

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Band III

Josef van Ess

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens
im frühen Islam

Band III



Walter de Gruyter · Berlin · New York 1992

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ess, Josef van:
Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra :
eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam / Josef
van Ess. – Berlin ; New York : de Gruyter.
Bd. 3 (1992)
ISBN 3-11-013161-7

© Copyright 1992 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Fritz Meier
zum 80. Geburtstag
(10. 6. 1992)

Rudolf Sellheim
zum 65. Geburtstag
(15. 1. 1993)

Inhalt

C.		
	Die Vereinheitlichung des islamischen Denkens und die Blüte der Theologie	1 – 508
1.	Bağdād	3 – 145
1.1	Die lokale Tradition. Madāʿin	5
1.2	Die Religionspolitik unter al-Manşūr und al-Mahdī	9 – 30
1.2.1	Die Rāwandīya	10
1.2.1.1	Die „abbasidische Šīʿa“	17
1.2.2	Die Ketzerverfolgung	20
1.2.3	Das Religionsgespräch mit dem Patriarchen Timotheos und das Verhältnis zu den Christen	22
1.2.4	Das Verhältnis zur Šīʿa und das Erstarren der Sunniten	28
1.3	Der Aufstieg der Muʿtazila	31 – 92
1.3.1	Ḍirār b. ʿAmr	32 – 63
1.3.1.1	Ḍirārs Rolle als Theologe. Seine Werke	35
1.3.1.2	Seine Ontologie	37
1.3.1.2.1	Die Beziehung zur Antike	42
1.3.1.3	Das Menschenbild	44
1.3.1.4	Die <i>māhīya</i> Gottes und der sechste Sinn des Menschen	49
1.3.1.5	Die Quellen der Erkenntnis	51
1.3.1.5.1	„Skripturalistische“ Theologie	52
1.3.1.6	Ḍirārs politische Theorie	55
1.3.1.7	Schüler Ḍirārs	59
1.3.2	Muʿammār	63 – 92
1.3.2.1	Muʿammārs System	67
1.3.2.1.1	Der Atomismus Muʿammārs und seine Naturphilosophie	67
1.3.2.1.2	Die <i>maʿnā</i> -Theorie	74
1.3.2.1.3	Die Anthropologie	83
1.3.2.2	Die Nachfolge	88

1.4	Die Zeit nach dem Sturz der Barmakiden	93 – 145
1.4.1	Hārūn ar-Rašīd und die Šī'a	93
1.4.2	Der Einfluß der Volksfrömmigkeit	99
1.4.3	Volksnahe Theologie	106
1.4.3.1	Bišr b. al-Mu'tamir	107 – 130
1.4.3.1.1	Bišrs System	115
1.4.3.1.1.1	Die <i>tawallud</i> -Theorie	116
1.4.3.1.1.2	Der Wille Gottes und sein Gnadenerweis (<i>luṭf</i>)	121
1.4.3.1.1.3	Glaube und Sünde	126
1.4.3.1.1.4	Die politische Theorie	129
1.4.3.2	Šūfiyat al-Mu'tazila	130
1.4.3.2.1	Murdār	134
1.4.3.2.2	Anthropomorphistische Tendenzen	142
2.	Reichsteilung und Bürgerkrieg	147 – 197
2.1	Der Aufstand des Abū s-Sarāyā	150
2.2	Ma'mūn und 'Alī ar-Riḍā	154
2.3	Theologen in der Umgebung al-Ma'mūns. Ṭumāma b. Ašras	159
2.4	Das Gegenkalifat des Ibrāhīm b. al-Mahdī	173 – 190
2.4.1	Bišr al-Marīsī	175
2.4.2	Die Hinrichtung des Muḥammad b. al-Furāt	188
2.4.3	Ismā'īl al-Ġauzī	189
2.5	Ma'mūns Rückkehr nach Baġdād	191 – 197
2.5.1	Die Ermordung des Faḍl b. Sahl. Muwais b. 'Imrān . .	191
2.5.2	Der Tod des 'Alī ar-Riḍā	196
3.	Al-Ma'mūn in Baġdād. Die Blüte der mu'tazili- tischen Theologie	199 – 508
3.1	Ma'mūns geistiges Profil und das intellektuelle Leben am Hof in Baġdād	200
3.2	Die großen mu'tazilitischen Systematiker	209 – 445
3.2.1	Abū l-Huḍail	209 – 296
3.2.1.1	Biographische Nachrichten	210
3.2.1.2	Seine Werke	220
3.2.1.3	Die Lehre Abū l-Huḍail's	223
3.2.1.3.1	Die „Physik“	224 – 244

3.2.1.3.1.1	Körper und Akzidenzien. Atomismus	224
3.2.1.3.1.2	Das Geschaffensein und der Gottesbeweis <i>e contingentia mundi</i>	229
3.2.1.3.1.3	Beständige und nichtbeständige Akzidenzien	232
3.2.1.3.1.4	Die Bewegungslehre	233
3.2.1.3.1.5	Die Stellung der Erde im Raum	238
3.2.1.3.1.6	Luft und Licht	239
3.2.1.3.1.7	Akzidenzien ohne Substrat. Die Zeit	240
3.2.1.3.1.8	Gleichheit und Verschiedenheit	243
3.2.1.3.2	Die Anthropologie	245 – 265
3.2.1.3.2.1	Die Einheit der Person	245
3.2.1.3.2.2	Das Handeln	247
3.2.1.3.2.3	Wahrnehmung und Erkenntnis	250
3.2.1.3.2.4	Auferstehung und jenseitiges Leben	255
3.2.1.3.2.5	Satan und die Dämonen	264
3.2.1.3.3	Hermeneutische und kriteriologische Fragen	265 – 270
3.2.1.3.3.1	Koranexegese	265
3.2.1.3.3.2	Die Wahrheit der Prophetenüberlieferung	266
3.2.1.3.3.3	Juristische Methodik	268
3.2.1.3.4	Das Gottesbild	270 – 286
3.2.1.3.4.1	Einzigkeit und Allgegenwart	270
3.2.1.3.4.2	Attributenlehre	272
3.2.1.3.4.3	Allmacht und Heilsplan	276
3.2.1.3.4.4	Erschaffung und Schöpfung	280
3.2.1.3.4.5	Die göttliche Rede	283
3.2.1.3.5	Die Sündenlehre	286
3.2.1.3.6	Die politische Theorie	290
3.2.1.4	Das Nachleben	291
3.2.2	Nazzām	296 – 445
3.2.2.1	Nazzām als Dichter und Literat	302
3.2.2.2	Nazzām als Theologe	307
3.2.2.2.1	Die „Physik“	309 – 369
3.2.2.2.1.1	Auseinandersetzung mit dem Atomismus. Die unendliche Teilbarkeit und die Theorie vom „Sprung“	309
3.2.2.2.1.1.1	Antike Vorbilder	323
3.2.2.2.1.2	Allgemeine Bewegungslehre. Der <i>i'timād</i> -Begriff	324
3.2.2.2.1.3	Die Lehre von den Körpern	331
3.2.2.2.1.3.1	Die Mischungslehre	335
3.2.2.2.1.3.2	Der Verbrennungsvorgang	342
3.2.2.2.1.3.3	Weitere Wirkungen des Feuers	345
3.2.2.2.1.3.4	Die übrigen Elemente	347

3.2.2.2.1.4	Das Verhältnis zur zeitgenössischen Medizin	352
3.2.2.2.1.5	Die Sinneswahrnehmungen	353
3.2.2.2.1.5.1	Der Gesichtssinn. Die Farbenlehre	354
3.2.2.2.1.5.2	Das Gehör. Akustik	356
3.2.2.2.1.5.3	Die übrigen Sinneswahrnehmungen	359
3.2.2.2.1.6	Bewegung als Akzidens	360
3.2.2.2.1.7	Charakter und Intention der Nazzāmschen Theorie . . .	362
3.2.2.2.2	Die Anthropologie	369 – 380
3.2.2.2.2.1	Der Geist	369
3.2.2.2.2.2	Geist und Körper	374
3.2.2.2.2.3	Das menschliche Handeln	377
3.2.2.2.3	Wissen und Erkenntnis	380 – 392
3.2.2.2.3.1	„Notwendiges“ und „erworbenes“ Wissen	380
3.2.2.2.3.2	Die Verlässlichkeit der Überlieferung	382
3.2.2.2.3.3	Die Problematik des <i>iğmā'</i>	385
3.2.2.2.3.4	Die Abkehr vom Analogieschluß. Juristische Sonder- meinungen	387
3.2.2.2.3.5	Der Rückgriff auf den Koran und die Dekadenz der <i>ṣahāba</i>	389
3.2.2.2.4	Theologie	392 – 413
3.2.2.2.4.1	Die Auseinandersetzung mit den Nichtmuslimen	392
3.2.2.2.4.1.1	Die Dualisten und die Dahrīya	392
3.2.2.2.4.1.2	Die Juden	394
3.2.2.2.4.1.3	Die Christen	397
3.2.2.2.4.2	Systematische Theologie	399
3.2.2.2.4.2.1	Die „Wesensattribute“ Gottes	399
3.2.2.2.4.2.2	Das göttliche Handeln	401
3.2.2.2.4.2.2.1	Wollen und Erschaffen	401
3.2.2.2.4.2.2.2	Gottes Gerechtigkeit und seine Macht, Unrecht zu tun	403
3.2.2.2.4.2.2.3	Die göttliche Rede. Der Koran	408
3.2.2.2.5	Ethik. Sünde und Glaube	413
3.2.2.2.6	Politische Theorie	416
3.2.2.2.7	Das Nachleben	418 – 445
3.2.2.2.7.1	‘Alī al-Uswārī	419
3.2.2.2.7.2	Ṣāliḥ Qubba	422
3.2.2.2.7.3	Vertreter der Seelenwanderung	428
3.3	Die Miḥna	446 – 508
3.3.1	Die Edikte al-Ma’mūns	452
3.3.2	Die Verfolgung des Ibn Ḥanbal. Die Quellenlage	456
3.3.2.1	Die zweite Verhandlung gegen Ibn Ḥanbal	460

Inhalt		XI
3.3.3	Die Entwicklung bis zum Aufstand des Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzāʿī	465
3.3.4	Die <i>miḥna</i> in den Provinzen	473
3.3.5	Zur Biographie des Ibn Abī Duwād. Das Ende der <i>miḥna</i>	481
3.3.6	Anhang: Zwei Apokrypha	502

Teil C

**Die Vereinheitlichung des islamischen Denkens und die
Blüte der Theologie**

1. Baġdād

Mit der Gründung von Baġdād vollzieht sich in der Geistesgeschichte des Islam eine entscheidende Wende. Diese Feststellung klingt für jeden, der die Entwicklung rückblickend betrachtet, banal. Für die Zeitgenossen aber war, was sich da vollzog, zu komplex, als daß sie es bewußt wahrgenommen und auf den Begriff gebracht hätten. Sie haben festgehalten, wie sorgfältig al-Manşūr das Gesicht der Stadt plante, wie er, vielleicht im Anschluß an ostiranische Vorbilder, sie ganz kreisrund bauen ließ und wie er sie innerhalb der Mauern nach klaren geometrischen Prinzipien, allerdings auch unter Beachtung strikter Sicherheitsgrundsätze, parzellerte, und sie haben auch notiert, daß er, abergläubisch wie die meisten Herrscher, den Zeitpunkt der Grundsteinlegung durch seinen Hofastrologen Naubaht berechnen ließ. Aber welche sozialen Umwälzungen sich daraus ergaben und wie diese das intellektuelle Leben beeinflußt und das Bewußtsein verändert haben, das haben sie nicht gemerkt, jedenfalls uns nicht überliefert.

Die Tiefe des historischen Einschnitts war ja auch gar nicht von vornherein klar. Die Abbasiden hatten mehrfach schon ihre Residenz gewechselt. Saffāḥ hatte, nachdem er sich in Kūfa zum Kalifen proklamiert hatte, zuerst in der Nähe von Qaṣr Ibn Hubaira, auf halbem Wege zwischen Kūfa und dem späteren Baġdād, gewohnt und war dann in einen neugegründeten Palastkomplex bei Anbār umgezogen; Manşūr hatte sich in der Nähe von Kūfa niedergelassen, vermutlich in einer Stadt, die ebenso wie Qaṣr Ibn Hubaira von dem letzten Gouverneur der Umayyaden erbaut worden war. In Baġdād haben die Kalifen es bekanntlich ebenfalls nicht lange ausgehalten; Sāmarrā, wohin sie sich nach weniger als einem Jahrhundert begaben, ist immerhin ca. 125 km entfernt. Jedoch wurde Baġdād nicht wieder von der Bevölkerung verlassen und vom Regen verwaschen wie die früheren Zentren, die als „Sitz der Hāšimiden“ (Hāšimīya) von den Historikern verzeichnet werden. Die Stadt wuchs vielmehr schnell zu einer Metropole, die auch den zeitweiligen Auszug des Hofes und der Beamten unversehrt überlebte.

Die Texte der einheimischen Geographen sind zusammengestellt bei O. V. Tskitišvili, *K istorii goroda Bagdada* (Tiflis 1968); vgl. etwa Ya'qūbī, *Buldān* 238, 20 ff. oder Ibn al-Faqīh, *Aḥbār al-buldān*, Facsimile der Hs. Mašhad 5229 (*Collection of Geographical Works*, Ffm. 1987), S. 55 ff. = Tskitišvili, arab. Teil 3 ff. = hrg. von Ş. A. al-'Alī u. d. T. *Baġdād madīnat as-salām* (Paris/Baġdād 1977). Über die Gründung der Stadt handelt jetzt ausführlich Ş. A. al-'Alī in dem umfangreichen gleichnamigen Werk *Baġdād madīnat as-salām*, Bd. I: *al-Ġānīb al-ġarbī* (Baġdād 1985). Dazu und zu ihrer wirtschaftlichen Bedeutung vgl. R. Hodges und D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and*

the Origins of Europe (Ithaca/London 1983), S. 126 ff. Zur Anlage der Stadt vgl. H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* 9 ff. (Bağdād als „kosmische Stadt“); B. Brentjes, *Die Stadt des Yima* 62 f. (Bağdād als Rad-Stadt mit dem Palast als quadratischer Nabe); O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* 67 ff. und vor allem J. Lassner, *Shaping of the Abbasid Rule* 164 ff. (dort auch S. 169 ff. eine ausführliche – und vielleicht zu skeptische – Auseinandersetzung mit früheren Thesen, in denen fremde Vorbilder angenommen werden). Zur Kontrolle wäre der Stadtplan des Ibn al-Faḳīh bei Tskitišvili, Tafel II (zwischen S. 56 und 57) zu vergleichen. Eine populär geschriebene Geschichte der Stadt bietet R. Levy, *A Baghdad Chronicle*.

