bildnis des Königs Heraclius stand. Daraufhin sind wir zu der Säule gegangen und haben begonnen, mit unseren Truppen um sie abwechselnd herumzulaufen, um sie besser zu erkennen. Und es gab in der Hand Abū Ğandalas eine lange Lanze. [Sein] Pferd hat sich dem Bildnis genähert, wobei er dies nicht wollte. Dann hat er das Auge des Bildnisses ausgeschlagen. Und bei ihm [= dem Bildnis] war eine Gruppe der Byzantiner, und sie waren die Diener des Gouverneurs Qinnasrīns, die die Säule schützten. Sie sind zu [ihrem] Biṭrīq gegangen und haben ihn darüber informiert. Daraufhin wurde dieser unheimlich zornig und hat einem seiner Gefährten ein Kreuz gegeben und ihm tausend Ritter von den ungläubigen Byzantiner hinzugefügt, welche ein byzantinisches Seidenkleid und eine ausgehöhlten Gürtel an hatten. Und er hat Iṣṭāḥr befohlen, sie zu begleiten, und hat ihm gesagt: „Geh zum Befehlshaber Arabers und sag ihm: ihr habt uns betrogen, und habt euch an eure Schutz[gewähru]g nicht gehalten. Und derjenige, der betrügt, wird auf den Boden geworfen“.

¹²⁰⁰ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Lees, Bd. 2, S. 40-42.

Daraufhin hat Iṣṭāḥr das Kreuz genommen und ist mit tausend byzantinischen Rittern losgezogen, bis er bei Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – angekommen ist. Als die Muslime das Kreuz gesehen haben, während dies hochgehalten war, sind sie schnell zu ihm gefahren, und haben es umgewandelt. Abū ‘Ubayda hat die Schar empfunden und gesagt: „Wer seid ihr“? Iṣṭāḥr hat geantwortet: „Ich bin der Gesandte des Gouverneurs Qinnasrīns zu dir. Er sagte zu dir, dass ihr betrogen habt, und euch an ihr Abkommen, das es zwischen uns und euch abgeschlossen wurde, nicht gehalten habt“. Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – hat geantwortet: „Bei Richtigkeit des Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – wusste ich darüber nicht Bescheid, und ich werde danach fragen“. Danach hat er gerufen: „Oh Gruppe der Menschen! Wer das Auge des Bildnisses ausgeschlagen hat, soll uns darüber informieren“. Sie [= die Muslime] haben geantwortet: „Oh Befehlshaber! Abū Ğandal und Sahl b. ‘Amr haben es getan, ohne irgendeine Absicht“! Dann hat Abū ‘Ubayda Iṣṭāḥr gesagt: „Unser Gefährte hat es getan, [aber] ohne Absicht. Was wird dich von uns zufrieden stellen“? Die Ungläubigen haben gesagt: „Wir werden nicht zufrieden sein, bis wir das Auge eures Königs ausschlagen“ – und damit wollten sie den Hals der Muslime eindringen. Daraufhin hat Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – gesagt: „Hier bin ich. Macht mit mir wie das, was mit eurem Bildnis getan wurde“. Sie haben gesagt: „Wir werden nicht zufrieden gestellt sein“! Al-Wāqidī sagte: Und die Muslime wurden zornig, als die Ungläubigen das Auge ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – erwähnt haben, und sie hatten vor, die Ungläubiger zu töten, aber Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – hat sie davon verhindert. Daraufhin haben die Muslime gesagt: Oh Befehlshaber! Wir sind unserem Anführer untergeordnet. Deswegen opfern wir uns mit unserer Seele für ihn und schlagen wir unsere Augen für sein Auge aus. Daraufhin hat Iṣṭāḥr – als er die Muslime erblickt hat, während diese vorhatten, sie und diejenigen an Ungläubiger, die mit ihm waren, zu töten – gesagt: „Wir werden weder das Auge ‘Umars noch eure Augen ausschlagen, sondern wir fertigen ein Bildnis eures Befehlshabers auf eine Säule an, und damit tun wir, was ihr mit der Zeichnung unseres Königs getan habt“. Die Muslime haben gesagt: „Unser Gefährte hat dies ohne Absicht getan, wobei ihr mit Absicht handelt“. Daraufhin hat Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – gesagt: Langsam Leute! Wenn diese Gruppe mit dem Bildnis von mir zufrieden ist, dann sollt ihr diesem nachkommen, denn sie werden nicht über uns so sprechen, dass wir etwas versprochen aber dann betrogen haben. Denn diese Leute haben weder Kenntnis noch Verstand. Dann hat er

[= Abū ‘Ubayda] ihnen geantwortet. Al-Wāqidī sagte: Dann haben sie [= die Byzantiner] Abū ‘Ubayda – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – auf eine Säule gemalt und haben für ihn zwei Augen aus Glass eingesetzt und ein Ritter von ihnen hat wütend das Auge der Zeichnung ausgeschlagen. Daraufhin ist Iṣṭaḥr zum Gouverneur von Qinnasrīn zurückgezogen und hat ihm darüber informiert.

Hier sieht man, dass das Zitat Taqī ad-Dīn as-Subkīs eine Paraphrasierung einer Stelle aus dem WZFS und deswegen ein direktes Zitat ist.

Viertes Zitat

[Text 1]¹²⁰¹

[Unter der Biografie Usayd b. Ḥuḍayrs:] Und er war demnach, was Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī im *Futūḥ aš-Šām* erwähnt hat, anwesend in al-Ġābiya mit ‘Umar, und dieser [= al-Wāqidī] erwähnt, dass ‘Umar ihn als Befehlshaber eines Viertel der Anṣār bestimmt hat. Und er war dabei mit ihm [= ‘Umar] bei der Eroberung Jerusalems. Danach hat er mit ihm [= ‘Umar] zum zweiten Mal [Medina] verlassen, wo er bei der Rückkehr über Sarḡ als Befehlshaber eines Viertels der Anṣār bestimmt wurde.

[Text 2:] Keine Erwähnung in WZFS!

Es sieht so aus, dass das Zitat Ibn ‘Asākir nicht aus dem WZFS stammt, wobei wir wissen, dass er aus dem *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* (FSW) zitiert. Das weist darauf hin, dass das WZFS und das FSW nicht dasselbe Buch sind.

Fünftes Zitat

[Text 1]¹²⁰²

[Unter der Biografie ‘Abd Allāh b. Busrs:] Und er hat Damaskus oder Küste von Damaskus durch [den Weg durch] Ḥimṣ Richtung ‘Akkā betreten. Von dorthin hat er nachdem, was al-Wāqidī in

¹²⁰¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 9, S. 73.

¹²⁰² Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 27, S. 140.

seinem *Futūḥ aš-Šām*, welches er verfasst hat, erwähnt, das Meer bestiegen, um mit Mu‘āwiya an der Schlacht in Zypern teilzunehmen.

[Text 2:] Keine Erwähnung in WZFS!¹²⁰³

Hier ist wiederum ein Indiz zu sehen, das darauf hinweist, dass vermutlich das WZFS und das FSW nicht dasselbe Buch sind.

Sechstes Zitat

[Text 1]¹²⁰⁴

[Unter der Biographie von ‘Aṭā’ al-Kalāī:] Ich habe im Buch *Futūḥ aš-Šām* von Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī gelesen: Sa‘īd b. Rāšid und Ibrāhīm b. Muḥammad berichteten mir auf Autorität von ‘Abd al-Malik b. Muslim auf Autorität von ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ al-Kalāī auf Autorität von seinem Vater, der sagte: Ich habe ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb in al-Ġābiya gehört, als dieser für die Leute eine Rede (*ḥuṭba*) gehalten hat. Er sagte: Oh Leute! Ich empfehle euch, Gott zu fürchten; [Er ist] derjenige, der ewig bleibt, und alles außer Ihm geht unter. Und derjenige, dessen Freunde vom [ihrem] Gehorsam profitieren und dessen Feinde sich durch Ungehorsam Schaden zufügen. Daraufhin hat er mit seiner *ḥuṭba* begonnen.

[Text 2]¹²⁰⁵

Und ‘Umar hat seine *ḥuṭba* fortgesetzt und hat gesagt: Nun zum Thema: Ich empfehle euch Gott – den Mächtigen, den Erhabenen – zu fürchten, der ewig bleibt und alles außer Ihm untergeht. Derjenige, dessen Freunde durch [ihren] Gehorsam profitieren und dessen Feinde sich durch [ihren] Ungehorsam elend machen.

¹²⁰³ Es kommt allerdings eine Erwähnung davon in dem al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ al-islām li-bilād al-‘aḡam wa-Ḥurāsān* vor, ein Teil dessen von Barthold Georg Niebuhr ins Deutsche übersetzt und von 1838 von Andreas D. Mordtmann herausgegeben wurde. In der Einleitung seiner Herausgabe, wo Mordtmann die als Grundlage genommene Handschrift beschreibt, sagt er, dass Folio 135 bis 137 der Handschrift der Eroberung von Zypern durch Mu‘āwiya b. Abī Sufyān gewidmet ist. Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥāt ‘Irāq li-l-Wāqidī*, Einleitung, S. X.

¹²⁰⁴ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 40, S. 455.

¹²⁰⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Lees, Bd. 2, S. 261.

Hier kann man eine Ähnlichkeit zwischen dem Zitat Ibn ʿAsākirs aus dem FSW und dem WZFS sehen. Das weist darauf hin, dass es in beiden Werken sehr ähnliche Inhalte (zum Teil wörtliche Ähnlichkeit) zu finden ist.

Analyse und Vergleich

Das erste Zitat stammt aus az-Zayʿalīs *Naṣb ar-rāya*. Er zitiert zuerst den *Isnād* der Passage, die er aus dem FSW zitiert. Danach beginnt der Teil des Zitats aus dem FSW, der den Kontext beleuchtet. Hier erfährt man, dass es im Zitat um die Entsendung einer Armee der muslimischen Kämpfer unter der Führung ʿAmr b. al-ʿĀṣ nach Jerusalem geht, die von Abū Bakr befohlen wurde.¹²⁰⁶ Hier bricht az-Zayʿadī das Zitat aus dem FSW ab. Es ist schwierig festzustellen, ob az-Zayʿalī ein direktes Zitat aus dem FSW anführt, oder paraphrasiert, was er im FSW findet. Daraufhin bemerkt er, dass al-Wāqidi diese Geschichte ausführlich erzählt hat,¹²⁰⁷ was darauf hinweist, dass er nicht die ganze Episode aus dem FSW zitiert hat. Weiterhin setzt er sein Zitat aus dem FSW fort mit der Erzählung über die Ereignisse, die nach der Schlacht zwischen den Muslimen und den Byzantinern stattgefunden haben, und beendet dann das Zitat mit dem Brief ʿAmrs an Abū Bakr, in dem dieser Abū Bakr über die Schlacht informiert.

Wie es von den Textstücken zu erkennen ist, kann man sowohl den *Isnād* als auch die beiden Zitate, die az-Zayʿalī aus dem FSW zitiert, im WZFS lokalisieren. Es lassen sich jedoch im zweiten Zitat auch Unterschiede erkennen. Die im WZFS zu findende Passage, welche die Parallele zum zweiten Zitat az-Zayʿalīs aus dem FSW darstellt, ist ausführlicher formuliert. Wenn man die beiden Passagen miteinander vergleicht, lassen sich die folgenden zwei deutlichen Unterschiede herausfinden: Erstens wird im Narrativ des WZFS auf das Nachholen des Gebetes der Muslime nach der Schlacht hingewiesen; zweitens, schickt ʿAmr im Narrativ des WZFS nach der Schlacht einen Brief an Abū ʿUbayda, während im Narrativ des FSW nach az-Zayʿadī ʿAmr einen Brief an Abū Bakr schickt, wobei der Inhalt des Briefes in beiden Narrativen sehr ähnlich ist. Man könnte den ersten Unterschied so erklären, dass az-Zayʿadī die Passage des FSW zusammengefasst hat. Jedoch bleibt der zweite Unterschied ziemlich deutlich. Trotz dieser zwei Unterschiede stimmen

¹²⁰⁶ Eine ziemlich gekürzte Version dieser Erzählung, welche ebenfalls aus dem *Futūḥ aš-Šām* zitiert gewesen sein soll, lässt sich in Ibn Humāms (g. 861/1457) *Šarḥ Faṭḥ al-qadīr* finden. Siehe: Ibn Humām, Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid: *Šarḥ Faṭḥ al-qadīr*. Hg. A. Ġālib al-Mahdī. 10 Bde. Beirut [1414/1993], Bd. 2, S. 155.

¹²⁰⁷ *Fa-dakar al-qišsa bi-tūlihā* (az-Zayʿalī, *Naṣb ar-rāya*, Bd. 2, S. 314).

die Reihenfolge der Ereignisse, die Handlung sowie die Namen der Figuren in beiden Narrativen überein.

Das zweite Zitat besteht eigentlich aus zwei Teilen, aus Taqī ad-Dīn as-Subkī's *Šifā' as-Saqīm*, das ein Buch über den Besuch des Grabs des Propheten ist. Im ersten Teil geht es um den Besuch des Grabes des Propheten von Maysara b. Masrūq al-'Absī, der den Brief Abū 'Ubaydas an 'Umar nach Medina gebracht hat. Im Narrativ des FSW nach Taqī ad-Dīn besucht dieser, als er in Medina ankam, das Grab des Propheten sowie das Grab Abū Bakrs. Im zweiten Teil geht es um den Besuch des Grabs des Propheten von Ka'b al-Aḥbār, nachdem dieser 'Umar bei seiner Rückreise von Jerusalem nach Medina begleitet hat. Im Narrativ des FSW nach Taqī ad-Dīn wird erzählt, dass nach der Konversion Ka'bs, 'Umar diesem vorschlägt, ihn nach Medina zu begleiten, sodass er das Grab des Propheten besuchen kann. Die parallelen Stellen im WZFS sind ebenfalls getrennt.¹²⁰⁸ Wenn man die Zitate Taqī ad-Dīns aus dem FSW als zwei Narrative ansieht, dann lässt sich sagen, dass sie in Bezug auf den Inhalt vollkommen mit dem parallelen Narrativen im WZFS übereinstimmen.

Das dritte Zitat, das aus Tāğ ad-Dīn as-Subkī's *al-Ašbāh wa-n-naẓā'ir* stammt, bezieht sich auf die Beschädigung eines Bildnisses von Heraclius durch einen muslimischen Araber, welches die Byzantiner an der Grenze zwischen dem byzantinischen und dem muslimischen Territorium aufgestellt hatten. Tāğ ad-Dīn as-Subkī argumentiert in seinem Werk für das Verbot des Malens eines Gesichtes. Er bemerkt, dass es in besonderen Fällen Ausnahme gemacht werden können. Als Beispiel erwähnt er diese Erzählung, die er im FSW gefunden haben will. Es sieht so aus, dass sein Zitat kein direktes Zitat ist, denn er zitiert keinen *Isnād* aus dem FSW, wobei das Narrativ des WZFS mit einem *Isnād* versehen ist. Hier lässt sich ebenfalls wie beim Zitat Nummer 1 eine deutliche Ähnlichkeit zwischen dem Narrativ des FSW nach as-Subkī und dem Narrativ des WZFS finden. Hier ist ebenfalls zu sehen, dass die Handlung der Erzählung, die Reihenfolge der Ereignisse, sowie die Figuren in beiden Narrativen gleich sind. Die Kürze des Narrativs im Buch as-Subkī's sowie das Fehlen des *Isnāde* lässt sich damit erklären, dass dieser das Narrativ des FSW zusammengefasst hat, weil er diese Stelle lediglich als einen Beweis für seine Meinung hinsichtlich der Abbildung des Gesichts eines Menschen anführen wollte.

¹²⁰⁸ Erste parallele Passage: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 255; zweite: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Bd. 2, S. 271.

Das Zitat Nummer 4 ist eine Passage aus Ibn 'Asākirs *Ta'rīḥ*, in der es um die Biographie Usayd b. Ḥuḍayr geht. Ibn 'Asākir behauptet, dass al-Wāqidī in seinem *Futūḥ aš-Šām* sagt, dass Usayd mit 'Umar al-Ġābiya besucht hat, dass 'Umar ihn als Befehlshaber eines Viertels der *anṣār* bestimmt hat, dass Usayd mit 'Umar die Eroberung Jerusalems erlebt hat, und dass er 'Umar, als dieser zum zweiten Mal [Medina in Richtung Jerusalem] verlassen hat, begleitet hat. Laut Ibn 'Asākir sagt al-Wāqidī, dass es während dieser Reise war, dass Usayd in Sarġ¹²⁰⁹ von 'Umar als Befehlshaber eines Viertel der *anṣār* bestimmt wurde.

Von allen diesen Details lässt sich im WZFS nur die Reise 'Umars nach Jerusalem durch al-Ġābiya, wo er eine *ḥuṭba* gehalten hat, finden. Alle weiteren Informationen, die sich nach Ibn 'Asākir im FSW befinden, fehlen im WZFS. Hier lässt sich ein deutlicher Unterschied zwischen dem Zitat aus dem FSW und dem WZFS feststellen.

Das Zitat Nummer 5 stammt ebenfalls wie Nummer 4 aus Ibn 'Asākirs *Ta'rīḥ*. Dabei geht es um die Biographie 'Abd Allāh b. Busrs. Ibn 'Asākir behauptet, dass al-Wāqidī in seinem *Futūḥ aš-Šām* sagt, dass 'Abd Allāh Damaskus oder die Küste von Damaskus durch [den Weg durch] Ḥimṣ Richtung 'Akkā betrat. Von dorthin steigt er auf ein Schiff ein und fährt nach Zypern um mit Mu'āwiya diese Insel zu erobern. Hier geht es um die Eroberung der Insel Zypern, welche im WZFS nicht thematisiert wird.¹²¹⁰ Hier lässt sich ebenfalls keine Übereinstimmung des Narrativs des FSW mit dem Narrativ des WZFS feststellen.

Das Zitat Nummer 6 ist wie die Zitate 4 und 5 aus dem *Ta'rīḥ* Ibn 'Asākirs. Nach diesem Zitat kann man feststellen, dass Ibn 'Asākir das FSW gelesen hat, wie er es selbst auch behauptet. Dieses Zitat aus dem FSW wurde bereits im vierten Kapitel besprochen, weshalb es in diesem Abschnitt nicht analysiert wird. Zusammenfassend lässt sich über die Analyse dieses Zitats sagen, dass es wie die Zitate Nummer 4 und 5 deutliche Unterschiede mit der parallelen Stelle im WZFS aufzeigt. Es fehlte im Narrativ des WZFS der *Isnād*, den Ibn 'Asākir aus dem FSW zitiert. Darüber hinaus wird im Narrativ des WZFS eine Episode erwähnt, die im Narrativ des FSW nach Ibn 'Asākir fehlte.

¹²⁰⁹ Laut Yāqūt ist Sarġ ein Ort zwischen dem Ḥiġāz und aš-Šām, genauer gesagt zwischen al-Muġīta und Tabūk (Yāqūt, *Mu'ġam al-buldān*, Bd. 3, S. 211-212).

¹²¹⁰ Siehe Kapitel 4, den Abschnitt „4.1. Zusammenfassung des Inhalts des WZFS“, S. 275-286, sowie den Abschnitt zur Beschreibung der Struktur des Narratives des WZFS (4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs und dem des *Kitāb al-futūḥ* Ibn A'ṭams).

Abschließend zu den dokumentierten Zitaten aus dem FSW lässt sich sagen, dass die Zitate Ibn ‘Asākirs anders als die Zitate Taqī ad-Dīns, Tāğ ad-Dīns und az-Zay‘alīs, welche deutliche Ähnlichkeit mit dem Narrativ des WZFS aufzeigen, keine Ähnlichkeit mit dem Narrativ des WZFS aufweisen. Es wurde nur beim Zitat Nummer 6 eine inhaltliche und zum Teil wörtliche Übereinstimmung mit einer Passage aus dem WZFS festgestellt.¹²¹¹

Es sieht so aus, dass das FSW, welches Ibn ‘Asākir angeblich zur Verfügung stand, ein anderes Buch gewesen ist als das FSW, auf das sich Taqī ad-Dīn, Ğamāl ad-Dīn und az-Zay‘alī beziehen. Das FSW, aus dem die zwei letzteren zitieren, ist formal und inhaltlich dem WZFS sehr ähnlich; dies trifft jedoch nicht auf das FSW zu, auf das sich der erstere bezieht. Wenn man sich das Todesdatum dieser vier Gelehrten anschaut, sieht man, dass Ibn ‘Asākir im 6./12. Jh. gelebt hat, während die anderen drei Gelehrten jeweils Zeitgenossen waren und im 8./14. gelebt haben. Dabei behaupten sowohl Ibn ‘Asākir im 6./12. Jh. als auch az-Zay‘alī und Tağ ad-Dīn im 8./14. Jh., dass sie jeweils das FSW zitieren. Es konnte jedoch in diesem Abschnitt gezeigt werden, dass die Zitate Tāğ ad-Dīns und az-Zay‘alīs¹²¹² fast vollkommen mit den parallelen Stellen im WZFS übereinstimmen, während die Zitate Ibn ‘Asākirs fast überhaupt nicht im WZFS nachzuweisen sind. Von den drei Zitaten Ibn ‘Asākirs gehören zwei zu Bereichen, die im Narrativ des WZFS vollkommen fehlen. Für das dritte Zitat lässt sich zwar eine parallele Passage im WZFS finden, allerdings ergeben sich zwischen den beiden Stellen aus dem FSW nach Ibn ‘Asākir und dem WZFS deutliche Unterschiede. Ibn ‘Asākir, az-Zay‘alī und Tāğ ad-Dīn, die angeben, dass sie das FSW zitieren, folgend, bleibt demnach nur die Möglichkeit, dass das FSW zwischen dem 6. und 8. Jh. eine deutliche Veränderung in seiner Form (z. B. Streichung von *Isnāden*, siehe Zitat Nummer 6), in seinem Inhalt (z. B. Hinzufügung von Inhalten, siehe Zitat Nummer 6), und in seinem Umfang (z. B. Streichung von Themengebieten, siehe Zitate 4 und 5) erlebt hat. Diese Behauptung bleibt aber bisher nur eine Hypothese, die in der Zusammenfassung und der Schlussfolgerung der gesamten Arbeit noch einmal beleuchtet wird.

¹²¹¹ Für den Vergleich zwischen dem Zitat Nummer 6 und dem Narrativ des WZFS siehe Kapitel 4, Abschnitt: „4.3.4. Die *ḥuṭba* ‘Umars in al-Ġābiya“, S. 344-353.

¹²¹² Taqī ad-Dīn wird in der Argumentation nicht berücksichtigt, weil er nicht deutlich sagt, von welchem Autor das *Futūh aš-Šām*, aus dem er zitiert, stammt.

5.3.2. Al-Wāqidī-Inhalte aus dem WWA

Al-Wāqidī-Inhalte bezüglich der Eroberung Groß-Syriens im WWA bestehen sowohl aus kurzen Berichten über ein Ereignis oder einen Prozess während der Eroberungen, als auch aus kurzen historischen Angaben zu der Zeit eines Ereignisses, zu einem Ort oder zu einer bestimmten Person. Für die beiden Sorten der al-Wāqidī-Inhalte wird zunächst den Inhalt kurz dargestellt, und dann wird er mit dem parallelen Inhalt aus dem WZFS, falls dieser zu finden ist, verglichen.

Kurze Berichte

Von den kurzen Berichten, die anscheinend keine direkten Zitate aus dem FSW sind, lassen sich vier Stellen im WWA identifizieren. Diese Stellen sind zwar kürzer als die obigen Stellen, die direkte Zitate aus dem FSW waren, aber weil sie in Kern ein Narrativ bzw. eine Erzählung beinhalten, werden sie in diesem Abschnitt von den Aussagen, die nur eine Angabe zu Zeit oder Ort oder einer Persönlichkeit liefern, getrennt. Im Folgenden werden die vier Stellen untersucht. Weil in allen vier Fällen, das parallele Narrativ im WZFS relativ lang ist, wurden sie zusammengefasst. Dabei wurden bei der Analyse die Unterschiede der zwei Narrative auf die Ebene der Elemente des Narratives besprochen.

1. Ḥālid zieht vom Iraq nach Šām, bis er an der Wasserquelle¹²¹³ Buṣrās ankommt. Dort findet er die muslimischen Kommandanten vor, die noch keinen Ort erobert hatten. Er motiviert diese, und am selben Tag schließen die Muslime einen Friedensvertrag mit den Einwohnern Buṣrās ab. Buṣrā war die erste Stadt der Region Groß-Syriens, die friedlich erobert wurde.¹²¹⁴

Zusammenfassung des Narratives des WZFS: Ḥālid zieht von Irak nach Groß-Syrien; Šuraḥbīl hält sich mit seiner Truppe in einem offenen Bereich (*finā'ihā*) vor der Stadt Buṣrā auf, welche er erobern wollte; Die Armee Šuraḥbīls greift die Armee Buṣrās an; Inzwischen kommt Ḥālid zu Hilfe der Muslime an; Buṣrā wird mit Hilfe Rūmās, dem Gouverneur der Stadt, friedlich erobert.¹²¹⁵

¹²¹³ Wörtlich: *qanāt*.

¹²¹⁴ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 2, S. 105.

¹²¹⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 44-54.

Analyse: Es lassen sich die folgenden Unterschiede zwischen den Elementen der beiden Narrative finden: 1. Im Narrativ des WZFS beginnt die muslimische Armee schon vor der Ankunft Ḥālids, die Armee Buṣrās zu bekämpfen; 2. Im Narrativ des WZFS wird die Stadt Buṣrās über Nacht friedlich erobert, während im Narrativ des WWA dies während des Tages stattfindet; 3. Im Narrativ des WZFS, anders als im Narrativ des WWA, wird nicht deutlich über einen Friedensvertrag gesprochen; 4. Im Narrativ des WZFS werden vor Buṣrā andere Städte wie Tadmur, Araka, Saḥna und Ḥawrān durch ein Friedensabkommen erobert, und Buṣrā war nicht die erste Stadt. Wie es zu erkennen ist, ist nur die Handlung der freundlichen Eroberung Buṣrās in den beiden Narrativen gemeinsam. Ansonsten sind die Elemente der beiden Narrativen unterschiedlich.¹²¹⁶

2. Als Abū Bakr seine Kommandanten nach Groß-Syrien schicken wollte, war der erste ‘Amr b. al-‘Āṣ. Er hat ‘Amr befohlen, nach Īliyā, welches das Zentrum Palästinas war, zu ziehen. ‘Amr hat eine Gruppe seiner Soldaten unter der Führung Sa‘īd b. al-Ḥārīt as-Sahmī vorausgeschickt, bei der al-Ḥaḡḡāḡ b. al-Ḥārīt as-Sahmīs das Banner getragen hat. Dreitausend Soldaten der Muhāḡirūn und Anṣār haben mit ‘Amr Medina verlassen. Abū Bakr hat ihm dabei Anweisungen bezüglich des Verhaltens seinen Leuten gegenüber gegeben.¹²¹⁷

Zusammenfassung des Narratives des WZFS: Abū Bakr beauftragt Yazīd b. Abū Sufyān, Rabī‘a b. ‘Āmir und Šuraḥbīl b. Ḥasana, nach dem Groß-Syrien zu ziehen; Er beauftragt danach ‘Amr b. al-‘Āṣ, mit muslimischen Kämpfern aus Mekka sowie aus Yemen nach Īliyā¹²¹⁸ nach Palästina zu ziehen; ‘Amr bestimmt Sa‘īd b. Ḥālīd als Führung des vorderen Teiles seiner Armee; Bei der Abreise gibt Abū Bakr ‘Amr Anweisungen u. a. über das Verhalten seiner Armee gegenüber.¹²¹⁹

Analyse: Folgende Unterschiede sind zwischen den beiden Narrativen zu beobachten: 1. Im Narrativ des WZFS ist ‘Amr nicht der erste Kommandant, der beauftragt wird, nach Groß-Syrien zu ziehen; 2. Im Narrativ des WZFS übernimmt die Führung des vorderen Teiles der Armee ‘Amrs

¹²¹⁶ Die ähnliche Schreibweise der Wörter finā/فناء und qanāt/قناة im Arabischen ist bei den beiden Narrativen zu bemerken. Daran kann man schließen, dass sie ursprünglich ein Wort waren, das aber später von den Schreibern unterschiedlich gelesen wurde.

¹²¹⁷ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 66.

¹²¹⁸ Lees hat dieses Wort *Ayla* gelesen und vokalisiert (Al-Wāqīdī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 22)

¹²¹⁹ Al-Wāqīdī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 6-8, 21-23.

Saʿīd b. Ḥālid und nicht Saʿīd b. al-Ḥārīt.¹²²⁰ Zwar ist das Narrativ des WZFS deutlich länger, doch wird die Anzahl der Soldaten ʿAmrs nicht thematisiert. Darüberhinaus ist das Narrativ des WZFS anders aufgebaut, denn in diesem Narrativ wird ʿAmr erst später und nach der Schlacht in Tabūk nach Palästina geschickt.¹²²¹ Es lässt sich sagen, dass nur die Handlung der Beauftragung ʿAmrs, nach Palästina zu ziehen, von Abū Bakr, der gemeinsame Inhalt zwischen den beiden Narrative anzusehen ist.

3. Als ʿAmr die hohe Anzahl der byzantinischen Truppen in Groß-Syrien gesehen hat, hat er einen Brief an Abū Bakr geschickt, ihn darüber informiert und nach Verstärkung gefragt. Abū Bakr hat sich [von seinen Gefährten] beraten lassen. ʿUmar hat vorgeschlagen, dass Abū Bakr einen Brief an Ḥālid schickt und ihn beauftragt, als Verstärkung mit seinen Soldaten zu ʿAmr zu ziehen. Abū Bakr hat es getan. Als Ḥālid den Brief erhalten hat, hat er gesagt: „Das ist der Ratschlag ʿUmars gewesen, der das aus Eifersucht gemacht hat, so dass ich den Irak nicht erobere und dieser nicht in meine Hand fällt. Er wollte mich als Verstärkung zu ʿAmr b. al-ʿĀṣ und seinen Truppen schicken, so dass ich einer von diesen werde. Dann müssen wir das, was wir erobern, teilen und die Eroberung wird nicht mir zugeschrieben“.¹²²²

Zusammenfassung des Narratives des WZFS: ʿAmr b. al-ʿĀṣ schickt einen Brief über die Eroberung der Region Palästinas und seine Schlacht gegen Byzantiner an Abū Bakr, welchen ʿĀmir ad-Dawsī zu diesem bringt; Abū Bakr erfährt über ʿĀmir davon, dass Abū ʿUbayda immer noch nicht Groß-Syrien betreten hat; Abū Bakr stellt fest, dass Abū ʿUbayda eine Person von sanfter Gemütsart ist, und keine richtige Person für die Führung der muslimischen Kämpfer; Abū Bakr nimmt sich vor, Ḥālid b. al-Walīd als Anführer der muslimischen Kämpfer zu bestimmen; Abū Bakr lässt sich beraten und wird dabei in seiner Meinung bestätigt; Als Ḥālid von der Entscheidung Abū Bakrs erfährt, sagt er: ich höre und gehorche!¹²²³

Analyse: Es gibt folgende Unterschiede zwischen den beiden Narrativen: 1. Der Grund, warum ʿAmr einen Brief an Abū Bakr schickt, ist unterschiedlich dargestellt; 2. Im Narrativ des WZFS ist es die Entscheidung Abū Bakrs, Abū ʿUbayda abzusetzen, während im Narrativ des WWA dies

¹²²⁰ Die ähnliche Schreibweise der Namen Saʿīd b. al-Ḥārīt/سعيد بن الحارث und Saʿīd b. al-Ḥālid/سعيد بن خالد ist zu bemerken. Daran kann man schließen, dass sie ursprünglich ein Name waren, der aber später von den Schreibern unterschiedlich gelesen wurde.

¹²²¹ Siehe Al-Wāqīdī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 21.

¹²²² Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ*, Bd. 2, S. 67.

¹²²³ Al-Wāqīdī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 39-40.

von ʿUmar vorgeschlagen wird; 3. Es wird im Narrativ des WZFS einen Grund genannt, warum Abū ʿUbayda abgesetzt wird, während dies im Narrativ des WWA fehlt; 4. Die Reaktion Ḥālids auf die Beauftragung Abū Bakrs ist in beiden Narrativen unterschiedlich beschrieben. Es lässt sich sagen, dass nur die Handlung der Beauftragung Ḥālids von Abū Bakr, nach Groß-Syrien zu ziehen, zwischen den beiden Narrativen gemeinsam ist.

4. Abū Bakr schreibt einen Brief an ʿAmr b. al-ʿĀṣ als dieser ihn nach Verstärkung fragt, nachdem er festgestellt hat, dass die Anzahl der byzantinischen Truppen in Groß-Syrien ziemlich hoch ist. Er gibt ʿAmr Anweisungen und Empfehlungen, und gibt ihm Bescheid, dass er einen Brief an Ḥālīd geschickt und ihn beauftragt hat, nach Groß-Syrien zu ziehen.¹²²⁴

Zusammenfassung des Narratives des WZFS: Dieser Brief kommt im WZFS nicht vor.

Analyse: Nach diesem Inhalt aus WWA fehlt eine Episode der Geschichte der Eroberung Groß-Syriens im WZFS. Diese Episode steht im Zusammenhang mit dem Zug Ḥālids aus dem Irak nach Groß-Syrien, der im vorherigen Text behandelt wurde.