Zur Rolle des Astrologen Naubaḥt vgl. Ya'qūbī, *Buldān* 238, 14 f. und *Muṣākala* 23, 9 f.; vor der Entscheidungsschlacht gegen Ibrāhīm b. 'Abdallāh i. J. 145 hat sich Maṣūūr ebenfalls von ihm das Horoskop stellen lassen (Ṭabari III 317, 11 ff.; dazu Pingree in: *Eliran* I 369 a). Ya'qūbī gibt in seinem *Ta'riḥ* übrigens das Geburtshoroskop jedes Kalifen.

Zu den mehrfach wechselnden früheren Regierungssitzen der Abbasiden vgl. Lassner in: *El²* III 265 f. s. v. *Hāshimiyya*.

1.1 Die lokale Tradition. Madā'in

Baġdād war, bevor das Auge des Kalifen darauf fiel, nur ein kleines Dorf gewesen¹. Der nächste größere Ort, näher jedenfalls als später Sāmarrā und gewiß näher als Kūfa, war Madā'in, das alte Seleukia-Ktesiphon. Manche der Verwaltungs- und Repräsentationsgebäude der Sasaniden hatten die ersten Plünderungen überdauert². Ziyād machte aus der großen Audienzhalle, dem *īwān Kisrā*, eine Moschee; später haben die Statthalter darin gewohnt³. Die frühesten Siedler waren nicht wie in Baṣra oder Kūfa die Eroberungstruppen, sondern Angehörige der Azd⁴. Jedoch hielten diese es hier nicht mit den Ḥārīgīten, sondern mit den Šī'iten; Kūfa machte seinen Einfluß geltend. Bereits 'Abdallāh b. Saba' soll, als 'Alī ihn aus Kūfa verbannte, dorthin ausgewichen sein⁵. Darum wurde die Stadt i. J. 68/687 von den Azraqiten heimgesucht; die muslimische Bevölkerung hatte hohe Verluste⁶. Die Mehrzahl der Einwohner allerdings waren wohl alteingesessene Angehörige anderer Religionen, die kaum Lust hatten, sich für die Muslime zu schlagen, und vermutlich von den Ḥārīgīten auch geschont wurden. Sie lebten auf dem Westufer des Tigris, die Juden in Māḥōzā⁷, die Christen in Kōḥē. Bis zur Gründung Baġdāds residierten hier sowohl der jüdische Exilarch als auch der nestorianische Katholikos⁸; sogar das Oberhaupt der Manichäer kehrte wieder hierher zurück⁹. Das ist mit ein Grund, warum die arabischen Quellen so selten von der Stadt sprechen. Muslime, die sich dort niederließen, entgingen kaum der Assimilation; in Baṣra oder Kūfa dagegen waren sie unter sich.

Bestes Beispiel dieser Assimilation war die Gemeinde um den Gnostiker 'Abdallāh b. 'Amr b. Ḥarb al-Kindī, der selber aus nichtislamischer Familie stammte. Er versuchte, den Mythos vom Fall oder Abstieg der Seele im Islam heimisch zu machen. Die Seelen sind, so sagte er, himmlische Lichter, die zur Strafe zu Schatten (*azilla*) verdunkelt worden sind. Sie müssen jetzt, um wieder der Erlösung teilhaftig zu werden, durch verschiedene Leiber hindurchgehen. Die Menschen, die sich in diesem Prozeß nicht bewähren, werden in häßliche Tiere, Mistkäfer oder Kakerlaken, verwandelt¹⁰. Auch die im Koran ausgesprochenen Gebote verstand man in diesem Milieu offensichtlich als Strafe; die Sekte lebte immer in einem latenten Antinomis-

¹ Zur Etymologie des Namens Baġdād vgl. Eilers in: Abh. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1982, nr. 5, S. 13.

² Hierzu und zum Folgenden vgl. den Artikel *Madā'in* in: EI² V 945 f.

³ Morony, *Iraq* 76. Zur Gebetsstätte unter Sa'd b. Abī Waqqāṣ s. o. Bd. I 27.

⁴ Morony 251.

⁵ Qāḍī 'Abdalġabbār, *Faḍl* 143, 9 ff. (nach Ġubbā'ī); Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB V 6, ult.

⁶ Ṭabarī II 755, apu. ff.

⁷ Zu diesem Ort vgl. J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien* 161 ff. und Morony 310.

⁸ Zur nestorianischen Gemeinde vgl. Fiey, *Topographie chrétienne de Mahozé* in: *Les communautés syriaques*, nr. IX.

⁹ S. o. Bd. I 419.

¹⁰ Zur Vorstellung von der Seelenwanderung im Islam vgl. genauer unten S. 428 ff.

mus. Aus diesen Kreisen hat ʿAbdallāh b. Muʿāwiya manche Anhänger gewonnen¹¹; als er in Kūfa ausgespielt hatte, wurde ihm in Madāʿin gehuldigt. Aber wahrscheinlich hat die Sekte auch lange darüber hinaus noch bestanden; wir hören nur bald nichts mehr von ihr. Bezeichnenderweise hat sich in Madāʿin der Kult um Salmān al-Fārisī entwickelt; sein Grab wird bis heute dort verehrt.

Zur Harbīya vgl. Halm, *Gnosis* 65 ff. und 69 ff.; z. T. gleichlautend auch in: *Der Islam* 58/1981/16 ff. Dazu Madelung in: *EI*² IV 837 b. Neben Ibn Ḥarb kennt der Historiker Aḥmad b. ʿUbaidallāh at-Ṭaqafī, genannt Ḥimār al-ʿUzair, noch einen zweiten Gnostiker aus Madāʿin namens ʿAbdallāh b. Šabra al-Hamdānī (Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* V 7, 6); jedoch ist über ihn nichts weiter zu eruieren. Ibn Ḥarb soll sich später zur Šufriya bekehrt haben (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 187, pu. ff.). Das kam auch sonst vor (s. o. Bd. II 217), ist aber hier vielleicht nur eine Legende. Es zeigt jedenfalls, daß gemäßigte Ḥārīgiten in Madāʿin Rückhalt fanden.

Der kūfische Einfluß hielt auch in abbasidischer Zeit an. Schon früh wurden Leute aus dem Schülerkreis des Abū Ḥanīfa in Madāʿin zu Richtern eingesetzt, als erster offenbar, zu Beginn von Hārūns Kalifat, also kurz nach 170/786,

Abū Zaid Ḥammād b. Dulail,

der auch bei Ḥasan b. Šāliḥ b. Ḥaiy gehört hatte¹² und bezeichnenderweise von Sufyān at-Ṭaurī ein Ḥadīṭ überlieferte, wonach Muḥammad bei der nächtlichen Reise (*isrāʿ*) Gott in seiner „schönsten Gestalt“ gesehen hatte und von ihm berührt worden war – also vermutlich in Jerusalem, nicht im Himmel wie beim *miʿrāğ*¹³. Er vertrug sich wahrscheinlich recht gut mit der Šīʿa. Dennoch konnte er sich nicht lange halten; er widersetzte sich einer Anordnung des Kalifen und mußte nach Mekka fliehen¹⁴. Dort handelte er mit Seide¹⁵, auch hierin Abū Ḥanīfa ähnlich. Später lebte er in Bagdād; aber zu dieser Zeit war er schon erblindet¹⁶. In Madāʿin folgte ihm anscheinend

Abū Saʿīd Yaḥyā b. Zakariyāʿ b. Abī Zāʿida Ḥālid b. Maimūn,

gest. um 183/799 im Alter von 63 Jahren¹⁷. Auch er war in Kūfa groß geworden; sein Vater, *maulā* einer Frau der Banū Wādīʿa von den südara-

¹¹ S. o. Bd. II 626.

¹² *Mizān* nr. 2247. Zu Ḥasan b. Šāliḥ s. o. Bd. I 246 ff.

¹³ TB VIII 151 ff. nr. 4253; Näheres dazu s. u. Kap. D 1.2.1.2.

¹⁴ Wakīʿ, *Aḥbār* III 304, – 6 ff.

¹⁵ TB VIII 153, 3; verschrieben IAW I 225 nr. 562.

¹⁶ TB 152, 11.

¹⁷ „183“ in IS VI 274, 11 ff.; Ḥalīfa, *Taʿrīḥ* 730, 8; Ibn al-Ġazarī, *Ṭab.* II 370 nr. 3838; Ibn an-Nadīm 282, apu. ff.; „183 oder 184“ bei Ḥalīfa, *Ṭab.* 399 nr. 1306; „182“ in *Mizān* nr. 9505. „Ġumādā 180“ bei IAH IV₂ 144 nr. 609.

bischen Hamdān, hatte dort bereits Ḥadīṭ überliefert¹⁸. Er soll für die übrigen Schüler Abū Ḥanīfa's die Kollegaufzeichnungen geführt haben¹⁹. Selber verfaßte er ein *K. as-Sunan*²⁰. Jedoch verstand er auch etwas von Koranlesung; hier hatte er bei A'maš gelernt²¹. In der Exegese zitierte er den *Tafsīr* des Muğāhid über Ibn Ğuraiğ²². Theologisch stand er der Murğī'a nahe²³. – Murğī'iten hatte es offenbar auch vorher schon am Orte gegeben. Jedenfalls hatte sich

Abū Bišr Warqā' b. 'Umar b. Kulaib al-Yaškūrī,

gest. nach 160/777, der nach dem Urteil des Abū Dāwūd ein Murğī'it war²⁴, dort niedergelassen. Man wußte später nicht mehr genau, woher er stammte; man sprach von Ḥorāsān – genauer: von Marv –, aber auch von Ḥwārazm oder Kūfa²⁵. Bekannt wurde er als irakischer Überlieferer und wohl Redaktor von Muğāhids *Tafsīr*; er hatte ihn in Mekka von Ibn Abī Nağīḥ übernommen²⁶. Ibn Ḥanbal hielt ihn für ganz orthodox (*ṣāhib sunna*)²⁷; immerhin war die mekkanische Muğāhid-Schule keineswegs murğī'itisch gewesen, sondern hatte überwiegend der Qadariya nahegestanden²⁸. Daß Warqā' aber gewisse murğī'itische Präferenzen hatte – die sich vielleicht aus seiner Herkunft erklären –, wird dadurch nahegelegt, daß bei seinem Schüler

Abū 'Amr Šabāba b. Sauwār al-Fazārī al-Madā'inī²⁹,

gest. zwischen 204/819 und 206/822³⁰, diese Tendenz ganz deutlich hervortritt und zu scharfen Angriffen gegen die Šī'iten führte³¹. Allen denen, die sich Glauben ohne Handeln (*'amal*) nicht vorstellen konnten, nahm er dadurch den Wind aus den Segeln, daß er meinte, auch das Bekenntnis sei ja schon ein

¹⁸ Zu ihm TT III 329 f. nr. 616. Auch oben Bd. I 231, Anm. 16.

¹⁹ IAW II 212, 2; allgemein Šaimarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa* 150, 8 ff.

²⁰ Ibn an-Nadīm, ib.

²¹ Ibn al-Ġazarī, ib.

²² Ṭabarī I 75, 19 ff.

²³ Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 625, 5; auch Ka'bī, *Qabūl* 216, 10. Vgl. daneben Buḥārī IV₂ 283 f. nr. 2974; 'Uqailī, *Du'afā'* IV 401 nr. 2023; TH 267 f. nr. 252; TT XI 208 ff. nr. 349.

²⁴ TB XIII 486, 18 f. > *Mizān* nr. 9340; TT XI 113 nr. 200. Zum Todesdatum vgl. TH 231, 1 f.

²⁵ TB 484, ult. f. und 485, 11 ff.; auch Buḥārī IV₂ 188 nr. 2648 und IAH IV₂ 50 f. nr. 216.

²⁶ TB 486, 6 ff.; Ibn al-Ġazarī, *Ṭab.* II 358 nr. 3799; dazu GAS 1/37 f. und Azmi, *Studies* 206. Zu seinem Ḥadīṭ Azmi 76 und 88.

²⁷ TB 486, 4.

²⁸ S. o. Bd. II 643 ff.

²⁹ TB 485, 4.

³⁰ TB IX 299, 10 ff.; Ḥalīfa, *Ṭab.* 769, 5 hat „206“. Die Angaben bei Ibn Ḥağar, TT IV 302, 1 ff. sind phantastisch und beruhen auf Lesefehlern. Brentjes hat *Imamatslehren* 49 von dorthier das Datum 255 übernommen.

³¹ IS VII₂ 66, 11 ff.; *Ma'ārif* 527, 7; Karābisī bei Ka'bī, *Qabūl* 216, – 4; TB IX 297, 17 und 299, 2 ff.; *Mizān* nr. 3652; TT IV 301, 1 ff.

Handeln; Ibn Ḥanbal nahm ihm das sehr übel³². Er war ein *maulā* der Fazāra und über Bagdād nach Madā'in gekommen; in die Hauptstadt hatte es ihn mit den ḥorāsānischen Truppen verschlagen, zu denen er im Klientelverhältnis stand. In Madā'in hielt er sich abseits – vermutlich wegen des ewigen Ärgers mit den „Rāfiqiten“. Auf die Dauer zog er weiter nach Mekka; dort verbrachte er seinen Lebensabend³³. Ibn Ma'in hat von ihm den „Tafsīr des Warqā“, also eben dessen mekkanische Aufzeichnungen nach Ibn Abī Nağīh, übernommen³⁴.

³² Ḥallāl, *Musnad* 268, 10 ff.; vgl. auch TB IX 298, 19.

³³ *Ma'ārif* 527, 7 ff.

³⁴ TB IX 298, 13 f.; Horst in: ZDMG 103/1953/296. Vgl. auch Ṭa'labī, *Kašf*, Einl. 28, 4.