Der Vergleich zwischen den kurzen Berichten aus dem WWA über die Eroberung Groß-Syriens mit den parallelen Stellen aus dem WZFS lässt sich so resumieren, dass es bei drei Fällen nur die Handlung der Narrative und (fast) alle Figuren sind, die in den Narrativen der beiden Korpora ähnlich sind. In Bezug auf die Einzelheiten sowie auf die Ursachen und die Folge der Ereignisse lassen sich deutliche Unterschiede erkennen.

Historische Angaben

Es wurden insgesamt 26 Stellen im WWA ausfindig gemacht, wo es um die Eroberung Groß-Syriens geht und dabei einen Inhalt al-Wāqīdīs, der eine historische Angabe liefert, zitiert wird. Es wurde bei diesen Stellen im WWA kein Hinweis gefunden, ob sie direkte Zitate aus dem FSW sind, oder aus anderen Werken al-Wāqīdīs stammen. Trotzdem sind diese Stellen für uns von Bedeutung, denn sie zeigen wie ähnlich bzw. wie unterschiedlich die Angaben des WZFS zu den

¹²²⁴ Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf b. ʿAbd Allāh: *Al-istiḍkār al-ǧāmiʿ li-maḍāhib fuqahāʾ al-amṣār wa-ʿulamāʾ al-aqtār fī-mā taḍammanahū al-muwaṭṭaʾ min maʿānī r-raʾy wa-l-āṭār wa-šarḥ ḍālik kullihī bi-l-iǧāz wa-l-iḥtišār*. Hg. A. A. Qalʿī. 30 Bde. Beirut 1414/1993, Bd. 14, S. 48-49.

Angaben des WWA sind. Im Folgenden listen wir diese Stellen auf und vergleichen sie mit den parallelen Stellen, falls vorhanden, im WZFS:

1. Die Schlacht von Aġnādayn hat am Montag, 18. Ğumādā l-ūlā stattgefunden. Al-Wāqidī sagt, dass er sicher ist, dass dies im Jahr 13 stattgefunden hat.¹²²⁵

WZFS: Die Schlacht von Aġnādayn hat nach dem Narrativ des WZFS am Samstag, den 28. Ğumādā l-ūlā im Jahr 13/634 stattgefunden.¹²²⁶ Die Angaben des WZFS zum Jahr und Monat stimmt mit den Angaben des WWA überein und nur der Tag der Schlacht ist unterschiedlich angegeben.

2. Die Schlacht von Aġnādayn war die erste Schlacht zwischen den Muslimen und den Byzantinern, welche im Monat Ğumādā l-ūlā im Jahr 13/634 im Kalifat Abū Bakrs und unter der Führung ‘Amr b. al-‘Āṣ stattgefunden hat.¹²²⁷

WZFS: Nach dem Narrativ des WZFS findet die Schlacht von Aġnādayn am 28. Ğumādā l-ūlā im Jahr 13/634, 23 Tage vor dem Tod Abū Bakrs, statt.¹²²⁸ Jedoch werden im WZFS etliche Schlachten vor der Schlacht von Aġnādayn thematisiert.¹²²⁹ Laut des Narratives des WZFS wird die Schlacht von Aġnādayn von Ḥālid geführt und nicht ‘Amr b. al-‘Āṣ.¹²³⁰

3. Al-Ḥaġġāġ b. al-Ḥārīt von dem Banū Sahn wurde in der Schlacht von Aġnādayn getötet.¹²³¹

WZFS: Al-Wāqidī sagt, dass insgesamt 475 muslimische Kämpfer (32¹²³² am ersten Tag der Schlacht) bei der Schlacht von Aġnādayn getötet wurden.¹²³³ Er gibt dann eine Liste von achtzehn Personen von den Gestorbenen des ersten Tages und 50 von den Gestorbenen insgesamt an.¹²³⁴ Der Name al-Ḥaġġāġ b. al-Ḥārīt ist nicht in diesen zwei Listen zu finden.

¹²²⁵ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 103. Im Text von Ibn ‘Asākir steht Ğumādā l-awwal anstatt von Ğumādā l-ūlā

¹²²⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 127.

¹²²⁷ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 11, S. 86; Ibn Sa’d, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 4, Teil 1, S. 143.

¹²²⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 127.

¹²²⁹ Wie z. B. die Schlacht in Tabūk (Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 8-15) gegen die Armee Buṣrās (Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 45-54).

¹²³⁰ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 101.

¹²³¹ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 12, S. 95.

¹²³² Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 112.

¹²³³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 128

¹²³⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 113, 122. Die Aussage al-Wāqidīs und die Liste der achtzehn Personen befinden sich bei der Edition Lees in der Fußnote. Die Version des WZFS, für die Lees sich entschieden hat, im Text zu bringen, führt die Namen von sechs Personen auf.

4. Ḥālīd b. Sa'īd b. al-Āṣ und 'Ikrima b. Abī Ğahl von dem Qurayš von dem Banū 'Abd Šams wurden in der Schlacht von Aġnādayn getötet.¹²³⁵

WZFS: Ḥālīd b. Sa'īd war nach dem WZFS an der Schlacht am Yarmūk beteiligt, welche nach der Schlacht von Aġnādayn stattgefunden hat.¹²³⁶ Nach dem WZFS war 'Ikrima b. Abī Ğahl an der Schlacht zur Eroberung von Ḥimṣ, welche ebenfalls nach der Schlacht von Aġnādayn stattgefunden hat, beteiligt,¹²³⁷ und wird bei dieser Schlacht getötet.¹²³⁸

5. Ṭulayb b. 'Umayr b. Wahab vom Klan der Banū 'Abd Quṣayy wurde in der Schlacht von Aġnādayn getötet.¹²³⁹

WZFS: Der Name Ṭulaybs lässt sich in der Liste der getöteten muslimischen Kämpfer bei der Schlacht von Aġnādayn im WZFS nicht finden.¹²⁴⁰

6. 'Abd Allāh b. az-Zubayr b. 'Abd al-Muṭṭalīb vom Klan der Banū Hāšim wurde in der Schlacht von Aġnādayn getötet.¹²⁴¹

WZFS: Der Name 'Abd Allāh b. az-Zubayr b. 'Abd al-Muṭṭalīb lässt sich nicht in der Liste der getöteten muslimischen Kämpfer bei der Schlacht von Aġnādayn im WZFS finden.¹²⁴²

7. 'Amr b. Sa'īd al-Āṣ wurde bei der Schlacht von Aġnādayn während des Kalifats Abū Bakrs getötet.¹²⁴³

WZFS: Der Name 'Amr b. Sa'īd al-Āṣ kommt in der Liste der getöteten muslimischen Kämpfer bei der Schlacht von Aġnādayn nicht vor.¹²⁴⁴

¹²³⁵ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 16, S. 85.

¹²³⁶ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 131.

¹²³⁷ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 106.

¹²³⁸ Dies lässt sich in der Edition Lees nicht finden. Jedoch im Saray Ahmet III 2886, 104b wird über den Tod 'Ikrima bei dieser Schlacht berichtet.

¹²³⁹ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 25, S. 147.

¹²⁴⁰ Siehe Nummer 3.

¹²⁴¹ Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ*, Bd. 28, S. 140.

¹²⁴² Siehe Nummer 3.

¹²⁴³ Ibn Ḥaġar, Aḥmad b. 'Alī: *Al-iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥābaṣāba*. Hg. A. A. 'Abd al-Mawġūd & A. M. Mu'awwid. 8 Bde. Beirut 1415/1995, Bd. 4, S. 527.

¹²⁴⁴ Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 112, 128

8. ‘Abd Allāh b. Zubayr b. ‘Abd al-Muṭṭalib wurde im Jahr 13 in der Schlacht von Aġnādayn getötet. Er hat den ersten und zweiten Byzantiner überhaupt getötet. Er wird bei dieser Schlacht von zehn Byzantinern belagert und dann getötet.¹²⁴⁵

WZFS: Der Name ‘Abd Allāh b. Zubayr kommt im WZFS nicht vor.

9. ‘Amr b. al-‘Āṣ war der Oberbefehlshaber der Muslime bei der Schlacht von Aġnādayn, bei der die Muslime zwanzigtausend Kämpfer waren. Die Byzantiner wurden besiegt und eine Gruppe von ihnen zieht nach Fiḥl während des Kalifats ‘Umars. ‘Amr b. al-‘Āṣ zieht zu ihnen bis er sie aus Fiḥl austreibt.¹²⁴⁶

WZFS: Laut dem Narrativ des WZFS war bei der Schlacht von Aġnādayn Ḥālid der Oberbefehlshaber der Muslime.¹²⁴⁷ Die Anzahl der muslimischen Kämpfer bei dieser Schlacht, bevor die Verstärkung sich anschließt, d. h. die Anzahl der Kämpfer Ḥālids, wird im WZFS 23000 angegeben.¹²⁴⁸ Über eine Schlacht von Fiḥl lässt sich keinen Bericht im WZFS finden.¹²⁴⁹

10. Ḥālid b. Sa‘īd hat an den Schlachten Aġnādayn, Fiḥl und Marġ aṣ-ṣuffar teilgenommen. Die Schlacht von Marġ aṣ-ṣuffar hat im Monat Muḥarram im Jahr 14/635 und während des Kalifats ‘Umar stattgefunden.¹²⁵⁰

WZFS: Über die Schlachten von Fiḥl und Marġ aṣ-ṣuffar wird nichts im WZFS berichtet.¹²⁵¹ Bei der Schlacht von Aġnādayn kommt im Narrativ des WZFS der Name Ḥālid b. Sa‘īd nicht vor. Allerdings muss er zu der Zeit der Schlacht von Aġnādayn noch gelebt haben, denn nach dem Narrativ des WZFS ist er an der Schlacht am Yarmūk, welche nach der Schlacht von Aġnādayn stattgefunden hat, beteiligt.¹²⁵²

11. Al-Wāqidī sagt, dass die Schlacht Marġ aṣ-ṣuffar im Jahr 14 stattgefunden hat und die muslimischen Kämpfer haben den Ort am 15. Muḥarram besetzt. Im selben Jahr im Monat

¹²⁴⁵ Ibn Ḥaġar, *Al-iṣāba*, Bd. 4, S. 78; Siehe auch: aḍ-Ḍahabī, *Ta’rīḥ*, Bd. 3, S. 96; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 28, S. 138-139.

¹²⁴⁶ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 102.

¹²⁴⁷ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aṣ-Ṣām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 88, 101, wo Ḥālid an die Anführer anderer muslimischer Armeen in Groß-Syrien einen Brief schickt und sie verlangt, sich ihm anzuschließen.

¹²⁴⁸ Al-Wāqidī, *Futūḥ aṣ-Ṣām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 208.

¹²⁴⁹ Siehe Kapitel V, Abschnitt zur Struktur des WZFS: „4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem *Futūḥ aṣ-Ṣām* al-Azdīs und dem des *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭams“, S. 294-310.

¹²⁵⁰ Ibn Sa‘īd, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 4, S. 99; Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 70, S. 226-227.

¹²⁵¹ Siehe Kapitel V, Abschnitt zur Struktur des WZFS: „4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem *Futūḥ aṣ-Ṣām* al-Azdīs und dem des *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭams“, S. 294-310.

¹²⁵² Al-Wāqidī, *Futūḥ aṣ-Ṣām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 131.

Muḥarram sind die Muslime nach Damaskus vormarschiert und haben die Stadt für sechs Monate, belagert.¹²⁵³

WZFS: Über eine Schlacht von Marḡ aṣ-ṣuffar wird nichts im WZFS berichtet. Ebenfalls wird über den Monat weniger 1 Tag, in dem die Stadt Damaskus belagert wurde, und die Länge der Belagerung nichts angegeben.

12. Abū Bakr hat einen Brief an Ḥālid b. al-Wālīd geschickt, und ihn beauftragt, ‘Amr zu unterstützen. Bei der Schlacht von Aḡnādayn und Fiḥl sowie bei der Belagerung Damaskus, bis die Stadt erobert wurde, pflegte Ḥālid muslimischen Kämpfern zu befehlen, ‘Amr zu helfen.¹²⁵⁴

WZFS: Laut WZFS wird der Brief Abū Bakrs an Ḥālid geschickt, nachdem er erfahren hat, dass Abū ‘Ubayda mit seiner Truppe Groß-Syrien noch nicht zu betreten gewagt hat. Aus diesem Grund setzt er Abū ‘Ubayda ab, und beauftragt Ḥālid, als Befehlshaber aller muslimischen Kämpfer in Groß-Syrien von Irak nach dieser Region zu ziehen. So wird eigentlich Ḥālid zur zentralen Figur der Muslime in Groß-Syrien. ‘Amr wird zunächst nach Palästina geschickt. Er wird dann immer wieder zur Verstärkung der Muslime bei der Schlacht von Aḡnādayn¹²⁵⁵ oder bei der Eroberung von Damaskus¹²⁵⁶ aufgerufen bzw. ist beteiligt. Vor allem bei diesen zwei Schlachten sind die Muslime unter Führung Ḥālid b. al-Walīds. Über eine Schlacht namens Fiḥl wird im WZFS nicht berichtet.¹²⁵⁷

13. Al-Wāqidī sagt: alle Gelehrte aus Groß-Syrien und Leute aus dieser Region, welche unsere Quellen sind, sind der Meinung, dass die Schlacht von Aḡnādayn vor der Schlacht von Fiḥl stattgefunden hat und während des Kalifats Abū Bakrs war, während die Schlacht von Fiḥl fünf Monate nach dem Beginn des Kalifats ‘Umars stattgefunden hat.¹²⁵⁸

WZFS: Über die Schlacht Fiḥl wird nichts im WZFS berichtet.¹²⁵⁹

¹²⁵³ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 100.

¹²⁵⁴ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 67.

¹²⁵⁵ Al-Wāqidī, *Futūḥ aṣ-Ṣām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 88, 101.

¹²⁵⁶ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aṣ-Ṣām* Hg. Lees, Bd. 1, S. 133.

¹²⁵⁷ Siehe Kapitel 4, Abschnitt zur Struktur des WZFS: „4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem *Futūḥ aṣ-Ṣām* al-Azdīs und dem des *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭams“, S. 294-310.

¹²⁵⁸ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 103.

¹²⁵⁹ Siehe Kapitel 4, Abschnitt zur Struktur des WZFS: „4.2.3. Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem *Futūḥ aṣ-Ṣām* al-Azdīs und dem des *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘ṭams“, S. 294-310.

14. Die Schlacht am Yarmūk hat im Jahr 15 stattgefunden. Nach der Schlacht verlässt Heraclius im Monat Šaʿbān Antiochia in Richtung Konstantinopel.¹²⁶⁰

WZFS: Nach dem WZF findet die Schlacht am Yarmūk ebenfalls im Jahr 15 und im Monat Raġab statt.¹²⁶¹ Es wird allerdings nicht dargestellt, dass Heraclius nach der Schlacht Antiochia in Richtung Konstantinopel verlässt.¹²⁶²

15. Nach der Schlacht am Yarmūk gab es keine weiteren Schlachten.¹²⁶³

WZFS: Nach der Schlacht am Yarmūk wird im WZFS über mehrere weitere Schlachten in Groß-Syrien berichtet.¹²⁶⁴

16. Die Schlacht am Yarmūk hat im Monat Raġab des Jahres 15 stattgefunden.¹²⁶⁵

WZFS: Das Datum der Schlacht am Yarmūk kommt im WZFS ähnlich vor wie im WWA.¹²⁶⁶

17. Im Jahr 17 AH verlässt ʿUmar Medina nach Groß-Syrien, bis er [den Ort] Sarġ erreicht hat.¹²⁶⁷

WZFS: Über eine Reise ʿUmars nach Groß-Syriens wird nur einmal im WZFS berichtet, bei der dieser wegen eines Friedensvertrags mit den Einwohnern Jerusalems nach Jerusalem gefahren ist.¹²⁶⁸ Im Narrativ des WZFS wird der Ort Sarġ nicht erwähnt.

18. Die Stadt Damaskus wurde im Jahr 14 AH erobert. Davor war sie 6 Monate von den Muslimen belagert.¹²⁶⁹

WZFS: Die Stadt Damaskus wird nach dem Narrativ des WZFS im Jahr 13 AH erobert.¹²⁷⁰ Über die Länge der Belagerung der Stadt wird nichts berichtet.

19. Ar-Raqqa, ar-Ruhā (Edessa) und Ḥarrān wurden im Jahr 19 von ʿIyāḍ b. Ġanm erobert.¹²⁷¹

¹²⁶⁰ Aṭ-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, Bd. 2, S. 628; al-Kalāʾī, *Al-iktifāʾ*, Bd. 2, S. 219-220.

¹²⁶¹ Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 222.

¹²⁶² Siehe: Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 243, wo es berichtet wird, dass Heraclius als Reaktion auf die Nachricht über die Niederlage seiner Armee sagt, dass er dieses Ergebnis für die Schlacht prognostiziert hatte.

¹²⁶³ Aṭ-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, Bd. 2, S. 628; al-Kalāʾī, *Al-iktifāʾ*, Bd. 2, S. 219-220.

¹²⁶⁴ Die Darstellung dieser Schlachten macht das dritte Band der Edition Lees aus.

¹²⁶⁵ Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, Bd. 2, S. 141; Ibn Ġawzī, *al-Muntaẓam*, Bd. 4, S. 123.

¹²⁶⁶ Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 222.

¹²⁶⁷ Aṭ-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, Bd. 3, S. 158.

¹²⁶⁸ Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 256-272.

¹²⁶⁹ Aṭ-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, Bd. 2, S. 628; al-Kalāʾī, *Al-iktifāʾ*, Bd. 2, S. 219-220.

¹²⁷⁰ Al-Wāqidi, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 160.

¹²⁷¹ Aṭ-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, Bd. 3, S. 193-194.

WZFS: Über die Eroberung dieser Orte wird im WZFS nichts berichtet.

20. ‘Ayn al-warda wurde von ‘Umayr b. Sa’d erobert.¹²⁷²

WZFS: Über die Eroberung eines Ortes namens ‘Ayn al-warda wird im WZFS nichts berichtet.

21. Qaysāriyya wurde im Jahr 19 von Mu‘āwiya b. Abī Sufyān erobert.¹²⁷³

WZFS: Qaysāriyya wird nach dem Narrativ des WZFS im Jahr 19 (im Monat Rağab) von ‘Amr b. al-‘Āş erobert.¹²⁷⁴ Im WZFS wird der Name des Eroberers der Stadt Qaysāriyyas unterschiedlich angegeben.

22. ‘Azra b. Qays al-Aḥmasī wurde nicht von ‘Umar nach Groß-Syrien geschickt.¹²⁷⁵

WZFS: Der Name ‘Azra b. Qays al-Aḥmasī kommt im WZFS nicht vor.

23. ‘Alī b. Abī Ṭālib hat nicht ‘Umar in seiner Reise nach Jerusalem begleitet und war nicht mit ihm in al-Ġābiya.¹²⁷⁶

WZFS: Im Narrativ des WZFS zur Reise ‘Umars nach Jerusalem, bei der er eine *ḥuṭba* in al-Ġābiya gehalten hat, wird nichts über ‘Alī als ein Begleiter von ihm berichtet.¹²⁷⁷

24. Abū Bakr beauftragt drei Leute von seinen Kommandanten, nach Groß-Syrien zu ziehen: ‘Amr b. al-‘Āş, Yazīd b. Abī Sufyān, Šuraḥbīl b. Ḥasana.¹²⁷⁸

WZFS: Die Namen dieser drei muslimischen Kommandanten als Führung der muslimischen Kämpfer, die von Abū Bakr nach Groß-Syrien geschickt wurden, werden ebenfalls im WZFS erwähnt.¹²⁷⁹

25. Al-Muğīra war ein langer einäugiger Mann, der sein Auge in der Schlacht am Yarmūk verloren hatte.¹²⁸⁰

¹²⁷² Aṭ-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, Bd. 3, S. 193-194.

¹²⁷³ Aṭ-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, Bd. 3, S. 194.

¹²⁷⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 3, S. 201.

¹²⁷⁵ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 40, S. 312.

¹²⁷⁶ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 42, S. 3.

¹²⁷⁷ Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 257-272.

¹²⁷⁸ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 67.

¹²⁷⁹ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 22.

¹²⁸⁰ Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 60, S. 21.

WZFS: Im Narrativ des WZFS lässt sich der Name eines gewissen al-Muġīra b. Šu‘bas finden, dessen Auge bei der Schlacht am Yarmūk verletzt wurde.¹²⁸¹

26. Al-Wāqidī bemerkt, dass es darüber zwei unterschiedliche Meinungen gibt, ob Ḥālid direkt von al-Yamāma nach Irak gezogen ist, oder zuerst nach Medina gekommen ist, und danach von Medina über al-Kūfa nach Irak gegangen ist.¹²⁸²

WZFS: Laut des WZFS wird Ḥālid b. al-Walīd beauftragt, nach Irak zu ziehen, als dieser in Medina war.¹²⁸³

Die Analyse der historischen Angaben des WWA und deren Vergleich mit Inhalten aus dem WZFS lässt sich so zusammenfassen, dass von den 26 gefundenen Inhalten al-Wāqidīs im WWA nur drei Inhalte (16, 24, 25) mit dem WZFS übereinstimmen. Bei fünf Inhalten (1, 2, 14, 21, 26) sind die Angaben nur teilweise mit den relevanten Angaben im WZFS ähnlich. Alle weiteren 18 Inhalte aus dem WWA fehlen entweder im WZFS oder es werden in diesem Werk andere Inhalte berichtet. Deshalb lässt sich bei den historischen Angaben aus dem WWA, wie bei den kurzen Berichten, keine deutliche Ähnlichkeit zwischen dem WWA und dem WZFS feststellen.¹²⁸⁴ Es ist interessant, zu beobachten, dass fast alle diese al-Wāqidī-Inhalte (sowohl kurze Berichte als auch historische Angaben) Zitate aus den Überlieferungen al-Wāqidīs sind, die spätestens entweder bei aṭ-Ṭabarī oder bei Ibn ‘Asākir vorkommen.¹²⁸⁵

5.3.3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Auf der Ebene des Inhalts wurde in diesem Unterkapitel zwei Arten der al-Wāqidī-Inhalte aus dem WWA mit den relevanten Inhalten aus dem WZFS verglichen: die direkten bzw. paraphrasierten Zitate aus dem FSW, und die kurzen Berichte sowie historischen Angaben aus dem WWA. In Bezug auf den Vergleich zwischen den Zitaten aus dem FSW und den parallelen

¹²⁸¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 2, S. 220

¹²⁸² Aṭ-Ṭabarī, *Ta’rīḥ*, Bd. 2, S. 551.

¹²⁸³ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām Hg. Lees*, Bd. 1, S. 24.

¹²⁸⁴ Es lässt sich bei Ibn ‘Asākir und al-Mizzī, welche angeblich zu unterschiedlichen Werken al-Wāqidīs Zugang hatten, zwei Berichte über Widerspruch in den Überlieferungen al-Wāqidīs in seinen verschiedenen Werken bezüglich der Datierung eines Ereignisses finden (siehe Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ*, Bd. 49, S. 255; al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, Bd. 31, S. 358). Dies kann allerdings nicht generalisiert werden, und lässt sich nicht den Unterschied zwischen den Inhalten des WZFS und des WWA auf al-Wāqidī selbst zurückführen.

¹²⁸⁵ Ausnahmen sind Nummer 4 von den kurzen Berichten und Nummer 7 von den historischen Angaben, welche jeweils von Ibn ‘Abd al-Barr (g. 436/1045) und Ibn Ḥaġar (g. 852/1448) zitiert worden sind.

Passagen im WZFS wurde gezeigt, dass die Zitate, welche im 8./14. Jh. vom FSW gemacht worden sind, deutliche Übereinstimmung mit dem WZFS zu erkennen ist, während die Zitate aus dem 6./12. Jh., die Ibn 'Asākir gemacht hat, in Form und zum Teil Inhalt unterschiedlich sind. Da alle zitierenden Gelehrten ein Zitat aus dem FSW beanspruchen, könnte man die These aufstellen, dass dieses Werk eine formale und inhaltliche Änderung zwischen 6./12 und 8./14 Jh. erlebt hat. Zum Vergleich zwischen den Inhalten (sowohl kurze Berichte als auch historische Angaben) al-Wāqidīs im WWA und den relevanten Inhalten im WZFS wurde festgestellt, dass eine sehr geringe Ähnlichkeit beobachtet werden kann. Insgesamt lassen sich sehr wenige Passagen aus dem WWA im WZFS finden.

Abschließend lässt sich feststellen, dass in Bezug auf den Inhalt keine deutliche Ähnlichkeit zwischen dem WZFS und dem WWA betrachtet werden kann, außer bei den direkten bzw. paraphrasierten Zitaten aus dem FSW, welche im 8./14. Jh. gemacht worden sind, wo deutliche Übereinstimmung zwischen dem Inhalt des WZFS und dem FSW zu sehen ist. In der Zusammenfassung der Arbeit werden wir eine Erklärung dafür vorschlagen.

5.4. Schlussfolgerung des ganzen Kapitels

Das Anliegen des fünften Kapitels war, das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) mit den al-Wāqidī-Überlieferungen auf drei Ebene zu vergleichen: auf der Ebene der *Isnāde*, auf der Ebene des Stiles und auf der Ebene des Inhalts.

Auf der Ebene der *Isnāde* wurde festgestellt, dass der erste Sammel-*Isnād* des WZFS, sowie die kurze Passage, die vor ihm steht, darauf hinweisen, dass es das WZFS von al-Wāqidī sein kann, denn die Angaben, die sie liefern, werden sowohl von den bio- und bibliographischen Lexika als auch von den Sammel-*Isnāden* al-Wāqidīs in anderen Quellen bestätigt. Die kurze Passage soll die *tariq* der zwei Überlieferer des WZFS zu zwei nächsten Generationen nach al-Wāqidī darstellen. Was die Einzel-*Isnāde* des WZFS betrifft, so wurde gezeigt, dass von den 75 Einzel-*Isnāden* dieses Werkes die Hälfte (38) nachweislich die *Isnāde* al-Wāqidīs zu seinen Quellen sind. So lässt sich die Aussage treffen, dass zwar die Hälfte der *Isnāde* des WZFS nicht als *Isnāde* al-Wāqidīs nachweisbar sind, aber die zweite Hälfte von ihnen die *Isnāde* al-Wāqidīs zu seinen Quellen sind. Insofern kann man auf dieser Ebene eine relativ deutliche Ähnlichkeit zwischen dem WZFS und dem WWA herausstellen.

Auf der Ebene des Stils wurden zwei typische Merkmale der Dokumentierung der Überlieferungen durch eine Quelle im WZFS untersucht: die Anwendung des Verbs „*qāla*“ und die Anführung von Berichten ohne *Isnād* oder direkte Überlieferungen von Augenzeugen. Das WZFS wird oft in der Wissenschaft vor allem wegen dieser zwei Merkmale kritisiert. Dabei wurde gezeigt, dass das erste Merkmal nicht nur im WWA, sondern in weiteren historischen Quellen belegbar ist. Darüber hinaus wurde für das zweite Merkmal festgestellt, dass es ebenfalls im WWA zu finden ist, und al-Wāqidī ist bereits bei anderen Gelehrten dafür kritisiert. So lässt sich in Bezug auf der Ebene des Stiles die Aussage treffen, dass die beide Textkorpora, nämlich WWA und WZFS, deutliche Ähnlichkeiten aufzeigen.

Was die Ebene des Inhalts beim Vergleich zwischen dem WWA und dem WZFS betrifft, so wurde gezeigt, dass bei den direkten Zitaten aus dem FSW im WWA festzustellen ist, dass eine deutliche Ähnlichkeit festgestellt werden kann. Hingegen sinkt diese Ähnlichkeit erheblich, wenn man Inhalte al-Wāqidīs in Form von kurzen Berichten und historischen Angaben mit den relevanten Stellen aus dem WZFS vergleicht.

Abschließend lässt sich den Vergleich zwischen dem WWA und dem WZFS so resümieren, dass zwar auf den drei Ebenen Ähnlichkeiten und Unterschiede gezeigt wurden, aber die beiden Textkorpora in Bezug auf die *Isnāde* und den Stil, deutlich mehr Ähnlichkeit aufzeigen, als auf der Ebene des Inhalts.

Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassung und Ausblick

Im ersten Kapitel der Arbeit wurden vier Fragestellungen bezüglich des al-Wāqidī zugeschriebenen *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) genannt, welche üblicherweise eine Quellenkritik ausmachen: Die Frage nach der Autorenschaft, die Frage nach den Quellen, die Frage nach der Entstehungszeit, und die Frage nach der Zuverlässigkeit.¹²⁸⁶ Diese Fragen sind offensichtlich sehr eng miteinander verbunden, so führt z. B. die Antwort auf die Frage nach den Quellen zur Antwort auf die Frage nach der Entstehungszeit. Hier im letzten Teil der Arbeit werden zunächst die Ergebnisse aller fünf Kapitel zusammengefasst. Danach wird auf Basis der vorgestellten Ergebnisse die These bezüglich der vier Fragestellungen aufgestellt.

Im ersten Kapitel der Arbeit, das der Analyse des Forschungsstands zum WZFS gewidmet ist, wurde festgestellt, dass tatsächlich bisher keine systematische Forschung zu diesem Werk vorgenommen worden ist, obwohl es seit 1708 bekannt ist, als Simon Ockley (1678-1720), Professor der arabischen Sprache in Cambridge, eine Handschrift des WZFS zum Verfassen seines Werkes über die Geschichte der Araber zu Rate gezogen und dabei dieses Werk vorgestellt hat. Simon Ockley selber hat keine kritische Stellung in Bezug auf dieses Werk eingenommen. Bisher gab es nur die vier signifikanten Studien von Hendrik A. Hamaker (1789-1835), William Nassau Lees (1825-1889), Daniel B. Haneberg (1816-1876) und Rudi Paret (1901-1983) zum WZFS, die anscheinend bis heute die Forschung zu diesem Werk geprägt haben.

In Bezug auf die Frage nach der Autorenschaft sprechen alle vier genannten Islamwissenschaftler al-Wāqidī die Autorschaft des WZFS ab. Hamaker sagt in der Einleitung seiner Edition des *Futūḥ Miṣr*, das ebenfalls al-Wāqidī zugeschrieben wird, dass ein gewisser Yūnus b. ‘Abd al-‘Alā (170/786-264/877) im Text des WZFS als Quelle erwähnt wird, der ungefähr zwei Generationen nach al-Wāqidī (g. 207/823) gelebt hat. Aus diesem Grund könne das WZFS nicht von al-Wāqidī verfasst worden sein. Lees, der die erste Edition des WZFS zwischen 1854 und 1862 in Kalkutta publiziert hat, kommt durch die Analyse einiger *Isnāde* des WZFS zu der Schlussfolgerung, dass ein gewisser Aḥmad b. ‘Ubayd (g. 278/891), der ein Schüler al-Wāqidīs gewesen sein soll, der Autor des WZFS sein muss. Da Aḥmad nach Yūnus b. ‘Abd al-‘Alā gestorben ist, kann er die Überlieferungen des Yūnus als Quelle benutzt haben. Haneberg stützt sich auf Hamaker und lehnt al-Wāqidī als Autor des WZFS ebenfalls ab. Er versucht jedoch selber durch

¹²⁸⁶ Für die Anwendung des Begriffes Zuverlässigkeit, siehe Kapitel I, S. 44.

die Analyse des Inhalts und des Stils des WZFS weitere Belege vorzulegen, dass das WZFS in einer späteren Zeit als die Lebenszeit al-Wāqidīs entstanden ist. Dabei stellt Haneberg als erste Person die These auf, dass das WZFS in der Zeit der Kreuzzüge entstanden ist, weil das Werk die Tendenz aufzeigt, die muslimischen Kämpfer und den Islam als Religion gegen die Byzantiner und ihre Religion zu verherrlichen, weshalb al-Wāqidī nicht der Autor des Werkes sein könne. Paret stützt sich ebenfalls auf den Forschungsstand seiner Zeit und lehnt die Autorschaft al-Wāqidīs ab. Er schlägt vor, dass man sich einen Entwicklungsprozess des WZFS vorstellen solle, durch den dieses Werk über Jahrhunderte hinweg seine heutige Gestalt erhalten hat.

Zur Frage nach der Verfassungszeit des WZFS äußert sich Hamaker nicht. Lees schlägt die Mitte der ersten Hälfte des 2./8. Jh. vor, nachdem er die Todesdaten der Meister von Aḥmad b. ʿUbayds untersucht hat. Haneberg, wie bereits oben erwähnt, schlägt aufgrund der Analyse des Inhalts des WZFS erstmals die Zeit der Kreuzzüge als Verfassungszeit vor. Diese Feststellung hat die spätere Forschungen zum WZFS bis heute geprägt. Paret bezieht Stellung gegen Haneberg und sagt, dass eine Berichterstattung, welche die Heldentaten der Muslime hervorhebt, auch vor der Zeit der Kreuzzüge entstanden sein könnte, weil eine ähnliche Berichtserstattung bei Sayf b. ʿUmar (g. 180/796) zu finden ist. Paret unterstellt, dass das Buch im 3./9., 4./10., oder 5./11. Jh. aus der historischen *futūḥ*-Literatur entstanden sei, es aber später im Laufe der Zeit ergänzt worden sei.

Zu der Frage nach den Quellen des WZFS äußert sich Hamaker nicht. In den anderen drei Forschungen lassen sich auch nur Vermutungen finden. Lees schlägt das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs als eine Quelle des WZFS vor, da der erste *Isnād* des WZFS mit dem ersten *Isnād* des *Kitāb al-Mağāzī* im Großen und Ganzen übereinstimmt. Haneberg äußert sich nur zum Alter dieser Quellen. Er ist der Meinung, dass das Buch als Ganzes in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden ist und der Autor dieselben älteren Quellen benutzt hat. Jedoch stellt er durch einen Vergleich des WZFS mit einigen historischen Werken wie al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* fest, dass das WZFS ebenfalls historische Quellen als Grundlage gehabt hat. Dabei schlägt er wie Lees das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* als eine Quelle des WZFS vor. Paret untersucht den Inhalt des WZFS und schlägt vor, dass das WZFS in chronologischer und topographischer Hinsicht viel historisches Material beinhaltet, was darauf hinweist, dass dieses Werk verschiedene *futūḥ*-Werke als Quelle benutzt hat. Konkrete Werke nennt Paret in diesem Zusammenhang nicht.

Zu der letzten Frage nach der Zuverlässigkeit sind alle vier Wissenschaftler der Meinung, dass das WZFS wertvolle historische Inhalte hat, die auf älteren Quellen zurückgehen. Hamaker und Haneberg vergleichen Passagen aus dem WZFS mit parallelen Passagen aus al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und kommen zu dem Ergebnis, dass die Angaben des WZFS zur Chronologie der Ereignisse sowie ein Teil seiner Inhalte mit den Inhalten einiger anerkannter Quellen übereinstimmen. Das belege, dass dem Werk eine historische Grundlage nicht fehle. Haneberg betont dennoch, dass das WZFS neben diesen historischen Angaben eine Tendenz zur Betonung der Verherrlichung der Muslime aufzeigt. So fasst er zusammen, dass das Buch für die Begeisterung der Muslime an den Kreuzzügen benutzt worden sein könnte. Bezüglich der Zuverlässigkeit des Werkes bemerkt Paret, dass eine Analyse des Inhalts des WZFS zeigt, dass das Buch romanhaft erweiterte legendäre Berichte zur Verherrlichung der muslimischen Kämpfer enthält. Er bezeichnet dieses Werk als zugehörig zur "legendäre[n] *futūḥ*-Literatur". Er räumt jedoch ein, dass dieses Werk dennoch viel historisches Material umfasst, das sich in den anderen historischen Quellen nachweisen lässt.

Letztendlich lassen sich die vier genannten Forschungen zum WZFS so resümieren, dass alle vier Autoren al-Wāqidī die Autorschaft absprechen. Hamaker und Lees sehen das WZFS als eine historische Quelle, die aber später als die Lebenszeit al-Wāqidīs verfasst wurde, während Haneberg und Paret es als ein Werk mit imaginären und fiktionalen Inhalten verstehen, die stark von dem Kontext der Kreuzzüge beeinflusst worden sind. Jedoch räumen die beiden Letzteren ein, dass dieses Werk auch wertvolle historische Überlieferungen und Angaben beinhaltet.

Neben den vier genannten Hauptforschungen zum WZFS sind noch dreizehn weitere Studien vorgenommen worden, bei denen der Autor jeder Studie sich kurz zum WZFS geäußert hat. Alle dreizehn Studien stützten sich dabei auf Hamakers, Lees' und Hanebergs Forschungen und sind grundsätzlich eine Kritik bzw. eine Ergänzung zu diesen drei Forschungen. Die Ansichten, die über das WZFS in den dreizehn Studien geäußert wurden, lassen sich in zwei Gruppen kategorisieren: Wissenschaftler wie Leone Caetani (1907¹²⁸⁷), Yūsuf Ilyān Sarkīs (1907), Franz Rosenthal (1967), Lawrence I. Conrad (1998) und Ṣāliḥ Mūsā Darādka (2007) vertreten die Meinung, dass das WZFS eine Grundlage bzw. einen Kern beinhaltet, der in einer früheren Zeit als die Kreuzzüge entstanden ist. Sarkīs und Darādka sind dabei der Meinung, dass der Kern des

¹²⁸⁷ Diese Zahl zeigt das Jahr der Veröffentlichung der jeweiligen Forschungen.

WZFS tatsächlich das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidī*s darstellt, wobei die drei anderen Wissenschaftler der Ansicht sind, dass das WZFS zu einer Gattung der muslimischen Geschichtsliteratur gehört, die imaginäre Elemente beinhaltet und deren erster Vertreter Sayf. b. ʿUmar (g. 180/796) ist. Aus diesem Grund sehen sie anders als Darādka und Sarkīs keine Beziehung zwischen dem WZFS und al-Wāqidī.

Wissenschaftler wie Michael Jan de Goeje (1900), Carl Brockelmann (1943), Marsden Jones (1966), Fuat Sezgin (1967), Emmanuel Sivan (1968), Stefan Leder (2002) und Boaz Shoshan (2016) vertreten hingegen die Ansicht, dass das WZFS aus der Zeit der Kreuzzüge stammt, obwohl es historisches Material aus der vorherigen Zeit beinhaltet, das zum Teil sehr wertvoll ist. De Goeje, Sivan und Shoshan argumentieren für ihre These hauptsächlich anhand einiger im WZFS vorkommenden Begriffe, Bezeichnungen und Inhalte, welche ihrer Meinung nach nur aus der Zeit der Kreuzzüge stammen können. Dabei folgen Brockelmann, Jones, Sezgin und Leder hauptsächlich dem Forschungsstand zum WZFS und legen kein neues Argument vor.

Das zweite Kapitel beschäftigte sich mit den Angaben zu al-Wāqidī in den Quellen, um seinen Werdegang, seinen Wissenschaftsbetrieb, die Methodologie seiner Gelehrsamkeit, seine Meister und seine Schüler besser kennenzulernen. Es wurde dabei darauf abgezielt, diese Angaben mit den Angaben, die das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* zu seinem Autor-Kompilator liefert, zu vergleichen, um zu sehen, ob al-Wāqidī als dessen Autor-Kompilator in Frage kommt.

Bezüglich al-Wāqidī's Wissens wird in den Quellen berichtet, dass es sich vom Wissen anderer Gelehrte unterschied, da seine Antworten für die anderen Gelehrten unbekannt waren. Er hat bei vielen Gelehrten studiert, die uns unbekannt sind und selbst für die mediävalen muslimischen *riḡāl*-Spezialisten unbekannt waren. Darüber hinaus pflegte al-Wāqidī, auch die Werke anderer Gelehrten zu studieren und ihr Material in seinen Werken zu überliefern.

Das Bild, das von al-Wāqidī als ein Gelehrter in den Quellen gezeichnet wird, ändert sich über die Zeit. Er wird zunächst als ein Gelehrter in den Bereichen *maḡāzī*, *sīra*, *futūḥ*, *fiqh* und *ḥadīṯ* dargestellt. In den späteren Quellen ab dem 5./11. Jh. wird er jedoch eher als Historiker in den Bereichen *maḡāzī* und *sīra* präsentiert.

Im Bereich *futūḥ* wird al-Wāqidī in den früheren Quellen, wie etwa bei Ibn Sa'd und Ibn an-Nadīm, als ein Spezialist dargestellt und es werden ihm drei *futūḥ*-Werke zugeschrieben: *Futūḥ aš-Šām*, *Futūḥ al-ʿIrāq* und *Futūḥ al-amṣār*. Er wird jedoch in den bio- und bibliographischen

Werken, die zwischen Ibn an-Nadīm (g. 385/995) *Kitāb al-fihrist* und aṣ-Ṣafadīs (g. 764/1363) *Kitāb al-Wāfi* verfasst worden sind, wie etwa Ḥaṭīb's *Ta'riḥ* sowie mehrere *riḡāl*-Werke, nicht mehr als Spezialist im Bereich *futūḥ* präsentiert.

Al-Wāqidī wird in den Quellen als jemand dargestellt, der alle Ansichten sammelte und über die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede dieser Ansichten Bescheid wußte. In Bezug auf seine Wissenschaftsmethodologie wird einige Kritik geäußert, da er *Isnāde* miteinander kombiniert, Material zu übernatürlichen Sachen überliefert und Material von schwachen und schiitischen Überlieferern weitertradiert hat.

Die Forschung der modernen Islamwissenschaft hat gezeigt, dass al-Wāqidī anscheinend Überlieferungen, die ihm zur Verfügung standen, zusätzliche Angaben hinzugefügt hat. Diese bestehen aus ergänzenden Angaben hinsichtlich der beschriebenen Ereignisse, zeitlichen Angaben, der Datierung und geographischen Daten. Zudem wird al-Wāqidī in der modernen Islamwissenschaft vorgeworfen, dass er Material erfunden hat. Man finde widersprüchliche Überlieferungen von ihm in den Quellen, so dass man nicht weiß, welche tatsächlich die Meinung al-Wāqidīs repräsentierte. Zudem sei er in der Darstellung der Geschichte aktiv beteiligt gewesen, und habe durch die Kombination des vorhandenen Materials neue Narrative gestaltet, welche in keinem anderen Werk zu finden sind.

Die Analyse der Berichte al-Wāqidīs zeigen, dass dieser zum Teil das Material zugunsten der 'Abbāsiden manipuliert hat. Jedoch weisen die Titel einiger seiner Werke, die über 'Alī und seine Söhne verfasst worden sind, darauf hin, dass er keine enge Beziehung zu den 'Abbāsiden hatte. Al-Wāqidī stand in Kontakt mit den schiitischen Gelehrten und hat angeblich von ihnen Material übernommen, jedoch war er selber kein üblicher schīī Gelehrter.

Das dritte Kapitel befasste sich mit der *futūḥ*-Literatur in ihrer formativen und postformativen Phase. Das Anliegen des Kapitels war es, den Kontext, in dem al-Wāqidī sein *Futūḥ aš-Šām* abgefasst haben könnte, näher zu erklären. Dieser Teil soll klären, ob das al- WZFS zum Kontext der *futūḥ*-Literatur der klassischen Zeit des Islams passt.

Im ersten Unterkapitel wurden der Beginn und die frühen Entwicklungen der *futūḥ*-Literatur im 1./7. und zu Beginn des 2./8. Jh. (d. h. die formative Phase) behandelt. Es wurde festgestellt, dass die frühen *futūḥ*-Überlieferungen aus religiösen, politischen und sozialen Gründen entstanden sind. Zu den religiösen Gründen gehörte zuerst die Herstellung von Berichten in der Zeit nach

den Eroberungen, welche für die späteren Generationen von Muslimen die Erfüllung des Versprechens Gottes zeigen. Das kann man deutlich in den *futūḥ*-Überlieferungen, u. a. auch im WZFS, gut erkennen, da oft von der Hilfe Gottes und dem Versprechen Gottes berichtet wird. Als weiterer religiöser Grund wurde die Reaktion der Muslime auf die Ablehnung der göttlichen Natur ihrer Taten von Nicht-Muslimen genannt. Das kann man ebenfalls im WZFS gut erkennen, denn in vielen Stellen dieses Werkes wird eine apologetische bzw. theologische Auseinandersetzung dargestellt, in der die Richtigkeit der Religion des Islams betont wird. Dazu muss man die apokalyptischen Gedanken, die in diesem Werk sogar unter dem Begriff *malāḥim* vorkommen, hinzufügen. Neben den religiösen Gründen wird ein zentraler sozialer Grund für die Entstehung der *futūḥ*-Literatur erwähnt: Die Betonung der Heldentaten der arabischen Stämme. Dies lässt sich auch im WZFS nachweisen. Von den typischen Elementen der *futūḥ*-Literatur in dieser Phase lassen sich fast alle Elemente im WZFS finden: die Liste der Personen, Predigten sowie die Briefe und die Reden. Auf der Basis dessen, was in der Sekundärliteratur über die formativen Phase gesagt wurde, können die Überlieferungen, die das WZFS enthält, als typische Überlieferungen der *futūḥ*-Literatur vor dem 3./9. Jh. bezeichnet werden.

Im Unterkapitel zur *futūḥ*-Literatur in ihrer post-formativen Phase (d. h. dem 2./8. bis 3./9. Jh) wurden die Hintergründe der Weiterentwicklungen der *futūḥ*-Literatur, der Kontext, in dem diese Entwicklungen stattgefunden haben, sowie die Eigenschaften dieser Entwicklungen besprochen. Dabei wurde festgestellt, dass das WZFS Elemente beinhaltet, die darauf hinweisen, dass zumindest einige Überlieferungen dieses Werkes in dieser Phase der *futūḥ*-Literatur entstanden sein könnten. Als Beispiel lässt sich die Erwähnung von den apokalyptischen Gedanken nennen, welche den Aufstand eines Herrschers im Irak mit einem schwarzen Banner vorhersagen. Dies könnte man als ein Einfluss des 'abbāsiden Kalifats auf die Überlieferungen des Autors-Kompilators interpretieren.

In Bezug auf die Eigenschaften der Werke in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur wurde gesagt, dass die Titel dieser Werke in dieser Phase nicht immer mit dem Inhalt übereinstimmen und manchmal der Inhalt eines Werkes umfangreicher ist als das, was der Titel besagt. Im Falle des WZFS lässt sich dies in einigen Versionen dieses Werkes sehen. Darüber hinaus sind das Fehlen einer sorgfältigen Chronologie und das Beinhalten epischer Narrative,

die als weitere zwei Eigenschaften des *futūḥ*-Materials aus der post-formativen Phase genannt wurden, ebenfalls im WZFS zu beobachten.

In Bezug auf die *Isnāde* der *futūḥ*-Werke in der post-formativen Phase wurde argumentiert, dass für die Autor-Kompilatoren der *futūḥ*-Werke manchmal der Autor-Kompilator ihrer Quelle die Funktion eines *Isnāde* hatte, weil er von ihnen als ein zuverlässiger Überlieferer angesehen wurde. Im WZFS lassen sich in vielen Stellen Überlieferungen finden, welche mit keinem *Isnād* versehen sind. Es wurde bereits in Kapitel II besprochen, dass sich in al-Wāqidīs Material manchmal Überlieferungen finden lassen, die keinen *Isnād* tragen. Hinsichtlich der Struktur der *futūḥ*-Werke aus der post-formativen Phase wurde gesagt, dass sie eine narrative Struktur aufweisen. Das WZFS zeigt in seiner Erzählung der Geschichte der Eroberung Groß-Syriens ebenfalls eine narrative Struktur auf.¹²⁸⁸ Zuletzt und in Bezug auf die Entwicklung des Konzeptes des Autors in der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur wurde gesagt, dass die *futūḥ*-Werke, die im 2./8. Jh. abgefasst wurden, eher eine Sammlung der vorhandenen Überlieferungen gewesen sein sollen als ein komplett durchdachtes Werk, in dem der Autor-Kompilator aktiv die Überlieferungen seines Werkes ausgesucht und darin ein bestimmtes Ziel verfolgt hat.

Das dritte Unterkapitel befasste sich mit der „legendären“ Geschichtsliteratur – ein Begriff, der von Rudi Paret geprägt wurde. Bei „legendären“ Geschichtswerken geht es um eine Geschichte, die auf imaginären und fiktiven Erzählungen basiert. Dagegen ist bei den historischen Geschichtswerken die erzählte Geschichte nicht fiktiv und imaginär, wobei diese fiktionale Elemente beinhalten können. So lässt sich feststellen, dass Paret der Auffassung ist, dass das WZFS imaginäre und fiktive Erzählungen beinhaltet.

Paret unterscheidet in seiner Beschreibung der „legendären“ Geschichtsliteratur zwischen der Literatur, die von den historischen Überlieferungen Gebrauch gemacht hat, und derjenigen, die komplett fiktiv ist. Er ordnet dabei das WZFS der Kategorie der „legendären“ Geschichtswerke mit historischem Hintergrund zu, und ist der Meinung, dass das WZFS viele historische Überlieferungen beinhaltet, welche in den autoritativen historischen Geschichtswerken belegbar sind. Er fügt hinzu, dass die glaubwürdigen *Isnāde* sowie die historischen Überlieferungen in diesen „legendären Geschichtswerken“, u. a. im WZFS, lediglich die Funktion

¹²⁸⁸ Für die Struktur des WZFS, siehe Kapitel 4, den Abschnitt „Vergleich der Struktur des Narratives des WZFS mit dem des *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs und dem des *Kitāb al-futūḥ* Ibn A‘tams“, S. 294-310.

haben, diese Werke als historische Werke darzustellen. Paret nennt zwei Funktionen für die legendären Geschichtswerke: eine didaktische Funktion, die nach Paret den Unterricht eines ungebildeten Publikums über die Vergangenheit durch Unterhaltungsschriften zum Ziel hat, und die Funktion, ein idealisiertes Bild des früheren Islams für die Muslime darzustellen.

Nun begeben wir uns zu der neuen Forschung, die in dieser Arbeit zum WZFS selbst vorgenommen wurde, um zu sehen, wie sich dieses Werk darstellt, und ob diese Darstellung zu den *futūḥ*-Werken aus der post-formativen Phase der *futūḥ*-Literatur und zu den Eigenschaften der Wissenschaftsmethodologie al-Wāqidīs passt. Dies soll am Ende ermöglichen, Stellung zu den vier oben genannten Fragestellungen zu nehmen bzw. diesbezüglich eine eigene These aufzustellen. Die neue Forschung zum Text des WZFS wurde in dieser Arbeit hauptsächlich in Kapitel IV und V vorgenommen. Dabei wurde das WZFS in verschiedenen Hinsichten untersucht. Im Folgenden werden die Ergebnisse der jeweiligen Kapitel zusammengefasst. Am Ende der Zusammenfassung dieser zwei Kapitel wird gesagt, welchen Beitrag die Ergebnisse dieser Kapitel zur bisherigen Forschung zum WZFS leisten. Dabei wird auch auf die oben genannten bisherigen Thesen zum WZFS eingegangen.

Das Kapitel IV beschäftigte sich mit einer inhaltlichen Analyse des WZFS. Im ersten Unterkapitel wurde das Narrativ des WZFS zusammengefasst, so dass die Leserschaft einen Überblick über die Thematik und den Inhalt dieses Werkes erhält. Im zweiten Unterkapitel wurde die Struktur des WZFS untersucht. Dabei wurde zunächst die Struktur des Narratives des WZFS beschrieben und analysiert. Es wurde festgestellt, dass sich die Struktur des WZFS auf einer Makroebene, d. h. wenn man das ganze Werk als eine Erzählung ansieht, als eine narrative Struktur darstellt, die vollständig ist und keinen Bruch aufzeigt. Zwar wird das Narrativ des WZFS durch formale Elemente wie etwa *Isnāde*, Briefe und Reden aufgebrochen, wobei es aber stets ein vollständiges und lückenfreies Narrativ bleibt. Man sieht eine ähnliche Struktur mit ähnlichen Brüchen auf der Makroebene durch formale Elemente z. B. auch in al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām*.

Danach wurde die Struktur des Textes des WZFS untersucht. Es wurde dabei gezeigt, dass anscheinend das WZFS ursprünglich in mehreren Teilen (*ǧuzʿ*) verfasst wurde. Die fünf Sammel-*Isnāde* des Werkes, an deren Anfang angeblich ein sich wiederholender kurzer Text vorkommt,

weisen darauf hin, dass das Werk ursprünglich in (mindestens¹²⁸⁹) fünf Teile strukturiert war. Die Versionen des WZFS, die mir in Form von Editionen und Handschriften zur Verfügung standen, haben darauf hingewiesen, dass der Text dieses Werkes in seiner heutigen Form in zwei Teilen (*ǧuz*) strukturiert ist, wobei diese in verschiedenen Handschriften und Editionen unterschiedlich sind. Es wurde dabei festgestellt, dass dieses Buch ursprünglich vermutlich in kleineren Teilen strukturiert gewesen ist, die später zusammengetragen und schließlich in einem oder zwei Bänden zusammengefasst wurden.

Zuletzt wurde im Unterkapitel zur Struktur des WZFS einen Vergleich der Struktur des Narrativs des WZFS mit dem al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und Ibn Aʿtams *Kitāb al-Futūḥ* als zwei autoritative Narrative zur Geschichte der Eroberung Groß-Syriens angestellt. Dieser Vergleich wurde einmal auf hinsichtlich der wichtigen Ereignisse in den drei Narrativen und einmal in Bezug auf die Schlachten gemacht. Es wurde dabei festgestellt, dass eine große Ähnlichkeit zwischen den drei Strukturen zu beobachten ist, solange man die drei Narrative bis zur Eroberung Jerusalems vergleicht. In diesem Teil bestanden die Unterschiede zwischen den drei Narrativen fast nur in den Schlachten an kleineren Orten. So lässt sich sagen, dass der Unterschied in diesem Teil in den Erzählungen über die Eroberungen der bzw. Schlachten an kleineren Orten bestand. Jedoch fehlte der Teil des Narrativs des WZFS nach der Eroberung Jerusalems fast komplett in den anderen zwei Narrativen. Dies ist ein deutlicher Unterschied zwischen der Struktur des Narrativs des WZFS und der Struktur der Narrative al-Azdīs und Ibn Aʿtams. Auf der Ebene der Schlachten war eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der Struktur des Narratives von al-Azdī und Ibn Aʿtam zu erkennen.

Im dritten Unterkapitel wurde der Inhalt des WZFS mit dem Inhalt des *Futūḥ aš-Šām* von al-Azdī und Ibn Aʿtams *Kitāb al-Futūḥ* am Beispiel von vier ausgewählten Passagen verglichen. So sollte eine Aussage über den Inhalt des WZFS getroffen werden. Bei den Passagen handelte es sich um: 1. Die Geschichte der Schlacht am Yarmūk: Die Rede des Heraclius vor seinen Autoritäten; 2. Die Einladung ʿUmars nach Jerusalem; 3. Die Konversion Kaʿb al-Aḥbārs zum Islam, und 4. Die *ḥuṭba* ʿUmars in al-ǧābiya.¹²⁹⁰ Dabei wurden sowohl die *Isnāde* als auch die Inhalte der ausgewählten

¹²⁸⁹ Es ist möglich, dass einige Sammel-*Isnāde* gelöscht worden sind. Siehe unten die Ergebnisse des Kapitels 5, Abschnitt „5.1.3.1. Sammel-*Isnāde* im WZFS“, S. 402-408.

¹²⁹⁰ Bei der vierten Passage wurde das Narrativ des TMD in die Analyse miteinbezogen, weil dieses angeblich ein wörtliches Zitat aus dem ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs beinhaltet, das ein Teil dieser vierten Passage ist.

Passagen aus den drei Werken miteinander verglichen, so dass auch eine mögliche Beziehung zwischen den Passagen untersucht wird. Bei der letzten Passage wurde anstatt des Narrativs Ibn Aʿṭams das Narrativ des ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* nach Ibn ʿAsākir benutzt.

Zur Passage der Schlacht am Yarmuk wurde bezüglich Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Narrativ des WZFS und den anderen zwei Narrativen herausgefunden, dass das Narrativ des WZFS in Bezug auf den Inhalt alle Elemente der anderen beiden Narrative in sich vereint. Jedoch weist dies auch Unterschiede auf. Das Narrativ des WZFS beinhaltet mehr Details über den Inhalt der Rede des Heraclius aber auch über den Inhalt der Rede eine seiner Autoritäten. Darüber hinaus scheint es, dass das Narrativ des WZFS in Bezug auf das Christentum stärker religiös gefärbt ist. Das zeigen etliche Begriffe, die auf diese Religion, den Messias, seine Botschaft und die Autoritäten dieser Religion (Priester) hinweisen.

Für die Passage zur Einladung ʿUmars nach Jerusalem konnte festgestellt werden, dass zwar der Rahmen der Geschichte in den drei Narrativen gleich ist, nämlich die Einladung ʿUmars nach Jerusalem, um einen Friedensvertrag mit den Einwohnern diese Stadt abzuschließen, aber die Figuren sowie die Ursachen und die Folgen im Narrativ des WZFS sehr unterschiedlich dargestellt werden. Aus der Analyse der Inhalte der drei Narrative ließen sich deutliche Ähnlichkeiten zwischen den Narrativen von al-Azdī und Ibn Aʿṭam ableiten.

Zur Passage der Konversion Kaʿb al-Aḥbārs zum Islam hat die Analyse der drei Texte und ihrer *Isnāde* gezeigt, dass insgesamt das Narrativ des WZFS mehr Inhalte als das Narrativ al-Azdīs umfasst, obwohl dem *Isnād* nach beide ursprünglich ähnlich gewesen sein sollen. Die zusätzlichen Inhalte im WZFS sind zum Teil zusätzliche Elemente, wie z. B. das Gespräch zwischen ʿUmar und Kaʿb über die Erwähnung des Namens des Propheten im Koran und zum Teil zusätzliche Informationen die von biographischer, historischer, aber auch religiös-politischer und religiös-eschatologischer Natur sind. In Bezug auf die Ebene der Komposition der Inhalte wurde im Narrativ des WZFS im Vergleich zum Narrativ al-Azdīs eine Neigung zur Herstellung einer ungebrochenen lückenlosen Berichterstattung festgestellt. Auf der Ebene des Inhalts umfasst das Narrativ des WZFS mehr Inhalte (mehr Episoden, aber auch mehr Informationen) als die Narrative al-Azdīs und Ibn Aʿṭams. Hier wurde ebenfalls festgestellt, dass die zusätzlichen Inhalte des WZFS mehrheitlich religiöser Natur sind, welche die Position des Islams verstärken. Zudem wurde bei dieser Vergleichsanalyse festgestellt, dass im WZFS eine

Tendenz zur Kombination von Berichten und Verkürzung bzw. Löschung der *Isnāde* zu beobachten ist, welche wiederum die Neigung zur Herstellung einer ununterbrochenen Berichterstattung im Narrativ des WZFS deutlich macht. Da in diesem Fall gleiche *aḥbār* aus dem WZFS mit al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* verglichen wurden, war die einzige logische Erklärung, dass möglicherweise ein Redaktor aus einer späteren Zeit die *Isnāde* des WZFS gekürzt bzw. entfernt hat, um eine fließende und lückenlose Berichterstattung zu generieren sowie die Berichte miteinander kombiniert und den Inhalt mit zusätzlichen Informationen ausgestattet hat.

Bei der vierten Passage zur *ḥuṭba* ‘Umars in al-Ġābiya bestand die Gelegenheit, neben des Narrativs al-Azdīs den Inhalt des WZFS mit dem Inhalt des ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām* von al-Wāqidī (FSW) nach Ibn ‘Asākir zu vergleichen. Dabei wurde anhand der Analyse der Texte der drei Narrative gezeigt, dass das Narrativ des WZFS im Vergleich zu den anderen zwei Narrativen sowohl in Hinblick auf die Elemente der Struktur als auch was die vermittelten Inhalte angeht ausführlicher ist. Zwar erscheint das Narrativ des WZFS sehr ähnlich zum Narrativ al-Azdīs, aber es kommen religiöse Inhalte in der *ḥuṭba* ‘Umars im Narrativ des WZFS vor, welche im Narrativ von al-Azdī fehlen. Zudem weist das Narrativ des WZFS im Vergleich zum Narrativ al-Wāqidīs nach Ibn ‘Asākir einige Unterschiede auf. Zunächst ist das Narrativ des WZFS mit der vorherigen und nachherigen Erzählung verwoben und ist nicht formal aus seinem unmittelbaren Kontext zu trennen. Darüber hinaus ist das Narrativ des WZFS – anders als das Narrativ al-Wāqidīs – mit keinem *Isnād* versehen. Zudem fehlt im Narrativ al-Wāqidīs die Episode, welche im Narrativ des WZFS zu finden ist. Aus diesen Gründen konnte nicht davon ausgegangen werden, dass das Narrativ des WZFS dasselbe Narrativ al-Wāqidīs nach Ibn ‘Asākir ist, außer wenn man, wie es bei der Passage zur Konversion Ka‘b al-Aḥbār bewiesen wurde, von einer Redaktionsarbeit am Narrativ al-Wāqidīs durch den Autor-Kompilator des WZFS oder einen Redaktor in einer späteren Zeit ausgeht, bei der der Bericht zur *ḥuṭba* ‘Umars in die vorherige und nachherige Episode integriert und der *Isnād* des entfernt wurde, um das Narrativ in seiner Erzählform fließender zu machen. Hier weist diese mögliche Redaktionsarbeit eine Tendenz zur Kombination von Berichten und Verkürzung bzw. Löschung der *Isnāde* in der Passage zur Konversion Ka‘b al-Aḥbār zum Islam auf. In einem nächsten Schritt zu dieser möglichen Redaktionsarbeit wurde zum Narrativ des WZFS eine Episode sowie kleinere Inhalte hinzugefügt, sodass dieses Narrativ, welches eine bedeutende Rede ‘Umars außerhalb der islamischen Gebiete umfasst, dramatischer und informativer wirkt. Da die hinzugefügte Episode

zum Narrativ des WZFS ebenfalls im Narrativ al-Azdīs vorhanden war, konnte man nicht die These aufstellen, dass dieses Element eine Erfindung des Redaktors des Narrativs al-Wāqidīs gewesen ist.

Das letzte Unterkapitel des vierten Kapitels ist der narratologischen Analyse einiger ausgewählten narrativen Passagen gewidmet, die Begriffe, Ausdrücke und Formulierungen zur Darstellung der Identität der Muslime und der Byzantiner als zwei religiösen Gemeinschaften beinhalten. Dabei wurde zwischen der Rahmenerzählung (extradiegetische Ebene) und der Erzählwelt (intra- und metadiegetischen Ebene) unterschieden. Bei dieser Analyse wurde argumentiert, dass die Erzählungen auf der Ebene der Erzählwelt stärker religiös gefärbt sind als auf der Ebene der Rahmenerzählung. Darüber hinaus hat diese Analyse bewiesen, dass das WZFS hinsichtlich der Begriffe und Formulierungen, die die Muslime bzw. die Byzantiner darstellen, zum großen Teil ein einheitlicher und homogener Text ist und nicht aus verschiedenen Erzählungen und Textstücken, die von verschiedenen Autoren verfasst worden sind, ist.

Wenn man das Ergebnis der Analyse der ausgewählten Begriffe, Ausdrücke und Formulierungen mit dem Ergebnis der vier Vergleichsstudien des Narrativs des WZFS mit den Narrativen der vier autoritativen Werke zur Eroberung Groß-Syriens – wo festgestellt wurde, dass das Narrativ des WZFS im Vergleich zu den Narrativen des *Futūḥ aš-Šām* al-Azdīs, des *Kitāb al-futūḥ* Ibn Aṭams und des *TMD* Ibn ‘Asākirs mehr religiöse Inhalte aufzeigt – zusammentragen möchte, dann lässt sich sagen, dass sich die „zusätzlichen“ religiösen Inhalte im Narrativ des WZFS überwiegend auf der Ebene der Erzählwelt (intra- und metadiegetische Ebene) befinden. Wenn man davon ausgeht, dass diese religiösen Inhalte eine spätere Hinzufügung zum WZFS durch einen Redaktionsprozess gewesen sind, – was mindestens im Fall der Konversion Ka‘b al-Aḥbārs zum Islam gezeigt wurde – dann lässt sich sagen, dass der Redaktor wohl eher durch die Umarbeitung und Umschreibung des Textes des WZFS auf der Ebene der Erzählwelt seine Redaktion verfasst und neue Inhalte hinzugefügt hat als durch die Kombination seiner eigenen Textstücke bzw. Erzählungen auf der Ebene der Rahmenerzählung, wo er selber spricht.

Letztendlich wurde in Kapitel IV gezeigt, dass das WZFS, soweit es mit den autoritativen Narrativen vergleichbar ist, keinen strukturellen Unterschied aufweist. Es besteht aus einem einzigen Text und ist keine Kombination von verschiedenen Texten, die von verschiedenen

Autoren verfasst worden sind. Es beinhaltet jedoch in den verglichenen Stellen mit den autoritativen Narrativen mehr Details, ist trotz seines *aḥbār*-Stils lückenloser und fließender als andere Narrative, und ist mit mehr religiösen Inhalten, sowohl was den Islam als auch was das Christentum betrifft, ausgestattet. Diese formellen und inhaltlichen Unterschiede könnten das Ergebnis einer Redaktionsarbeit gewesen sein, die nach der Verfassungszeit des WZFS vorgenommen worden ist.

Das Anliegen des fünften Kapitels war es, das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* (WZFS) auf drei Ebenen, nämlich der Ebene der *Isnāde*, der Ebene des Stils und der Ebene des Inhalts, mit anderen al-Wāqidī zugeschriebenen Werken und den *Aḥbār* (WWA) zu vergleichen. In diesem Kapitel wurden vier Versionen des WZFS – zwei Handschriften und zwei Editionen – zur Rate gezogen.

Auf der Ebene der *Isnāde* wurden drei Themen behandelt. Zunächst wurde in einem Abschnitt ein kurzer Text, der am Anfang des ersten Sammel-*Isnāde* des WZFS steht und aus drei Namen, nämlich al-Wāqidī (g. 207/823), Aḥmad b. ‘Ubayd (g. 278/891) und Aḥmad b. al-Ḥasan (g. 317/929) besteht, untersucht. Anhand der Angaben der bio- und bibliographischen Quellen konnte festgestellt werden, dass diese Passage den *ṭarīq* der Überlieferung des Materials al-Wāqidīs in zwei weiteren Generationen von Gelehrten darstellt, die über Aḥmad b. ‘Ubayd, einen Schüler al-Wāqidīs, in einer Generation nach al-Wāqidī und dann über Aḥmad b. al-Ḥasan, einen Schüler Aḥmad b. ‘Ubayds, in zwei Generationen nach al-Wāqidī stattgefunden hat. Diese beiden Gelehrten sind nämlich für die Überlieferung der Werke al-Wāqidīs bekannt. Darüber hinaus ist anhand der rekonstruierten Form der Passage, die am Anfang des WZFS steht, sowie anhand weiterer vier ähnlicher Passagen, die im WZFS zu finden sind, festzustellen, dass auch al-Wāqidī selbst der Autor-Kompilator des WZFS gewesen sein könnte, vor allem, wenn man Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan als zwei Überlieferer des WZFS in der nächsten und übernächsten Generation nach al-Wāqidī ansieht. So lässt sich sagen, dass Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan die Überlieferer des WZFS nach dem Autor-Kompilator dieses Werkes, nämlich al-Wāqidī, sind. Dieser *ṭarīq* lässt sich darüber hinaus auch anhand anderer *Isnāde* aus dem WWA, wo diese drei Gelehrten hintereinander genannt werden, bestätigen.