1.2 Die Religionspolitik unter al-Manṣūr und al-Mahdī

Daß Bagdād von Madā'in her wesentlich beeinflußt worden wäre, wird man kaum annehmen wollen. Manṣūr hatte seine Leute von anderswoher mitgebracht, die Soldaten aus Ḥorāsān, die Beamten zum Teil vielleicht aus Kūfa. Von einigen wissen wir sogar, wo er sie ansiedelte: verdiente Heerführer und enge Mitarbeiter erhielten Grundstücke vor den Mauern der „runden Stadt“; die Soldaten konnten in den Vororten (*arbād*) bauen¹. Die Innenstadt war vor allem dem Palastbezirk und den offiziellen Gebäuden vorbehalten; dort lebten außer dem Kalifen mit seiner Familie in erster Linie hohe Beamte und Würdenträger. Im Westen lagen die Märkte von Karḥ, wo seit jeher Aramäisch sprechende Christen gelebt hatten; sie erhielten jetzt Zuzug von Muslimen, vor allem Šī'iten². Geistiges Leben spielte sich darum in der Stadt auf mehreren Ebenen ab, die nicht ohne weiteres miteinander kommunizierten: am Hof, innerhalb der „runden Stadt“, und ebenso draußen vor den Mauern, dort bald schon nicht mehr nur in den Villen von Aristokraten und Beamten, sondern auch in den Häusern einer zugewanderten, traditionell religiös interessierten Kaufmannschaft und schließlich sogar in den Reihen des Kleinbürgertums oder des „Proletariats“³. Der Hof schuf dabei Möglichkeiten des Gedankenaustauschs, wie es sie bisher nicht gegeben hatte. Die Tafelrunde (*nudamā'*) des Kalifen brachte Intellektuelle der verschiedensten Provenienz zusammen; seit al-Mahdī und mehr noch unter den Barmakiden kam es zu religiösen Streitgesprächen. Stärker als zuvor öffnete man sich hellenistischem Gedankengut; die Religion geriet in Berührung mit Logik und Metaphysik. So geschichtslos die Stadt war, so offen und vielseitig war sie auch. „Das Gute an Bagdād ist“, so sagte Ibn al-Faḳīh, „daß die Obrigkeit davor sicher sein kann, daß irgendein Schulhaupt dort die Oberhand gewönne, so wie die Aliden häufig mit der Šī'a über die Kūfier Macht gewinnen. In Bagdād leben nämlich Gegner der Šī'a mit der Šī'a zusammen, Gegner der Mu'tazila mit der Mu'tazila und Gegner der Ḥārīgiten mit den Ḥārīgiten; jede Partei hält die andere in Schach und hindert sie daran, sich zum Herrscher aufzuwerfen“⁴.

Allerdings verlief diese Entwicklung keineswegs geradlinig. Die Religionspolitik der ersten Abbasiden schwankt zwischen einem Laissez-faire und abrupten harten Eingriffen; gefördert haben sie, zumindest in der Theologie, bis in die Zeit al-Ma'mūns kaum je bestimmte Schulen, sondern nur einzelne Personen. Die Eingriffe zielten vor allem darauf ab, sich von dem Erbe des

¹ Vgl. EI² I 896 a s. v. *Baghdād*; ausführlich El-Ali (Šāliḥ al-'Alī) in: *The Islamic City*, ed. Hourani und Stern, S. 92 ff.

² Vgl. EI² IV 652 f. s. v. *al-Karḥ*.

³ Zur Entwicklung des Kaufmannsstandes und den kleinbürgerlichen Bewegungen vgl. allgemein Sabari, *Mouvements populaires*; zu den Kaufleuten dort etwa S. 19 ff. und 37 ff. Zur Spannung zwischen den höfischen Wertvorstellungen und den städtischen Versionen des Islams vgl. Lapidus, *History of Islamic Societies* 122 ff.

⁴ Ibn al-Faḳīh, *Buldān*, Faks. Ffm. 105, 4 ff. = *Bagdād madīnat as-salām*, ed. Š. A. al-'Alī 80, 8 ff.

revolutionären Anfangs zu lösen und ein neues, gemäßigteres Profil zu gewinnen. Man hatte die Revolution zum Erfolg geführt, indem man sich von den Ambitionen und Träumen der Šīiten hatte tragen lassen; konsolidieren konnte man sie nur, indem man die Sunniten gewann. Wenn Ya'qūbī die Tendenzen von Manşūrs Kalifat schlagzeilenhaft zusammenfaßt, so ist das erste, was ihm einfällt, daß dieser Kalif zum erstenmal zwischen Abbasiden und Ṭālibiden, d. h. den Nachkommen ʿAlīs, geschieden habe⁵. Diese Entscheidung vollzog sich an verschiedenen Fronten, in der Liquidierung Abū Muslim's und der seiner Fahne folgenden iranischen Schwarmgeister⁶ ebenso wie in der Vernichtung der medinensischen Opposition unter an-Nafs az-zakīya. Überall galt es, chiliastische Erwartungen, die den Impetus zum Umsturz geliefert hatten, zu dämpfen oder in die rechte Bahn zu lenken. Paradigmatisch ist hierbei der Zusammenstoß mit der Rāwandīya.

1.2.1 Die Rāwandīya

Ihr Auftreten war so augenfällig, daß es selbst nichtmuslimischen Beobachtern wie Theophanes (bzw. seinen Gewährsleuten) nicht entgangen ist. Dies allerdings auch deswegen, weil die Rāwandīya sich über Iran und den Irak hinaus bis in die Nähe der byzantinischen Grenze verbreitete. Bei Aleppo hätten, so berichtet Theophanes unter dem Jahr 758, also 141 H., Leute ihren gesamten Besitz verkauft und seien dann nackt auf die Mauern gestiegen, um sich von dort herabzustürzen. Sie hätten nämlich geglaubt, in den Himmel fliegen zu können. Sechzehn Rädelsführer seien von dem Statthalter hingerichtet worden¹. Muslimische Quellen bestätigen das, wenngleich im allgemeinen ohne Zeitangabe: irgendwelche Schwachköpfe hätten sich von der Rāwandīya einreden lassen, sie seien Engel; darum hätten sie sich Flügel aus Seide genäht, in die sie Vogelfedern hineingesteckt hätten. Als sie dann versucht hätten, von einem Hügel (*tall*) in Aleppo – dem Burgberg? – herunterzusegeln, hätten sie sich allesamt den Hals gebrochen.

Maqdisī, *Bad'* V 132, 1 ff.; kürzer Azdī, *Ta'riḥ al-Maṣūl* 173, apu. f.; Ibn al-ʿAdīm, *Zubdat al-ḥalab* I 59, 10 ff. (= Freytag, *Selecta ex historia Halebi* 15, 12 ff.). Dazu Friedländer in: JQR, NS 2/1911-2/503 f.; die Seidengewänder, über die Friedländer ib. 505, Anm. 122, im Anschluß an Ibn al-ʿAdīm nachdenkt, sind wohl aus den seidenen Flügeln mißverstanden. Man vergleiche die Flugversuche des Philologen al-Ġauharī (Yāqūt, *Iršād* II 269, 2 ff.) und vor allem des Spaniers ʿAbbās b. Firnās (Vernet, *Cultura hispanoárabe* 28). Das Datum 141 steht in den arabischen Quellen nur bei Ibn al-ʿAdīm, dort auch die Notiz, daß die Rāwanditen außerdem noch in Ḥarrān auftraten.

⁵ *Muṣākalā* 22, pu. ff.; dazu Nagel, *Rechtleitung* 300.

⁶ Vgl. etwa Bd. II 25 und 632 zu Sinpād in Hamadān.

¹ Theophanes 430, 23 ff./übs. Breyer in: *Byz. Geschichtsschreiber* VI 75 („Beroia“ und „Chalkis“ beziehen sich hier auf die Gegend von Aleppo und Antiochien).

Dieses spektakuläre Ereignis zeigt die Verzweiflung, mit der eine lange Entwicklung sich überschlug. Ein paar Jahre zuvor, 136/754 oder 137/755², war es in Hāšimīya zu dem „Tag der Rāwandīya“³ gekommen, an dem al-Manšūr zum erstenmal Truppen gegen sie einsetzte. Die Wurzeln aber lagen in vor-abbasidischer Zeit, in der *da'wa* in Iran. Die Abbasiden hatten, seitdem sie ihre Ansprüche anmeldeten, mit kaisānitischen Vorstellungen operiert. Auch die offizielle Geschichtsschreibung leugnete das später nicht⁴; die Kaisānīya war bis ins 2. Jh. hinein innerhalb der irakischen und iranischen Šī'a die beherrschende Kraft⁵. Die Legitimation der abbasidischen Linie bewies man durch das Testament, in dem Abū Hāšim, der Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya, kurz vor seinem Tode bei einem Besuche in Ḥumaima Muḥammad b. 'Alī, den Enkel des 'Abdallāh b. 'Abbās, zu seinem Erben eingesetzt hatte⁶. Bukair b. Māhān, der erste *dā'ī* der Abbasiden in Iran, hat sich auf dieses Dokument berufen⁷. Aber die Kalifen übernahmen so nicht nur einen politischen Anspruch, sondern auch die Spekulationen und Hoffnungen, die sich mit ihm verbanden. Die beiden Fahnen, unter denen die Truppen der Revolution sich versammelten, hießen „Schatten“ und „Wolke“; der Anklang an den „Schatten“ Gottes und an die Wolke, in der 'Alī oder der Mahdī erscheinen werde, war, wie auch immer man später die Namen interpretierte, gewiß nicht bloßer Zufall⁸. Abū Salama, der 127/744 als Abgesandter nach Ḥorāsān ging, soll dort in bestimmten Kreisen als Prophet angesehen worden sein⁹. In der Frühphase der *da'wa*, irgendwann zwischen 117/735 und 120/738, ließ Asad b. 'Abdallāh al-Qasrī¹⁰ einen gewissen Ablaq mit seinen Anhängern kreuzigen, der, selber leprakrank und darum wohl der „Gefleckte“ geheißten, behauptet hatte, daß der Geist Jesu über 'Alī in Ibrāhīm, den Sohn des Muḥammad b. 'Alī, den die abbasidischen *du'āt* damals den „Imam“ nannten, eingegangen sei. Nach dem Bericht bei Ṭabarī, in dem wir dies erfahren, war das der Beginn der Rāwandīya¹¹.

² So Ṭabarī III 129, 12 f. nach ungenannter Quelle. Wenn er selber das Ereignis s. a. 141 bringt, so wohl in Kongruenz mit dem vorhergenannten Vorfall in Aleppo. Jedoch besteht bei der ausgedehnten Geschichte der Bewegung (s. u.) kein Anlaß, die beiden Dinge zu kombinieren. Balāḍurī versetzt das Ereignis in das Jahr 139 oder den Anfang des Jahres 140 (*Ansāb* III 235, 9 ff., wo übrigens die gleiche Quelle zugrundeliegt wie bei Ṭabarī). Dīnawarī verzeichnet weitere Unruhen s. a. 142 (*Aḥbār ṭiwāl* 384, 1 ff.).

³ Ṭabarī III 118, 19; Balāḍurī III 208, 4.

⁴ *Aḥbār al-'Abbās* 165, 2 ff.; dazu F. 'Umar, *Ṭabī'at ad-da'wa al-'Abbāsīya* 113.

⁵ S. o. Bd. I 304 ff.

⁶ EI² III 574. Auf die Frage der Echtheit des Testaments braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. dazu Moscati in: RSO 27/1952/28 ff.; Nagel, *Untersuchungen* 45 ff.; Sharon, *Black Banners* 121 ff.; F. 'Umar, *Buḥūt* 53 ff.; Lassner in: IOS 10/1980/78 f. und jetzt in: *Islamic Revolution and Historical Memory* 55 ff.

⁷ Pseudo-Nāšī', *Uṣūl* 30 f. § 46. Zu ihm EI² I 1292 f.; Daniel, *Khurasan* 29 ff.; Sharon 147 ff.

⁸ Ṭabarī II 1954, 2 ff. Zu „Schatten Gottes“ als Ehrenbezeichnung der Abbasidenkalifen vgl. F. 'Umar, *Buḥūt* 234 ff.

⁹ So von einem weiter nicht bekannten Hāšim aus Marv (Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* II 353, pu. ff.).

¹⁰ Zu ihm s. o. Bd. II 509 und 513, Anm. 31.

¹¹ III 418, 10 ff.; dazu Lassner in: Clover/Humphreys, *Late Antiquity* 252 f.

Nun kommt es darauf an, wie man das nimmt. Für die Häresiographen ist „Rāwandīya“ ein Generalnenner, unter dem man fast alles zusammenfaßt, was sich an Schwärmertum in der Umgebung des Abū Muslim entwickelte¹². Aber der Prozeß der ideologischen Klärung war ja noch gänzlich im Fluß. Asad b. ʿAbdallāh hat nicht nur Ablaḡ hinrichten lassen, sondern auch Ḥidāš, der offenbar das Imamāt wieder an die Hāšimiden zurückgegeben hat¹³. Gewiß hat Abū Muslim die Erwartungen seiner Truppen sehr hoch gespannt; er wurde später als der Prophet al-Manṣūrs angesehen, der dessen göttliche Botschaft weitergibt und darum die Zukunft und alles Geheime (*al-ḡaib*) kennt¹⁴. Aber noch i. J. 135, also nach der Revolution, solidarisierten sich „Rāwanditen“ in Ṭālqān mit Ziyād b. Šāliḥ al-Ḥuzāʿī, dem Sieger vom Ṭarāz-Fluß, der gegen Abū Muslim aufgestanden war¹⁵. Die Extremisten, die am „Tag der Rāwandīya“ in Hāšimīya auftraten, redeten nicht wie vorher Ablaḡ vom Geist Jesu, sondern vom Geist Adams, und dieser manifestierte sich für sie auch nicht im Kalifen, sondern in ʿUṭmān b. Nahik, dem Kommandanten der Leibgarde¹⁶. Von einer einheitlichen Lehre kann da kaum die Rede sein. Jedoch gehörte derjenige, nach dem man die Sekte benannte, zum höchsten ḥorāsānischen Adel. ʿAbdallāh ar-Rāwandī war einer der *duʿāt* des Muḥammad b. ʿAlī gewesen¹⁷; nach der Gründung von Bagdād erhielt er Besitz im vornehmsten Viertel der Stadt¹⁸. Sein Sohn Ḥarb b. ʿAbdallāh wurde mit einem Landgut in der Nähe von Bagdād beschenkt und war mit 2000 Reitern in Mosul stationiert, um die Befestigungen (*rawābiṭ*) gegen die Ḥārīḡiten zu halten¹⁹; er fiel i. J. 147/764 auf einem Feldzug in Armenien und Georgien²⁰. Der Enkel Naṣr b. Ḥarb diente in der Garde Manṣūrs²¹ und wurde 158/775 vermutlich zum Statthalter über den Grenzwall (*ṭaḡr*) von Fārs, wohl gegen die Dailamiten, ernannt²².