Das zweite Thema, das auf der Ebene der *Isnāde* des WZFS behandelt wurde, war die Untersuchung der Quellen des WZFS anhand der *Isnāde*, die in diesem Werk auftauchen.

Insgesamt wurde 134 *Isnāde* im WZFS gefunden, die aus fünf Sammel-*Isnāden* und 129 Einzel-*Isnāden* bestehen. Wenn man die wiederholten *Isnāde* außer Acht lässt, bleiben insgesamt 75 *Isnāde*, die 75 Gelehrte als Quelle des WZFS vorstellen. Von diesen sind nachweislich 38 Gelehrte die Quellen von al-Wāqidīs Material in anderen Werken. Von den 38 Gelehrten kommen 20 in Sammel-*Isnāden* und 18 in Einzel-*Isnāden* vor. Das könnte bedeuten, dass im WZFS 18 *Isnāde* al-Wāqidīs zu seinen Quellen zu finden sind. Lees hat in seiner Forschung einen von diesen 38 *Isnāden* herausgefunden.¹²⁹¹ Letztendlich lässt sich sagen, dass die Hälfte der Gelehrten, die im WZFS als die Quelle des Autor-Kompilators angegeben worden sind, ebenfalls Quellen von al-Wāqidīs WWA sind.¹²⁹²

Das dritte Thema auf der Ebene der *Isnāde* war der Untersuchung der Sammel-*Isnāde* als ein formales Element des WZFS gewidmet. Dadurch wurde festgestellt, dass die Sammel-*Isnāde* des WZFS da vorkommen, wo der *ṭarīq* zwischen al-Wāqidī und den zwei nächsten Generationen (durch Aḥmad b. ‘Ubayd und Aḥmad b. al-Ḥasan) vorkommt, wobei sie unmittelbar hintereinander stehen. Da eine dieser Stellen, wo der *ṭarīq* und der Sammel-*Isnād* zusammen vorkommen, am Anfang des WZFS steht, lässt sich sagen, dass diese Stellen den Anfang eines Teiles des WZFS kennzeichnen. Dies bedeutet jedoch, dass eventuell das WZFS aus mehr als fünf Teilen bestand, weil es möglich scheint – wie die Edition Lees zeigt –, dass einige Sammel-*Isnāde* von den Schreibern oder durch einen Redaktionsprozess gekürzt, zusammengefasst oder gar gestrichen worden sind.

In einem anderen Teil des Abschnittes zu den Sammel-*Isnāden* des WZFS wurde der erste Sammel-*Isnād* als ein formales Element dieses Werkes mit drei anderen Sammel-*Isnāden* aus dem WWA verglichen. Hier konnten deutliche Ähnlichkeiten hinsichtlich der beinhalteten Überlieferer und der Reihenfolge ihrer Nennung herausgearbeitet werden. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass der erste Sammel-*Isnād* des WZFS durchaus von al-Wāqidī stammen kann. Die These, dass der Sammel-*Isnād* des WZFS dem WWA entnommen und diesem Werk hinzugefügt worden ist, um es al-Wāqidī zuzuschreiben, kann nicht aufrechterhalten werden, da im WWA zu beobachten ist, dass al-Wāqidī einen ähnlichen Sammel-*Isnād* in zwei

¹²⁹¹ Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām* Hg. Lees, Einleitung, Bd. 3, S. XIX-XXII.

¹²⁹² Die andere Hälfte der Gelehrten, die als Quelle des WZFS angegeben worden sind, sind nach unseren bio- und bibliographischen Werken nicht indentifizierbar. Siehe weiter unten zu unserer Analyse zu dieser Quellen. Siehe auch Kapitel 5, Abschnitt „5.1.2. Die Quellen des WZFS: Überlieferer in den Einzel- und Sammel-*Isnāden*“, S. 394-400.

unterschiedlichen Themengebieten – Biographie (in Ibn Sa‘ds *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt*) und prophetische Feldzüge (im *Kitāb al-Mağāzī*) – verwendet hat. Aus diesem Grunde ist es durchaus vorstellbar, dass er diesen *Isnād* auch für seine *futūḥ*-Überlieferungen verwendet hat. Es ist nicht unmöglich, dass die gemeinsamen Überlieferer in diesen vier Sammel-*Isnāden* sowohl im Bereich der prophetischen Feldzüge als auch im Bereich der Biographien und den muslimische Eroberungen Material überliefert haben.

Das zweite Unterkapitel beschäftigte sich mit dem Vergleich des WZFS mit dem WWA auf einer stilistischen Ebene. In diesem Unterkapitel wurden zwei typische Merkmale des Stils des Autor-Kompilators des WZFS in der Zuschreibung der Überlieferungen zu einer Quelle untersucht: die Anwendung des Verbs „*qāla*“ und die Anführung von Berichten ohne *Isnād* oder direkte Überlieferungen von Augenzeugen. Diese werden oft als Grund der Unglaubwürdigkeit der Berichte dieses Werkes angesehen. Es wurde gezeigt, dass im WWA viele ähnliche Fälle und Stellen zu finden sind, und dass diese beiden Merkmale nicht exklusiv für das WZFS gelten. Vielmehr ist die Verwendung von „*qāla*“ ein Merkmal von Berichten vieler muslimischer Geschichtswerke. Für Berichte, welche direkt von al-Wāqidī bzw. direkt von einem Augenzeugen zitiert werden, wurde gezeigt, dass ähnliche Stellen ebenfalls im WWA zu finden sind. Es wurde gezeigt, dass sich das Aufführen der Überlieferung ohne *Isnād* in der Gelehrsamkeit al-Wāqidīs finden lässt, wofür dieser vor allem von *ḥadīṭ*-Gelehrten kritisiert wurde. Darüber hinaus wurde argumentiert, dass es sich in einigen Fällen, wo al-Wāqidī selber eine Aussage über ein historisches Ereignis trifft und dieses nicht mit einem *Isnād* belegt, entweder um generelle Aussagen, die als Einführung oder Zusammenfassung dienen, oder um das Ergebnis der eigenen Forschung al-Wāqidīs handelt, welches bei anderen Gelehrten nicht zu finden ist. Letztendlich wurden die Ergebnisse dieses Unterkapitels so zusammengefasst, dass solche aus Sicht der *ḥadīṭ*-Gelehrten nicht annehmbaren Inhalte des WZFS nicht unbedingt als eine Fälschung des Autor-Kompilators bzw. der Kopisten in späteren Zeiten verstanden werden müssen. Sie lassen vielmehr auch die Vermutung zu, dass solche Stellen vom Autor-Kompilator des WZFS selbst in dieser Form angeführt worden sind.

Im dritten Unterkapitel wurden das WZFS und das WWA auf der Ebene des Inhalts verglichen. Es wurde zunächst festgestellt, dass nicht viele Überlieferungen von al-Wāqidī über die Eroberung Groß-Syriens in den Quellen erhalten geblieben sind. Dabei wurden zwei Arten der

al-Wāqidī-Inhalte aus dem WWA mit den relevanten Inhalten aus dem WZFS verglichen: die direkten bzw. paraphrasierten Zitate aus dem ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* (FSW), und die kurzen Berichte sowie historischen Angaben aus dem WWA. In Bezug auf den Vergleich zwischen den Zitaten aus dem FSW und den parallelen Passagen im WZFS wurde gezeigt, dass bei den Zitaten, die im 8./14. Jh. vom FSW gemacht worden sind, eine deutliche Übereinstimmung mit dem WZFS zu erkennen ist, während sich die Zitate aus dem 6./12. Jh., die Ibn ‘Asākir gemacht hat, in Form und zum Teil auch im Inhalt vom WZFS unterscheiden. Da alle zitierenden Gelehrten ein Zitat aus dem FSW beanspruchen, könnte man die These aufstellen, dass das WZFS zwischen dem 6./12 und 8./14 Jh. formell und inhaltlich verändert wurde. Zum Vergleich zwischen den Inhalten (sowohl kurze Berichte als auch historische Angaben) al-Wāqidīs im WWA und den relevanten Inhalten im WZFS wurde festgestellt, dass eine sehr geringe Ähnlichkeit beobachtet werden kann.

Was die Ergebnisse der Kapitel IV und V uns über verschiedene Elemente des WZFS in Bezug auf die Struktur, den Inhalt und die *Isnāde* des WZFS sagen ist Folgendes:

1. Struktur: Das WZFS weist eine vollständige lückenfreie narrative Struktur auf, die keinen Bruch hat. Es besteht aus einem einzigen Text und ist keine Kombination von mehreren Texten. Diese Struktur des Narrativs des WZFS ist im Großen und Ganzen der Struktur der autoritativen Narrative, nämlich al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām*, Ibn A‘ṭams *Kitāb al-futūḥ* und Ibn ‘Asākirs *TMD*, sehr ähnlich, wobei zusätzliche Elemente vor allem zur Eroberung der bzw. Schlachten an kleineren Orten enthalten sind.

2. Inhalt: Das Narrativ des WZFS beinhaltet mehr Informationen als die Narrative des al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām*, Ibn A‘ṭams *Kitāb al-futūḥ* und Ibn ‘Asākirs *TMD*. Diese bestehen sowohl aus zusätzlichen Details zu gemeinsamen Elementen des WZFS mit autoritativen Narrativen als auch aus zusätzlichen Elementen, die nur im WZFS zu finden sind. Die zusätzlichen Details sind von biographischer, historischer, religiös-politischer und religiös-eschatologischer Natur. Die meisten von ihnen haben jedoch einen religiösen Charakter. Insgesamt ist der Inhalt des Narrativs des WZFS stärker religiös gefärbt als die autoritativen Narrative und enthält mehr Details. Die Folge der Geschichte im Narrativ des WZSF ist manchmal anders als die der autoritativen Narrative.

Im Narrativ des WZFS ist eine Tendenz zur Kombination von Berichten, Verkürzung bzw. Löschung der *Isnāde*, sowie eine Neigung zur Herstellung einer ununterbrochenen Berichtserstattung zu beobachten. Im Vergleich zum Narrativ des ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām al-Wāqidīs* (FSW) sind die Berichte des WZFS mit der vorherigen und nachherigen Episode verwoben und nicht formal aus dem unmittelbaren Kontext zu trennen. Außerdem sind dem WZFS Elemente hinzugefügt, die zwar nicht im FSW zu finden sind, aber nicht unbedingt fiktiv und erfunden sind, da sie in anderen Quellen nachzuweisen sind. Zudem fehlen die *Isnāde* des FSW im WZFS.

Narratologisch gesehen ist die Erzählung des WZFS homogen. Die oben genannten zusätzlichen religiösen Inhalte des WZFS und seine stärkere religiöse Färbung sind mehr auf der Ebene der Erzählwelt zu beobachten als auf der Ebene der Rahmenerzählung.

Direkte Zitate aus dem FSW, welche im 8./14 Jh. gemacht worden sind, sind sehr ähnlich mit dem Inhalt des WZFS, während Zitate aus dem FSW, die aus dem 6./12Jh. stammen, nur zum Teil inhaltlich mit dem Inhalt des WZFS übereinstimmen. Inhalte aus dem WWA sind zwar nicht häufig vorhanden, haben aber sehr geringe Ähnlichkeit mit den Inhalten des WZFS.

3. *Isnāde*: Am Anfang des WZFS ist der *ṭariq* zu al-Wāqidī, durch den die Werke bis zu zwei weiteren Generationen überliefert wurden, zu sehen. Dieser kommt mindestens fünfmal im WZFS vor. Darüber hinaus ist der erste *Sammel-Isnād* des WZFS in zwei verschiedenen Werken aus zwei verschiedenen Bereichen der Wissenschaft al-Wāqidīs, nämlich *ṭabaqāt* und *mağāzī*, zu finden. Zudem werden von 75 Gelehrten, die im WZFS als Quelle dieses Werkes dargestellt werden, 38 Gelehrte in WWA als Quelle von al-Wāqidī für seine Wissenschaft vorgestellt. Die Anwendung des Ausdruckes „*qāla*“, ohne auf ein deutliches Subjekt Bezug zu nehmen, sowie Aufführung der Berichte direkt von Augenzeugen, ohne einen *Isnād* dafür aufzuführen, lassen sich ebenfalls in al-Wāqidīs Überlieferungen erkennen.

Nun versuchen wir mit Hilfe der Ergebnisse unserer Forschung zum WZFS auf die vier Hauptfragen, welche oben genannt wurden, einzugehen. Davor aber versuchen wir unsere These über den Prozess der Entstehung des WZFS zu präsentieren. Es sieht so aus, dass man auf Basis der oben zusammengefassten Ergebnisse zur Struktur, Inhalt und den *Isnāden* des WZFS die These aufstellen kann, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* im Kern sein ursprüngliches *Futūḥ aš-Šām* ist, das nach seinem Tod eine Veränderung seiner Form und seines

Inhalts erlebt hat. Da das Narrativ des WZFS ein homogenes Narrativ ist und eine lückenfreie Struktur aufzeigt, ist diese Veränderung anscheinend eine systematische Redaktion dieses Werkes gewesen. Diese Redaktionsarbeit besteht dabei anscheinend aus zwei folgenden Änderungen: Erstens die Kombination von Berichten sowie die Verkürzung bzw. Löschung der *Isnāde* des FSW, um eine ununterbrochene fließendere Berichtserstattung herzustellen; zweitens die Hinzufügung von religiösen Details und Elementen ins Narrativ des FSW, um die Rolle der Religion zu verstärken und so ein idealisiertes Bild des Islam und der Muslime aus der Zeit der Eroberungen zu vermitteln und den Islam gegenüber dem Christentum (und zum Teil Judentum) zu verherrlichen. Die hinzugefügten Details und Elemente zum Narrativ des WZFS können den Überlieferungen anderer Gelehrten entnommen und dem WZFS hinzugefügt worden sein. Sie müssen nicht unbedingt fiktiv und imaginär sein, auch wenn sie sich im WWA nicht finden lassen.¹²⁹³

In Bezug auf die Frage nach der Autorenschaft lässt sich sagen, dass das WZFS ursprünglich von al-Wāqidī verfasst und von Aḥmad b. ‘Ubayd (g. 278/891), al-Wāqidīs Schüler, und Aḥmad b. al-Ḥasan (g. 317/929), Aḥmad b. ‘Ubayds Schüler, überliefert worden ist.¹²⁹⁴ Aus diesem Grund wurde das *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs (FSW) bis zum Anfang des 4./10 Jh. in seiner ursprünglichen Form und Inhalt (von Aḥmad b. al-Ḥasan) rezipiert worden. Das FSW muss daher nach dem 4. Jh. gemäß der beiden Punkten redigiert worden sein. Es lässt sich aber anhand des Textes des WZFS, d. h. der neu redigierten Version des FSW, nicht herausfinden, wer diese Redaktionsarbeit vorgenommen hat. Da in allen mir bekannten Versionen des WZFS der *ṭarīq* von Aḥmad b. al-Ḥasan über Aḥmad b. ‘Ubayd zu al-Wāqidī manipuliert angegeben worden ist,¹²⁹⁵ kann man davon ausgehen, dass die Redaktionsarbeit von jemandem vorgenommen worden ist, der sich mit dem Material und den Überlieferungen al-Wāqidīs und der Rezeption seiner Werke nicht gut auskannte. Es scheint mir, dass in der Zeit der Redaktionsarbeit das FSW nicht sehr bekannt war und nicht in den Lernzentren gelehrt wurde.¹²⁹⁶

¹²⁹³ Für die Frage, warum dieser Redaktionsprozess überhaupt stattfand, siehe weiter unten.

¹²⁹⁴ Es ist selbstverständlich, dass, wie bei jedem anderen Werk, Redaktionsänderungen von den Schülern al-Wāqidīs in Form von Hinzufügung einiger Berichte und Inhalte vorgenommen worden sein kann. Jedoch ist al-Wāqidī selber derjenige, der das Werk ursprünglich verfasst hat, und es scheint, dass die Redaktionsänderungen seiner Schüler klein gewesen sind.

¹²⁹⁵ Siehe Kapitel 5, Abschnitt „5.1.2. Die Quellen des WZFS: Überlieferer in den Einzel- und Sammel-*Isnāden*“, S. 394-400.

¹²⁹⁶ Siehe weiter unten.

Zur Frage nach der Verfassungszeit des WZFS lässt sich sagen, dass das ursprüngliche Werk (FSW) in der Lebenszeit al-Wāqidīs, d. h. Ende 2./8. und Beginn 3./9. Jh., verfasst worden ist. Die Redaktion muss nach dem Tod al-Wāqidīs und frühestens nach dem Beginn des 4./10. Jh. gemacht worden sein, da wir, wie oben bemerkt, bis zu dieser Zeit Aḥmad b. al-Ḥasan haben, der dafür bekannt war, die Werke al-Wāqidīs zu überliefern. Es lässt sich aber anhand der Analyse des Inhalts des WZFS, die in IV Kapitel durchgeführt wurde, eine noch genauere Zeit als die Verfassungszeit dieser Redaktion – des WZFS –, vorschlagen. Es sieht so aus, dass diese Redaktion zwischen dem 6./12. und 7./13. Jh. vorgenommen worden ist. Denn einerseits sind direkte Zitate aus dem ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām* in Ibn ‘Asākirs *TMD* nachzuweisen, welche formale und zum Teil inhaltliche Unterschiede zum WZFS aufzeigen. Das bedeutet, dass zur Lebenszeit Ibn ‘Asākirs (499/1106–571/1175) das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* vorhanden war und immer noch seine originelle Form und Inhalt hatte. Andererseits ist die älteste bekannte Handschrift des WZFS (Saray Ahmet III 2886), d. h. die älteste bekannte Version des WZFS, im Jahr 678/1279 geschrieben worden. So lässt sich der Zeitraum zwischen dem 6./12. und 7./13. Jh. als Entstehungszeit des WZFS argumentieren. Ein weiteres Indiz für diese These ist, dass die direkten Zitate aus al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām*, welche im 8./14. Jh. von az-Zay‘alī (g. 762/1361), Taqī ad-Dīn as-Subkī (g. 756/1355) und seinem Sohn Tāğ ad-Dīn as-Subkī (g. 771/1370) gemacht worden sind,¹²⁹⁷ sehr deutliche Ähnlichkeit mit dem Inhalt des WZFS aufzeigen, während die Zitate Ibn ‘Asākirs nur gewisse inhaltliche Ähnlichkeit mit dem WZFS nachweisen. Das weist darauf hin, dass im 8./14. Jh. die neue redigierte Version des FSW, nämlich das WZFS, schon entstanden war, wobei az-Zay‘alī und die beiden as-Subkīs das WZFS als Quelle verwendeten.

Interessanterweise erwähnt Ibn ‘Asākir in seinem *TMD* keinen direkten *Isnād* von sich zum FSW, was für seine Methodologie untypisch ist. Das lässt sich so erklären, dass dieses Werk anscheinend in der Lebenszeit Ibn ‘Asākirs nicht in den Lernkreisen studiert und überliefert wurde. Vermutlich aus demselben Grund haben az-Zay‘alī und die beiden as-Subkīs das WZFS als das FSW verstanden, weil das FSW nicht rezipiert wurde, und wahrscheinlich aus demselben Grund konnte bis jetzt keine einzige Handschrift von dem ursprünglichen Werk gefunden werden.

¹²⁹⁷ Kapitel 5, Abschnitt „5.3.1. Direkte bzw. paraphrasierte Zitate aus dem FSW“, S. 227-239.

Da die hier genannte These dafür spricht, dass al-Wāqidī der ursprüngliche Autor des stark überarbeiteten WZFS ist, müssen die ursprünglichen Quellen des Werkes auch die Quellen al-Wāqidīs zu seiner *futūḥ*-Überlieferungen gewesen sein. Bereits in der Zusammenfassung des fünften Kapitels wurde gesagt, dass von den 75 Gelehrten, die im WZFS als die Quelle dieses Werkes dargestellt werden, 38 Gelehrte tatsächlich die Quellen al-Wāqidīs für sein Material gewesen sind. Dieses Ergebnis zeigt, dass die These von Rosenthal und Paret, die *Isnāde* dieses Werkes seien fiktiv und hätten nur die Funktion, dieses Werk als ein historisches Werk darzustellen, so nicht akzeptiert werden kann.¹²⁹⁸ Allerdings wurde bei der inhaltlichen Analyse des WZFS festgestellt, dass sich Inhalte in diesem Werk befinden, die beim Redaktionsprozess des 6./12 bis 7./13. Jh. hinzugefügt worden sind und aus diesem Grund nicht zu al-Wāqidī gehören können. Das weist darauf hin, dass das WZFS weitere Quellen außer den Quellen al-Wāqidīs hat.¹²⁹⁹ Diese zusätzlichen Quellen, welche vom Redaktor benutzt worden sein sollen, können theoretisch aus dem Zeitraum zwischen der formativen Phase der *futūḥ*-Literatur (1./7. bis 2./8. Jh.) bis zu seiner eigenen Zeit, d. h. 6./12. bis 7./13. Jh., stammen. Dies muss für jeden Fall, wo man die Quelle des WZFS zu einer bestimmten Angabe oder einem bestimmten Bericht bestimmen will, überprüft werden. Es scheint mir, dass die Nennung von Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā (170/786-264/877), dem bekannten ägyptischen Gelehrten, als eine Quelle des WZFS darauf hinweist, dass unser Redaktor beim Redaktionsprozess diesem Werk Überlieferungen von Yūnus hinzugefügt hat.¹³⁰⁰

Im Bezug auf die Frage nach der Zuverlässigkeit lässt sich sagen, dass aufgrund der Hinzufügung von religiösen Elementen zum WZFS im Redaktionsprozess nicht alle Inhalte dieses Werks al-Wāqidī zugeschrieben werden können, selbst wenn bei einem Bericht ein *Isnād* zu al-Wāqidī zu finden ist, oder eine der Quellen al-Wāqidīs erwähnt worden ist, weil es sein kann, dass der Inhalt eines Berichtes al-Wāqidīs religiös gefärbt worden ist. Solange also parallele Passagen zu

¹²⁹⁸ Darüber hinaus wurde oben in der Zusammenfassung des zweiten Kapitels gesagt, dass al-Wāqidī von den *riḡāl*-Spezialisten kritisiert wurde, weil er von unbekanntem Gelehrten Material überliefert haben soll. Aus diesem Grund könnten von den weiteren 37 Gelehrten, die nicht als Quelle von al-Wāqidī identifizierbar waren, weitere tatsächlich Quellen gewesen sein.

¹²⁹⁹ Es wurde bereits oben erwähnt, dass die Analyse der Überlieferungen des WZFS zeigt, dass diese zusätzlichen Inhalte nicht unbedingt fiktiv und imaginär sein müssen.

¹³⁰⁰ Obwohl es nicht unmöglich ist, dass al-Wāqidī selber, direkt oder über Schüler von Yūnus Überlieferungen erfahren und diese im FSW untergebracht hat, oder die Werke von Yūnus gelesen und Überlieferungen davon in dieses Werk geschrieben hat, da Yunūs 37 Jahre alt war, als al-Wāqidī im Jahr 207/823 starb. Es wurde bereits oben (Kapitel 2) gesagt, dass nach unseren Quellen al-Wāqidī die Neigung hatte, alle Meinungen zu sammeln und deswegen danach strebte, viele Bücher zu rezipieren.

Berichten und Überlieferungen des WZFS in anderen Quellen nicht zu finden sind – selbst mit anderen Einzelheiten und Inhalten –, so dass man diese mit parallelen Passagen in anderen Quellen vergleichen kann, muss man diese Passagen des WZFS erst nach einer kritischen Analyse des Inhaltes als eine Quelle zur Geschichtsschreibung der frühen muslimischen Eroberungen zu Rate ziehen.

Oben wurde die These aufgestellt, dass das WZFS, d. h. die redigierte Version des FSW, zwischen dem 6./12. und 7./13. Jh. verfasst wurde. Diese Zeit fällt in die Zeit der Kreuzzüge im Nahen Osten. Aus diesem Grund ist vorstellbar – und so scheint es auch mir –, dass dieses Werk beim Redaktionsprozess Inhalte aus dieser Zeit übernommen hat. Es sieht so aus, dass vor allem die Betonung der religiösen Elemente, die auf die Verherrlichung des Islam gegenüber dem Christentum abzielen, zum Teil aus dieser Zeit stammen. Es wurde bereits in der Forschung zum WZFS gezeigt, dass einige Begriffe wie *afranġ* oder die Bezeichnung der Muslime als *al-Muḥammadīyūn* aus der Zeit der Kreuzzüge stammen können.¹³⁰¹ Solche Passagen wurden auch von Paret und Shoshan als Beleg für die spätere Entstehung des WZFS herausgepickt. Es lassen sich im WZFS weitere Beispiele dafür finden.¹³⁰² Jedoch, lässt sich wie oben argumentiert die These, dass das WZFS aus älteren und zeitgenössigen Überlieferungen in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden ist, nicht aufrechterhalten.

Über die Fragen, warum und von wem diese Redaktion vorgekommen wurde, kann man nur spekulieren, denn der Text des WZFS gibt keinen direkten Hinweis auf den Redaktor oder den Grund der Redaktion. Da diese Redaktion aller Wahrscheinlichkeit während der Kreuzzüge vorgenommen worden ist, und dem Text religiöse Inhalte zur Idealisierung und Verherrlichung des Islams sowie zur Erniedrigung des Christentums hinzugefügt wurden,¹³⁰³ lässt sich die These aufstellen, dass diese Redaktion hauptsächlich aus religiösen Gründen vorgenommen worden ist.¹³⁰⁴ Zwar kann man inhaltliche Elemente zur Superiorität des Islams gegenüber anderen

¹³⁰¹ Sivan, *L'Islam et la croisade*, S. 197-200. Siehe auch: Kapitel 1, Abschnitt „1.2.9. Emmanuel Sivan“, S. 64-68.

¹³⁰² Siehe weiter den Teil zum Ausblick.

¹³⁰³ Die theologischen und apologetischen Diskussionen zwischen Muslimen und Christen fanden bereits vor den Kreuzzügen statt (siehe z. B.: Mourad, *Christians and Christianity in the Sīra of Muḥammad*, S. 70-71).

¹³⁰⁴ Wir wissen, dass zumindest As-Sulamī (g. 499/1106) und Ibn al-Aṭīr (g. 630/1233) während der Kreuzzüge diese als eine Gefahr der Christen für die Islamische Welt dargestellt, und appelliert haben, dass die Muslime sich vereinigen und alle vorhandene Mittel zur Verteidigung ihrer Länder anwenden müssen. In diesem Zusammenhang wurde *ġihād* wiederaufgegriffen, um die islamische Welt gegen die Angreifer zu verteidigen (siehe: Thorau, Peter: Art. „Crusades“. In: *Encyclopedia of Islam. Third Edition (EI³)*. Online.)

Religionen in den früheren Quellen finden, da aber im WZFS solche Inhalte extra hinzugefügt worden sind, scheint mir, dass dieser Punkt im WZFS stärker betont wird.¹³⁰⁵ Dennoch muss gesagt werden, dass die Leserschaft des Werkes anscheinend in erster Linie Muslime gewesen sind, sodass diese Redaktion nicht die Funktion eines theologischen Traktats gegen die christlichen Gegner hatte, weil sie erstens eine Erzählung über die Vergangenheit beinhaltet und keine Argumentationen gegen die Religion der Gegner liefert, und zweitens in einem innerislamischen Diskurs und für eine muslimische Leserschaft produziert worden ist.

Darüber hinaus wurde bei der Analyse des Inhaltes des WZFS argumentiert, dass in diesem Werk eine Neigung zur Herstellung einer fließenden lückenlosen Erzählung beobachtet werden kann.¹³⁰⁶ Es sieht so aus, dass man diese Redaktion als eine Erzählung für ein breiteres Publikum angefertigt hat. Wir wissen bereits, dass im 4./10 und 5./11. Jh. *futūḥ*-Werke einem breiteren Publikum vorgelesen wurden.¹³⁰⁷ Zudem wissen wir, dass es eine türkische Übersetzung des FSW, die eigentlich eine türkische Version des WZFS sein musste, in Prosa und eine Übersetzung ins Urdu von diesem Werk angefertigt worden ist.¹³⁰⁸ Aus diesem Grund ist es durchaus vorstellbar, dass diese Redaktion in Auftrag gegeben wurde, um einem breiteren Publikum während der Kreuzzüge die Superiorität ihrer Religion einzuprägen. Jedoch sieht es so aus, dass das Ziel dieser Redaktion nicht die Ermutigung der Muslime zum Kampf gegen die Kreuzritter war, da sich, wie oben in der Zusammenfassung zum dritten Kapitel gesagt wurde, epische Berichte und die Berichte über die Heldentaten der Kämpfer auch in früheren *futūḥ*-Werken wie z. B. in al-Azdīs *Futūḥ aš-Šām* und Ibn Aṭṭams *Kitāb al-Futūḥ* finden lassen, welche vor der Zeit der Kreuzzüge

¹³⁰⁵ Claude Cahen ist der Meinung, dass die Kreuzzüge keine originelle Gedankenbewegung sowie keine deutliche ideologische Unruhe bei den Muslimen verursacht hat. Er sieht die Entstehung des WZFS in diesem Kontext und sagt, dass dabei nur vorherige Überlieferungen zu Themen *ǧihād* und muslimische Eroberungen wieder entdeckt und entwickelt wurden, und die Heiligkeit Jerusalems und weitere Orte wurde betont (Cahen, Claude: Art. „Crusades“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online).

¹³⁰⁶ Mann kann diesen Prozess die „Literarisierung“ des FSW nennen, aus der das WZFS produziert wurde.

¹³⁰⁷ Ḍiyāʾ ad-Dīn b. al-Aṭīr (g. 637/1240) in seinem *Al-maṭal as-sāʾir* eine Gruppe der Sprachwissenschaftler erwähnt, die der Meinung sind, dass in einigen Fällen, wenn sprachliche Kommunikation länger wird, eine bessere Funktion hat, als wenn sie kürzer stattfindet. Dann sagt, dass diese Wissenschaftler als Beispiel die *ḥuṭbas*, die Erzählungen (*at-taqlīdāt*) sowie die *futūḥ*-Werke, die vor normalen Menschen vorgelesen werden (*kutub al-futūḥ al-latī tuqraʾ fī malaʾ awām an-nās*), erwähnen (Ibn al-Aṭīr, Ḍiyāʾ ad-Dīn b. al-Aṭīr: *Al-maṭal as-sāʾir*. Hgs. A. al-Ḥūfī & B. Ṭabāna. 4. Bde. Kairo [o. J.], Bd. 2, S. 258). An einer anderen Stelle nennt er Abū Hilāl al-ʿAskarī (g. 395/1005) und Abū l-ʿAlāʾ Muḥammad b. Ġānim al-Ġānimī (geb. 464/1072) als zwei Gelehrten, die diese Meinung vertreten (Ibn al-Aṭīr, *Al-maṭal*, Bd. 2, S. 342-343).

¹³⁰⁸ Ḥāǧǧī Ḥalīfa, *Kašfaḏ-Zunūn*, Bd. 2, S. Ḥāǧǧī Ḥalīfa sagt, dass dieses Werk von Muḥammad b. Maḥmūd b. Āǧā ins türkische in Prosa übersetzt worden ist. Brockelmann erwähnt zwei Handschriften zu einer türkischen und einer Urduübersetzung des WZFS. Siehe: Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

verfasst worden sind. Zwar wurde argumentiert, dass das WZFS für ein breiteres Publikum redigiert wurde, aber es scheint mir, dass es noch kein „legendäres“ Geschichtswerk nach Paret's Definition ist, denn es ist im Kern ein historisches Werk, dessen Erzählungen nicht fiktiv und imaginär sind. Es wurde bereits argumentiert, dass dieses Werk bis zur Lebenszeit Ibn 'Asākirs seine ursprüngliche Form und Inhalt hatte und erst später redigiert wurde.

Darüber hinaus sind zusätzliche Inhalte im WZFS zu finden, die nicht religiöser, sondern historischer und sogar biographischer Natur sind. Diese können zum Teil von al-Wāqidī selber sein. Denn al-Wāqidī's Überlieferungen beinhalten, wie oben in der Zusammenfassung des zweiten Kapitels gesagt wurde, im Vergleich zu Überlieferungen anderer Gelehrter mehr Details und Elemente. Es wurde aber im vierten Kapitel gezeigt, dass einige dieser zusätzlichen nichtreligiösen Inhalte tatsächlich dem WZFS hinzugefügt worden sind, und höchstwahrscheinlich nicht im FSW zu finden waren.¹³⁰⁹ Insofern sieht es so aus, dass das FSW nicht nur zur Verherrlichung des Islam ins WZFS redigiert wurde, sondern dabei ein weiteres Ziel verfolgt worden ist. Es scheint mir, dass bei dieser Redaktion auch eine Ergänzung der Inhalte des FSW verfolgt hat, vermutlich mit dem Ziel, das FSW für die zeitgenössische Leserschaft zu aktualisieren.