Damit erscheint das Geschehen in Hāšimīya in einem neuen Licht. Als dort nämlich bald nach Manṣūrs Regierungsantritt begeisterte Menschen in einer

¹² So Naubaḡtī, *Firaq aš-Šʿa* 41, pu. ff.; Masʿūdī, *Murūḡ* VI 26, 4 ff./IV 61 nr. 2259 usw. In diesem Sinne auch F. ʿUmar, *Ṭabīʿat ad-daʿwa al-ʿAbbāsīya* 120 ff. und 232 ff. = ders., *The ʿAbbasid Caliphate* 192 ff. Weiterhin zu dieser Bewegung Cahen in: *Revue Hist.* 230/1963/331 f.; Laoust, *Schismes* 62; ausführlich, aber etwas diffus Lassner, *Shaping* 109 ff. und 159 f.

¹³ Im Jahre 118/736; zu ihm Sharon in *EI*² V 1 ff. Die Koinzidenz zwischen Ablaḡ und Ḥidāš hat schon van Vloten hervorgehoben (*Recherches* 49 ff.).

¹⁴ Naubaḡtī 56, 15 ff. > Qummī 69, –4 ff.

¹⁵ Ṭabarī III 82, 4 ff. Dazu genauer Daniel, *Khurasan* 111 f.; auch Massignon, *Passion* 2ⁱ 217 ff./I 174 ff. und Lassner, *Shaping* 273, Anm. 49.

¹⁶ *Ib.* III 129, 17.

¹⁷ Dazu Madelung in *EI*² IV 837 b.

¹⁸ Šāliḥ al-ʿAlī, *Bagdād* I₁ 81.

¹⁹ Azdī, *Taʿrīḥ al-Mauṣil* 194, ult. f.; auch Ṭabarī III 206, 10 f.; dazu ʿUmar, *Caliphate* 197.

²⁰ Ṭabarī III 328, 11 ff. Sein Besitz gab in Bagdād nachher einem ganzen Stadtviertel den Namen (vgl. Šāliḥ al-ʿAlī, *Bagdād* I₂ 165 ff.).

²¹ *Ib.* III 413, 16 f.

²² Wenn der bei Ṭabarī III 384, 18 genannte Naṣr b. Ḥarb at-Tamīmī mit unserem Naṣr b. Ḥarb b. ʿAbdallāh ar-Rāwandī identisch ist.

Prozession um den Palast des Kalifen wie sonst um die Kaʿba herumzogen und ihn ihren Herrgott (*rabb*) nannten, da waren dies, wie man jetzt annehmen muß, keine Pilger aus dem Osten, sondern Truppen, die in der Stadt stationiert waren²³, vermutlich Angehörige der Leibgarde des Kalifen. Daß man Elitesoldaten gerade aus den „Extremisten“ wählte, lag nahe und hat bis heute Tradition; niemand war stärker auf den Kalifen eingeschworen als diese. Auch ʿAlī war anscheinend schon so vorgegangen; Aşbağ b. Nubāta war unter ihm Polizeikommandant gewesen²⁴, Rušaid al-Hağarī gehörte womöglich zur *šurtat al-ḥamīs*²⁵. Abū ʿAmra Kaisān, der Namenspatron der Kaisānīya, hatte die Leibwache Muḥtār befiehlt²⁶. Auch daß die Aleppiner Rāwanditen sich, wie wir angenommen haben, gerade vom Burgberg herabstürzten, mag mehr gewesen sein als die Ausnutzung eines günstigen Segelplatzes; wahrscheinlich hatten nur Besatzungssoldaten zur Qalʿa Zutritt.

Ihre Bağdāder Gesinnungsgenossen dachten die Idee vom göttlichen Geiste, der im Laufe der Geschichte von einer Person in die andere übergeht (das *tanāsuh*, wie die Häresiographen sagten), logisch zu Ende: wie für Abū Muslim, so war nun auch für sie Maṣūʾr Gott selber, „der Herr, der uns Speise und Trank gewährt“ und der „Herr der Herrlichkeit“; in Haiṭam b. Muʿāwiya al-ʿAtakī, einem Ḥorāsāner, der i. J. 141/758-9 Statthalter von Mekka und Ṭāʾif wurde²⁷, sahen sie Gabriel, den Gottesboten²⁸, und in ʿUṭmān b. Nahik eben den Geist, der von Gott ausgeht, aber nicht mehr Gott selber ist²⁹. In einer Parallele wird Maṣūʾr als Schöpfer (*ḥāliq*) und Spender des täglichen Brotes (*rāziq*) bezeichnet; dabei konnte *rāziq* natürlich auch der sein, der „den Sold gibt“³⁰. Er hatte für diejenigen, die so an ihn glaubten, absolute Macht: er konnte Berge versetzen, und er hätte von ihnen verlangen können, daß sie der *qibla* den Rücken kehrten³¹.

²³ Bestätigt bei Ṭabarī III 365, 9. So auch ʿUmar, *Caliphate* 195 und Kennedy, *Caliphate* 65; anders dagegen Lassner, *Shaping* 111 f. und 159 f.

²⁴ S. o. Bd. I 291.

²⁵ Ib. 290, Anm. 3.

²⁶ Vgl. Dixon in EI² IV 836 a.

²⁷ Ṭabarī III 137, 16 f.

²⁸ War er damals etwa der Kämmerer des Kalifen, der die Besucher empfing?

²⁹ Ṭabarī III 129, 16 ff./übs. Muth 47 ff. Zu „Herr der Herrlichkeit“ (*rabb al-ʿizza*) vgl. Ṭabarī III 132, 6.

³⁰ Maqdisī, *Badʿ* V 131, – 5 ff. Anderswo heißt es, daß sie den Kalifen mit der berühmten Identifikationsformel *anta anta* „Du bist der, auf den es ankommt“ – oder salopp: „Du bist derjenige, welcher“ – anredeten (Ṭabarī III 418, ult. f.; entsprechend dem *huwa huwa* der Mystiker). Jedoch ist der Bericht zu summarisch und in den Einzelheiten, die er bringt, sehr verdächtig. Er evoziert z. B. den Topos mit den Flugversuchen und behauptet dann, sie hätten sich von der grünen Kuppel (*al-ḥaḍrāʾ*) – doch wohl in Bağdād! – heruntergestürzt. Vgl. dazu die Interpretationsversuche bei Lassner, *Shaping* 182 und 284, Anm. 68. Zur Vergöttlichung al-Manšūrs auch Naubaḥtī 46, pu. ff. Auch die Anhänger des Muqannaʿ haben wenig später diesen als Gott in persona zu schauen verlangt (Daniel, *Khurasan* 144).

³¹ So nach der Parallelfassung bei Balāḍurī III 235, 12, wo Haiṭam b. ʿAdī als eine der Quellen genannt ist.

Bei dieser letzteren Formulierung horcht man auf. Ibn al-Muqaffa^c benutzt sie nämlich in seiner *Risāla fi š-šahāba* mit Bezug auf den Kadavergehorsam einiger Heerführer Manşūrs³². Vielleicht hat auch er also dabei an Angehörige der Rāwandīya gedacht. Abū Muslim war damals vielleicht noch am Leben³³; wenn er den blinden Glauben dieser Heerführer teilte, so könnte dies erklären, warum er trotz seiner politischen Klugheit und militärischen Stärke sich so leichtfertig Manşūr in die Hände gab. Saffāh war im übrigen genau im „göttlichen“ Alter zur Regierung gekommen; er war 33 Jahre alt, als er starb, und er trug, wie sich das gehörte, üppiges und krauses Haar³⁴. Daß Abū Muslim der „Prophet“ der Abbasiden sei, war ein ostiranisches Modell; die Garde in Hāšimīya war darauf nicht eingeschworen. Daß sie sich mit Haiṭam b. Mu‘āwiya und ‘Uṭmān b. Nahīk neue Bezugspersonen gesucht hatte, konnte dem Kalifen nur recht sein; für das Attentat auf Abū Muslim waren damit die besten Voraussetzungen geschaffen. Nachher dagegen wurde die Sache gefährlich; Manşūr hat sein Image am „Tage der Rāwandīya“ selber zerstört. Als er eine Anzahl der „Anführer“, vermutlich Unteroffiziere, festsetzen ließ, kam dies für die Betroffenen wohl völlig überraschend. Sie übertölpelten dann ihre Bewacher, indem sie einen Begräbniszug simulierten³⁵. Der Kalif wollte mit ihnen verhandeln, wurde aber von einem vornehmen Araber, Ma‘n b. Zā‘ida aš-Šaibānī, zurückgehalten. ‘Uṭmān b. Nahīk ist in der Tat, als er statt seiner mit ihnen redete, durch einen Pfeil tödlich verletzt worden³⁶.

Ma‘n b. Zā‘ida, der die Unberechenbarkeit der Situation richtig erkannt hatte, verdiente sich durch sein Dazwischentreten die Dankbarkeit des Kalifen. Er war an sich ein treuer Anhänger der Umayyaden gewesen und hatte sich darum nach der Revolution versteckt halten müssen; selbst als er jetzt eingriff, war sein Gesicht noch hinter einem Schleier verborgen³⁷. Wenn er sich überhaupt in diesem Augenblick hervorwagte, so gewiß deswegen, weil er als Araber für den Spuk, der sich da vor seinen Augen abspielte, überhaupt kein Verständnis hatte; für ihn waren diese ḥorāsānischen Chaoten nur hergelaufenes Volk (‘*ulūğ*)³⁸. Der Kalif dagegen muß sich bewußt gewesen sein, daß er unter dem Versprechen einer „Wende“ (*daula*) angetreten war, die nicht

³² § 12 PELLAT; vgl. zur Stelle oben Bd. I 50.

³³ S. o. Bd. II 24 f.

³⁴ Mas‘ūdī, *Tanbīh* 339, 5 ff.; dazu oben Bd. I 346. Man stellte sich unter Šī‘iten auch den *qā‘im* so vor (Nu‘mānī, *Gaiba* 2125, ult.).

³⁵ Sie hatten, wie Balāḍurī präzisiert (III 235, 15), so getan, als wollten sie eine Frau begraben, in Wirklichkeit aber Waffen auf die Bahre gelegt. Eine Frau mußte es natürlich sein, damit niemand neugierig wurde. Nagel sieht in dem Vorgang zu Unrecht eine Parallele zu der Verehrung von ‘Alī’s Thron unter Muḥtār (in: *Geschichte der arab. Welt*, ed. Haarmann 115). Seine Darstellung leidet im übrigen wie die von Scarcia-Amoretti in CHI IV 494 darunter, daß sie das komplexe Geschehen viel zu stark auf eine reine Episode verkürzt.

³⁶ Ṭabarī III 131, 1 ff. Daß dies alles in Hāšimīya spielt, steht ib. 131, 9 und 271, 18 f.

³⁷ Tanūḥī, *Farağ* IV 54, 2 ff.; zu ihm allgemein Kennedy in: EI² VI 345, auch oben Bd. I 440. Er ist wegen seiner sprichwörtlichen Freigebigkeit sogar Gegenstand zweier Geschichten in 1001 Nacht geworden (Übs. Littmann III 87 ff.).

³⁸ Ṭabarī III 133, 5.

eine beliebige Revolution sein sollte, sondern eine Umwertung aller Werte und vielleicht sogar, mit dem Ende der korrupten Vergangenheit, das Ende der Zeiten³⁹. Die Kämpfer der ersten Stunde, die nun im Irak stationiert waren, nannten sich ja *abnā' ad-daula*, und gerade aus ihren Reihen war die Rāwandīya hervorgegangen⁴⁰. Wenn die Aufständischen wirklich zu Manšūrs Leibgarde gehörten, so führt kaum ein Weg an der Annahme vorbei, daß der Kalif ihre Gedanken kannte und anfangs wohl auch gebilligt hatte.

Sie selber waren davon ohnehin überzeugt; Manšūr konnte ja als Gott in ihrer Seele lesen⁴¹. Zwar ließ er die Verwegensten von ihnen kreuzigen und verbrennen⁴²; aber selbst darüber konnte man mit etwas Theologie hinwegkommen: Gott hatte ja auch die Propheten nicht immer gut behandelt. Manšūr hatte sich, so wie sie es sahen, gewissermaßen seine eigenen Märtyrer geschaffen; sein Ratschluß war unerforschlich⁴³. Das war natürlich eine recht verzweifelte Erklärung⁴⁴. Es zeigt aber auch, daß sie als Gruppe überlebten. Der Kalif konnte es sich wohl gar nicht erlauben, alle Schwarmgeister aus dem Wege räumen zu lassen; Rizām b. Sābiq, einer ihrer geistigen Führer, wurde begnadigt⁴⁵. Dabei ist keineswegs gesagt, daß auch er wiederum zur Garde oder zur Armee gehörte; er kann ebensogut ein hoher Beamter gewesen sein⁴⁶. In Kūfa fanden sie ohnehin weiter Rückhalt; das soll Manšūr mit bewogen haben, Bagdād zu bauen⁴⁷. Aber selbst dort tauchten sie wieder auf – natürlich mit den Truppen; man hört von Zusammenstößen am Bāb ad-dahab, mitten im Palast⁴⁸. Vielleicht hat noch Mu'tašim wegen der Unbotmäßigkeit einer ihrer Nachfolgeorganisationen Bagdād mit seinen türkischen Söldnern verlassen⁴⁹.