Oben wurde gesagt, dass anscheinend dieses Werk in der Lebenszeit Ibn 'Asākirs, d. h. 6./12. Jh. nicht in den Lernkreisen studiert und überliefert wurde. Zudem wurde oben in der Zusammenfassung des zweiten Kapitels bemerkt, dass ab dem 5./11. Jh. al-Wāqidī nicht mehr als ein Spezialist im Bereich *futūḥ* angesehen wurde, obwohl er im 3./9. Jh. von Ibn Sa'd und im 4./10. Jh. von Ibn an-Nadīm als ein solcher vorgestellt wurde. Dies könnte daran liegen, dass seine *futūḥ*-Werke ab dem 5./11. Jh. nicht mehr in den Lernzentren rezipiert wurden. Erst dann wird al-Wāqidī von aṣ-Ṣafadī (696/1297–764/1363) im 8./14. Jh. wieder als ein Spezialist im Bereich *futūḥ* dargestellt. Es scheint mir, dass mit der Aktualisierung des FSW von dem Redaktor auch das Ziel verfolgt wurde, dieses Werk zu rehabilitieren, so dass es wieder in den Lernzentren studiert und überliefert wird. Das Zitieren dieses Werkes im 8./14. Jh. weist darauf hin, dass dieses Ziel erreicht wurde. Denn das bedeutet, dass es wieder in den Lernzentren aufgenommen und unterrichtet wurde, wobei anscheinend den Gelehrten nicht bekannt war, dass es sich um

¹³⁰⁹ Siehe Kapitel 4, Abschnitt „4.3.3. Die Konversion Ka'b al-Aḥbār zu Islam“, S. 327-343 zur Analyse der Passagen über die Konversion Ka'b al-Aḥbār zum Islam.

eine Redaktion des FSW handelt, und nicht um das ursprüngliche *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidī, weil die Zitate aus diesem Werk als Zitate des FSW dargestellt werden. Es sieht so aus, dass aṣ-Ṣafadī im 8./14. Jh. in diesem Kontext dem WZFS begegnet und wiederum al-Wāqidī als einen Spezialisten im Bereich der *futūḥ* darstellt. Es ist spannend, zu beobachten, dass zwar diese Redaktion zunächst wohl für ein breiteres Publikum verfasst wurde, aber anscheinend später von Fachleuten rezipiert und benutzt worden ist.

Bezüglich der Frage, wo das WZFS redigiert worden sein könnte, kann man ebenfalls nur spekulieren. Man könnte denken, dass der Redaktionsprozess in einer Region stattgefunden haben soll, die von den Kreuzzügen betroffen war. Dies könnte entweder Ägypten oder Syrien sein. Zwischen dem 6./12. und 7./13. Jh. haben die Ayyubiden (reg. 1174-1260) in Ägypten und Syrien regiert.¹³¹⁰ Wir wissen, dass unter anderem ‘Alī b. Ṭāhir as-Sulamī (g. 499/1106), ein Rechtsgelehrter und Philologe aus Damaskus während der Kreuzzüge vor allem den Begriff *ḡihād* als ein religiöser Gedanke gegen die Kreuzfahrer wiedereingesetzt hat, welcher später von den Zengiden und den Ayyubiden als ein Element zur Vereinigung der muslimischen Welt gegen die Kreuzzüge vewandt wurde.¹³¹¹ Man also könnte vermuten, dass die Redaktion des WZFS in diesem Kontext im Auftrag gegeben wurde, so dass die Leserschaft nicht nur eine politische sondern auch eine religiöse Wahrnehmung von den Kreuzzügen bekommt. Es scheint mir, dass aus diesem Grund im Vergleich zu anderen autoritativen Narrativen bzw. im Vergleich zu WFS deutlich mehr religiöse Inhalte und Elemente im WZFS zu finden sind.

Die These, dass diese Redaktion unter den Ayyubiden in Ägypten oder in Syrien vorgenommen worden ist, lässt eine weitere Erklärung für die Rehabilitation des FSW in dieser Zeit in Form einer Redaktion vorschlagen. Wir wissen, dass gegen Ende des 6./12. Jh. und in der frühen Ayyubidenzeit eine „Explosion“ bei der Verfassung der Geschichtswerke beobachtet werden kann, die dann unter den Mamluken weiter fortgesetzt wird.¹³¹² Es ist noch keine systematische Studie zur Erklärung dieses Ereigniss, das Konrad Hirschler als „Wiederbelebung der

¹³¹⁰ Die Forschung zur Geschichtsschreibung unter Ayyubiden sagt, dass die Geschichtswerke über Ägypten und Syrien in dieser Zeit hauptsächlich in Syrien verfasst wurden (Hirschler, Konrad: „Studying Mamluk Historiography. From Source-Criticism to the Cultural Turn“. In: S. Conermann (Hg.) *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies - State of Art*. Bonn 2013, S. 169). Aus diesem Grund könnte man sagen, dass es in Syrien redigiert worden ist. Die Erwähnung von Yūnus b. ‘Abd al-Aḷā, einem bekannten Gelehrten aus Ägypten, in diesem Werk als einer der Quelle dieses Werkes scheint in diesem Zusammenhang wichtig zu sein.

¹³¹¹ Siehe: Thorau, *Crusades*, EI³.

¹³¹² Siehe: Hirschler, *Studying Mamluk Historiography*, S. 162-163.

Geschichtsschreibug“ (*historiographical revival*) bezeichnet, gemacht worden, aber dieser vermutet, dass die Etablierung eines stabilen politischen Apparats, wo Gelehrte am Hof tätig sein und vom Patronat der Herrscher profitieren konnten, sicherlich dazu beigetragen hat.¹³¹³ Man könnte sich vorstellen, dass auch dieser Kontext der Herstellung von zahlreichen Geschichtswerken zur Rehabilitierung des FSW in Form einer Redaktion dieses Werkes beigetragen hat.

Zum Abschluss werden einige Themen bzw. Fragestellungen dargestellt, die für weitere Forschungen über das WZFS von Bedeutung sein und unser Wissen über dieses Werk optimieren können.

1. Zwar haben Haneberg und de Goeje Argumente vorgelegt, dass das WZFS in der Zeit der Kreuzzüge entstanden ist; diese wurden von Sivan jedoch widerlegt. Bisher haben wir nur die Argumente Sivans, der zeigt, dass einige Elemente des WZFS aus der Zeit der Kreuzzüge stammen.¹³¹⁴ Mehr Forschung zu Inhalten, die in der Zeit der Kreuzzüge hinzugefügt worden sind, ist an dieser Stelle ein Desiderat und könnte die These dieser Arbeit, dieses Werk sei eine Redaktion des FSW aus der Zeit der Kreuzzüge, verstärken bzw. korrigieren. Neben dem Hinweis auf Franken in diesem Werk, gibt es Hinweise auf weitere Gruppen wie die Russen, die Slowaken und Nubier, die an den Schlachten gegen Muslime beteiligt gewesen sein sollen. Darüber hinaus lassen sich Stellen im WZFS finden, wo die christlichen Byzantier als polytheisten (*mušrikūn*) bezeichnet werden.¹³¹⁵ Wir wissen, dass as-Sahmī (g. 428/1037) christlichen Kreuzritter mit dem Begriff bezeichnet hat.¹³¹⁶ Diese Elemente könnten auch aus der Zeit der Kreuzzüge stammen.

2. Die vergleichende Untersuchung aller *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden,¹³¹⁷ vor allem durch die computergestützten Methoden, kann sicherlich unser Wissen über das WZFS aber auch über andere al-Wāqidī zugeschriebene Werke erhöhen. Im zweiten Kapitel

¹³¹³ Hirschler, *Studying Mamluk Historiography*, S. 163. Claude Cahen schlägt vor, dass die Kreuzzüge, die eine Gefahr für die muslimische Religion bereitet haben, einen Beitrag zum Fortgang des „Sunnismus“ in Syria geleistet haben. Zudem bemerkt er, dass sich die Zeit der Kreuzzüge mit einem Aufschwung im Binnenland von Syrien und Ägypten deckt (Cahen, *Crusades*, EI², Online). Man könnte denken, dass diese Elemente zu einem intellektuellen Aufschwung in Syrien und Ägypten beigetragen haben.

¹³¹⁴ Dieser jedoch, wie oben im Zusammenhang des ersten Kapitels erwähnt, generalisiert seine Ergebnisse und unterstellt, dass das WZFS in der Zeit der Kreuzzüge verfasst worden ist.

¹³¹⁵ Siehe z. B.: Al-Wāqidī, *Futūḥ aš-Šām*. Hg. Lees, Bd. 1, S. 14; Bd. 2, S. 208.

¹³¹⁶ Siehe: Thorau, *Crusades*, EI³.

¹³¹⁷ Eine Liste von diesen Werken befindet sich im Kapitel 2, Abschnitt „2.2.3.2. Die *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī in der Moderne zugeschrieben werden“, S. 122-124.

wurde darauf hingewiesen, dass al-Wāqidī angeblich ein Buch unter dem Titel *Futūḥ al-amṣar* geschrieben hat. Der Titel dieses Werkes besagt, dass es ein Buch über die Eroberung verschiedener Regionen gewesen sein soll. Sarkīs hat in seiner Studie zum WZFS die These aufgestellt, dass alle *futūḥ*-Werke, die heute al-Wāqidī zugeschrieben werden außer dem *Futūḥ aš-Šām* ursprünglich Teil dieses Werks gewesen sind, die später in Form von separaten Werken tradiert und publiziert worden sind.¹³¹⁸ Darüber hinaus hat Hamaker angeblich einen Vergleich des WZFS mit dem *Futūḥ Miṣr*, das er ediert hat, angestellt, von dem er in der Einleitung seiner Edition berichtet. Er sagt hier, dass das WZFS ein Model für das *Futūḥ Miṣr* gewesen ist.¹³¹⁹ Eine Vergleichsstudie zwischen diesen *futūḥ*-Werken in Bezug auf die *Isnāde*¹³²⁰ sowie auf den Stil des Autor-Kompilators könnte sicherlich unser Wissen von diesen zum großen Teil unbekanntem, und fast komplett ignorierten Werken verbessern.

3. Neue Forschung zu Inhalten, die zwischen der Lebenszeit al-Wāqidīs und der Zeit der Kreuzzüge von dem Redaktor benutzt wurden, kann ebenfalls sehr hilfreich sein, das WZFS besser kennenzulernen. Dafür können mehrere Stellen aus dem WZFS erwähnt werden. Als Beispiel kann man einen Hinweis auf al-Mu'taṣim, den 'abbāsiden Kalifen (reg. 218/833–227/842), in diesem Text finden.

4. Ein vertiefter Vergleich des Stils des *Kitāb al-Mağāzī* mit dem Stil des WZFS anhand der computergestützten Methoden ist ein weiteres Desideratum in der Forschung zu diesem Werk. Durch solche Methoden kann man die repetitiven Ausdrücke und Phrasen in beiden Werken herausfinden, und feststellen, in welchen Fällen der Autor-Kompilator des Werkes spricht.

5. Eine weitere Fragestellung, die mir von großer Bedeutung scheint, ist die Untersuchung der Rolle der *futūḥ*-Literatur als eine Literatur zur Idealisierung und Verherrlichung der Vergangenheit, um damit in der Gegenwart etwas Bestimmtes zu bewirken. Die Existenz von zahlreichen Handschriften der al-Wāqidī zugeschriebenen *futūḥ*-Werke weist auf die Popularität dieses Werkes hin. Es wurde bereits gesagt, dass es Berichte gibt, dass *futūḥ*-Werke zumindest im 8./14. Jh. einem breiten Publikum vorgelesen wurden. Zudem wurde gesagt, dass eine türkische Übersetzung von diesem Werk in Prosa angefertigt wurde. Ferner erwähnt

¹³¹⁸ Sarkīs, *Aṭar ta'rīḥīy*, S. 936-937

¹³¹⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, Einleitung S. IX.

¹³²⁰ Das *Futūḥ Miṣr* beginnt mit einem *Isnād*, der auf Yūnus b. 'Abd al-A'lā zurückgeht, Siehe: Al-Wāqidī, *Futūḥ Miṣr*, S. 3.

Brockelmann zwei Handschriften zu einer türkischen und einer Urduübersetzung des WZFS.¹³²¹ Dr. Behrooz Chamanara, Iranist an der Universität Göttingen, hat mir gesagt, dass er in Besitz einer digitalen Kopie einer Handschrift ist, die eine goranische¹³²² Übersetzung von al-Wāqidīs *Futūḥ aš-Šām* zu sein scheint, welche ebenfalls in Prosa verfasst worden ist. Ich habe bisher nicht die Gelegenheit gehabt, eine Kopie dieser Handschrift zu sehen. Darüber hinaus sind in der Moderne in Ägypten die *futūḥ*-Werke al-Wāqidīs angeblich sehr bekannt gewesen und gerne gelesen und zitiert wurden, so dass Muḥammad ‘Abdu in einem kleinen Aufsatz gegen diese Neigung Stellung bezogen und die Zuschreibung dieser Werke zu al-Wāqidī abgelehnt hat.¹³²³ Zuletzt muss man die englische Übersetzung des WZFS im Jahr 2005 von Mawlānā Sulaymān al-Kindī erwähnen, die keine wissenschaftliche Übersetzung ist. In seiner Einleitung zu dieser Übersetzung sagt der Übersetzer, dass er diese Übersetzung vorgenommen hat, weil er gehofft hat, die Muslime damit über ihre herrliche Vergangenheit zu unterrichten.¹³²⁴ Es sieht so aus, dass diese Funktion der *futūḥ*-Werke, die al-Wāqidī zugeschrieben werden, aber vielleicht auch autoritativen *futūḥ*-Werke als Quellen der Identitätsbildung bisher kaum erforscht ist.

Zum Ende ist zu sagen, dass nach der neuen Forschung, die in dieser Arbeit vorgenommen wurde, sich die These aufstellen lässt, dass das al-Wāqidī zugeschriebene *Futūḥ aš-Šām* eine stark redigierte Form des ursprünglichen *Futūḥ aš-Šām* al-Wāqidīs sein muss, das anscheinend zwischen dem 6./12. und 7./13. Jh. während der Kreuzzüge in Syrien oder Ägypten seine heutige Gestalt bekommen hat.

¹³²¹ Brockelmann, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208.

¹³²² Gorani ist eine nordwestiranische Sprache, die heutzutage im Westen Irans und Osten Iraks gesprochen wird.

¹³²³ ‘Abdu, Muḥammad: „Kutub al-mağāzī wa-aḥādīṭ al-quṣṣāṣīn“. In: *Al-manār* 2 (1318/1901), S. 755-760. Es sieht so aus, dass die zahlreichen Nachdrucke der Kairoer Edition des WZFS (siehe: Brockelmann, *GAL*, Bd. 1, S. 142, *Suppl.*, Bd. 1, S. 208; Sezgin, *GAS*, Bd. 1, S. 296) in diesem Kontext erschienen sind.

¹³²⁴ Al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar: *Futūḥ aš-Šām*. Übs. S. Al-Kindī als: *The Islāmic Conquest of Syria*. [London] 2005, S. V-IX der Einleitung.

Literaturverzeichnis

1. Handschriften

Saray Ahmet III 2886; 228 Folio; Schreiber: Muḥammad b. Maḥmūd an-Nāsiḥ aš-Šāfiī al-Bayānī; Geschrieben: 678/1279.

TurhanvSultan 237; 232 Folio; Schreiber: unbekannt. Geschrieben: 790/1582.

Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 8° Cod. MS. Arab. 77; Schreiber Wilhelm Lorsbach (1756-1816); Geschrieben: 1805

2. Quellenwerke

Al-Azdī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. A. M. ‘Uqla & Y. A. Banī Yāsīn als: *Kitāb Futūḥ aš-Šām*. Irbid. 2005.

Al-Bağdādī, Ismā‘īl Pāšā: *Hadīyat al-‘arīfīn. Asmā’ al-mu‘allifīn wa-ātār al-muṣannifīn*. 2 Bde. Istanbul 1955.

Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn: *As-sunan al-kubrā*. Hg. M. A. ‘Aṭā’. 11 Bde. Beirut 1424/2003.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Al-muğnī fi ḍ-ḍu‘afā’*. Hg. N. ‘Atar. 2 Bde. Duha 2009.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Mizān al-‘tidāl fi naqd ar-riğāl*. Hg. A. M. al-Bağāwī *et al.* 7 Bde. Beirut 1382-1416/1963-1995.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Siyar a‘lām an-nubalā’*. Hg. Sh. al-Arna‘ūt. 25 Bde. 11. Auflage. Beirut 1417/1996.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Taḍhīb taḍhīb al-kamāl fi asmā’ ar-riğāl*. Hgs. M. Na‘nā‘a *et al.* 11 Bde. Kairo 1425/2004.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Taḍkirat al-ḥuffāz*. Hg. A. al-Mu‘allimī. 4 Bde. Mekka 1374/1955.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Ta’rīḥ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a‘lām*. Hg. U. A. Tadmurī. 52 Bde. Beirut 1410/1990-1421/2000.

Ad-Dāraqūṭnī, ‘Alī b. ‘Umar: *Sunan ad-Dāraqūṭnī*. Hg. M. Sayyid aš-Šūrī. 4 Bde. Beirut 1417/1996.

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb: *Al-balaġa fī tarāġim a'immat an-naḥw wa-l-luġa*. Hg. M. al-Miṣrī. Damaskus 1421/2000.

Al-Ġazarī, 'Izz ad-Dīn b. al-Aṭīr: *Al-lubāb fī tahdīb al-ansāb*. Beirut 1400/1980.

Ḥāġġī Ḥalīfa, Muṣṭafā b. 'Abd Allāh: *Kašf az-ẓunūn 'an asāmīl-kutub wa-l-funūn*. Hg. M. Š. Yāltiqāyā. 2 Bde. Beirut [o. J.] [2. Auflage].

Ḥaṭīb al-Baġdādī, Aḥmad b. 'Alī: *Ta'rīḥ madīnat as-salām wa-aḥbār muḥaddiṭiha wa-ḍikr quṭṭānihā al-'umalā' min ġayr ahlihā wa-wāridihā*. Hg. B. A. Ma'rūf. 17 Bde. Beirut 1422/2001.

Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf b. 'Abd Allāh: *Al-istidkār al-ġāmi' li-maḍāhib fuqahā' al-amṣār wa-'ulamā' al-aqtār fī-mā taḍammanahū l-muwaṭṭa' min ma'ānī r-ra'y wa-l-āṭār wa-šarḥ ḍālik kullihī bi-l-iġāz wa-l-iḥtišār*. Hg. A. A. Qal'ġī. 30 Bde. Beirut 1414/1993.

Ibn Abī Ḥātim, 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Kitāb al-ġarḥ wa-t-ta'dīl*. Hg. A. al-Mu'allimī. 9 Bde. Beirut [o. J.] [Nachdruck der Edition Ḥaydarābād 1371/1952].

Ibn 'Adī, 'Abd Allāh b. 'Adī: *Al-kāmil fī ḍu'afā' ar-riġāl*. Hg. Dār al-fikr. 9 Bde. Beirut 1404/1984.

Ibn 'Aqīlī, Muḥammad b. 'Amr: *Kitāb aḍ-ḍu'afā'*. Hg. M. as-Sarsāwī. 7 Bde. Samannūd 1429/2008.

Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan: *Ta'rīḥ madīnat Dimašq wa-ḍikr faḍlihā wa-tasmiyat man ḥallahā min al-amātil aw iḥtāza bi-nawāḥihā min wāridihā wa-ahlihā*. Hg. A. Ġ. al-'Amrawī. 79 Bde. Beirut 1415/1995-1421/2001.

Ibn A'ṭam, Aḥmad b. A'ṭam: *Kitāb al-futūḥ*. Hg. M. 'Abd al-Mu'īd. 8 Bde. Haydarābād 1388/1968-1395/1975 [Nachdruck in Beirut: Dār al-Nadwa al-Jadīda, o. J.].

Ibn al-Aṭīr, Ḍiyā' ad-Dīn b. al-Aṭīr: *Al-maṭal as-sā'ir*. Hgs. A. al-Ḥūfī & B. Ṭabāna. 4. Bde. Kairo [o. J.]

Ibn Farḥūn, Ibrāhīm b. Nūr ad-Dīn: *Ad-dībāġ al-muḍḥab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*. Hg. M. al-Ġannān. Beirut 1417/1996.

Ibn Ġawzī, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī: *Al-muntaẓam fī ta'rīḥ al-mulūk wa-l-umam*. Hgs. Mh. A. 'Aṭā & Ms. A. 'Aṭā'. 19 Bde. Beirut 1415/1995.

Ibn >Ḥibbān, Muḥammad b. >Ḥibbān: *Kitāb at-ṭiqāt*. Hg. M. A. Ḥān. 10 Bde. Haydarābād 1397/1973.

Ibn Ḥaġar, Aḥmad b. 'Alī: *Faṭḥ al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. 13 Bd. Beirut [o. J.].

Ibn Һağar, AҺmad b. ‘Alī: *Tahdīb at-tahdīb*. Hgs. I. az-Zaybaq & A. Muršid. 4 Bde. Damaskus 1416/1995.

Ibn Һağar, AҺmad b. ‘Alī: *Al-işāba fī tamyiz aş-şahāba*. Hgs. A. A. ‘Abd al-Mawğūd & A. M. Mu‘awwiđ. 8 Bde. Beirut 1415/1995.

Ibn Һağar, AҺmad b. ‘Alī: *Lisān al-mizān*. Hg. A. Abū Ğadda. 10 Bde. Beirut 1423/2002.

Ibn Һallikān, AҺmad b. MuҺammad: *Wafayāt al-a’yān wa-anbā’ abnā’ az-zamān*. Hg. I. ‘Abbās. 8 Bde. Beirut 1398/1978.

Ibn Һanbal, AҺmad b. MuҺammad: *Kitāb al-‘ilal wa-ma’rifat ar-riğāl*. Hg. W. ‘Abbās. 4 Bde. Riyad 1422/2001.

Ibn Һayyāt, Һalīfa: *Ta’rīh Һalīfa b. Һayyāt*. Hg. A. Đ. Al-‘Umarī. Riyad 1405/1995.

Ibn Һubayş, ‘Abd ar-RaҺmān b. MuҺammad: *Kitāb al-ğazawāt*. Hg. S. Zakkār als: *Ğazawāt Ibn Һubayş*. 2 Bde. Beirut 1412/1992.

Ibn Humām, MuҺammad b. ‘Abd al-Wāhid: *Şarh faḥ al-qadīr*. Hg. A. Ğālib al-Mahdī. 10 Bde. Beirut [1414/1993].

Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl b. Kaṭīr: *As-sīra an-nabawīya*. Hg. M. ‘Abd al-Wāhid. 4 Bde. Beirut 1395/1976.

Ibn Mākūlā, ‘Alī b. Hibat Allāh: *Ikmal al-kamal fī raf al-irtiyāb ‘an al-mu’talaf wa-l-muhtalaf fī l-asmā’ wa-l-kunā wa-l-ansāb*. Hg. A. al-Mu‘allimī, 7. Bde. Haydarābād [o. J.] [2. Auflage].

Ibn Manda, MuҺammad b. Ishāq: *Faḥ al-bāb fī l-kunā wa-l-alqāb*. Hg. N. al-Fāryābī. Riyad 1417/1996.

Ibn an-Nadīm, MuҺammad b. Ishāq: *Kitāb al-fihrist*. Hg. A. F. Sayyid als: *Kitāb al-fihrist li-Abī al-Farağ MuҺammad b. Abī Ya‘qūb b. Ishāq an-Nadīm*. 4 Bde. London 2014.

Ibn an-Nadīm, MuҺammad b. Ishāq: *Kitāb al-fihrist*. Hgs. G. Flügel *et al.* 2 Bde. Leipzig.

Ibn an-Nadīm, MuҺammad b. Ishāq: *Kitāb al-fihrist*. Hg. R. Tağaddud. Teheran [o. J.].

Ibn Nāşir ad-Dīn, MuҺammad b. ‘Abd Allāh: *Tawđīh al-muštabah*. Hg. M. N. al-‘Arqasūsī. 10 Bde. [o. O.] 1413/1993.

Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh b. Muslim: *Al-ma‘arif*. Hg. Th. ‘Akkāşa als: *al-Ma‘arif li-Ibn Qutayba*. Kairo [o. J.].

Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd: *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*. Hgs. B. Sachau et al. als: *Ibn Saad. Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. 9 Bde. Leiden 1904-1940.

Ibn Sayyid an-Nās, Muḥammad b. Muḥammad: *Uyūn al-aṭar fī funūn al-maǧāzī wa-š-šamā'il wa-s-siyar*. Hgs. M. A. al-Ḥaṭrāwī & M. Mastū. 2. Bde. Damaskus [O. J.].

Al-Kalā'ī, Sulaymān b. Mūsā: *Al-iktifā' bi-mā taḍammanahū mi maǧāzī rasūl Allāh wa-t-ṭalāṭat al-ḥulafā'*. Hg. M. A. 'Aṭā'. 2 Bde. Beirut 1420/2000.

Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. 12. Auflage. Stuttgart 2014.

Al-Mizzī, Yūsuf b. 'Abd ar-Raḥmān: *Tahḍīb al-kamāl fī asmā' ar-riǧāl*. Hg. B. A. Ma'rūf. 35 Bde. Beirut 1403-1413/1983-1992.

An-Naǧāšī, Aḥmad b. 'Alī: *Fihrist asmā' muṣannifī aš-šī'a*. Hg. M. Š. az-Zanǧānī als: *Riǧāl an-Naǧāšī*. Qum 1418/[1997].

Namāzī Šāhrūdī, 'Alī: *Mustadrakāt 'ilm riǧāl al-ḥadīṭ*. 8 Bde. Qum 1412/1992.

Aš-Šafādī, Ḥalīl b. Aybak: *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*. Hgs. A. Arnā'ūṭ & T. Mušṭafā. 29 Bde. Beirut 1420/2000.

Al-Qālī, Ismā'īl b. Qāsīm: *Al-amālī fī luǧat al-'arab*. 4 Bde. Kairo 1906.

Qumī, 'Abbās: *Al-Kunā wa-l-alqāb*. 3 Bde. Qom 1409/1989.

As-Sahmī, Ḥamza b. Yūsuf: *Ta'riḥ Ğurǧān*. Hg. A. al-Mu'allimī. Ḥaydarābād 1369/1950.

As-Sam'ānī, 'Abd al-Karīm b. Muḥammad: *Al-ansāb*. Hg. A. U. al-Bārūdī. 5 Bde. Beirut 1408/1988.

As-Subkī, 'Abd al-Waḥhāb b. Taqī ad-dīn: *Al-ašbāh wa-n-naẓā'ir*. Hgs. A. A. 'Abd al-Mawǧūd & A. M. 'Awaḍ. 2 Bde. Beirut 1411/1991.

As-Subkī, 'Alī b. 'Abd al-Kāfi: *Šifā' as-Saqīm fī ziyārat ḥayr al-anām*. Beirut 1429/2008.

As-Suyūṭī, 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr: *Buǧyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luǧawīyīn wa-n-nuḥāt*. Hg. M. A. Ibrāhīm. 2. Bde. [o. O.] 1384/1964.

Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr: *Ta'riḥ al-umam wa-l-mulūk*. 8 Bde. Leiden 1879 [Nachdruck, Beirut 1403/1983].

Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Al-amālī*. Hg. Mu'assisat al-Bi'tat li-ṭ-ṭibā'at wa-n-našr. Qom 1414/1994.

Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan: *Al-fihrist*. Hg. M. Ş. Āl-Baḥr al-'Ulūm. Nağaf [o. J.].

Al-Wakī, Muḥammad b. Ḥalaf: *Aḥbār al-quḍāt*. Hg. S. M. al-Liḥām. [o. O.][o. J.].

Al-Wāqidī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ Mişr wa-l-Iskandarīya*. Hg. Henricus Arentius Hamaker als: *Incerti auctoris liber de expugnatione Memphidis et Alexandriae*. Leiden 1825.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ al-Bahnasā'*. Hg. A. Aş-Şabrī als: *Kitāb futūḥ al-Bahnasā' al-ğarrā' wa-mā waqa'a fī-hā min 'ağā'ib al-aḥbār wa-ğarā'ib al-anbā' 'alā aydī ş-şahāba wa-ş-şuhadā' wa-akābir as-sāda min dawī l-ārā'*. [Kairo] 1311/[1893].

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ Ifrīqiya*. Hg. T. al-Muḥammadī. 2 Bde. Tunis [o. J.].

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ al-Ğazīra*. Hg. G. H. A. Ewald als: *De Mesopotamiae Expugnatae Historia*. Göttingen 1827.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥāt 'Irāq li-l-Wāqidī*. Teil davon vom Barthold Georg Niebuhr übersetzt als: *Geschichte der Eroberung von Mesopotamien und Armenien von Mohammed ben Omar el Wakedi*. Herausgegeben von A. D. Mordtmann. Hamburg 1838.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ al-Islām li-l-bilād al-'ağam wa-Ḥurāsān*. Hg. A. A. Zand. Kairo 1309/[1891].

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aş-Şām li-l-imām al-'allāma al-ḥibr al-baḥr al-fahhāma sayyidī Muḥammad al-Wāqidī*. Kairo 1321/1903.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aş-Şām ta'līf Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. Wāqid al-Wāqidī*. Lebanon 1417/1997.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aş-Şām ta'līf Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī*. Lebanon [o. J.].

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aş-Şām*. Hg. A. 'Abd ar-Raḥmāns. Beirut 1417/1997.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar: *Futūḥ aş-Şām*. Hg. S. M. Darādka als: *Kitāb Futūḥ aş-Şām al-mansūb ilā Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī*. Irbid 2007.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *Futūḥ aš-Šām*. Hg. W. N. Lees als: *The Conquest of Syria. Commonly Ascribed to Aboo ʿAbd Allah Mohammad B. ʿOmar al-Wāqidī*. 3 Bde. Calcutta 1854-1862.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *Futūḥ aš-Šām*. Übs. S. Al-Kindī als: *The Islāmic Conquest of Syria*. [London] 2005.

Al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: *Kitāb al-mağāzī*. Hg. M. Jones als: *Kitāb al-mağāzī li-l-Wāqidī*. 3 Bde. London 1966.

Al-Yāfiʿī, ʿAbd Allāh b. Asʿad: *Mirʿāt al-ğinān wa-ʿabrat al-yaqzān*. Hg. Ḥ. al-Manšūr. 4 Bde. Beirut 1417/1997.

Al-Yaʿqūbī, Aḥmad b. Ishāq: *Taʿrīḥ al-Yaʿqūbī*. Hg. M. Th. Moutsma als: *Taʿrīḥ Aḥmad b. Abī Yaʿqūb b. Ğaʿfar b. Wahab b. Wāḍiḥ al-kātib al-ʿAbbāsī al-maʿrūf bi-l-Yaʿqūbī*. 2 Bde. Leiden 1883.

Yāqūt ar-Rūmī, Yāqūt b. ʿAbd Allāh: *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*. Hg. I ʿAbbās als: *Muğam al-udabāʾ. Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*. 7 Bde. Beirut 1993.

Yāqūt ar-Rūmī, Yāqūt b. Abd Allāh: *Muğam al-buldān*. 5 Bde. Beirut 1397/1977.

Az-Zayʿalī, ʿAbd Allāh b. Yūsuf: *Naṣb ar-rāya li-l-aḥādīṭ al-hidāya*. Hg. M. ʿAwwāma. 5 Bde. Dschadda [o. J.].

Az-Zuğğāğī, ʿAbd ar-Raḥmān b. Ishāq: *Al-amālī*. Hg. A. Hārūn. Beirut 1407/1987.

3. Konsultierte Sekundärliteratur

ʿAbdu, Muḥammad: „Kutub al-mağāzī wa-aḥādīṭ al-quṣṣāšīn“. In: *Al-manār* 2 (1318/1901), S. 755-760.

Bahrāmīyān, ʿAlī: Art. „Abū Miḥnaf“. In: M. M. Buğnūrdī (Hg.), *Dāʿirat al-maʿārif-i buzurğ-i Islāmī*. Teheran 1373 Šamsī/1994, Bd. 6, S. 213-220.

Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur. (GAL)*. 2 Bde. Leiden 1996 [3. Auflage].

Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur. Suppl.* 3 Bde. Leiden 1996 [2. Auflage].

Caetani, Leone: *Annali dell'Islām*. 8 Bde. Olms 1972 [Nachdruck der Ausgabe Mailand 1907].

Cahen, Claude: Art. „Crusades“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (E²)*. Online.

Conrad, Lawrence I.: Art. „al-Wāqidī“. In: J. S. Meisami & P. Starkey (Hgs.), *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*. London 2010, S. 804-805.

Conrad, Lawrence I.: Art. „futūḥ“. In: J. S. Meisami & P. Starkey (Hgs.), *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*. London 2010. S. 237-240.

Conrad, Lawrence I.: Art. „The conquest of Arwād: A source-critical study in the historiography of the early medieval Near East“. In: A. Cameron & L. I. Conrad (Hgs.), *The Byzantine and Early Islamic Middle East, I: Problems in the Literary Source Material*. Princeton 1992, S. 317-401.

Cook, David: „Christians and Christianity in ḥadīth works“. In: Th. David & B. Roggema (Hgs.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volum 1 (600-900)*. Leiden 2009, S. 74-75.

Cook, Michael: *Muhammad*. Oxford 1983.

Crone, Patricia: *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton 1987.