Theophanes will wissen, daß schon i. J. 760, also 143 H., abbasidische Grenzkämpfer in der Nähe von Dābiq, wo man sich seit jeher zum Sommer-

³⁹ Dazu Nagel, *Untersuchungen* 9 f. Zum Terminus *daula* allgemein F. Rosenthal in EI² II 177 f.; Lewis in: *Bulleten* 46/1982/418 ff. und jetzt *The Political Language of Islam* 35 f.; Sharon, *Black Banners* 22 ff.

⁴⁰ S. auch unten S. 18. Zum Terminus *abnā' ad-daula* eingehend Lassner, *Shaping* 129 ff., der sich die Sache aber vielleicht ein wenig zu kompliziert macht.

⁴¹ Naubaḥtī, *Firaq aš-Šī'a* 46, ult. f. > Qummī, *Maq.* 69, pu.

⁴² So nach einer Glosse in der Handschrift des Qummī-Textes (vgl. *Maq.* 70, Anm. 1).

⁴³ Naubaḥtī 47, 3 ff. > Qummī 70, 2 ff.

⁴⁴ Nicht nur wegen der Binnenzündung des Märtyrertums, sondern auch weil die Propheten nach koranischer Vorstellung gar nicht ertränkt oder den wilden Tieren vorgeworfen worden waren, wie es hier angeblich behauptet wurde.

⁴⁵ Ṭabarī III 132, 3 f. Zur Rizāmiya vgl. Pseudo-Nāšī, *Uṣūl* 35 f. § 53 f. mit weiteren Quellenangaben; Składanek, *Doktryny* 163; Madelung in EI² IV 838 a. Der vollständige Name Rizām b. Sābiq steht nur bei Maqrīzī (*Ḥiṭaṭ* II 353, –6).

⁴⁶ So sieht Muth, *Der Kalif al-Manšūr* 273 f., Anm. 660 die Dinge. Jedoch hat er Rizām falsch identifiziert und die Häresiographen nicht berücksichtigt; unser Rizām hat nichts mit Rizām b. Muslim, dem *maulā* des Ḥālīd al-Qasrī, zu tun, der bei Ṭabarī III 215, ult. genannt wird.

⁴⁷ Ṭabarī III 271, 18 ff.

⁴⁸ Ib. III 365, 6 ff.; zum Bāb ad-dahab vgl. Šāliḥ al-'Alī, *Bagdād* I, 306.

⁴⁹ Vgl. Ṭabarī III 1179, 14, wo wohl tatsächlich mit der Leidener Ausgabe gegen Abū l-Faḍl Ibrāhīm *al-Ḥarbīya* zu lesen ist statt *al-Ḥurramīya* (so auch Töllner, *Türkische Garden* 31).

feldzug gegen die Byzantiner traf, von dem Sohn al-Manṣūrs als dem Gott sprachen, der sie ernährte. Sie veranstalteten ein Blutbad in einer Moschee und sollen sich dann nach Baṣra durchgeschlagen haben, wo sie plünderten und Gefangene machten⁵⁰. Das wäre erstaunlich früh; Mahdī war damals kaum mehr als 15 Jahre alt⁵¹. Aber damit stand auch er wiederum in einem jener Lebensalter, in denen man sich den jugendlichen Gott vorstellte⁵², und immerhin ist er nur wenige Jahre später, 147/764, von seinem Vater zum Thronfolger bestimmt worden⁵³. Kurz zuvor taucht er zum erstenmal bereits auf einer Münze mit dem Beinamen al-Mahdī auf⁵⁴. Die Rāwandīya hatte ja vermutlich deswegen vom Geiste Jesu gesprochen, weil man Jesus am Ende der Zeiten als Mahdī wiedererwartete; hieran fand die Phantasie mehr Nahrung als an dem „Geist Adams“, der an sich die größere Logik für sich hatte^{54a}. Der Kalif brauchte zudem wahrscheinlich ihre Unterstützung, wenn er seinen Plan durchsetzen wollte. Denn es gab in ihr starke Gegenkräfte, die zu ʿIsā b. Mūsā hielten, dem Neffen al-Manṣūrs, der durch al-Mahdī aus seinem Nachfolgerecht verdrängt wurde; sie meinten bei allem Respekt vor dem Imam, daß dieser eine einmal getroffene Entscheidung nicht mehr rückgängig machen könne. Glücklicherweise war es nicht al-Manṣūrs Entscheidung gewesen, sondern die seines Vorgängers as-Saffāḥ; die Gegenpartei konnte also sagen, daß der Wille des lebenden Imams schwerer wiege als der des toten. Aber das Schisma blieb bestehen⁵⁵. Al-Manṣūr konnte zwar in dem Schreiben, mit dem er ʿIsā b. Mūsā zum Rücktritt zwang, auf den Druck der ḥorāsānischen Truppen anspielen⁵⁶; aber er hatte diesen wohl eben dadurch erzeugt, daß er von neuem die chiliastischen Erwartungen aufpeitschte.

Im Vordergrund allerdings stand etwas anderes: al-Manṣūr wollte die Ideologie der medinensischen Šīʿiten, die 145/767 so kläglich gescheitert war, in abbasidische Bahnen lenken⁵⁷. Der neue Thronfolger hieß ebenso Muḥammad b. ʿAbdallāh wie an-Nafs az-zakīya⁵⁸; Ḥādīṭe stellten ihn in eine Klimax der

⁵⁰ S. 431, 28 ff./übs. in *Byz. Geschichtsschreiber* VI 76.

⁵¹ Er war i. J. 127 geboren (s. o. Bd. II 294).

⁵² Als Alternative zu jenem Alter von 32 Jahren, in dem Saffāḥ aufgetreten war (s. u. Kap. D 1.2.1.1).

⁵³ Dazu allgemein Moscati in: *Orientalia* 15/1946/156 ff.

⁵⁴ Dūri in: *Festschrift ʿAbbās* 131. Auf einer andern Münze, die i. J. 151 in Buḥārā von dem dortigen Statthalter geprägt wurde, auch als *al-imām al-mahdī walī amīr al-muʿminīn* (*Kat. oriental. Münzen Berlin* I 327 nr. 2078).

^{54a} Nicht nur deswegen, weil Adam der erste Mensch war, sondern auch wegen Sure 15/29, wonach Gott ihm seinen Odem einblies (vgl. Ibn Qaiyim al-Ġauzīya, *K. ar-Rūḥ* 178, apu. ff.). Für den „Geist Jesu“ konnte man allerdings auf Sure 21/91 und 66/12 verweisen.

⁵⁵ Naubaḥṭī 44, ult. ff.; dazu Madelung in *El²* IV 838 a.

⁵⁶ Ṭabarī III 341, 17 f.; dazu Kennedy in: *Proc. X Congress UAEI Edinburgh* 30 f.

⁵⁷ S. o. Bd. I 396 f. und II 292.

⁵⁸ Zu Muḥammad b. ʿAbdallāh als Name des erwarteten Mahdī s. o. Bd. I 233 und 326; al-Manṣūr verweist darauf in seinem Brief an ʿIsā b. Mūsā (Ṭabarī III 341, 4 f.). Allerdings soll er auch einmal daran gedacht haben, al-Mahdīs Bruder Ġaʿfar zum Thronfolger zu ernennen (ib. III 400, 7 f.).

Abbasidenkalifen und weissagten, daß er Jesus, dem Herrn der Endzeit, den Weg bereiten werde⁵⁹. Zwar war er im Gegensatz zu an-Nafs az-zakīya nur der Sohn einer Sklavin; aber eben dieses Element, das vor nicht allzu langer Zeit noch ein Makel hätte sein können⁶⁰, wurde nun ins Positive gewendet⁶¹. Seine Ernennung war von Zeichen begleitet, einem Sternschnuppenfall, durch den das Jahr 147 sich besonders auszeichnete⁶². Dichter wie Baššār b. Burd oder al-Mu'ammil b. Umail al-Muḥāribī haben das Thema orchestriert. Auch al-Manšūr selber hat offenbar erst damals seinen Herrschertitel angenommen; der „(von Gott) mit Sieg Beschenkte“ war derjenige, der dem Mahdī den Weg bereitet⁶³. Jeder, der zum Kalifat auserwählt ist, so sagte er in einem Ḥadīṭ, das er über seine Ahnen zurückführte, wird schon vor seiner Erschaffung dadurch ausgezeichnet, daß Gott ihm mit der Rechten über die Stirnlocke streicht⁶⁴. Das Verb *masaḥa*, dessen er sich dabei bediente, war schon von Abū Manšūr al-ʿIḡlī benutzt worden, um die Assoziation zum Messias (*masīḥ*), d. h. Jesus, zu wecken⁶⁵.

1.2.1.1 Die „abbasidische Šī'a“

In der Auseinandersetzung mit den Ḥasaniden und den Šī'iten überhaupt tritt allmählich auch ein weiterer Gedanke in den Vordergrund, der von al-Mahdī dann nach seinem Regierungsantritt zur offiziellen Doktrin erhoben wurde: der Vorrang des ʿAbbās vor den Nachkommen ʿAlīs und der Fāṭima. ʿAbbās war als Onkel des Propheten dessen erster Erbe, mit größerem Recht jedenfalls als dessen Vetter. Das war nicht ganz so formaljuristisch gedacht, wie es den Anschein hat. ʿAbbās hatte den Propheten ja um zwei Jahrzehnte überlebt, und er war nicht nur der Erbe gewesen, sondern auch derjenige, der damals die Verantwortung in der Familie trug. Der medinensische Jurist Saʿīd b. al-Musaiyab soll ihm darum gegenüber Abū Bakr den höheren Rang zugesprochen haben¹. Für die Abbasiden aber ergab sich daraus, daß sie ihre Legitimation nun nicht mehr dem Testament eines Aliden verdankten, sondern der Stellung ihres Ahnherrn selber². Die Šī'iten, die auf das kaisānitische Modell

⁵⁹ Vgl. Madelung in EI² V 1233 b.

⁶⁰ S. o. Bd. I 126 f.

⁶¹ Dazu Zaman in: Hamdard Islamicus 13/1990, Heft 1/61.

⁶² van Vloten in: ZDMG 52/1898/220. Auch in dem Brief an ʿIsā b. Mūsā ist von Zeichen die Rede (Ṭabarī III 340, 8 f.).

⁶³ Dazu eingehend Dūrī, a. a. O. 129 ff.; vgl. auch F. ʿUmar, *Buḥūṭ* 206 ff.

⁶⁴ Suyūṭī, *Laʿālī* I 155, 10 ff.

⁶⁵ Vgl. meine Ausführungen in: *The Youthful God* 6 und unten Kap. D 1.2.1.2.

¹ Qādī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XX₂ 113, 12 f.

² Naubaḡtī 43, 6 ff.; Našwān, *Hūr* 153, 8 ff. und anderswo. Dazu van Vloten in ZDMG 52/1898/218 ff.; Sadighi, *Mouvements* 210; Nagel, *Rechtleitung* 300 ff.; Prozorov, *Reforma xalīfa al-Mahdī i jeho rol v formirovanii šiitskoj ideologii*, in: *Arabskie strany. Istorija, ekonomika* (Moskau 1974), S. 92 ff.; Lassner in: IOS 10/1980/78 f.; Sharon, *Black Banners* 84 ff.; Arazi und Elʿad in: SI 66/1987/36 f.

mit dem Alleinanspruch der *wuld Fāṭima* geantwortet hatten³, liefen ins Leere; sie sahen sich in der Folgezeit gezwungen, ihr ganzes Erbrecht auf den Vorrang der Tochter umzustellen⁴. Auch die alte Formel vom Kandidaten aus der Prophetenfamilie, auf den sich die Gemeinde einigen sollte (*ar-riḍā min āl Muḥammad*)⁵, hatte jetzt einen Sprung; das feste Anrecht des ʿAbbās ließ für ein freies „Einverständnis“ kaum noch Platz. Der Nachteil des neuen Modells lag darin, daß auf diese Weise – ähnlich wie bei der Kāmīliya⁶ – alle vier „rechtgeleiteten“ ersten Kalifen zu Usurpatoren erklärt wurden; mit der Zustimmung der Sunniten war auf die Dauer kaum zu rechnen. Daran ist die Theorie letzten Endes gescheitert und zu einem häresiographischen Kuriosum verkümmert.

Die Häresiographen sprechen hier von der „abbasidischen Šīʿa“. In der Tat hatte al-Manṣūr die Ḥorāsāner als seine *šīʿa* angedredet⁷. Die neue Legitimation ist ihm auch gewiß schon bekannt gewesen. Zwar ist sein Briefwechsel mit an-Nafs az-zakīya, in welchem sich der Satz findet, daß Gott die Frauen den Onkeln nicht gleichgestellt habe, nicht über allen Zweifel erhaben⁸. Aber Rizām b. Sābiq, der Überlebende des „Tages der Rāwandīya“, scheint schon so argumentiert zu haben⁹, und dann vor allem derjenige, auf den man die Theorie meist zurückführte, Abū Huraira ar-Rāwandī, ein Mann aus Damaskus (also kein Ḥorāsāner?)¹⁰, der in Baġdād für die *abnāʾ ad-daula* Kolleg hielt. Er las mit ihnen ein *K. Aḥbār ad-daula*, das etwa 1000 Blatt stark war und von dem Ibn an-Nadīm noch ein Fragment gesehen hat¹¹. Es ist das älteste Werk dieser Art, das wir kennen, Beginn eines Genus proabbasidischer Geschichtsschreibung, das in den nächsten zwei Generationen – häufig unter demselben Titel – sich sehr ausbreiten würde. Die Bücher enthielten nicht nur die Erfolgsgeschichte der Vergangenheit, sondern vermutlich, zumindest zu Anfang, auch Mahdī-Verheißungen¹². Der von Dūrī herausgegebene Text, dessen Untertitel *aḥbār al-ʿAbbās wa-wuldihī* ja nur eine Umschreibung seines Inhalts ist, gehört in diese Serie¹³. Auch al-Haiṭam b. ʿAdī (gest. 206/821 oder

³ S. o. Bd. I 380 f.

⁴ Coulson, *Succession in the Muslim Family* 108 ff.; *History of Islamic Law* 113 ff.; *Conflict and Tensions* 31 f.; auch Madelung in: *Society and the Sexes* 74 f., der allerdings den Zeitpunkt wohl früher ansetzen möchte. Weiteres zu dieser etwas vielschichtigen Entwicklung s. Kap. D 5.1.

⁵ Dazu Nagel, *Untersuchungen* 108 ff. und Daniel, *Khurasan*, Index s. v.; auch oben Bd. II 293, Anm. 61.

⁶ S. o. Bd. I 269 ff.

⁷ Ṭabarī III 430, 15 f.

⁸ Ib. III 211, 8 f.; dazu oben Bd. II 295 (vgl. besonders D. Sourdel in: *Prédication et propagande* 121 f.).

⁹ Pseudo-Nāṣīʿ, *Uṣūl* 35 f. § 53.

¹⁰ Naubaḥtī 42, 6 ff.; Qāḍī Nuʿmān, *Urġūza* 205 v. 2021; Madelung in EI² IV 838 a.

¹¹ *Fihrist* 120, apu. ff. und 257, 18 ff., wo er allerdings nur als *ar-Rāwandī* genannt ist.

¹² Dazu Nagel, *Untersuchungen* 11 f., der allerdings von dem Werk des Abū Huraira nichts weiß.

¹³ Einl. 13 ff.; dazu Sharon, *Black Banners* 233 ff.

207/822) hat darüber geschrieben¹⁴, ebenso Madāʿinī¹⁵, später – und schon mit größerer Distanz – al-Ġāḥiẓ¹⁶. Daß wir von Abū Huraira’s Werk überhaupt wissen, verdanken wir dem Umstand, daß dieser in derselben Moschee unterrichtete wie Šaibānī und letzterer wegen der dauernden Störungen das Feld räumte. Šaibānī (132/749–189/805) scheint damals noch recht jung gewesen zu sein; das Ereignis fällt wohl in die fünfziger Jahre. Abū Huraira hat angeblich schon für al-Manšūr gearbeitet¹⁷.

Unter al-Mahdī beteiligten auch hier die Dichter sich an der Propaganda; vor allem ein Vers des Marwān b. Abī Ḥafṣa ist berühmt geworden¹⁸. Und natürlich mußten Ḥadīte erhalten. Sie waren recht unverblümt und sind von den einheimischen Spezialisten später wieder ausgejätet worden¹⁹. Am einfachsten machte es sich al-Musaiyab b. Zuhair aḍ-Ḍabbī (gest. 175/792 oder 176/793), der Polizeichef von Baġdād, der von Manšūr persönlich über die Kette der Abbasiden das Wort des Propheten überlieferte: „ʿAbbās ist mein Testamentsvollstrecker (*waṣī*) und mein Erbe“²⁰. Die Mahdī-Verheißung war, so stellte man jetzt fest, von dem Propheten an ʿAbbās ergangen: „Der Mahdī wird aus deiner Nachkommenschaft (hervorgehen und) die Erde mit Gerechtigkeit und Billigkeit erfüllen, so wie sie vorher mit Gewalt und Unrecht erfüllt war“²¹. Die Gegenseite versuchte dies dadurch zu diskreditieren, daß sie dieses Ḥadīṭ (in einer noch eindeutigeren Variante) von dem notorischen Fälscher und Ketzer Muṭīf b. Iyās vorbringen ließ. Ġaʿfar, der Bruder al-Mahdīs, soll, als er davon hörte, seine Hose geöffnet und, nach unten zeigend, gesagt haben: „Wenn mein Bruder Muḥammad der Mahdī ist, dann ist der da der *qāʾim min ʿāl Muḥammad!*“²².

¹⁴ Dazu Nagel, *Untersuchungen* 13 ff.

¹⁵ Zu seinem K. *ad-Daula* vgl. Rotter in: *Oriens* 23-24/1974/128 ff.

¹⁶ In seinem K. *Imāmat Banī l-ʿAbbās*, das vermutlich auch noch unter dem charakteristischen Titel K. *al-Mīrāṭ* umlief (vgl. Werkliste XXX, nr. 50–51; dazu Pellat in: *SI* 15/1961/24 und *BEO* 30/1978/154). Vgl. auch die Namen, die Ġāḥiẓ in *Bayān* I 335, 1 ff. gibt.

¹⁷ Qāḍī Nuʿmān, *Urgūza* 205 v. 2021. – Šaibānī hörte bereits mit 14 Jahren bei Abū Ḥanīfa, in dessen Straße er dann zusammen mit Abū Huraira wohnte.

¹⁸ *Ag.* X 89, 7; *Ṭabarī* III 539, 5; vgl. Masʿūdī, *Murūğ* VI 257, 2 ff./IV 180 nr. 2464. Dazu Nagel, *Rechtleitung* 307 f.

¹⁹ Vgl. etwa Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* XX₂ 130, 6 ff. (wo ebenso wie 113, 13 der Name Rāwandīya verschrieben ist); Šadraddīn aṣ-Šadr, *al-Mahdī* (Teheran 1358), S. 190 ff.; besonders ausführlich Suyūṭī, *Laʿālī* I 429, – 4 ff.; dazu van Vloten in: *ZDMG* 52/1898/220 ff.; Nagel, *Untersuchungen* 32 und vor allem *Rechtleitung* 304 ff.; Sharon, *Black Banners* 94; Kister in *CHAL* I 362 f.

²⁰ *TB* XIII 137, 7 ff.; eine ausführlichere Fassung bei Muttaqī al-Hindī, *Kanz* XII 280 nr. 1649. Ein Kuriosum findet sich bei Suyūṭī, *Laʿālī* I 435, 6 ff., wo man ʿAmr b. ʿUbaid von Manšūr überliefern läßt, vermutlich in Erinnerung an seine angebliche Audienz (s. o. Bd. II 287 ff.).

²¹ Pseudo-Nāšīʿ, *Uṣūl* 36, 5 f.

²² Sinngemäß etwa: „der, der aufsteht aus dem Geschlecht des Propheten“; *Ag.* XIII 287, 1 ff.

1.2.2 Die Ketzerverfolgung

Die Rāwandīya hatte sich die Hörner abgestoßen; sie war zur staatstragenden Kraft geworden. Extremisten gab es anderswo. Ende der fünfziger Jahre versuchte die abbasidische Obrigkeit in Ostiran zum erstenmal, al-Muqanna' aus dem Weg zu räumen¹; kurz darauf, i. J. 162, ging sie in Ġurgān gegen sog. Muḥammira, „Rotröcke“ vor². Der Kalif, der als der Mahdī angetreten war, gab sich Mühe, seinem Image zu entsprechen. Er „erfüllte die Erde mit Gerechtigkeit“, indem er die Gefängnisse leerte³ und zum erstenmal wieder Appellationsgerichtshöfe einrichtete⁴; Baššār hat darauf in Lobversen angespielt⁵. 'Ubaidallāh al-'Anbarī stellte ihm in seinem Brief vom Jahre 159 vor Augen, daß das Ende der Zeiten nahe sei, und riet ihm deshalb, sich mit klugen Beratern zu umgeben, um allen Mißständen zu steuern⁶. Man notierte, daß er Moscheen restaurieren und von allen nachträglichen Zutaten reinigen ließ; die Maqšūra wurde entfernt und die Kanzel auf die zu Lebzeiten des Propheten übliche Form reduziert⁷. Er tat vieles zum Wohle der Pilger; er ließ Brunnen und Wegezeichen an der Pilgerstraße anlegen und machte Schenkungen in Mekka und Medina⁸. Zugleich hielt er – als erster, wie man sagte – die Theologen (*mutakallimūn*) dazu an, sich mit den „Ketzern“ auseinanderzusetzen⁹; als Mahdī hatte er den Auftrag, die Religion rein zu erhalten. Diese Theologen kamen wahrscheinlich aus den verschiedensten Lagern; Bücher gegen die *zanādiqa* kennen wir von dem kufischen Šī'iten Hišām b. al-Ḥakam ebenso wie von dem vermutlich der Ibādīya nahestehenden Bašrier al-Ašamm oder dem „Gahmiten“ und Mu'taziliten Dirār b. 'Amr¹⁰. Die „Sekten“ rückten zusammen im gemeinsamen Kampf nach außen.

Leider wissen wir nicht, wer diese *zanādiqa* jeweils waren. Aber es hat doch den Anschein, daß der Kalif in ihnen Wegbereiter jenes Extremismus sah, dessen Gesicht nun vor allem šī'itisch war. Zur ersten Verfolgung kam es bezeichnenderweise in Aleppo i. J. 163, als er dort gerade die Nachricht vom Tode des Muqanna' erhielt; der *muhtasib* 'Abdalġabbār mußte sich um die

¹ Zu ihm Daniel, *Khurasan* 137 ff.; Meier in: WI 21/1983/151. Er war aus der Rāwandīya des Rizām b. Sābiq hervorgegangen (Šahraštānī 115, 1 f./299, 4 f.).

² Sadighi, *Mouvements* 225 ff.; Laoust, *Schismes* 75; Daniel, *Khurasan* 147.

³ Ṭabarī III 461, 10 ff.; Azdī, *Ta'riḥ al-Maṣūil* 236, 7 f. Diese Amnestie betraf auch Christen, z. B. den jakobitischen Patriarchen (Michael Syrus, *Chronik* XII 1/übs. Chabot III 3 b).

⁴ Azdī 255, –7 ff.; Mu'arriġ as-Sadūsī, *Nasab Quraiš* 12, 6 f. Die *mazālim*-Gerichtshöfe kamen aus sasanidischer Tradition (Morony, *Iraq* 85 f.). Zu dieser Art der Gerichtsbarkeit vgl. allgemein den Überblick bei J. S. Nielsen, *Secular Justice* 4 ff.; auch oben Bd. II 158 f.

⁵ F. 'Umar, *Buḥūt* 292 f.; auch Dannhauer, *Qāḍī-Amt* 96 ff.

⁶ Wakī', *Aḥbār* II 106, 1 ff.; auch Lassner, *Shaping* 30. Dazu oben Bd. II 157.

⁷ Ṭabarī III 483, 12 ff. und 486, 9 ff.; Azdī 240, 5 f. und 248, 10 ff.

⁸ Ṭabarī III 483, 7 ff. und 486, 3 ff.; dazu F. 'Umar in: Arabica 21/1974/139 f. und *Buḥūt* 214 sowie S. A. Al-Rashid, *Darb Zubaydah* 18 ff.

⁹ Ya'qūbī, *Mušākala* 24, 6 f.; Mas'ūdī, *Murūġ* VIII 293, 7 f./V 212, 6 f.

¹⁰ Werkliste IV c nr. 3–4, XIII nr. 24 und XV nr. 35–38.

Angelegenheit kümmern, und eine Anzahl „Ketzer“ wurde gekreuzigt¹¹. Ein paar Jahre später ging es dann im Irak weiter, zuerst 166¹², dann besonders heftig 167 und schließlich 169, schon unter seinem Nachfolger al-Hādī¹³. Das Amt des Ketzerrichters (*ṣāhib az-zanādiqa*) wurde eingerichtet. Der *muḥtasib* ʿAbdalḡabbār wechselte seinen Titel; auf ihn folgte i. J. 167/783 ʿUmar al-Kalwādī, nach dessen Tode i. J. 168 Muḡammad b. ʿIsā, genannt Ḥamdōya. Auch unter Hārūn blieb der Posten weiter besetzt¹⁴.

Wir sind auf Einzelheiten bereits an anderer Stelle eingegangen¹⁵. In der Hauptstadt handelte es sich in erster Linie um eine Säuberung des Beamtenapparates. Viele *kuttāb* stammten aus Kūfa; das hatte sich, solange der Kalif im nahegelegenen Hāšimīya residierte, von selbst ergeben. In Baḡdād waren sie von ihrem ursprünglichen Milieu isoliert; da lag es nahe, sie darauf zu durchleuchten, wieweit sie bereit waren, sich „orthodox“ zu verhalten. Ihr Stand wurde generell verdächtigt, im Koran Widersprüche zu entdecken und Prophetentraditionen für reinen Schwindel zu halten¹⁶. Im einzelnen war natürlich viel Verleumdung im Spiel; Antiintellektualismus breitete sich aus¹⁷. Solange der Wesir Abū ʿUbaidallāh Muʿāwiya die Verwaltung leitete, hielt er seine schützende Hand über seine Leute; aber dann wurde sein eigener Sohn denunziert und hingerichtet¹⁸. Sein Nachfolger Yaʿqūb b. Dāwūd, Wesir seit 163, de facto seit 161 an der Macht, dachte enger; er ist bezeichnenderweise von „ketzerischen“ Dichtern wie Baššār b. Burd oder ʿAlī b. Ḥalīl angegriffen worden, und beide haben dafür gebüßt¹⁹. Andererseits blieb ein Mann wie Faiḍ b. Abī Šāliḡ, den eine šīʿitische Quelle später als *zindīq* bezeichnet²⁰, unangefochten im Amt; er hatte bei Ibn al-Muqaffaʿ gelernt und war seit 166 Sekretär²¹.

Die breite Bevölkerung sah die Vorgänge wohl mit Zustimmung. Intellektuelle, die sich von iranischen Ideen anstecken ließen, fanden bei Kaufleuten, die das Ḥadīṭ pflegten, wenig Mitleid. Die Manichäer hatten selber weitgespannte Handelsbeziehungen unterhalten; schon darum bestand kein Grund,

¹¹ Ṭabarī III 499, 8 ff.

¹² So nach Azdī, *Taʿrīḡ al-Mauṣil* 247, 15.

¹³ Dazu Vajda in: RSO 17/1938/183 ff.; F. ʿUmar, *al-ʿAbbāsīyūn al-awāʿil* II 140 f. und in: Arabica 21/1974/140 ff. Zu al-Hādī vgl. Moscati in: Studia Orientalia (Soc. Or. Fenn.) 13/1946, nr. 4, S. 7 f. Sehr allgemein auch Joel Kraemer in: *Festschrift Nemoy* 167 ff., vor allem 176 ff.

¹⁴ Vgl. die Belege in meinem *Ṭailasān des Ibn Ḥarb* 11, Anm. 32.

¹⁵ S. o. Bd. I 416 ff.