Donner, Fred McGraw: *Narratives of Islamic Origins: The beginnings of Islamic historical writing*. Princeton 1998.

Ad-Dūrī, A. A.: *Baḥṭ fī naš'at 'ilm at-ta'rīḥ 'ind al-'Arab*. Hg. & Trs. L. I. Conrad als: *The Rise of the Historical Writing Among the Arabs*. Princeton 1983.

Elad, Amikam: „Beginnings of Historical Writing by the Arabs. The Earliest Syriean Writers on the Arab Conquests“. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 27 (2003), S. 65-152.

van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bde. Berlin 1991-1997.

Fierro, Maribel: Art. „al-Aṣfar“. In: *Encyclopeida of Islam. Third Edition (EI³)*. Online Edition.

van Ginkel, Jan J.: „The End is Near! Some Remarks on the Relationship between Historiography, Eschatology, and Apocalyptic Literatur in the West-Syrian Tradition“. In: W. J. van Bekkum *et. al.* (Hgs.), *Syriac Polemics. Studies in the Honour of Gerrit Jan Reinink*. Leuven 2007, S. 205-218.

de Goeje, Michael Jan: *Mémoires d'histoire et de géographie orientales. Mémoires sur le Fotouho's-Scham Attribué à Abou Ismail al-Bacri*. Leiden 1864.

Goldziher, Ignaz: „Das Prinzip der takijja im Islam“. In: *ZDMG*, 60 (1906), S. 213-226.

Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle 1889-1890.

Günther, Sebastian: „Fictional narration and imagination within an authoritative framework: towards a new understanding of Ḥadīth“. In: M. Shah (Hg.) *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*. 4 Bde. London 2010, Bd. 4, 34-68.

Haneberg, Daniel Bonifacius von: „Erörterungen über Pseudo-Wakidi's Geschichte der Eroberung Syriens“. In: *Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Classe* 9.1 (1860), S. 125-164.

Heath, Peter: „Arabische Volksliteratur im Mittelalter“. In: W. Heinrichs (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 5: Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden 1990, S. 423-439.

Hirschler, Konrad: „Studying Mamluk Historiography. From Source-Criticism to the Cultural Turn“. In: S. Conermann (Hg.) *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies – State of Art*. Bonn 2013, S. 159-186

Horowitz, Josef: “The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors”. In: *Islamic culture. The Hyderabad Quarterly Review* 2 (1928), S. 22-50, 164-182, 495-526.

Hoyland, Robert G.: “History, Fiction, and authorship in the first centuries of Islam”. In: J. Bray, (Hg.) *Writing and Representation in Medieval Islam*. London 2006, S. 16-46.

Humphreys, Richard Stephan: *Islamic history: A framework for inquiry*. Princeton 1991.

Jones, Marsden: “The Maghāzī literature”. In: A. F. L. Beeston et al. (Hgs.) *The Cambridge History of Arabic Literature. Volume 1: Arabic Literature to the End of Umayyad Period*. New York 1983, S. 344-352.

Jones, Marsden: „Muqaddimat at-taḥqīq“. In: M. Jones (Hg.), *The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*. 3 Bde. London 1965-1966., S. 5-35.

Jones, Marsden: „Ibn Ishāq and al-Wāqidī. The Dream of ‘Ātiqa and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism“. In: *BSOAS*, 22 (1959), S. 41-51.

Jones, Marsden: „The chronology of the maghāzī. A textual survey“. In: *BSOAS*, 2 (1957), S. 245-289.

Khalidi, Tarif: *Arabic historical thought in the classical period*. New York 1996.

- Landau-Tasseron, Ella: „Processes of Redaction: The Case of the Tamīmīte Delegation to the Prophet Muḥammad“. In: *BSOAS*, 49 (1986), 253-270.
- Lecker, Michael: Ark. „Burayda b. al-Ḥuṣayb“. In: *Encyclopedia of Islam. Third Edition (EI³)*, Online.
- Lecker, Michael: „The death of the Prophet Muḥammad’s father: Did Wāqidī invent some of the evidence?“. In: *ZDMG*. 145 (1995), 9-27.
- Leder, Stefan: Art. „al-Wākidī“. In: *Encyclopedia of Islam. 2. Auflage (EI²)*, Bd. XI. 2002, S. 101-3.
- Leder, Stefan: „Conventions of fictional narration in learned literature“. In: S. Leder (Hg.), *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*. Wiesbaden 1998, S. 34-60.
- Lindstedt, Ilkka: „Sources for the biography of the historian“. In: J. Hämeen-Anttila *et. al.* (Hgs.), *Orientalia lovaniensa analecta. Contacts and Interaction. Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leuven 2017, 299-309.
- Madelung, Wilfred: Art. „Imāma“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online.
- Madelung, Wilfred: Art. „Shī’a“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online.
- Martínez, Matías & Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*. München 2012.
- Meisami, Julie Scott: „History as Literature“. In: *Iranian Studies* 33: 1/2 (2000), S. 15-30.
- Meisami, Julie Scott: *Persian historiography. To the end of the twelfth century*. Edinburgh 1999.
- Mourad, Suleiman A.: „Christians and Christianity in the Sīra of Muḥammad“. In: Th. David & B. Roggema (Hgs.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volum 1 (600-900)*. Leiden 2009, S. 57-71.
- Newman, Andrew J.: *The Formative Period of Twelver Shīism. Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond 2000.
- Noth, Albrecht: *The early Arabic historical tradition. A source critical study*. Princeton 1997.
- Ockley, Simon: *The conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens*. London 1708.
- Pakatchi, Ahmad: Art. „aṣḥāb-i ḥadīṡ“. In: M. M. Buḡnūrdī (Hg.), *Dā’irat al-ma’ārif-i buzurḡ-i Islāmī*. Teheran 1385 Šamsī/2007, Bd. 9, S. 113-126.

Pakatchi, Ahmad: Art. „aṣḥāb-i ra'y“. In: M. M. Buḡnūrdī (Hg.), *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurġ-i Islāmī*. Teheran 1385 Šamsī/2007.

Pakatchi, Ahmad: *Maġmū'i Dars-guftārḥāi dar bāriy-i Naqd-i Matn*. Tehran 2012.

Paret, Rudi: „Die Bedeutungsentwicklung von Arabisch fatḥ“. In: J. Barral (Hgs.), *Orientalia Hispanica. Sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*. Leiden 1974, S. 537-541.

Paret, Rudi: „Die legendäre Futuh-Literatur, ein arabisches Epos?“. In: *La Poesia Epica e la sur Fomazione*. Rome 1970, S. 735-747.

Paret, Rudi: Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. In: *Philosophie und Geschichte. Band 13*. Tübingen 1927.

Paret, Rudi: *Legendäre maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*. Tübingen 1930

Petersen, Erling Ladewig: *Alī and Mu'āwiya in Early Arabic Tradition*. Copenhagen 1964.

Richter, Gustav: *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*. Tübingen 1933.

Robinson, Chase F.: *Islamic Historiography*. Cambridge 2003.

Rosenthal, Franz: *History of Islamic historiography*. Leiden 1968.

Šahābī, 'Alīakbar: *Aḥwāl we ātār-i Muḡammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī*. Teheran 1335 (Šamsī)/1956.

Sarkīs, Yūsuf Ilyān: „Aṭar ta'rīḡiy qadīm li-l-Wāqidī“. In: *Al-mašriq* 15 (1907), 936-943.

Sarkīs, Yūsuf Ilyān: *Mu'ġam maṭbū'āt al-'arabiyya wa-l-mu'arraba*. 2 Bde. Kairo [o. J.].

Schacht, Joseph: Art. „Ahl al-Ḥadīth“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online.

Schacht, Joseph: Art. „Aṣḥāb al-Ra'y“. In: *Encyclopedia of Islam. Second Edition (EI²)*. Online.

Scheiner, Jens & Damien Janos: „Baghdād: Political Metropolis and Intellectual Center“. In: J. Scheiner & D. Janos (Hgs.) *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdād: 750-1000 C.E.* Princeton 2014, S. 1-46.

Scheiner, Jens: „Ibn 'Asākir's Virtual Library as Reflected in his Ta'rīkh madīnat Dimashq“. In: S. Judd & J. Scheiner (Hgs.) *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*. Leiden 2017, S. 156-257.

Scheiner, Jens: *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*. Leiden 2010.

Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin 1996.

Schregle, Götz: *Die Sultanin von Ägypten. Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur*. Wiesbaden 1961.

Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 15 Bde. Leiden 1967.

Shoemaker, Stephen J.: „The Reign of God Has Come“: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam“. In: *Arabica* 61 (2014), 514-558.

Shoshan, Boaz: *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests. Folklore, tribal lore, Holy War*. London 2016.

Sivan, Emmanuel: *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*. Paris 1968, S. 197-200.

Thorau, Peter: Art. „Crusades“. In: *Encyclopedia of Islam. Third Edition (E³)*. Online.

Toral-Niehoff, Isabel: „‘fact and fiction‘ in der mittelalterlichen arabischen Literatur. Anmerkungen zu einer Debatte“. In: Fludernik, M. et al. (Hgs.) *Faktuales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven. Schriftenreihe des Graduiertenkollegs 1767*. Würzburg 2015, S. 59-76.

Wansbrough, John: *The sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history*. Oxford 1978.

Wellhuasen, Julius: *Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitāb al-Maghāzī in verkürzter deutscher Wiedergabe*. Berlin 1882.

Appendix

Die *Isnāde*¹, die im WZFS vorkommen, auf Basis der vier Versionen des Werkes

Nummer des <i>Isnāds</i>	TurhanvSultan 237	Saray Ahmet III 2886	Edition Lees'	Edition Darādkas ²
1	F. 2a Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad al-Ḥasan b. Aufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. 'Ubayd > 'Umar b. 'Uṭmān b. 'Abd ar-Raḥmān > Sa'īd b. Yarbū' al-Maḥzūmī und Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīt at-Tamīmī und Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Yasīra (?) b. Ruwaym al-'Āmirī und Rabī'a b. 'Uṭmān b. Qalwīs (?) b. Muḥammad al-Muẓaffarī und 'Āyid b. Yaḥyā b. 'Abd Allāh ar-	F. 2a Al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn > Ša'bān al-Baḥrī > Aḥmad b. 'Ubayd > 'Umar b. 'Uṭman > 'Abd ar-Raḥmān b. Sa'īd b. Yarbū' al-Maḥzūmī und Nawfal b. Muḥammad und Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī und Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sabura b. Ruwaym al-'Āmirī und Rabī'a b. 'Uṭmān und Yūnus b. Muḥammad b. al-Muẓaffarī und 'Adīd (?) b. Yaḥyā b. 'Abd Allāh az-Zurqanī und Muḥammad b. 'Amr ar-Rātiqī (?) und Mu'ād b. Muḥammad al-Anṣārī und Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī und	Bd. 1, S. 1 Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Abū Bakr b. Aḥmad b. al-Ḥusayn an-Naḥwī > 'Umar b. 'Uṭmān b. 'Abd ar-Raḥmān b. Sa'īd b. Yarbū' al-Maḥzūmī und Nawfal b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥarṭ at-Tamīmī und Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Maysara b. Ruwaym und Rabī'a b. 'Uṭmān und Yūnus b. Muḥammad al-Muẓaffarī und 'Āyin b. Yaḥyā b. 'Abd Allāh ad-Durqī und Muḥammad b. 'Umar ar-Rāfiī und Mu'ād b. Muḥammad al-Anṣārī und	S. 19 Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Sufyān an-Naḥwī > Aḥmad b. Ḥumayd > 'Umar b. 'Uṭmān b. 'Abd ar-Raḥmān b. Yarbū' al-Maḥzūmī und Nawfal b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīt as-Sulamī und Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Sabura b. Ruwaym al-'Āmirī und Rabī'a b. 'Uṭmān und Yūnus b. Muḥammad al-Muẓaffarī und 'Āmir b. Yaḥyā b. 'Abd Allāh ar-Razī und Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī und

¹ Die Schreibweise der *Isnāde* wurde nicht geändert oder korrigiert, und wurde so wiedergegeben, wie es in der jeweiligen Quelle steht. Es wird ebenfalls keine Korrektur der Namen vorgenommen.

² Darādkas erwähnt in vielen Fällen in Fußnote andere Varianten der *Isnāde* des WZFS. In dieser Tabelle sind an den Stellen diese alternativen *Isnāden* eingefügt, wo im Text der Edition keinen kürzeren oder gar keinen *Isnād* aufgeführt wurde.

	<p>Razzāqī und Muḥammad b. ‘Umar ar-Rāfiī und Mu‘ād b. Muḥammad b. al-Anṣārī und Maḡlā b. ‘Abd Allāh b. Abī Qatāda al-Anṣārī und ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ḥaybaq (?) al-Ḥārītī und ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğāfar al-Anṣārī und Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl und ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī r-Rindā (?) Klient Rahānas (?) bt. Šayba b. Rabī‘a und Abū Mašar Naḡīḥ Klient Hišāms (oder es wurde gesagt: Klient Hāšims) und Mālik b. Abī l-Ġayš und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr an-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Abī Šašā‘a al-Māzanī</p>	<p>‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ḥubayr (?) al-Ḥārītī und ‘Ubayd b. al-Ḥamīd b. Ğāfar al-Anṣārī und Muḥammad b. Yaḥyā b. Sahl und ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī z-Zinād, Klient Ramla bt. Šayba und Abū Mašar Klient Hāšims und Mā‘id b. Abī l-Ġayš und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Uqba Klient az-Zubayrs und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Šašā‘a al-Māzanī b. Abī n-Naḡḡār</p>	<p>‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ğubayr al-Ḥārītī und ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Maḡīd b. Ğāfar b. Rabī‘a b. Mas‘ūd und Naḡīḥ Klient Hāšims [und] Mālik b. Abī l-Ḥasan und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Šašā‘a al-Māzanī</p>	<p>Mu‘ād b. Muḥammad al-Anṣārī und ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Qatāda al-Anṣārī und ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān b. Ḥanīfa al-Ḥārītī und ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğāfar al-Anṣārī und Muḥammad b. Yaḥyā b. Sa‘īd und ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī z-Zinād Kleint Ramlas bt. Šayba b. Rabī‘a und Abū Mašar Naḡīḥ Klient Banū Hāšims und Mālik b. Abī l-Ḥusayn und Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Utba Klient az-Zubarys und ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Anṣārī und Ya‘qūb b. Muḥammad b. Šašā‘a al-Māzanī</p>
2	F. 5a	F. 4b	Bd. 1, S. 9	S. 28
	<p>Uns berichtete Rufā‘a b. Mu‘ammar > sein [= Rufā‘as] Großvater,</p>	<p>Uns berichtete Zurā‘a b. Mu‘ammar > sein [= Zurā‘as] Großvater, Mayāhin b. al-</p>	<p>Mir berichtete Rufā‘a b. Mu‘ammar > sein [= Rufā‘as] Großvater, Yāsir b. al-Ḥašin</p>	<p>Al-Wāqidī > Rufā‘a b. ‘Āmir > sein [= Rufā‘as] Großvater, Yāsir b. al-</p>

	Mubāšir b. al-Ḥašīn	Ḥašīn		Ḥašīn
3	F. 5b Al-Wāqidī > ‘Umar b. ‘Uṭmān > sein [= ‘Umars] Großvater, Sa‘d b. Yarbū > sein [= Sa‘ds] Vater, Mu‘ammil b. Muḥammad > sein [= Mu‘ammils] Großvater, Ibrāhīm b. al-Ḥārīt > sein [= Ibrāhīms] Großvater, ‘Abd Allāh b. Muslim > sein [= ‘Abd Allāhs] Großvater, Šaddād b. Aws	F. 5a Al-Wāqidī > ‘Amr b. ‘Uṭmān > sein [= ‘Amrs] Großvater, Sa‘d b. Yarbū > sein [= Sa‘ds] Vater, Mu‘ammil > Muḥammad > sein [= Muḥammads] Großvater, Ibrāhīm b. al-Ḥārīt > sein [= Ibrāhīms] Vater, ‘Abd Allāh b. Muslim > sein [= ‘Abd Allāhs] Großvater, Šaddād b. Aws	Bd. 1, S. 11 Al-Wāqidī > ‘Umar b. Rufā‘a b. ‘Uṭmān > sein [= ‘Umars] Großvater, Sa‘īd b. Yarbū > sein [= Sa‘īds] Vater, Mu‘ammil b. Muḥammad > sein [= Mu‘ammil] Großvater, Ibrāhīm b. al-Ḥārīt > Abū ‘Abd Allāh b. Muslim	S. 30 Al-Wāqidī > ‘Amr b. ‘Uṭmān > sein [= ‘Amrs] Großvater, Ibrāhīm b. al-Ḥārīt > sein [= Ibrāhīms] Vater, ‘Abd Allāh b. Muslim > sein [= ‘Abd Allāhs] Großvater, Šaddād b. Aws
4	F. 8a Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sa‘īd al-Laḥmī > Abū ‘Āmir al-Hawāzinī	F. 7a Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sa‘īd al-Laḥmī > Sa‘īd b. ‘Āmir	Bd. 1, S. 16 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sa‘īd b. Abī ‘Āmir al-Hawāzinī	S. 35 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sa‘īd al-Laḥmī > ‘Āmir al-Hawāzinī
5	F. 9a Al-Wāqidī > Wāqid b. Abī l-Barrā > Yazīd b. Abī Rūmān	F. 8a Al-Wāqidī > Zayd b. Abī Yāsīn > Yazīd b. Rūmān	Bd. 1, S. 19 Al-Wāqidī > Wāqid b. Abī Yāris > Yazīd b. Rūmān	S. 37 Al-Wāqidī > Wāqidī b. Abī Yāsīr b. Abī Ayās > Yazīd b. Rūmān
6	F. 11a	F. 9b	Bd. 1, S. 24	S. 42

	Al-Wāqidī > Ruwaym b. 'Āmir > Sa'īd b. 'Āṣim > 'Abd ar-Raḥmān b. Yasār > al-Waqqāṣ b. Sayf, Klient von Rabī'a b. Qays al-Yaškurī	Uns berichtete Ruwaym b. 'Āmir b. Sa'd b. 'Āṣim > 'Abd ar-Raḥmān b. Yasār b. al-Waqqāṣ b. Sayf, Klient von Rabī'a al-Yaškurī	Mir berichtete Ruwaym b. 'Āmir b. Sa'īd b. 'Āṣim > 'Abd ar-Raḥmān b. Yasār > al-Waqqāṣ b. Sayf, Klient von Rabī'a b. Qays al-Yaškurī	Al-Wāqidī > Ruwaym b. 'Āmir > Sa'īd b. 'Āṣim > 'Abd ar-Raḥmān b. Yasār > al-Wāqiṣī b. Sayf, Klient von Rabī'a b. Qays al-Yaškurī
7	F. 11b Mir berichtete Māzin b. 'Awn, (oder es wurde gesagt) b. 'Umar > Mālik b. Ğundab > zuverlässige Überlieferer	F. 10a Uns berichtete Māzin > Mālik b. Ğundab > zuverlässige Überlieferer	-	S. 43 Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar Al-Wāqidī > Māzin b. 'Amr > Mālik b. Ğundab > zuverlässige Überlieferer
8	F. 20b Al-Wāqidī > Sālim b. 'Adī > Waraqa b. Ḥassān al-'Āmirī > Maysara b. Masrūq al-'Absī	F. 20a Al-Wāqidī > Sālim b. 'Adī > Waraqa b. Ḥassān al-'Āmirī > Maysara b. Masrūq al-'Absī	-	S. 63 Al-Wāqidī > Sālim b. 'Alī > Waraqa b. Ḥassān al-'Āmirī > Maysara b. Masrūq al-'Absī
9	F. 23a Al-Wāqidī > Mu'ammār b. Sālim > sein [= Mu'ammars] Großvater, Aḥīḥa b. Mu'ammār	F. 22 Al-Wāqidī > Mu'ammār b. Sālim > sein [= Mu'ammars] Großvater, Aḡīḥa b. Mufarriġ	Bd. 1, S. 55 Al-Wāqidī > Mu'ammār b. Sālim > sein [= Mu'ammars] Großvater, Naġīḥa b. Mufarraḥ	S. 69 Al-Wāqidī > Mu'ammār b. Sālim > sein [= Mu'ammars] Großvater, Sanḥa b. Mufarriġ
10	F. 24a	F. 23b	Bd. 1, S. 58	S. 72

	Abū Mu‘ammar Ṭalḥa > Abū Yāsir b. Muḥammad > Rufā‘a b. Muslim > sein [= Rufā‘as] Großvater, Qiṣṣa b. Muslim al-‘Adwī	Mir berichtete Abū Mu‘ammar b. Ṭalḥa > Abū Šās b. Muḥammad > Rufā‘a b. Salīm > sein [= Rufā‘as] Großvater, Wāqiṣa b. Salīm al-‘Adwī	Mir berichtete Rufā‘a b. Muslim > sein [=Rufā‘as] Großvater	Mir berichtete Ma‘mar b. Ṭalḥa > Abū Yāsir b. Muḥammad > Rufā‘a b. Muslim > sein [= Rufā‘a] Großvater, Wāqiṣa b. Muslim al-‘Adwī
11	F. 27b Uns berichtete Hammām b. ‘Uf > Qays b. Sa‘īd > ‘Āmir b. ‘Anğada; Hilāl b. Qun‘ab > al-Wāqidī	F. 27a Hammām b. Qays > Šu‘ba > ‘Āmir b. ‘Anğada; Al-Wāqidī > ‘Anğada > Hilāl b. Muğīṭ	Bd. 1, S. 69 Al-Wāqidī > Hammām b. ‘Uf > Qays b. Sa‘īd b. ‘Āmir > ‘Anğara > Hilāl b. Qu‘ayb	S. 80 Al-Wāqidī > Hammām b. ‘Uf b. Qays b. Sa‘īd > ‘Āmir b. ‘Anğara
12	F. 28a Al-Wāqidī > Ma‘mar b. al-Ḥarṭ > Sahl b. ‘Abd Allāh b. Rāfi‘ at-Tamīmī > Aws b. al-Ḥaṭṭāb	F. 27b Al-Wāqidī > Mu‘ammar b. al-Ḥarṭ > Sahl b. ‘Abd Allāh b. Rāfi‘ at-Tamīmī > Aws b. al-Ḥaṭṭāb	Bd. 1, S. 71 Al-Wāqidī > Ma‘mar b. al-Ḥarṭ > Sahl b. ‘Abd Allāh b. Rāfi‘ > Aws b. al-Ḥaṭṭāb	S. 81 Al-Wāqidī > Ma‘mar b. al-Ḥarīṭ > Sahl b. ‘Abd Allāh b. Rāfi‘ at-Tamīmī > Aws b. al-Ḥaṭṭāb
13	F. 28b Rufā‘a b. Ibn Nu‘aym al-Māzinī > Sulaymān b. Ḥuwaylid al-Yaškurī > Šaddād b. Aws	F. 28b Uns berichtete Rufā‘a b. Ya‘mur al-Māzinī > Sulaymān b. Ḥuwaylid al-Yaškurī > Šaddād b. Aws	Bd. 1S. 73 Mir berichtete Rufā‘a b. Nu‘mān al-Māzinī > Sulaymān b. Ḥuwaylid al-Yaškurī > Šaddād b. Aws	S. 83 Rufā‘a b. Ibn Nu‘aym al-Māzinī > Sulaymān b. Ḥuwaylid al-Yaškurī > Šaddād b. Aws
14	F. 30a Al-Wāqidī > Tamīmī b. Aws > sein [= Tamīmīs]	F. 30a Al-Wāqidī > Tamīm b. Aws > sein [= Tamīmīs] Großvater,	Bd. 1, S. 77 Al-Wāqidī > Tamīm b. Aws > sein [= Tamīmīs] Großvater,	S. 87 Al-Wāqidī > Tamīm b. Aws > sein [= Tamīmīs]

	Großvater > Ḥāzim > Salāma b. Yazīd	‘Amr > Ibn Dārim > sein [= Ibn Dārims] Großvater, Salāma b. Ḥuwayl	‘Amr b. Dārim > sein [= Ibn Dārims] Großvater, Salāma b. Ḥuwaylid	Großvater, ‘Amr b. Dārim > sein [= Ibn Dārims] Vater, Salāma b. Ḥuwaylid
15	F. 34a Mir berichtete Rufā‘a b. Qays > Ziyād b. ‘Abd Allāh aṭ-Ṭaqafī > Abū Zayd b. Waraqa b. ‘Āmir az-Zuhrī > sein [=Abū Zayds] Vater, Dūḥa b. Ṭarīq	F. 33b Mir berichtete Rufā‘a b. Qays > Ziyād b. ‘Abd Allāh aṭ-Ṭaqafī > Abū Wakīl > Waraq b. ‘Āmir az-Zubaydī > sein Vater, Rūḥ [=Waraq] b. Ṭarīf	Bd. 1, S. 88 Al-Wāqidī > Rufā‘a b. Qays > Ziyād b. ‘Abd Allāh aṭ-Ṭaqafī > Zayd b. Warāwiq b. ‘Āmir az-Zuhrī > sein [=Abū Zayds] Vater	S. 96 Al-Wāqidī > Rufā‘a b. Qays > Ziyād b. ‘Abd Allāh aṭ-Ṭaqafī > Abū Zayd b. Ruwaym al-‘Āmirī az-Zubayrī > sein [= Abū Zayds] Vater, Ruwaym b. Ṭarīf
16	F. 36a Al-Wāqidī > Aslam b. Fātik al-Yarbū‘ī > Ḥadūrān b. Qubayša al-‘Āmirī > Hāḡar al-Absī > Rufā‘a b. Qays	F. 35b Al-Wāqidī > Mālik b. Aslam al-Yarbū‘ī > Marwān b. Qubayša al-‘Āmirī > Abū Sayf b. Māḡid al-Absī > Rufā‘a b. Qays	Bd. 1, S. 93 Al-Wāqidī > Aslam b. Fātik al-Yarbū‘ī > Ibn Qubayša al-‘Āmirī > Māḡid b. Ruwaym al-Absī	S. 100 Al-Wāqidī > Aḡmad b. Fātik al-Yarbū‘ī > Ġurwān b. Qubayša al-‘Āmirī > Sayf b. Māḡid al-Absī > Ibn Abī Rufā‘a b. Qays
17	F. 36b Mir berichtete Sa‘īd b. ‘Umayr > Sinān b. Ḥāzim al-Yarbū‘ī	F. 36a Mir berichtete Sa‘īd b. ‘Umar > Sinān Ḥāzim al-Yarbū‘ī > Ḥabīb b. Muṣ‘ab	Bd. 1, S. 94 Mir berichtete Sa‘īd b. ‘Umar > Sinān b. Ḥāzim al-Yarbū‘ī	S. 102 Mir berichtete Sa‘īd b. Amr > Sinān b. Ḥāzim al-Yarbū‘ī > Ḥabīb b. Muṣ‘ab
18	F. 38a Mir berichtete Sa‘īd b. Malīk al-Ḥaḡramī >	F. 38a Uns berichtete Sa‘īn b. Malīk al-Ḥaḡramī > Sinān b. Murra	Bd. 1, S. 101 Al-Wāqidī > Sa‘īd b. Mālik al-Ḥaḡramī > Sinān b. Mur-	S. 108 Al-Wāqidī > Sa‘īd b. Mālik al-Ḥaḡramī > Sinān b.

	Sinān b. Murra al-Māzinī > Yūnus b. ‘Abd al-‘Ālī	al-Māzinī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > sein [= Yūnus] Großvater, Hilāl	ra al-Māzinī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā	Murra al-Māzinī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā
19	F. 41b ‘Amr b. Sālim > Nawfil b. Ziyād > Rufā‘a b. A‘lam > sein [=Rufā‘as] Großvater, Ḍayf b. Ṭāriq al-Yarbūī	F. 40b ‘Amr b. Sālim > Nawfil b. Ziyād b. Rufā‘a b. Aslam > sein [=Nawfils] Großvater, Ṭarīf b. Ṭāriq al-Yarbūī	Bd. 1, S. 107 ‘Amr b. Sālim > Nawfil b. Ziyād > Rufā‘a b. Aslam > sein [=Rufā‘a] Großvater, Ṭarīf b. Ṭāriq al-Yarbūī	S. 113 ‘Amr b. Sālim > Nawfil b. Ziyād > Rufā‘a b. Sālim > sein [=Rufā‘a] Großvater, Ṭarīf b. Ṭāriq al-Yarbūī
20	Bd. 46b Mir berichtete Rufā‘a b. Qays > Ibn Hubayra > Ḥāḥid b. al-‘Āṣ > sein [=Ḥāḥids] Großvater, Māfir b. ‘Alqama	F. 45b Uns berichtete Rufā‘a b. Qays > Marwān b. Hubayra > Māḡid b. Fayyāḍ > sein [=Māḡids] Großvater, Nāfiḍ b. ‘Alqama	Bd. 1, S. 122 Al-Wāqidī > Rufā‘a b. Qays > Ḥarwān b. Hubayra > Māḡid b. al-‘Āṣ > sein [=Māḡids] Großvater, Nāfiḍ b. ‘Alqama ar-Ra‘īnī	S. 124 Al-Wāqidī > Rufā‘a b. Qays > Marwān b. Maysara > Māḡid b. al-‘Āṣ > sein [=Māḡid] Großvater, Nāfil b. ‘Alqama ar-Ra‘īnī
21	F. 47b Mir beichtete ‘Abd Allāh b. Arqam as-Sulamī > Bišr b. Arqam aṭ-Ṭaqafī > Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī	-	Bd. 1, S. 126 Mir berichtete aṭ-Ṭaqafī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā	S. 127 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Arqam as-Sulamī > Sadīd b. Ġānim aṭ-Ṭaqafī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā
22	F. 49b Al-Wāqidī > ‘Umar b. ‘Ubayd al-Bāhilī > Ṣafwān b. Bašīr al-‘Adwī >	F. 48b Uns berichtete ‘Umar b. ‘Abd al-A‘lā > Ṣafwān b. Bišr al-‘Adwī > Nāfi‘ b. ‘Umayr al-	Bd. 1, S. 132 Al-Wāqidī > ‘Umar b. ‘Ubayd al-Bāhilī > Ṣafwān b. Bišr al-‘Adwī > Nāfi‘ b. ‘Amr al-	S. 133 Al-Wāqidī > ‘Amr b. ‘Ubayd al-Bāhilī > Ṣafwān b. Bašīr al-‘Adwī > Nāfi‘ b.