¹⁶ Ḡāhiz, *Ḍamm aḡlāq al-kuttāb*, in: *Rasāʿil* II 192, 7 ff.

¹⁷ Der Besitz eines unverständlichen Buches mochte ausreichen, um verdächtigt zu werden (vgl. *Ag.* XVIII 187, 16 ff.).

¹⁸ Vajda in: RSO 17/1938/188 f.; Sourdel, *Vizirat* I 100 f.; Chokr, *Zandaqa* 99 ff.; dazu oben Bd. II 7 und 16.

¹⁹ Vajda 189; ʿUmar in: Arabica 21/1974/148 f.; dazu Bd. II 6.

²⁰ *ʿUyūn aḡbār ar-Riḍā* I 70, pu. f. Dies mag allerdings nur eine Verwechslung mit Yazīd b. al-Faiḍ sein (s. o. Bd. I 445).

²¹ Sourdel, *Vizirat* 111 ff. Zur Rolle des *kātib* allgemein vgl. Mottahedeh in: *Abhath* 29/1981/25 ff.

sie irgendwie zu unterstützen. Man fühlte sich unterwandert und nahm an, daß auch der Kalif aus dieser Erkenntnis heraus gehandelt habe. Man erzählte sich, daß al-Mahdī, als er einen *zindīq*, der nicht widerrufen wollte, enthaupten und ans Kreuz schlagen ließ, zu seinem Sohn Mūsā, dem späteren al-Hādī, gesagt habe: „Mein lieber Sohn! Wenn du einmal ans Ruder kommst, dann laß bei dieser Bande²² nicht locker! Denn das ist eine Sekte (*firqa*), welche die Menschen äußerlich zum Guten aufruft, zur Abkehr von Unmoral z. B. oder zum Weltverzicht und zum jenseitsorientierten Handeln. Dann bringt sie sie dazu, aus Vorsicht vor Sünde und Laster den Fleischgenuß für verboten zu halten, besondere rituelle Waschungen vorzunehmen und Tiere nicht zu töten, schließlich sogar zwei (Prinzipien) zu verehren, nämlich Licht und Finsternis. Nachher erklärt sie dann die Heirat von Schwestern und Töchtern oder die Waschung mit Urin für erlaubt oder gar die Entführung kleiner Kinder von den Straßen, damit diese vor dem Irrtum der Finsternis zur Rechtleitung des Lichtes gerettet würden. Errichte darum für sie den Galgen (*al-ḥašab*) und zücke das Schwert gegen sie, erwirb dir damit die Nähe Gottes, der keinen Genossen kennt! Denn ich habe deinen Vorfahren ‘Abbās im Traume gesehen, wie er mich mit zwei Schwertern umgürtete und mir befahl, die Dualisten zu töten“²³.

1.2.3 *Das Religionsgespräch mit dem Patriarchen Timotheos und das Verhältnis zu den Christen*

Eigenes theologisches Profil gewinnt al-Mahdī noch am ehesten in den Berichten, die wir von christlicher Seite über ein Religionsgespräch erhalten, das er i. J. 165/781 oder kurz darauf mit dem nestorianischen Patriarchen Timotheos I. führte. An der Tatsächlichkeit dieser Begegnung ist wohl nicht zu zweifeln. Timotheos, der immer selber erzählt, also vielleicht nachher ein Gedächtnisprotokoll anfertigen ließ, nennt zwar dabei ebenso wie in seinen zahlreichen Briefen den Kalifen niemals mit Namen, sondern spricht nur von dem „König“. Aber er bemerkt en passant, daß dessen Sohn an einem Heerzug gegen die Byzantiner teilgenommen habe und nun vor Konstantinopel stehe¹. Das bezieht sich auf die Kampagne des Jahres 165, auf die al-Mahdī seinen Sohn Hārūn, der noch in jugendlichem Alter war, mitgeschickt hatte². Auch daß Timotheos selber über das Gespräch berichtet hat, scheint durch einen

²² Der Berichterstatter ergänzt: „Gemeint sind die Manichäer (*aṣḥāb Mānī*)“.

²³ Ṭabarī III 588, 8 ff.; übersetzt bei Vajda 190 und ‘Umar in: Arabica 144. Zu den zwei Schwertern vgl. Goldziher in: Der Islam 12/1922/198 f. = *Ges. Schr.* V 469 ff.

¹ Vgl. den syrischen Text in: Woodbrooke Studies II 156/übs. 83 f.

² EI² III 232 b. Zur Frage der Datierung vor allem Bidawid, *Lettres du patriarche nestorien Timothée I*, S. 63; auch vorher 32 f. und 60 f.

Hinweis in einem Brief gesichert³. Die Frage ist nur, ob seine Darstellung den Verlauf der Diskussion richtig wiedergibt und ob jene nicht später von zweiter Hand überarbeitet und ergänzt worden ist. Die syrische Fassung ist ziemlich spät überliefert, und es gibt neben ihr noch zwei arabische Versionen⁴. Als Dokument ist der Text also mit Vorsicht zu benutzen⁵.

Timotheos war damals noch nicht lange Patriarch; er war Ende 779 gewählt worden. Den Kalifen rühmt er als „großen Philosophen“⁶; er hat später für ihn unter Mitarbeit des Abū Nūḥ al-Anbārī⁷ die Topik aus dem Griechischen über das Syrische ins Arabische übersetzt⁸. Etwa gleichzeitig mit dem Religionsgespräch hat er bei Hofe auch mit einem „aristotelischen Philosophen“ über den Gottesbegriff und die Trinität gestritten; es sieht so aus, als sei ein *mutakallim* gemeint⁹. Dieses Thema ist auch von al-Mahdī angeschnitten worden; der Text des Dialogs beginnt in der arabischen Fassung gleich mit der Bemerkung des Kalifen, daß jemand, der so gelehrt sei wie Timotheos, doch nicht glauben könne, daß Gott sich eine Frau genommen und mit ihr einen Sohn gezeugt habe¹⁰. Aber es bleibt nicht bei diesem Ton; der Kalif hat wohl schnell eingesehen, daß er damit den Christen nicht gerecht wurde. Andere Dinge treten in den Vordergrund: die Vorhersagen vom Auftreten Muḥammads und, damit verbunden, der Vorwurf an die Adresse der Christen, die Schrift gefälscht zu haben, um diese Vorhersagen aus der Welt zu schaffen¹¹, ihr Anspruch, das Alte Testament zu abrogieren und dennoch selber nicht durch den Koran abrogiert zu werden¹², die Kreuzesverehrung¹³ und die Abschaffung der Beschneidung¹⁴. Timotheos kann seinerseits darauf hinweisen, daß der Koran im Gegensatz zum Evangelium nie durch Wunder bestätigt worden sei; darin sahen die Christen damals wohl ihr schlagendstes Argument¹⁵.

³ Ib. 33. Die Briefe sind weiterhin behandelt in der Dissertation von Th. R. Hurst, *The Syriac Letters of Timothy I (727–823). A Study in Christian-Muslim Controversy* (PhD Cath. Univ. of America, Washington 1986).

⁴ Die erste ist ediert und übersetzt von H. Putman, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I* (Beirut 1975), die zweite von Caspar in: *Islamochristiana* 3/1977/107 ff. Allgemein vgl. Sākō in: *Islamochristiana* 10/1984/282 und Watt, *Muslim-Christian Encounters* 63 f.

⁵ Daß der Kalif häufig nur in der Rolle eines Stichwortgebers auftritt, hat dabei weniger zu bedeuten; seine Position verbot es ihm, mehr zu tun als Fragen zu stellen.

⁶ Bidawid 17.

⁷ Zu ihm s. o. Bd. II 469.

⁸ Bidawid 35 und 37; Putman 106; Peters, *Aristoteles Arabus* 21. Zwar wird in diesem Text wiederum der Adressat nicht namentlich erwähnt, sondern nur als „der König“ bezeichnet, und immerhin hat Timotheos auch mit Hārūn persönlich verkehrt (Bidawid 21 und 37; auch 77); aber es spricht doch vieles dafür, daß al-Mahdī gemeint ist.

⁹ Bidawid 32 f.; ausführlich dazu Hurst 35 ff.

¹⁰ Putman 214.

¹¹ Ib. 238 ff. und 271 ff.

¹² Ib. 262 ff.

¹³ Ib. 251 ff.

¹⁴ Ib. 231 ff.

¹⁵ Ib. 242 f.

Wie schnell die Muslime in diesem Punkte Abhilfe schufen, geht aus einem Dokument hervor, das kaum mehr als ein Jahrzehnt jünger ist. Anlaß dazu war ein Wandel in der außenpolitischen Lage. Seit der Kampagne des Jahres 165/781-2 waren die Byzantiner gezwungen, dem Kalifen Tribut zu zahlen. Im Innern waren sie durch den Bilderstreit gespalten. So kam es, daß i. J. 174/790 der jugendliche Konstantin VI. seine Mutter Irene, die neben ihm die Regentschaft geführt hatte, verdrängte und sich von ikonoklastischen Truppeneinheiten zum Autokrator proklamieren ließ; er stellte die Tributzahlungen ein. Hārūn, der mittlerweile selber Kalif geworden war, drohte ihm in einem ausführlichen Schreiben mit Krieg, wenn er nicht weiter die „Kopfsteuer entrichte“. Es war abgefaßt von einem hohen Staatsbeamten, der bereits das Vertrauen al-Mahdīs genossen hatte und nun unter dem Barmakiden Yaḥyā b. Ḥālīd diente: von Abū r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṭ al-Ḥaṭīb, einem *maulā* der Umayyaden, der seine Genealogie angeblich bis auf die Achämeniden zurückführte und vielleicht schon durch seine Familientradition auf den Sekretärsberuf vorbereitet worden war. Der Text ist vollständig erhalten, jedoch bisher von der Forschung kaum beachtet worden.

Er wurde aufgezeichnet von Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifūr (gest. 280/893) in seinem *K. al-Mantūr wal-manzūm*; hiernach ist er abgedruckt bei Ṣafwat, *Gamharat rasā'il al-'Arab* III 252–324 und bei Aḥmad Farīd Rifā'ī, *'Aṣr al-Ma'mūn* II 188 ff. Separat herausgegeben wurde er von As'ad Luṭfī Ḥasan unter dem Titel *Risālat Abī r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṭ ilā Qusṭanṭīn malik ar-Rūm* (Kairo 1355/1936); dieser hatte den Text vorher bereits in seinem *K. al-Islām* (Kairo 1350/1932) berücksichtigt. Auch der Qāḍī 'Abdalḡabbār hat den Text gekannt (vgl. *Ṭaḥḥīṭ dalā'il an-nubūwa* 77, 5 ff.); an der Echtheit besteht wohl kein Zweifel. Behandelt hat ihn bisher nur D. M. Dunlop in der Gedenkschrift für Paul Kahle (*In memoriam P. Kahle* 106 ff.); kurz erwähnt wird er von Kister in CHAL I 355, von Shboul in: Festschrift Hussey 116 f. und von M. Chokr in seiner Dissertation (*Zandaqa* 141 f.). Zum Autor vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 134, 14 ff. > Ṣafadī, *Wāfi* IV 379 f. nr. 1925 > Kaḥḥāla, *Mu'ḡam* XI 197. Bei Qāḍī 'Abdalḡabbār erhält er den Beinamen *al-kātib al-Quraṣī* (*Ṭaḥḥīṭ* 77, 9); nach Ibn an-Nadīm hieß er noch *al-Faqīh*. Daß er ein Sohn von al-Laiṭ b. Abī Ruqaiya gewesen wäre, der für 'Umar II. die Kanzleigeschäfte führte und außerdem Klient der Umm al-Ḥakam bt. Abī Sufyān, also der Umayyaden war (*Ḡaḥṣiyārī, Wuzarā'* 53, 2 f.), ist wegen des großen Zeitabstandes nicht sehr wahrscheinlich. Seine enge Beziehung zu al-Mahdī geht hervor aus dem Protokoll einer Besprechung des Kalifen mit seinen Beratern, das aber angeblich erst nach dessen Tode, i. J. 170/787, aufgezeichnet wurde (*'Iqd* I 191 ff., vgl. dort 192, 12 f.; 204, 5 und 209, ult.); dazu, mit etwas anderer Sicht, Nagel, *Rechtleitung* 126 ff. Wenn wir Ya'qūb glauben wollen, so hat al-Mahdī ihn nach Ya'qūb b. Dāwūd sogar zum Wesir ernannt (*Ta'riḥ* II 483, –6 f.; dazu Sourdél, *Vizirat* 111 f.). Die ebenda (II 553, 4 f.) bewahrte Nachricht, er sei noch unter Ma'mūn, also nach 204/819, zum Stellvertreter des Gouverneurs von Kūfa eingesetzt worden, ist ganz isoliert; er müßte danach sehr alt geworden sein.

Hārūn hat seine Kriegsdrohung bekanntlich wahr gemacht. Jedoch tat er dies erst, als Konstantin im Gefolge innerer Zwistigkeiten i. J. 181/797 von seiner

Mutter wieder gestürzt worden war¹⁶. Sein Schreiben faßt sich in dieser Beziehung ohnehin kurz¹⁷; was es im wesentlichen enthält, ist eine – den juristischen Bestimmungen entsprechende – voraufgehende Einladung, den Islam anzunehmen. Hārūn unterstellt dazu, daß der Basileus unter dem Einfluß seiner geistlichen Berater, der „Bischöfe“, stehe und deswegen die Wahrheit nicht erkenne; er liefert ihm eine ausführliche Anleitung, wie er mit ihnen auf der Basis des Evangeliums über die Trinität und die Gottessohnschaft Christi diskutieren solle¹⁸. Zu Anfang aber häuft er Beweise dafür, daß Muḥammad der wahre und der letzte Prophet gewesen sei. Dazu zitiert er Vorhersagen aus dem Alten und dem Neuen Testament: Jesaja 21. 6–9 z. B., wo nach muslimischem Verständnis von einem Propheten die Rede zu sein schien, der auf einem Kamel reitet¹⁹, und natürlich Joh. 14.26, wo das Auftreten des Parakleten verheißen wurde²⁰. Beide Texte waren auch von al-Mahdī schon gegen Timotheos ins Feld geführt worden²¹. Neu aber ist, daß Hārūn nun auch Wunder Muḥammads nennt, von deren Tatsächlichkeit er den Kaiser zu überzeugen versucht.