	Nāfi' b. 'Umayr al- Ġurhumī	Ġurhumī	Ġurhumī	'Umayr al-Ġurhumī
23	F. 50a Mir berichtete Sulaymān b. 'Ūf > Sālim > Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥaġġāġ al-Anṣārī	F. 49a Mir berichtete Sulaymān b. 'Awn > Sālim b. 'Abd Allāh > Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥaġġāġ al-Anṣārī	Bd. 1, S. 133 Al-Wāqidī > Sulaymān b. 'Ūf > 'Abd Allāh > Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥaġġāġ al-Anṣārī	S. 134 Al-Wāqidī > Sulaymān b. 'Ūf > Sālim > Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥaġġāġ al-Anṣārī
24	F. 52a Mir berichtete Yāsir b. Salama > 'Abd ar-Raḥmān b. Ġābir al-Asadī > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Großvater, Rūfā'a b. Qays	F. 51a Mir berichtete Yāsir b. Salama > 'Abd ar-Raḥmān b. Ġābir > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Großvater, Rūfā'a b. Qays	Bd. 1, S. 140 Al-Wāqidī > Yāsir b. Salama > 'Abd ar-Raḥmān b. Ġābir al-Asadī > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Großvater, Rūfā'a b. Qays	S. 138 Al-Wāqidī > Yāsir b. Maslama > Ġābir b. 'Abd ar-Raḥmān al-Asadī > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Großvater, Rūfā'a b. Qays
25	F. 52b Rufā'a b. Qays > Šuraḥbīl b. Ḥasana	-	Bd. 1, S. 141 Rufā'a b. Qays > Šuraḥbīl b. Ḥasana	-
26	-	-	Bd. 1, S. 153 Sinān b. 'Ūf (Šaybān b. 'Awn) > Qays b. Hubayra	-
27	F. 56b 'Āmir b. Sahl > Ġābir b. al-Aṣḥab > Nu'aym/Na'im b. 'Alī	F. 55a Uns berichtete 'Āmir b. Sahl > Ġābir b. al-Aṣḥab > Na'im b. 'Adī	Bd. 1, S. 154 Mir berichtete 'Āmir b. Suhayl > Ġābir b. al-Aṣḥab > Tamīm b. 'Adī	S. 149 Al-Wāqidī > Ġābir b. al-Aṣḥab > Tamīm b. 'Adī

28	F. 58b Al-Wāqidī> Abū 'Uqba b. Ṣafwān b. 'Amr b. 'Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [=Abū 'Uqbas] Vater	F. 57a Uns berichtete 'Uqba b. Ṣafwān b. 'Amr b. 'Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [= Abū 'Uqbas] Vater	Bd. 1, S. 159 Mir berichtete 'Uqba b. Ṣafwān b. 'Amr > 'Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Vater	S. 153 Al-Wāqidī> Abū 'Uqba > Ṣafwān b. 'Amr > 'Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Vater
29	F. 58b Ibn Ishāq	-	-	-
30	F. 58b Sīra-Gelehrte sagten in ihrem Bericht von denjenigen, die die Eroberung Syriens überliefert haben, unter denen Muḥammad b. Ishāq al-Umawī und andere, deren Namen und Isnāde Anfang des Kapitels erwähnt wurde, welche sie als zuverlässig angesehen haben > Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > 'Abd al-Ḥamīd b. Abī 'Imrān > sein [= Ibn Abī Anas'] Vater	F. 57a Tafsīr-Gelehrte, welche die Eroberung Syriens überliefert haben, unter denen Muḥammad b. Ishāq al-Umawī und andere, deren Namen und Isnāde aus Vertrauen an ihnen Anfang des Buches zu finden sind, sagten > 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Amr al-Wāqidī > 'Abd al-Ḥamīd b. Abī 'Imrān > Abī Ibn Anas > sein [= Ibn Abī Anas'] Vater	Bd. 1, S. 160 Sīra Gelehrte, welche die Eroberung Syriens überliefert haben, unter denen Muḥammad b. Ishāq al-Umawī und anderen, deren Namen und Isnāde aus Vertrauen an ihnen Anfang der Erzählung erwähnt wurde, sagten: Al-Wāqidī > 'Abd al-Ḥamīd b. Abī 'Imrān > Abū Anas > Umayya	S. 154 Sīra-Gelehrte und andere Gelehrte, welche die Eroberung Syriens überliefert haben, unter denen Muḥammad b. Ishāq al-Umawī und andere, deren Namen und Isnāde aus Vertrauen an ihnen Anfang des Kapitels erwähnt wurde, sagten: Abū 'Abd Allāh > 'Abd al-Mağīd b. Abī 'Imrān > Abū Anas > sein [= Abū Anas'] Vater
31	F. 59a	F. 57b	Bd. 1, S. 162	S. 155

	Al-Wāqidī > ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Umar b. ‘Uṭmān b. Abī Anas > sein [= Anas’] Vater	Al-Wāqidī > ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Imrān > Ubayy b. Anas > sein [= Ubayys] Vater	Al-Wāqidī > ‘Abd al-Ḥamīd b. Abī ‘Imrān > Abī Anas > sein [= Abī Anas’] Vater	Al-Wāqidī > ‘Abd al-Mağīd b. ‘Imrān > Ibn Abī Anas
32	F. 61a Al-Wāqidī > Muḥammad b. ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Īsā b. Abī ‘Aṭā’ > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Abd Allāh al-Baṣrī > Wāṭila b. al-Asqa’	F. 59b Al-Wāqidī > ‘Amr b. Muḥammad b. Qays b. Abī ‘Aṭā’ > ‘Abd al-Wāḥid > ‘Abd Allāh al-Baṣrī > Wāṭila b. al-Asqa’	Bd. 1, S. 168 Al-Wāqidī > ‘Amr b. Muḥammad > ‘Īsā b. Abī ‘Aṭā’ > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Abd Allāh al-Baṣrī > Wāṭila b. al-Asqa’	S. 161 Al-Wāqidī > ‘Amr b. ‘Adī > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Abd Allāh al-Baṣrī > Wāṭila b. al-Asqa’
33	F. 65b Al-Wāqidī > ‘Abd al-Ḥamīd > seine [= ‘Abd al-Ḥamīds] Gewährsmänner > Anas b. Mālik	F. 63b Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. al-Ḥumayd > Anas b. Mālik	Bd. 1, S. 181 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Ḥamīd > seine [= ‘Abd al-Ḥamīds] Gewährsmänner > Anas b. Mālik	S. 171 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Mağīd > seine [= ‘Abd al-Mağīds] Gewährsmänner
34	F. 66b Al-Wāqidī > ‘Amr b. Šarīk > Salama b. Ya‘mur > Yadr (?) b. Mu‘ammil ar-Rub‘ī > Marwān b. Ḥāmid b. Šaddād	F. 64b Uns berichtet ‘Amr b. Šarīk > Salama b. Ya‘mur [>] Zayd b. Mu‘ammil ar-Rub‘ī > Marwān b. Ḥāmid b. Šaddād > Aws	Bd. 1, S. 184 Al-Wāqidī > ‘Umar b. Šarīk > Salama b. Ya‘mur > Zayd b. Mu‘ammil ar-Rub‘ī > Marwān b. Ḥāmid > sein [= Marwāns] Vater, Šaddād b. Aws	S. 172 Al-Wāqidī > Ya‘mur b. Šarīk > Salama b. Ya‘mur > Yazīd b. Mu‘ammil ar-Rub‘ī > Marwān b. Ḥāmid > sein [= Marwāns] Vater, Šaddād b. Aws
35	F. 68b Sīra-Gelehrte, deren Namen und Isnāde An-	F. 66b Sīra-Gelehrte, deren Namen und Isnāde Anfang des [Be-	Bd. 1, S. 191 Sīra-Gelehrte, deren Namen und Isnāde Anfang des Ka-	S. 177 Sīra-Gelehrte und andere Gelehrte außer ihnen, de-

	fang des Berichtes erwähnt wurde, welche Berichte über die Eroberung Syriens überliefert und sie von Zuverlässigen [Gelehrten] tradiert haben, unter ihnen Muḥammad b. Ishāq und Sayf b. ʿUmar und Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī, berichteten in ihrer Überlieferungen Folgendes, wobei jeder berichtete, was er überlieferte und als zuverlässiger Gelehrter von zuverlässigen Gelehrten gehörte.	richtes] über die Eroberungen erwähnt wurde, sagten, wobei sie von zuverlässigen Gelehrten, unter denen Muḥammad b. Ishāq und Sayf b. ʿUmar und Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr al-Wāqidī, überliefert haben. Jeder berichtete das, was er tradiert und gehört und von sich überliefert hat.	pitels erwähnt wurde, welche über die Eroberung Syriens berichtete und diese von zuverlässigen Gelehrten, unter denen Muḥammad b. Ishāq und Sayf b. ʿUmar und Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar al-Wāqidī, sagten, wobei jeder berichtete das, was er gesehen und als zuverlässiger Gelehrter von einem zuverlässigen Gelehrten gehörte.	ren Namen Anfang des Kapitels erwähnt wurde, welche [die Geschichte der] Eroberung Syriens überliefert haben und sie als zuverlässige Gelehrte von zuverlässigen Gelehrten, sagten alle:
36	F. 69b Al-Wāqidī > ʿĀṣim b. ʿAmr	F. 67b Al-Wāqidī > ʿĀmir b. ʿUmar	Bd. 2, S. 2-3 Al-Wāqidī > ʿĀṣim b. ʿAmr	S. 180 Al-Wāqidī > ʿĀmir b. ʿAmr
37	F. 69b Rāfiʿ b. ʿUmayra as-Sakāsakī > Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā > ʿAbd Allāh b. Sālim at-Taqaḫfi > seine [ʿAbd Allāhs] zuverlässige Meister	Bd. 67b Uns berichtete Rāfiʿ b. ʿUmayr as-Sakāsakī > Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā > ʿAbd Allāh b. Sālim at-Taqaḫfi > seine [ʿAbd Allāhs] zuverlässige Meister	Bd. 2, S. 3 Uns berichtete Rāfiʿ b. ʿUmayra as-Saksakī > Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā > ʿAbd Allāh b. Sālim at-Taqaḫfi > seine [ʿAbd Allāhs] zuverlässige Meister	S. 180 Uns berichtete Rāfiʿ b. ʿUmayra as-Saksakī > Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā > ʿAbd Allāh b. Sālim at-Taqaḫfi > seine [ʿAbd Allāhs] zuverlässige Meister

38	-	-	Bd. 2, S. 17 Abū Sabura b. Ibrāhīm b. ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Qays	-
39	-	-	Bd. 2, S. 19 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Anīs	S. 193 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Anīs
40	F. 77a Mir berichtete Usāma b. Zayd al-Laytī > az- Zuhrī > Ḥumayd b. ‘Uf an-Nasāī	F. 74b Mir berichtete Usāma b. Zayd al-Laytī > az-Zuhrī > Ḥumayd b. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Uf	Bd. 2, S. 28 Mir berichtete Usāma b. Zayd al-Laytī > az-Zuhrī > Ḥumayd b. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Uf al-Ġassānī	S. 200 Usāma b. Zayd al-Laytī > az-Zuhrī > Ḥumayd b. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Uf
41	F. 78a ‘Āmir b. Rāšid al- Yarbūī > Nawfal b. Ḥadāš > Šaddād b. Aws	F. 75b ‘Āmir b. Rāšid al-Yarbūī > Nawfal b. Ḥarāš > Šaddād b. Aws	-	S. 203 Al-Wāqidī ³
42	F. 80b ‘Amr b. ‘Abd Allāh b. Abī Riyāḥ al-‘Utburī > Sālīm b. Qays > sein [= Sālīms] Vater, Qays b. Qātik > Jemand, der ihm berich- tete > Sa’d b. ‘Ubād [...]	F. 78a Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Ṭābit > ‘Adlān b. Sulaymān b. ‘Āmir	Bd. 2, S. 40 ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz > Sālīm b. Qays > sein [= Sālīms] Vater > sein [= Sālīms] Großvater > Sa’īd b. ‘Ubāda [...] ‘Āmir b. Rufā’a > Mu’āḍ b.	S. 209 Al-Wāqidī > Sulaymān b. ‘Āmir

³ Im Fußnote: ‘Āmir b. Asd al-Yarbūī > Nawfal b. Ḥadāš > Šaddād b. Aws.

	‘Amir b. Rufā‘a > Mu‘āḍ b. Ġabal [...] ‘Amir b. Rufā‘a > ‘Abd Allāh b. Ṭābit > Su- laymān b. ‘Amir		Ġabal	
43	F. 86a Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Wāqidī > Ṣufra > Ishāq b. ‘Abd Allāh b. Abī Salama al- Ḥuḍrī > sein [= Ishāqs] Vater	-	Bd. 2, S. 58 Al-Wāqidī > Ibn Sabura > Ishāq b. ‘Abd Allāh b. Abī Muslim al-Ḥaḍramī > sein [= Ishāqs] Vater	S. 221 Al-Wāqidī > Ibn al- Ḥaḍramī > sein [= Ibn al- Ḥaḍramīs] Vater ⁴
44	-	F. 83a Al-Wāqidī > Asad b. Ġānim > sein [= Asads] Vater, Rufā‘a b. Aws	-	-
45	F. 87a Al-Wāqidī > ‘Abd al- Malik b. Muḥammad b. Abī ‘Abd Allāh > Su- laymān b. ‘Alī	F. 84b Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Abī ‘Abd Allāh b. Salmān b. ‘Alī	Bd. 2, S. 61 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Abī ‘Abd Allāh > Salmān b. ‘Alī	S. 223 Al-Wāqidī > Sulaymān b. ‘Alī ⁵
46	F. 89a Uns berichtete Nawfal b.	F. 86b Uns berichtete Nawfal b.	Bd. 2, S. 67 Uns berichtete Nawfal b.	-

⁴ Im Fußnote: ‘Abd ar-Raḥmān > al-Ḥaḍramī > sein [= Ibn al-Ḥaḍramīs] Vater.

⁵ Im Fußnote: Uns berichtete ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > Sulaymān b. ‘Alī.

	Salām > Qays b. al-Aṣlah > Sufyān b. Ḥazraġa	Sālīm > Qays b. al-Aṣlah > Sufyān b. Ḥazraġa	Sālīm > Ibn al-Aġlah > Sufyān b. Ḥazraġa	
47	F. 98a Uns berichtete Mūsā b. ‘Āmir > Sālīm b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Aslam ar-Rafī	F. 96a1 Uns berichtete Mūsā b. ‘Āmir > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > sein [= Yūnus] Großvater, ‘Abd ar-Raḥmān b. Aslam ar-Rubī	Bd. 2, S 94 Uns berichtete Mūsā b. ‘Āmir > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Sālīm b. ‘Adī Uns berichtete Mūsā b. ‘Āmir > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Sālīm b. ‘Adī > sein [= Sālims] Großvater, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muslim ar-Rubī	-
48	F. 101a Al-Wāqidī > Ibn Numayr al-Ḥaḍramī > Rufā‘a b. Qays ar-Rāfi‘ī > Sayf b. Māġid al-Ḥaṭ‘amī > sein [=Sayfs] Großvater Tābit b. ‘Al[qa]ma	F. 98b Al-Wāqidī > Al-Mu‘ammar b. al-Muṭannā al-Ḥaḍramī > Abān b. Rufā‘a b. Qays al-‘Āmirī > Sayf b. Ḥīla al-Ḥaṭ‘amī > sein [=Sayfs] Großvater Tābit b. ‘Alqama	-	-
49	F. 103a Uns berichtete Sālīm b. ‘Abd Allāh Klient von Banū n-Naġġār > Layṭ b. ‘Umayra > Ḥaṭ‘am > sein [=Ḥaṭ‘ams] Großvater Ṣā‘id b. Muḥārib > Ġiyāḍ b. Ġanam al-Aš‘arī	F. 100b Uns berichtete Sālīm b. ‘Abd Allāh Klient von Banū Naġġār > Layṭ b. ‘Umayr > Ḥaṭ‘am > sein [=Ḥaṭ‘ams] Großvater Ṣā‘id b. Muḥārib > ‘Ayāḍ b. Ġanam al-Aš‘arī	-	-
50	F. 104a	F. 102a		

	Al-Wāqidī > ‘Abd ar-Raḥmān ‘Ūf > ‘Umar b. Ma‘n al-Asdī	Uns berichtete ‘Umayr b. Ma‘mar al-Asdī	-	-
51	F. 105b Al-Wāqidī > Nawfal b. ‘Āmir > ‘Arafġa b. Ḥāmid at-Taymī > Musāraqa b. Nādim	F. 103b Uns berichtete Nawfal b. ‘Āšim > ‘Arafġa b. Māġid at-Taymī > Sumā‘a b. Qādim al-Ġanī	Bd. 2, S. 107 Uns berichtete Nawfal b. ‘Āmir > ‘Arafġa b. Māġid at-Tamīmī > Surāqa b. Qādim an-Naḥaī	-
52	F. 106b Al-Wāqidī > Ḥūna b. ‘Awn > Aḥmad aṭ-Ṭawīl > Sufyān b. [R]āšid al-Yarbūī > Maslama b. Ġarīr > an-Naġġār	F. 104b Uns berichtete Ġarīr b. ‘Awn > Ḥumayd aṭ-Ṭawīl > Sinān b. Aslam al-Yarbūī > Maslama b. Ġarīr, einer von den Banū n-Naġġār	Bd. 2, S. 110 Uns berichtete Ġarīr b. ‘Awn > Ḥumayd aṭ-Ṭawīl > Sinān b. Rāšid al-Yarbūī > Salama > an-Naġġār	-
53	F. 108a Mir berichtete Nawfal b. ‘Adī > seinem Großvater, Surāqa b. Ḥālid > aṭ-Ṭufayl b. Ġarīr al-Māzinī > Sālīm, Klient von Hišām b. ‘Amr b. ‘Utba	F. 106a Uns berichtete Nawfal b. ‘Adī > Surāqa b. Ḥālid > aṭ-Ṭufayl b. Ġarīr al-Māzanī > Sālīm Klient von Hāšim b. ‘Amr b. ‘Utba	Bd. 2, S. 114 Uns berichtete Sālīm Klient von Hāšim b. ‘Umar b. ‘Utba	-
54	F. 108b Uns berichtete Ġarīr b. ‘Abd Allāh > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā	F. 106b Uns berichtete Ġarīr b. ‘Abd Allāh > Yūnus b. ‘Abd A‘lā	Bd. 2, S. 114 Es wurde Ġarīr b. ‘Abd al-A‘lā berichtet	S. 247 Ġarīr b. ‘Abd Allāh > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā

55	F. 108b Uns berichtete Ḥuwaylid b. ‘Umar > Ibn Muṭrif al-Asdī > Rufā‘a b. Qays al-Yaškurī > Mu‘lī b. Dārim. Uns berichtete Sufyān b. ‘Uyayna > Rāšid b. Sa‘īd al-Ḥimyarī	F. 106b Uns berichtete Ḥuwaylid b. ‘Amr > Ṭāyif b. Muṭrif al-Asdī > Rufā‘a b. Qays al-Yaškurī > Mu‘lī b. Dārim. Uns berichtete Sufyān b. ‘Uyayna > Rāšid b. Sa‘īd al-Ḥimyarī	Bd. 2, S. 114, 115 Uns berichtete Ḥuwaylid b. Sufyān > ‘Utba > Rāšid b. Sa‘īd al-Ḥimyarī	-
56	F. 109a Der Sprechende (ṣāḥib al-ḥadīṭ) > Abū ‘Ubayda Ismā‘īl b. ‘Abbās > Ṣafwān b. ‘Umar > ‘Abd ar-Raḥmān b. Ğarīr b. Nağīl	F. 107a Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī > Abū ‘Ubayda b. Ismā‘īl b. ‘Abbās b. Ṣafwān b. ‘Amr b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Ğarīr	Bd. 2, S. 116 Uns berichtete Abū ‘Ubayd Ismā‘īl b. ‘Abbās > Ṣafwān b. ‘Amr > ‘Abd ar-Raḥmān b. Ğarīr	-
57	F. 111a Al-Wāqidī > Abū Ma‘šar > Ibn Ishāq	F. 109a Al-Wāqidī > Abū Mu‘ammar > Ibn Ishāq	Bd. 2, S. 122 Al-Wāqidī > Mus‘ir b. Ishāq	-
58	-	-	Bd. 2, S. 131 ‘Abd Allāh b. ‘Umar	-
59	-	-	Bd. 2, S. 132 Al-Wāqidī ⁶	-

⁶ Diese Stelle des WZFS habe ich zunächst als einen *Isnād* mitgezählt. Doch hat es sich später herausgestellt, dass es sich an dieser Stelle nicht von einem *Isnād* handelt.

60	F. 113a Al-Wāqidī > Ya'qūb b. Muḥammad > Abū Ṣa'sa'a > ihre [= Ya'qūbs and Abū Ṣa'sa'as] Meister	F. 111a Al-Wāqidī > Banū Ya'qūb b. Muḥammad b. Ṣa'sa'a > ihre [=Banū Ya'qūb] Meister	-	-
61	F. 114b Al-Wāqidī > 'Amr b. Sālim > sein [= 'Amrs] Großvater, Murhaf b. 'Adī	F. 112b Al-Wāqidī > Banū 'Amr b. Sālim > ihr [=Banū 'Amr] Großvater	-	-
62	F. 115a Al-Wāqidī > Nawfal b. Ğarīr > sein [=Nawfal] Großvater, Sālim b. Buğayr > 'Azib b. Aws > Abū Ishāq	F. 113a Uns berichtete Nawfal b. Ğarīr > sein [= Nawfils] Großvater, Sālim b. Yaḥyā > 'Amir b. Aws > Abū Ishāq	-	-
63	F. 115a Sulaymān b. 'Ūf al-Ahwāzī > Ḥālid b. Rāfi' > Mirra b. Ḥāzim aš-Šaybānī > Ḥamīd aṭ-Ṭawīl > sein [=Ḥamīds] Großvater > seine Meister	-	-	-
64	F. 118a Al-Wāqidī > 'Abīd b.	F. 115a Al-Wāqidī > Ḥizām > sein [=	-	-

	Ḥizām > sein [=‘Abīds] Großvater, Rāfi‘ > je- mand, der Abū ‘Ubayda getroffen hat	Ḥizāms] Großvater, Mālik b. Rāfi‘ > jemand, der Abū ‘Ubayda getroffen hat		
65	F. 118a Al-Wāqidī > Ġassān b. Qādiḥ > Tanūḥ b. Qādiḥ al-Ḥawlānī > sein [= Tanūḥs] Großvater, Mu‘ammar b. Aws	F. 116a Uns berichtete von Banū Ġassān: Ibn Fāriġ > Mutawaġġi‘ b. Qādiḥ al-Ġawlānī > sein [= Tanūḥs] Großvater, Mu‘ammar b. Aws	-	-
66	F. 118b [1.] Abū Ġa‘far Muḥammad b. ‘Ubayd b. Nāsiḥ > al-Wāqidī Muḥammad b. ‘Umar al- Aslamī > Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Aslam az- Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ġa‘far b. ‘Abd ar- Raḥmān > al-Musawwar (?) b. Maḥrama; [2.] Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Hudalī und Usāma b. Zayd al- Layṭī und Ibn Abī Samu- ra und ‘Ābid b. Yaḥyā ar- Radmī (?) und Mūsā b.	F. 116b [1.] Abū Ġa‘far Aḥmad b. Abī ‘Ubayd b. Nāsiḥ > Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī > Banū (?) Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ġa‘far b. ‘Abd ar- Raḥmān b. al-Musawwad (?) b. Maḥzama; [2.] Al-Wāqidī > Banū ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Hudalī und Usāma b. Zayd al-Layṭī und Ibn Abī Sabura und ‘Āyid b. Yaḥyā al-Rizqī und Musā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al- Ḥarṭ al-Yatmī und Ṭawr b.	-	S. 265 Al-Wāqidī und die Über- lieferer dieses <i>futūḥ</i> - Werkes

	Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥart̄ at-Tamīmī und Nūr b. Zayd b. Aslam aṭ-Ṭāyī und ‘Abd Allāh b. al-Ḥārīt̄ und al-Faḍl al-Ḥaṭfi (?) und Hišām b. Sa’d und ‘Abd ar-Raḥmān Abī z-Zinād und ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Imrān und ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğa’far	Yazīd und ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Ḥaḥṣ̄ und Sālīm b. Yazīd b. Aslam aṭ-Ṭāyī und ‘Abd Allāh b. al-Ḥārīt̄ und Hišām b. Rabī’a und ‘Abd ar-Raḥmān b. Ziyād und ‘Abd al-Ḥamīd b. Ğa’far		
67	F. 121a Al-Wāqidī > Ibn al-‘Alā’ > ‘Alī b. Māğid > jemand von den Zuverlässigen	F. 118b Al-Wāqidī > ‘Amr b. al-‘Alā’ > ‘Adī b. Ḥātām > jemand von den Zuverlässigen	Bd. 2, S. 147 Al-Wāqidī > [‘Umar b. al-‘Alā’ >] jemand von den Zuverlässigen	S. 269 Al-Wāqidī sagte ⁷
68	F. 123b Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Anṣārī > Ya’qūb b. Mūsā > sein [= Ya’qūb] Vater	F. 122a Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Anṣārī > Ya’qūb b. Mūsā > sein [= Ya’qūb] Vater	Bd. 2, S. 155 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Anṣārī > Ya’qūb b. Mūsā > sein [= Ya’qūb] Vater	-
69	F. 125a Al-Wāqidī > Nağda b. ‘Āmir al-Bağalī > Qays b. Mālīk > sein [= Qays’] Vater > Nawfal b. Daḥya b. Ḥalī	F. 123a Al-Wāqidī > Ğadda b. ‘Āmir al-Buḥlī > Qays b. Mālīk > sein [= Qays’] Vater > Nawfal b. Daḥya	Bd. 2, S. 159 Al-Wāqidī > Nağda b. ‘Āmir > Qays b. Mālīk > sein [= Qays’] Vater > Nawfal	-
70	F. 125a	F. 123b	Bd. 2, S. 159	

⁷ Im Fußnote: Al-Wāqidī > ‘Amr b. al-‘Alā’ > Māğid > Zuverlässige Überlieferer.

	Al-Wāqidī > ʿArafā b. Šayba an-Nağūlānī > sein [= ʿArafas] Unkel, Ğarīr	Mir berichtete ʿAšim b. Riyāḥ az-Zubaydī > Warāqa b. ʿAbd Allāh aš-Šaybānī > ʿArafā b. Šayba an-Nağūlānī > sein [= ʿArafas] Unkel, Ğarīr	ʿAšim b. Riyāḥ > Warāqa b. ʿAbd Allāh aš-Šaybānī	-
71	F. 127b Al-Wāqidī > Muslim b. ʿAbd al-Ḥamīd > sein [= Muslims] Großvater, Rāfiʿ b. Māzin	F. 125b Mir berichtete Ibn ʿAbd al-Ḥamīd > sein [= Ibn ʿAbd al-Ḥamīds] Großvater	Bd. 2, S. 166 Mir berichtete Muslim b. ʿAbd al-Ḥamīd > sein [= Muslims] Großvater, Rāfiʿ b. Māzin	S. 284 Sagte Rāfiʿ b. Māzin ⁸
72	F. 128a Al-Wāqidī > Faḍḍāla b. ʿĀmir > Mūsā b. ʿAwn > Yūsuf b. Maʿn	F. 126b Uns berichtete Faḍḍāla b. ʿĀmir > Mūsā > Yūsuf b. Maʿn	Bd. 2, S. 168 Uns berichtete Faḍḍāla b. ʿĀmir > Mūsā b. ʿAwn/ʿŪf > Yūsuf b. Maʿn	-
73	F. 129a Al-Wāqidī > Sinān b. Aws aḍ-Ḍabī > ʿAdī b. al-Ḥārīt al-Hamdānī	F. 127a Uns berichtete Sinān b. Aws ar-Rubī > ʿAdī b. al-Ḥārīt al-Hamdānī	Bd. 2, S. 170 Al-Wāqidī > Sinān (Šaybān) b. Aws ar-Rubī > ʿAdī b. al-Ḥārīt al-Hamdānī	-
74	F. 129b Uns berichtete Naṣr b. Ṭābit an-Nağībī > Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā > Ğaʿfar b.	F. 127b Uns berichtete Naṣr an-Nağībī > Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā > Ğaʿfar b. Mālik al-Qaṭī > ʿĀmir	-	-

⁸ Im Fußnote: Muslim b. ʿAbd al-Ḥamīd > sein [= Muslims] Großvater, Rāfiʿ b. Māzin.

	Malik al-Qaṭīrī > ‘Amir b. Lu’ayy	b. Lu’ayy		
75	F. 131b Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Umayr > jemand, der die Schlacht am Yarmūk erlebt hat	F. 130a Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. al-Ḥamīd > jemand, der die Schlacht am Yarmūk erlebt hat	Bd. 2, S. 178 Al-Wāqidī > [‘Abd al-Malik b.] ⁹ ‘Abd al-Ḥamīd > ‘Umayr > jemand, der die Schlacht am Yarmūk erlebt hat	S. 294 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. al-Ḥamīd b. ‘Umayra > jemand, der die Schlacht am Yarmūk erlebt hat
76	F. 134b Al-Wāqidī > Ayād b. Ġālib al-Ḥimyarī > Ġawād b. Usayd as-Sakāsakī > Usayd b. ‘Alqama	F. 132b Al-Wāqidī > Ayād b. Ġālib al-Ḥimyarī > Ḥawāl b. Usayd as-Sakāsakī > Usayd b. ‘Alqama	Bd. 2, S. 187 Ich habe Abād b. ‘Āl al-Ḥimyarī gehört > Ḥawāl b. Usayd b. ‘Alqama as-Saksakī > Usayd b. ‘Alqama	S. 300 Ich habe Ayād b. Ġālib al-Ḥimyarī > Ġawāb b. Usayd > Umayya b. Usayd b. ‘Alqama as-Saksakī
77	F. 137a Al-Wāqid[ī] > Warāqa b. Muḥmal al-Tanūḥī	F. 135b Uns berichtete Warāqa b. Muḥmal al-Tanūḥī	-	-
78	F. 138a ‘Akkāša b. Ḥāmid al-Māzinī berichtete uns > Sālīm b. ‘Adī berichtete uns > ‘Āmir b. Fayyāḍ az-Zubaydī	F. 136a ‘Akkāša b. Ḥāmid al-Bāzī berichtete uns > Sālīm b. ‘Adī berichtete uns > ‘Āmir b. Fayyāḍ az-Zubaydī	-	-
79	F. 142a	F. 140a	Bd. 2, S. 207	S. 311

⁹ Hinzufügung ist von Lees vorgenommen.

	Al-Wāqidī > Mūsā b. Muḥammad > ‘Aṭā’ b. Marwān	Al-Wāqidī > Mūsā b. Muḥammad > ‘Aṭiyya b. Marwān	Al-Wāqidī > Mūsā b. Muḥammad > Ibn ‘Aṭā’ b. Marwān	Al-Wāqidī > Mūsā b. Muḥammad > Ibn ‘Aṭā’ b. Marwān
80	F. 142a Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. ‘Amr b. Ka’b al-Aḥbār [...] Al-Wāqidī > Hišām b. ‘Imāra > Abū al-Ḥārīt > Nāfi’ b. Ğubayr > ‘Abd Allāh b. ‘Adī	F. 140b Al-Wāqidī > Banū Hišām b. ‘Ibāda > Abū al-Ḥuwayriṭ > Nāfi’ b. Ğubayr > ‘Abd Allāh b. ‘Adī	Bd. 2, S. 208 Al-Wāqidī > Hišām b. ‘Āmir > Ibn al-Ḥuwayriṭ > Nāfi’ b. Ğubayr > ‘Abd Allāh b. ‘Adī	S. 312 Al-Wāqidī > Hišām b. ‘Imāra > Abū al-Ḥuwayriṭ > Nāfi’ b. Ğābir > ‘Abd Allāh b. ‘Adī
81	F. 142a Al-Wāqidī > Ibn Abī Samura > ‘Abd al-Mağīd b. Abī Sahl > sein [=‘Abd al-Mağīds] Großvater	F. 140b Al-Wāqidī > Ibn Abī Samura > ‘Abd al-Ḥamīd b. Sahl > sein [=‘Abd al-Ḥamīds] Großvater	Bd. 2, S. 208 Al-Wāqidī > Ibn Abī Samura > ‘Abd al-Ḥamīd b. Sahl > sein [=‘Abd al-Ḥamīds] Großvater	S. 312 Im Text steht kein Isnād! ¹⁰
82	F. 142b Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Ğāfar > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Awn > Mūsā b. ‘Imrān	F. 140b Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Ğāfar > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Uf > Mūsā b. ‘Imrān	-	-
83	-	F144b	-	-

¹⁰ Im Fußnote: Al-Wāqidī > Ibn Abī Samura > ‘Abd al-Ḥamīd b. Sahl > sein [=‘Abd al-Ḥamīds] Großvater

		Al-Wāqidī > Jemand, dem al-Wāqidī vertraute > Ṣafwān b. ‘Amr b. ‘Abd ar-Raḥmān Ḥīr > sein [=Ṣafwāns] Vater > Ḥālīd b. al-Walīd		
84	F. 147b Al-Wāqidī > ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Faḍl > Burd b. Sinān > Makḥūl	F. 146a Al-Wāqidī > ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Faḍl > Burd b. Sinān > Malḥūl	Bd. 2, S. 222 Al-Wāqidī > ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Faḍl > Burd b. Sinān > Makḥūl	S. 318 Al-Wāqidī > ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Faḍl > Burd b. Sinān > Maḥūl
85	-	F. 146a Es wurde ‘Abd Allāh b. Ğa‘far überliefert > Jemand von Banū Muḍarr	-	-
86	F. 148a Al-Wāqidī > Jemand, der an der Schlacht am Yarmūk beteiligt war und sie erlebt hat	F. 146b Überlieferte uns Zayd b. Ḥasīb > Jemand, der an der Schlacht am Yarmūk beteiligt war und sie erlebt hat	-	-
87	F. 148a Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > Ḥassān b. Ka‘b > ‘Abd al-	F. 146b Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [=‘Abd al-	Bd. 2, S. 224 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [=‘Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b.	S. 318 Al-Wāqidī sagte ¹¹

¹¹ Im Fußnote: Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [=‘Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka‘b > ‘Abd al-Wāhid b. ‘Uf > Mūsā b. ‘Imrān al-Yaškurī > Naṣr b. Māzin > Ṣafwān b. Rāšid.

	Wāḥid b. ‘Awn > Mūsā b. ‘Imrān al-Yaškurī > Našr b. Māzin > Šafwān b. Rāšid	Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka‘b > ‘Abd al-Wāḥid b. Šafwān > Rāšid	Ka‘b > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Awn > Mūsā b. ‘Imrān al-Yaškurī > Našr b. Māzin > Šafwān b. Rāšid	
88	F. 148a Al-Wāqidī ¹²	F. 146b Al-Wāqidī	-	-
89	F. 149a – 149b Al-Wāqidī > Abū ‘Utba > Šafwān b. ‘Amr > ‘Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [= ‘Abd ar-Raḥmāns] Vater	F. 148a Al-Wāqidī > Ibn ‘Utba > Šafwān b. ‘Amr und ‘Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [= ‘Abd ar-Raḥmāns] Vater	Bd. 2, S. 228 Al-Wāqidī > Abū ‘Utba > Šafwān b. ‘Amr > ‘Abd ar-Raḥmān b. Ğubayr > sein [= ‘Abd ar-Raḥmāns] Vater	S. 320 Al-Wāqidī sagte ¹³
90	F. 152b Überlieferte uns Ğassān b. Aslam > Mawmil b. ‘Adī > Ğābir b. Našr > Ḥāmid b. Ḥumayd	F. 151b Überlieferte uns ‘Amir b. Aslam > Nawfal b. ‘Adī > Ğābir b. Našr > Ḥāmid b. Muḥammad	Bd. 2, S. 237 ‘Ammār b. Aslam > Nawfal b. ‘Adī > Ğābir b. Našr > Ḥāmid b. Mağīd	S. 327 ‘Ibād b. Aslam > Nawfal b. ‘Adī > Ğābir b. Nağīd ¹⁴
91	F. 153b Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. ‘Awn al-Mālikī > sein [= ‘Abd Allāḥs] Vater	F. 152a Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. ‘Awn al-Mālikī > sein [= ‘Abd Allāḥs] Vater	Bd. 2, S. 240 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. ‘Awn al-Mālikī > sein [= ‘Abd Allāḥs] Vater	S. 329 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. ‘Awn al-Mālikī > sein [= ‘Abd Allāḥs] Vater

¹² Diese Stelle des WZFS in den beiden Handschriften habe ich zunächst als einen *Isnād* mitgezählt. Doch hat es sich später herausgestellt, dass es sich an dieser Stelle nicht von einem *Isnād* handelt.

¹³ Im Fußnote: Überlieferte mir Abū ‘Utba/‘Ubayda > Šafwān b. ‘Amr b. ‘Abd ar-Raḥmān (b. Ğubayr) > sein [= Šafwāns] Vater.

¹⁴ Im Fußnote: ‘Ammār b. Aslam > Nawfal b. ‘Alī > Ğābir b. Našr > Ḥāmid b. Našr.

92	F. 154b Überlieferte mir Luṭī b. ‘Abd Rabbihī > Sālim Klient von Abū Ḥuḍayfa > al-Qāsiṭ b. Salama > ‘Adī b. ‘Āṣim > Jemand, der ihm [= ‘Adī] überlieferte	F. 153b Überlieferte mir Luṭī b. ‘Abd Rabbihī > Sālim Klient von Ḥuḍayfa b. al-Yamān > al-Qāsiṭ b. Salama > ‘Adī b. ‘Āṣim > Jemand, der ihm [= ‘Adī] überlieferte	-	S. 332 Al-Wāqidī sagte ¹⁵
93	F. 162a Al-Wāqidī ¹⁶	F. 161a Al-Wāqidī	Bd. 2, S. 263 Al-Wāqidī	S. 349 Al-Wāqidī
94	F. 165a Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-‘Abbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī > Abū Ğa‘far b. ‘Ubayd b. Nāṣiḥ > ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ğa‘far > ‘Abd Allāh b. Yaḥyā auf Autorität von den-	F. 163b Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh ‘Amr al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-‘Abbās bekannt als an-Naḥwī > Ğa‘far b. ‘Abd Allāh b. Yaḥyā ar-Rūmī auf Autorität von dem, der ihm erzählte, auf Autorität von denjenigen, deren Erwähnung und Namen in der Schlacht (?) ¹⁷ vorgegangen sind.	Bd. 3, S. 1 Al-Wāqidī > Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-‘Abbās bekannt als Ibn Sufyān an-Naḥwī > Abū Ğa‘far Aḥmad b. ‘Ubayd b. Nāṣiḥ > ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ğa‘far > ‘Abd Allāh b. Yaḥyā auf Autorität von denjenigen, die ihnen erzählt haben, welche ihre Erwähnung und	S. 355 Al-Wāqidī – Gruppen von den Überlieferern über die Eroberung Groß-Syriens, und es gib keinen Bedarf ihre Namen zu erwähnen! ¹⁸

¹⁵ Im Fußnote: Überlieferte mir Luṭī b. ‘Abd Allāh b. Sālim, Klient von Klient von Ḥuḍayfa b. al-Yamān > al-Qāsiṭ b. Salama > ‘Adī b. ‘Āṣim > Jemand, der ihm [= ‘Adī] überlieferte.

¹⁶ Diese Stelle des WZFS in den Handschriften sowie in den ausgedrückten Versionen habe ich zunächst als einen *Isnād* mitgezählt, da hier ein neuer Teil des WZFS beginnt. Doch hat es sich später herausgestellt, dass es sich an dieser Stelle nicht von einem *Isnād* handelt.

¹⁷ al-Ḥarb/الحرب. Dies könnte ursprünglich al-Ḥizb/الحزب (Abschnitt/Teil) gewesen sein.

	jenigen, die ihnen erzählt haben, welche ihre Erwähnung und Namen am Anfang des Buches vorangegangen sind.		Namen am Anfang des Bandes vorangegangen ist.	
95	F. 172b Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sulaymān ad-Dīnawarī	F. 171a Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sulaymān az-Zannūrī	Bd. 3, S. 23 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sulaymān ad-Dīnawarī	S. 367 Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. Sulaymān ad-Dīnawarī
96	F. 182a Al-Wāqidī > Nawfal b. Sālim > Ğuwaylim b. Ḥārīğ > Nawfal > Seinem [=Nawfals] Großvater	F. 181a Al-Wāqidī > Nawfal b. Sālim > Seinem [= Nawifls] Großvater > Bakr b. Ḥārīğ. Mir [= al-Wāqidī?] hat Nawfal b. Sālim gesagt > Seinem [= Nawifils] Großvater	Bd. 3, S. 56 Al-Wāqidī > Nawfal b. Sālim > Seinem [= Nawifils] Großvater ‘Uwaylim b. Ḥārīğ	S. 385 Al-Wāqidī > Nawfal b. Sālim > Seinem [= Nawifls] Großvater > Daylam b. Ḥārīğ. Nawfal hat mir [= al-Wāqidī?] von seinem Großvater berichtet
97	F. 184a ‘Āmir b. Qaṣība al-Yaškurī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Šahr b. Ḥūšab > sein [=Šahrs] Großvater ‘Āmir b. Aws	F. 183b Banū ‘Āmir aus Qīša > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Šahr b. Ḥūšab > sein [=Šahrs] Großvater ‘Āmir b. Aws	Bd. 3, S. 62 Mir überlieferte ‘Āmir b. al-Yaškurī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Sahr b. Ḥarṭ > ‘Āmir b. Aws	S. 390 ‘Āmir b. Qaḍība al-Yaškurī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Šahr b. Ḥūšab > sein [=Šahrs] Großvater ‘Āmir b. Aws
98	F. 182b	F. 184a	Bd. 3, S. 63	S. 391

¹⁸ Im Fußnote: Mir berichtete Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-‘Abbās bekannt als Abū Sufyān an-Naḥwī > Abū Ğa‘far Aḥmad b. ‘Ubayd b. ‘Abd Allāh b. Muslim Nāsiḥ > Az-Zuhrī und ‘Abd Allāh b. Ğa‘far > ‘Abd Allāh b. Yahyā > diejenige, die ihnen über dies berichtet haben, welche ihre Namen und Erwähnungen am Anfang des Bandes (ğuz) vorgehen

	Al-Wāqidī > aš-Šarīd b. Māzin > sein [=aš-Šarīd] Großvater Ḥaz'al b. Āšim	Al-Wāqidī > aš-Šarīd b. Māgid > sein [=aš-Šarīd] Großvater Ḥaz'al b. Āšim	Al-Wāqidī > aš-Šarīd b. Māzin > sein [=aš-Šarīd] Großvater Ġaz'al b. Āšim	Al-Wāqidī > aš-Šarīd b. Māzin > sein [=aš-Šarīd] Großvater Ḥaz'al b. Āšim
99	F. 184b Al-Wāqidī > Sulaymān b. 'Abd al-Yaškurī > Nu'aym b. 'Abd ar-Raḥmān al-Madanī > al-Akwa' al-Mazinī	F. 184a Al-Wāqidī > Sulaym b. 'Abd Allāh al-Yaškurī > Nu'aym b. 'Abd ar-Raḥmān al-Madanī > al-Akwa' b. 'Ibād al-Mazinī	Bd. 3, S. 63 Mir überlieferte Sulaymān b. 'Abd Allāh al-Yaškurī > Yağnam b. 'Abd ar-Raḥmān al-Madanī > al-Akwa' al-Mazinī	S. 392 Al-Wāqidī > 'Abd Allāh b. Salmān al-Yaškurī > Nu'aym b. 'Abd ar-Raḥmān al-Madanī > al-Akwa' al-Mazinī
100	F. 186b Al-Wāqidī > Abū 'Utba > Ṣafwān b. 'Umar > 'Abd ar-Raḥmān b. Ġubayr > sein [= 'Abd ar-Raḥmāns] Vater	F. 186a Uns überlieferte al-Wāqidī > Abū 'Ubayda > Ṣafwān b. 'Amr > 'Abd ar-Raḥmān b. Ġubayr	Bd. 3, S. 69 Al-Wāqidī > Abū 'Utba b. Ṣafwān b. 'Umar > 'Abd ar-Raḥmān b. Ġubayr > sein [= 'Abd ar-Raḥmān] Vater	S. 397 Al-Wāqidī > Abū 'Utba > Ṣafwān b. 'Umayr. Und 'Abd Allāh b. Ġubayr > sein [= 'Abd Allāhs] Vater
101	F. 187a Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > 'Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [= 'Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka'b > 'Abd al-Wāḥid b. Abī 'Awn > Mūsā b. 'Imrān al-	F. 186b Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Amr al-Wāqidī > Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [=Muḥammad b. 'Abd al-Maliks] Vater Ḥassān b. Ka'b b. 'Abd al-Wāḥid b. Abī 'Awn > Mūsā b. 'Amr b. al-Yaškurī > Ḥumayd b. aṭ-Ṭawīl > 'Abd	Bd. 3, S. 71 Al-Wāqidī > 'Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [= 'Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka'b b. 'Abd al-Wāḥid b. 'Awn/'Ūf > Mūsā b. 'Imrān al-Yaškurī > Ḥumayd b. aṭ-Ṭawīl > 'Abd Allāh b. Qurṭ al-Azdī	S. 398 Al-Wāqidī > 'Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [= 'Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ṭūb > 'Abd al-Wāḥid b. 'Awn > Mūsā b. 'Umar al-Yaškurī > Ḥamīd aṭ-Ṭawīl > 'Abd Allāh b. Qurṭ al-Azdī

	Yaškürī > Ḥumayd aṭ-Ṭawīl > mein [=Ḥumayds] Vater	Allāh b. Qurṭ al-Azdī		
102	F. 188a Al-Wāqidī > ‘Āmir b. Yaḥyā > Usayd b. Muslim > Dārim b. ‘Abbās > sein [=Dārims] Großvater	F. 187b Al-Wāqidī > ‘Āmir b. Yaḥyā > Usayd b. Sālim > sein [=Sālims] Großvater	Bd. 3, S. 74 Al-Wāqidī > ‘Āmir b. Yaḥyā > As‘ad b. Muslim > Dārim b. ‘Abbās > sein [=Dārims] Großvater	S. 400 Al-Wāqidī > ‘Āmir b. al-Ġarrāḥ/ Yaḥyā > Usayd b. Muslim > Dārim b. ‘Ayāḍ/‘Ayyāš > sein [=Dārims] Großvater
103	F. 190a Al-Wāqidī > ‘Ibād b. Māzin > ‘Imrān b. al-Ḥuṣayn	F. 189b Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidī > Bašār b. ‘Ūf > Šāliḥ b. ‘Abd Allāh > sein [=Šāliḥs] Großvater Masrūq. Al-Wāqidī > ‘Ubāda b. Māzin > ‘Imrān b. Ḥuṣayn	Bd. 3, S. 80 Al-Wāqidī > Yasār b. ‘Ūf/‘Awn > Šāliḥ b. ‘Abd Allāh > sein [=Šāliḥs] Großvater, Masrūq	S. 405 Al-Wāqidī > Yasār b. ‘Awn > Šāliḥ b. ‘Abd Allāh > sein [=Šāliḥs] Großvater, Masrūq
104	F. 191b Al-Wāqidī > Ma‘mar b. Ruwāḥa > Mūsā b. Qāsim > Ḥarām b. ‘Umar > Ibn al-Munkandir	F. 190b Al-Wāqidī > Mu‘ammar b. Rawāḥa > Mūsā b. al-Qāsim > Ḥizām b. ‘Amr > Ibn al-Munkadir	Bd. 3, S. 84 Al-Wāqidī > Ma‘mar b. Ruwāḥa > Mūsā b. Qāsim > Ḥizām b. ‘Amr > Ibn al-Munkadir	S. 409 Al-Wāqidī > Ma‘mar b. Ruwāḥa > Mūsā b. Qāsim > Ḥizām b. ‘Amr > Abū al-Munkadir
105	F. 192a Al-Wāqidī > Māğid b. Abī ‘Awn	F. 191a Al-Wāqidī > Wāğid b. ‘Awān	-	S. 410 Al-Wāqidī > Wāḥid b. ‘Ūf/ Wāğid b. Abī ‘Awn/ Wāšil b. ‘Ūf
106	F. 192b	F. 191b	Bd. 3, S. 87	S. 412

	Al-Wāqidī > Māzin b. ‘Abd Rabbihī > Mālik b. Usayd > sein [= Usayds] Großvater, Marwān b. al-Ḥarīš	Al-Wāqidī > Māzin > ‘Abd Rabbihī > Mālik b. Usayd > sein [= Usayds] Großvater, Marwān b. al-Ḥarīš	Al-Wāqidī > Māzin b. ‘Abd Rabbihī > Mālik b. Usayd > sein [= Usayds] Großvater, Marwān b. al-Ḥuwayš/al-Ḥaras	Al-Wāqidī > Māzin b. ‘Abd Rabbihī > Mālik al-Aštar
107	F. 192b Al-Wāqidī > Sahl b. Qādim > as-Salīk b. Ḥāzim > al-Ḥakam b. Māzin	F. 192a Al-Wāqidī > Suhayl b. Qādim > as-Salīl b. Ḥāzim > al-Ḥalīm b. Māzin	Bd. 3, S. 88 Al-Wāqidī > Sahl b. Qādim > as-Salīk/as-Salīl b. Ḥāzim > al-Ḥakam/al-Ḥakīm b. Māzin/Ṣādiq	S. 412 Al-Wāqidī > Sahl b. Qādim > as-Sā’il b. Ḥāzim > al-Ḥakam b. Māzin
108	F. 195a Al-Wāqidī > Ḡābir b. ‘Imrān ad-Dūsī > ‘Āmir b. Sahl ad-Dūsī > Abū Hurayra ad-Dūsī	F. 194b Al-Wāqidī > Ḡābir b. ‘Imrān ad-Dūsī > ‘Āmir b. Sahl ad-Dūsī > Abū Hurayra ad-Dūsī	Bd. 3, S. 95 Al-Wāqidī > Al-Wāqidī > Ḡābir b. ‘Imrān ad-Dūsī > Abū Hurayra	S. 418 Al-Wāqidī > ‘Imrān b. Ḡābir ad-Dūsī ¹⁹
109	F. 195b Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Hišām > ‘Umar > sein [= ‘Umars] Vater > Ḥassān b. Ka’b > ‘Abd al-Wāḥid b. Abī ‘Awn > Mūsā [b.] ‘Imrān al-Yaškurī > ‘Āmir b. Yaḥyā > Usayd b. Muslim > Dārim b. ‘Abbās	F. 194b Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [= ‘Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka’b ‘Abd al-Wāḥid b. Abī ‘Awn > Mūsā b. ‘Imrān al-Yaškurī > ‘Āmir b. Yaḥyā > Usayd b. Muslim > Dārim b. ‘Abbās	Bd. 3, S. 95 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. Muḥammad > sein [= ‘Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka’b ‘Abd al-Wāḥid b. Abī ‘Awn > Mūsā b. ‘Imrān al-Yaškurī > ‘Āmir b. Yaḥyā > Usayd b. Muslim > Dārim b. ‘Abbās	S. 419 Al-Wāqidī > ‘Abd al-Malik b. ‘Imrān > sein [= ‘Abd al-Maliks] Vater > Ḥassān b. Ka’b > ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Awn > Yaḥyā > Usayd b. Muslim > Dārim b. ‘Ayyāš

¹⁹ Im Fußnote: Ḡābir b. ‘Imrān ad-Dūsī > ‘Āmir b. Sahl ad-Dūsī > Abū Hurayra ad-Dūsī

110	F. 196b Mir berichtete Salmān b. 'Āmir > Ibn Maṣṣūr al-Ġuwaynī > Ḥaġġāġ b. Ġurayḥ > 'Umar b. Yaḥyā > 'Amāra b. Abī Ḥasan	F. 196a Uns überlieferte Sulaymān b. 'Āmir > Ibn Maṣṣūr al-Ġawnī > Ḥaġġāġ b. Ġurayḥ > 'Amr b. Yaḥyā > 'Amāra b. Abī Ḥasan	Bd. 3, S. 99 Al-Wāqidī > Sulaymān b. 'Āmir b. Maṣṣūr al-Ġawnī > Ḥaġġāġ b. Ġurayḥ > 'Umar b. Yaḥyā > 'Amāra b. Abī Ḥasan	S. 421 Berichter (ar-rāwī) > Sulaymān b. 'Āmir b. Maṣṣūr > Ḥaġġāġ b. Ḥadiġ > 'Umar b. Yaḥyā b. 'Uṭmān b. Aḥmaš
111	F. 197a Mir überlieferte al-Walīd b. Ziyād > Ḥarān b. Ḥakīm	F. 196a-196b Sufyān b. ??? > Raḥīm > al-Walīd b. Ziyād > Ḥakīm b. Ḥizām	Bd. 3, S. 100 Al-Wāqidī > Sufyān b. 'Abd Rabbih > Duḥaym > al-Walīd b. Ziyād > Ḥizām b. Ḥakīm	S. 422 Al-Wāqidī > Ibn 'Abd Rabbih > al-Walīb b. Ḥazm b. Ḥakīm
112	F. 197b Al-Wāqidī > Abū Zur'a > Ibn Abī Šayba > 'Abd Allāh b. Rabī'a > Umayya b. Hind > 'Abd Allāh b. Rabī'a	F. 197a Al-Wāqidī > Abū Zur'a > Muḥammad b. Saīd > Ibn Abī Šayba > 'Abd Allāh b. 'Abs > Umayya b. Hind > 'Abd Allāh b. Rabī'a	Bd. 3, S. 102 Al-Wāqidī > Muḥammad b. Saīd > Šayba b. 'Abd Allāh b. Umayya > 'Abd Allāh b. Rabī'a	S. 423 Al-Wāqidī > Muḥammad b. Saīd > Ibn Abī Šayba > 'Abd Allāh b. 'Īsā > Umayya b. Hind
113	F. 199a Mir überlieferte Yāsir b. 'Abd ar-Raḥmān > Munāzil aš-Šaydalānī	F. 198a Uns überlieferte Yāsir b. 'Abd ar-Raḥmān > Munāzil b. Nazār aš-Šaydalānī	Bd. 3, S. 106 Mir überlieferte Yāsir b. 'Abd ar-Raḥmān > Munāzil aš-Šaydalānī	S. 426 Al-Wāqidī > Yāsir b. 'Abd ar-Raḥmān > Mubārak/Mālik/Munāzil (b. Nazāf) aš-Šaydalānī
114	-	-	Bd. 3, S. 110 Uns überlieferte Abū Muḥammad > Abū	S. 430 Al-Wāqidī > Abū Muḥammad > Abū

			Miḥammads Vater > Ḥassān > as-Sarīy b. Yaḥyā; und al-Wāqidī > Mušhir b. ‘Abbās an-Nīrawī > sein [= Mušhirs] Großvater	Miḥammads Vater > Ḥassān b. as-Suddī
115	F. 200b Al-Wāqidī > Mušhir b. ‘Ayyāš al-Barawī > Jemand, von dem er [= Mušhir] [historisches Material] überliefert	F. 199b Al-Wāqidī > Mušhir b. ‘Ubada al-Bīradnī > Jemand, von dem er [= Mušhir] [historisches Material] überliefert	Bd. 3, S. 110 Mušhir b. ‘Abbās an-Nīrawī > sein [=Nīrawīs] Großvater	S. 430 Al-Wāqidī > Mushir/Mušhir b. ‘Abbās > Jemand, von dem er [= Mushir/Mušhir] [historisches Material] überliefert
116	F. 201a Yazīd b. Ismā‘īl > Ğa‘far b. ‘Awn > ‘Ayyāš b. Abān > Šābir b. Aws	F. 200a Al-Wāqidī > Zayd b. Ismā‘īl aš-Šāyig > Ğa‘far b. ‘Awn ‘Ayyāš b. Abān b. Šābir b. Aws	Bd. 3, S. 112 Uns überlieferte Zayd b. Ismā‘īl > Ğa‘far b. ‘Awn > ‘Abbās b. Abān > Šābir b. Aws	S. 431 Uns überlieferte Zayd b. Ismā‘īl > Ğa‘far b. ‘Awn > Šābir b. Aws
117	-	F. 202a Ibnāhīm b. al-Mu‘allā > Abū Yūsuf al-Kindī > Abū Ğa‘far ar-Rāzī > ar-Rabī b. Anas > Ḥafš b. Maysara b. Masrūq	Bd. 3, S. 118 Ibrāhīm b. al-‘Alā’ überlieferte mir > Abū Yūsuf al-Kindī > Abū Ğa‘far ar-Rāzī > ar-Rabī b. Anas > Ḥafš > Maysara b. Masrūq	S. 437 Al-Wāqidī > Ibrāhīm b. al-‘Alā’ b. Anas b. Ğa‘far ar-Rāzī > ar-Rabī > Yūnus al-Kindī > Ğa‘far b. Samura b. Masrūq
118	F. 204b Al-Wāqidī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Ibn	F. 203b Al-Wāqidī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Mu‘āwiya b. Šabbāḥ >	Bd. 3, S. 122 Mir überlieferte Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Wahab >	S. 439 Al-Wāqidī > Yūnus b. ‘Abd al-A‘lā > Wahab >

	Wahab > Mu'āwiya b. Šālih > Mūsā as-Surī	Mu'ammal aš-Šarī	Mu'āwiya b. Šālih > Mūsā ar-Ribī	Mu'āwiya b. Šālih ar-Ribī
119	F. 205b Al-Wāqidī > Abū Ğa'far Aḥmad b. 'Ubayd b. Nāših > Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Amr as-Sulamī > Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > 'Abd Allāh b. Yazīd b. Abī Qurṭ al-Ḥudālī und Lubāba b. Zayd und 'Abd Allāh b. al-Ḥarīṭ	F. 204b Al-Wāqidī > Abū Ğa'far Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Nāših > Abū 'Abd Allāh 'Amr as-Sulamī > Muḥammad b. Abd Allāh b. 'Amr b. Ḥafš und Usāma b. Zayd b. Aslam und 'Abd Allāh b. Ḥart/Ḥarīṭ	Bd. 3, S. 126 Al-Wāqidī > Abū Ğa'far Aḥmad b. 'Ubayd b. Nāših > Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar as-Sulamī > Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī und Usāma b. Zayd und 'Abd Allāh b. al-Ḥarīṭ	S. 442 Al-Wāqidī > Abū Ğa'far Aḥmad b. 'Ubayd b. Nāših > 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > Yazīd aḍ-Ḍuhālī und Usāma b. Zayd und 'Abd Allāh b. al-Ḥarīṭ
120	F. 205b Al-Wāqidī > Šābir b. 'Āmir > sein [Šābirs] Großvater und 'Ayāḍ b. Muzāḥim	F. 204b Al-Wāqidī > Šābir b. 'Āmir > sein [Šābirs] Großvater, 'Ayāḍ b. Muzāḥim	Bd. 3, S. 126 Al-Wāqidī > Šābir/Ĝābir b. 'Āmir > sein [Šābirs] Großvater, 'Ayāḍ b. Muzāḥim	S. 442 Mir überlieferte Šābir b. 'Āšim > sein [Šābirs] Großvater, 'Ayāḍ b. Muzāḥim
121	F. 206a Abū Muḥammad > Sa'īd b. Abī Maryam > Yaḥyā b. Ayyūb > Ein Sohn von 'Abd Allāh b. Mas'ūd	F. 205a Abū Muḥammad > Sa'īd b. Abī Maryam > Yaḥyā b. Ayyūb > Ein Sohn von 'Abd Allāh b. Mas'ūd	Bd. 3, S. 127 Abū Muḥammad > Sa'īd b. Abī Maryam > Yaḥyā b. Ayyūb > Ein Sohn von 'Abd Allāh b. Mas'ūd	S. 443 Al-Wāqidī > Abū Muḥammad > Sa'īd b. Abī Maryam > Yaḥyā b. Ayyūb
122	F. 206b Uns überlieferte Salmān	F. 205b Uns überlieferte Yāsir b.	Bd. 3, S. 128 Mir überlieferte Sulaymān	S. 444 Uns überlieferte Nāšir b.

	b. ‘Abd al-Wāḥid > Şafwān b. Bişr > ‘Urwa b. Maḍ‘ūr > Muḥammad b. Abī ‘Ady > Sa‘īd b. Qatāda > Abū aṣ-Şiddīq at-Tāġī > Abū Sa‘īd	Mūsā > Sulaymān b. ‘Abd al-Wāḥid > Şafwān b. Başīr > ‘Urwa b. Maḍkūr	b. ‘Abd al-Wāḥid > Şafwān b. Bişr > ‘Urwa b. Maḍ‘ūr, und mir überlieferte [noch] Muḥammad b. Abī ‘Ady > Sa‘īd b. Qatāda > Abū aṣ-Şiddīq at-Tāġī > Abū Sa‘īd	Mūsā > Sulaymān b. ‘Abd al-Wāḥid > Şafwān b. Bişr > ‘Urwa b. Maḍ‘ūr > Muḥammad b. Abī ‘Ady > Sa‘īd b. Qatāda > Abū aṣ-Şiddīq an-Nāġī > Abū Sa‘īd
123	F. 215a Abū ‘Abd Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidi > Aḥmad b. Hāşim > ‘Ayāḍ b. Malik > Jemand, von dem er [=‘Ayāḍ] [historisches Material] überliefert	F. 214b Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr al-Wāqidi > Aḥmad b. Hāşim > ‘Ayāḍ b. Mālik > Jemand, von dem er [=‘Ayāḍ] [historisches Material] überliefert	Bd. 3, S. 154 Al-Wāqidi > Aḥmad b. Hişām > ‘Ayāḍ b. Mālik > Jemand, von dem er [=‘Ayāḍ] [historisches Material] überliefert	S. 461 Al-Wāqidi > Aḥmad b. Hişām > ‘Ayāḍ > Jemand, von dem er [=‘Ayāḍ] [historisches Material] überliefert
124	F. 215b Al-Wāqidi > Ma‘mar b. Rāşid az-Zubaydi	F. 214b Al-Wāqidi > Mu‘ammar b. Rāşid az-Zīri	Bd. 3, S. 155 Al-Wāqidi > Ma‘mar b. Rāşid az-Zubayri	S. 462 Al-Wāqidi > Ma‘mar b. Rāşid > az-Zubayri
125	F. 215b ‘Abd Allāh b. al-Walīd al-Anşārī	F. 214b ‘Abd Allāh b. al-Wāqidi al-Anşārī > Tābit b. ‘Aġlān > Sulaymān b. ‘Āmir b. al-Anşārī	Bd. 3, S. 155 ‘Abd Allāh b. al-Walīd al-Anşārī > Tābit b. ‘Aġlān, Sulaymān b. ‘Āmir b. al-Anşārī	-
126	F. 218a ‘Āmir b. Suhayl > Yūnus	F. 217a Uns überlieferte ‘Āmir b.	Bd. 3, S. 163 Uns überlieferte ‘Āmir b.	S. 466 Uns überlieferte ‘Āmir b.

	b. 'Umar an-Naḥwī > Ḥālid b. Sufyān b. Ḥālid > Jemand, dem Ḥālid b. Sufyān vertraute	Sahl > Yūnus b. 'Imrān an-Naḥwī > Ḥālid b. Sufyān b. Ḥālid > Jemand, dem Ḥālid b. Sufyān vertraute	Sahl > Yūnus b. 'Imrān (oder 'Āmir) an-Naḥwī > Ḥālid b. Sufyān b. Ḥālid	Ismā'īl > Yūnus b. 'Imrān an-Naḥwī > Ša'bān/Sufyān b. Ḥālid > Jemand, dem Ḥālid b. Sufyān vertraute
127	F. 218b 'Umar b. Sālim > 'Abd Allāh b. 'Āmir, alle haben gesagt ²⁰	F. 217b 'Umar b. Sālim > 'Abd Allāh b. 'Āmir > Abū Bakr b. 'Umar > 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd Allāh, alle haben gesagt	Bd. 3, S. 164 'Amr b. Sālim > 'Abd Allāh b. 'Āmir, alle haben gesagt	S. 467 'Amr b. Sālim > 'Abd Allāh b. 'Āmir, alle haben gesagt
128	F. 222a Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Abū Farwa b. Zayd > Mūsā b. al-Ḥuḍratayn > Mūsā b. 'Imrān	F. 221a Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Farwa b. Zayd > Mūsā b. 'Imrān oder Ibn Mubāḥ	Bd. 3, S. 175 Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidī > Farwa b. Zayd > Mūsā Klient von al-Ḥiḍramī > Mūsā b. 'Imrān oder Ibn Munāḥ/Munāḡ	S. 474 Al-Wāqidī > 'Urwa b. Zayd > Mūsā Klient von al-Ḥaṣīn > Mūsā b. 'Umar
129	F. 224b Abū Sālim > Šāliḥ b. 'Awn an-Naḥwī > Ḥassān b. 'Āmir ar-Ribī > Ḥassāns Großvater	F. 223b Šāliḥ b. 'Awn al-Baḥwī > Ḥassān b. 'Āmir ar-Ribī > Ḥassāns Großvater	Bd. 3, S. 182 Sālim b. 'Umar al-Yazīdī > Šāliḥ b. 'Awn an-Naḥwī > Ḥassān b. 'Āmir ar-Ribī > Ḥassāns Großvater	S. 478 Al-Wāqidī > Muslim b. 'Imrān > Muslims Großvater ²¹
130	F. 225b Abū Ğa'far 'Ubayd b.	F. 225a Abū Ğa'far b. 'Ubayd b. Nāṣiḥ >	Bd. 3, S. 186 Al-Wāqidī > Abū Ğa'far >	S. 480 Abū Ğa'far b. 'Ubayd b.

²⁰ Es sieht so aus, dass hier uns ein Sammel-*Isnād* vorliegt, wobei die Form des *Isnāds* in allen vier Versionen dies nicht aufzeigt.

²¹ Im Fußnote der Edition: Sālim b. 'Imrān al-Murīdī > Sālim b. 'Awn an-Naḥwī > Ḥassān b. 'Āmir ar-Ribī > Ḥassāns Großvater

	Nāṣiḥ > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī und Amāma b. Yazīd al-Layṭī und Suhayl b. Yaḥyā ad-Dūlī und Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ	Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar as-Salmī > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī und Usāma b. Yazīd al-Layṭī und Suhayl b. Yaḥyā ad-Dūlī und Mūsā b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥārīṭ at-Tamīmī und Yūnus b. Yazīd und ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. Ḥafḍ und Usāma b. Zayd b. Aslam und ‘Abd Allāh b. al-Ḥārīṭ	‘Ubayd b. Nāṣiḥ > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Amr as-Sulamī > Abū ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Zayd al-Ḥadlī ²² und Usāma b. Zayd as-Sulamī	Nāṣiḥ > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar > Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muslim az-Zuhrī > ‘Abd Allāh b. Yazīd al-Ḥudālī und [weitere Überlieferer] ausßer diesen zwei
131	F. 226a Uns überlieferte Yūnus > Sulaymān b. ‘Āmir > Nawfal b. ‘Abd Allāh > Ğurayḥ b. al-Bukā	F. 225b Er sagte > Sulaym b. ‘Āmir > Nawfal b. ‘Abd Allāh > Ğurayḥ b. al-Bukā	Bd. 3, S. 187 Al-Wāqidī > Sālim b. ‘Āmir > Nawfal b. ‘Abd Allāh > Ğurayḥ b. al-Bukā	S. 481 Er sagte > Sulaym b. ‘Āmir b. ‘Abd Allāh b. Ğurayḥ
132	F. 227a Al-Wāqidī > Abū Aws > Mūsā b. Mālik al-Bayhaq	F. 226a Al-Wāqidī > Ibn Aws > Šāliḥ b. Mālik > Mūsā b. Mālik ar-Rubī	Bd. 3, S. 190 Al-Wāqidī > ‘Āmir b. Aws > Šāliḥ b. Aslam > Mūsā b. Mālik ar-Rubī	S. 483 Al-Wāqidī > ‘Āmir b. Aws > Šāliḥ b. Sālim > Mūsā b. Mālik ar-Rubī
133	F. 227a Al-Wāqidī > Naṣr b. Muzāḥim > al-Arqaṭ b. ‘Āmir b. ‘Ammār b. Asad ar-Rubī	F. 226b Al-Wāqidī > Naṣr b. Muzāḥim > al-Arqaṭ b. ‘Āmir b. ‘Ammār b. Asad ar-Rubī	Bd. 3, S. 192 Al-Wāqidī > Naṣr b. Muzāḥim > al-Arqaṭ b. ‘Āmir > ‘Āmir b. Rāšid ar-Rubī	S. 484 Al-Wāqidī > Naṣr b. Muzāḥim > al-Arqaṭ b. ‘Āmir b. Usayd ar-Rubī

²² Al-Ḥadlī/الهدلي kann eine Variante von al-Ḥudālī/الهدلي sein.

<p>134</p>	<p>F. 229b</p> <p>Er sagte > Ein Mann von einen Gefährten > Ziyād b. ‘Āmir > Hišām b. ‘Abd Allāh al-Ġanawī > Sālim Klient ‘Urwa b. Nu‘aym al-Yaškurīs</p>	<p>F. 228b</p> <p>Er sagte > Ziyād b. ‘Āmir > Hišām b. ‘Abd Allāh al- Ġanawī > Sālim Klient ‘Urwa b. Nu‘aym al-Yaškurīs</p>	<p>Bd. 3, S: 201</p> <p>Al-Wāqidī > ‘Abd Allāh b. ‘Āmir > ‘Abd Allāh > Sālim b. ‘Abd Allāh > Sālim Klient ‘Urwa b. Nu‘aym al- Yaškurīs</p>	<p>S. 488</p> <p>Al-Wāqidī > Hišām b. ‘Abd Allāh al-Ġanawī > Sālim Klient ‘Urwa b. Nu‘aym al- Yaškurīs</p>
------------	--	---	---	---