Er geht das Thema noch etwas zaghaft an. Daß Muḥammad einen Baum zu sich herangerufen oder ein Schakalwolf mit ihm gesprochen habe, wird nur im Vorübergehen erwähnt; es ließ sich ja nicht mehr verifizieren und stand zudem nicht im Koran²². Einen größeren Raum nimmt die Behauptung ein, daß dort, in der Offenbarung, den Muslimen zu einem Zeitpunkt, als sie noch schwach waren, der zukünftige Sieg vorhergesagt worden sei²³. Im Zentrum aber steht der „Sternschnuppenmythos“: die „Feuerbrände“ (*šuhub*), die man am Himmel sieht, dienen dazu, die vorwitzigen Teufel zu steinigen²⁴. Jedoch wird dies nicht nur als allgemeine Erklärung eines immer wieder auftretenden Phänomens verstanden; vielmehr soll es sich auf ein Ereignis zu Lebzeiten Muḥammads beziehen, das die Offenbarung des Korans begleitete²⁵. Damals, so werden wir ergänzen dürfen, hat es einen besonders auffälligen Sternschnup-

¹⁶ Vgl. EI² III 334 a. Dies ist dann auch der Terminus ante quem für das erwähnte Schreiben.

¹⁷ Šafwat, *Ġamhara* III 321, ult. ff.

¹⁸ Ib. 301, – 4 ff.

¹⁹ Ib. 309, – 4 ff.; das Zitat ist stark verkürzt, so daß der Eindruck entsteht, als ob das Auftreten des Kamelreiters mit dem Fall von „Babel“ und dem Sturz der Götzenbilder (Is. 21.9) zusammengegangen sei. Zur Rolle dieser Vorstellung in der muslimischen Folklore vgl. jetzt Haarmann in: WI 28/1988/215 ff.; Weiteres s. u. Kap. D 4.1.

²⁰ Ib. 309, 3 ff., wobei παράκλητος als *ahmad* interpretiert wird. Die weiteren Belege (310, 1 ff.) stammen alle aus dem AT.

²¹ Ed. Putman 27 § 134 ff./übs. 243 und 23 § 104 ff./übs. 238.

²² Ib. 272, – 5 ff.; zu diesen Wundern vgl. Text XXV 18.

²³ Ib. 286, 3 ff., vor allem auf der Basis von Sure 38/11. Schon Ibn ‘Abbās soll hierin eine Prophezeiung des Sieges von Badr gesehen haben (Ibn Qutaiba, *Ta’wīl muškil al-Qur’ān* 273, 11 f.); vgl. auch Ṭabarī, *Tafsīr*² XXIII 130, 5 ff.

²⁴ Ib. 281, 11 ff. unter Berufung auf die Verse 67/5, 15/16 ff., 37/6 ff., 72/8 f. usw.; auch vorher 279, 6 ff. Zum „Mythos“ allgemein vgl. Eichler, *Dschinn, Teufel und Engel im Koran* 30 ff.; zur Kritik bei Ibn al-Muqaffa’ bzw. in dem ihm zugeschriebenen manichäischen Traktat s. o. Bd. II 31.

²⁵ Ib. 264, 1 f.

penfall gegeben²⁶; um ihn auch außerhalb des Korans nachzuweisen, hätten die Gelehrten später, wie der Qāḍī ʿAbdalġabbār meint, die „Bücher der Perser“ zu Rate gezogen²⁷. Der Prophet aber kannte die „Bücher der Perser“ nicht; im Ḥiġāz gab es keine Astronomie, und er konnte nicht einmal lesen²⁸. Er war illiterat (*ummī*)²⁹ und hatte niemanden unter den Weisen der Buchreligion, der sein Lehrer hätte sein können³⁰. Wenn er also im Koran von diesem Ereignis spricht, so kann er seine Kenntnis nur von Gott haben. Das ist unser ältester Beleg für diesen später so selbstverständlichen Beweis seiner Wahrheitigkeit; in Hārūns Staatsschreiben halten wir die früheste Apologie von Muḥammads Prophetentum in Händen. Der Sternschnuppenfall ist aus der Rolle des Paradebeispiels allerdings bald verdrängt worden; man hatte festgestellt, daß wenn nicht der bewußte Sternschnuppenfall, so doch zumindest die im Koran dafür gegebene Erklärung sich schon in vorislamischer Poesie fand³¹.

Wer ist nun der Autor dieser Schrift? Gewiß nicht Hārūn; er ließ schreiben. Aber auch Muḥammad b. al-Laiṭ ist zuerst einmal nur für die Form verantwortlich; an dem Gedankengang haben wahrscheinlich auch theologische Berater Anteil gehabt. Es ist verführerisch, in ihnen Muʿtaziliten zu sehen; der Text atmet diesen Geist. Er soll von einem Muʿtaziliten, Muʿammar vielleicht, dem Basileus überbracht worden sein³². Wir sahen, daß Aṣamm die Wunder-tätigkeit des Propheten in ähnlicher Weise definierte³³. Das Gotteslob zu Beginn des Textes arbeitet mit Formeln, die der Muʿtazila gut angestanden hätten³⁴; Gott ist allen menschlichen Eigenschaften so fern, daß man selbst Freude ihm nicht zusprechen kann³⁵. Der Polytheismus – gemeint ist wohl der Trinitäts-glaube der Christen – wird widerlegt durch den Nachweis der Ordnung in der Schöpfung; nur ein einziger Gott kann sein Haus so verwalten³⁶. Gerade hier allerdings bietet sich ein Indiz dafür, daß man dem Stilkünstler Muḥammad b. al-Laiṭ³⁷ doch nicht alle Kompetenz für den Inhalt absprechen sollte.

²⁶ Vgl. Bagdādī, *Uṣūl ad-dīn* 182, 10 f.: einige Wahrsager sollen sich deswegen bekehrt haben.

²⁷ *Taḥbīt* 77, pu. f., wohl unter Anlehnung an *Ġamhara* 279, 1 ff. Zum Omencharakter eines starken Sternschnuppenfalls s. o. S. 17 und Bd. I 102 f.; auch Halm, *Das Reich des Mahdi* 76.

²⁸ *Ġamhara* 269, 9 ff. und 265, 11 ff.

²⁹ Ib. 274, 5 ff.

³⁰ Ib. 270, 10 ff.

³¹ Ġāḥiz, *Ḥayawān* VI 272, ult. ff.; dazu unten S. 411. Allgemein zu diesem Punkt auch Ḥalīmī, *al-Minhāġ fī šuʿab al-imān* I 285, ult. ff.

³² Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Taḥbīt* 77, 8 f. Philosophen sind schon in der Antike häufig als Gesandte eingesetzt worden (vgl. Matthews in: Clover/Humphreys, *Late Antiquity* 41 ff.).

³³ S. o. Bd. II 405.

³⁴ *Ġamhara* 253, 1 ff.

³⁵ Ib. 307, – 4 f.

³⁶ Ib. 255, 7 ff.

³⁷ Ibn an-Nadīm nennt ihn noch einmal unter den *bulaġāʿ* (*Fihrist* 139, 19). Er schrieb für den Wesir Yaḥyā b. Ḥālīd ein Buch über *adab* (ib. 134, 18 f.) und für Ġaʿfar b. Yaḥyā eine Anleitung zur eleganten Schrift (*ʿIqd* IV 195, 13 ff.; wahrscheinlich ist sein *K. al-Ḥaṭṭ wal-qalam* gemeint, vgl. *Fihrist* 134, 18). Zu erhaltenen Prosastücken von seiner Hand vgl. Šafwat, *Ġamhara* III 183 ff.

Er hat nämlich ein *K. al-Ihlīlağa fī l-i'tibār* geschrieben³⁸. Das „Buch von der Myrobalane“ aber, das wir als šī itisches Apokryphon kennenlernten³⁹, enthielt eben jenen teleologischen Gottesbeweis, auf den wir hier stoßen; man hat in diesem Zusammenhang auch immer von *i'tibār*, „(die Welt) zum Beispiel nehmen“ gesprochen⁴⁰. Muḥammad b. al-Laiṭ also könnte derjenige gewesen sein, der für dieses ebenso wie für andere, verwandte Apokrypha die Vorlage geliefert hat⁴¹. Sein Beinamen *al-Faqīh* verrät, daß er doch nicht allein das Handwerk der Sekretärskaste beherrschte⁴².

Die dialektische Situation, in der der Text steht, ist an diesem streckenweise noch gut abzulesen. Muḥammad kann, so heißt es, nicht bloß Zauberei getrieben haben, als er Wunder wirkte; denn sonst ließen sich auch die Wunder Jesu in Zweifel ziehen (272, apu. ff.). Wenn seine „Zeichen“ im Koran erwähnt werden, so sind diese keine späteren Zusätze; denn auch das Evangelium ist nicht verändert worden (296, 10 ff. und 297, 7 ff.). Das *tahrīf* besteht darum nur in einer falschen Auslegung, nicht in direkten Eingriffen in den Text (309, 1 f.). Die Trinität wird mit dem Beispiel der Sonne zurückgewiesen: Licht und Strahlen sind nur Teile der Sonne, nicht mit ihr identisch (304, 7 ff.). Das ist die *mu'āraḍa* zu einem bekannten christlichen Vergleich, der auch von Timotheos herangezogen wurde (ed. Putman 8 § 11/übs. 215).

Die außenpolitischen Spannungen, aber auch zunehmende Juridifizierung des islamischen Denkens dürften Abū Yūsuf damals dazu veranlaßt haben, in seinem *K. al-Ḥarāğ*, das er für Hārūn verfaßte, die Sonderbestimmungen für Schutzbefohlene ins Gedächtnis zu rufen, die unter der Bezeichnung *šurūt 'Umarīya* bekannt geworden waren⁴³. Abū Yūsuf ist i. J. 182/798, ein Jahr nach der Absetzung Konstantins VI. gestorben. Allerdings ließ der Kalif diese Vorschriften erst ein Jahrzehnt später, 191/806, in die Tat umsetzen; die *ahl ad-dimma* wurden angewiesen, andere Kleider zu tragen als die Muslime⁴⁴. Hārūn war in der Zwischenzeit in heftige militärische Auseinandersetzungen mit Nikephoros I. verwickelt gewesen, der i. J. 802 auf die Kaiserin Irene gefolgt war⁴⁵. Auch viele Kirchen ließ er niederreißen, zuerst im Grenzgebiet, später sogar in Baṣra und anderswo⁴⁶. Bereits 183/799, zum Weihnachtsfest, hatte er einen hochgestellten Quraišiten, der zum Christentum übergetreten

³⁸ Ib. 134, 17.

³⁹ Oben Bd. I 452 und II 487.

⁴⁰ Weiteres dazu unten Kap. C 6.2.

⁴¹ Ibn an-Nadīm sagt, daß er auch *mutakallim* gewesen sei (134, 16). Zu seinem *Radd 'alā z-zanādiqa* s. u. S. 31 f.

⁴² So auch Chokr, *Zandaqa* 141.

⁴³ *Ḥarāğ* 279 ff./übs. Fagnan 195 ff. und 213 ff.; dazu jetzt Ferré in: *Islamochristiana* 14/1988/93 ff.

⁴⁴ Ṭabarī III 713, 1 ff.; Azdī, *Ta'riḥ al-Maṣīl* 311, ult.

⁴⁵ Vgl. dazu Canard, *La prise d'Héraclée* in: *Byzantion* 32/1962/345 ff. = *Byzance et les musulmans*, nr. XVIII.

⁴⁶ EI² III 233 b; Putman, *Timothée* I 136 ff.; Fiey, *Chrétiens syriaques* 49. Daß die Situation sich nachher wieder beruhigte, erklärten sich die Christen durch die Intervention von Hārūns Leibarzt Ġibrīl b. Baḥṭišū' (Mārī b. Sulaimān, *Patriarchengeschichte* 63, 11 ff. GISMONDI).

war, in Raqqa hinrichten lassen; dieser war sogar entfernt mit ihm verwandt⁴⁷. Allerdings bedarf es zur Erklärung dieses Falles keiner politischen Gründe. Vorher, in der Zeit der Barmakiden, war wie unter al-Mahdī von Druck noch nicht viel zu spüren gewesen, zumindest nicht in den oberen Rängen. Auch die *šurūt Umaniya* waren ursprünglich ja eher zum Schutz der Muslime als zur Diskrimination der Andersgläubigen eingeführt worden⁴⁸.

Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Zu gewissen antichristlichen Maßnahmen al-Manšūrs vgl. Fiey in: *Chrétien syriaques* 26 f.; zur Lage der Christen unter al-Mahdī ib. 30 ff. und Moscati in: *Orientalia* 15/1946/167 ff. sowie F. ʿUmar in: *Arabica* 21/1974/145 f. Über die damals erfolgte Zwangsbekehrung der (vermutlich melkitischen) Tanūh in Syrien vgl. jetzt I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* 422 ff.

1.2.4 Das Verhältnis zur Šīʿa und das Erstarren der Sunniten

Die Lücken, die in dem Verwaltungsapparat durch die Verfolgung der *zanādiqa* entstanden, mußten durch vertrauenswürdigeren Elemente gefüllt werden. Der Wesir Yaʿqūb b. Dāwūd dachte diese bei den Zaiditen zu finden; noch war die Šīʿa nicht ganz diskreditiert. Aber es nutzte nicht viel, daß er sie überall zu Beamten machte¹; sie verweigerten sich, und 169/786, nach dem Regierungsantritt al-Hādīs, kam es zu der Revolte des Ḥasaniden Ḥusain b. ʿAlī im Ḥiǧāz, die mit dem Massaker von Fahḥ endete². Den übrigen Gruppierungen der Šīʿa hatte al-Mahdī schon vorher nicht getraut; er hatte sich von einem Polizeioffizier eine Liste ihrer Namen zusammenstellen lassen³. Vor allem das *sabb aš-šaiḥain*, das sich unter den Rāfiḏiten breitgemacht hatte, gefiel ihm nicht⁴. Mūsā al-Kāzim war von Medina nach Bagdād beordert und eine Zeitlang in ehrenvollem Arrest gehalten worden, anscheinend im Haus des Rabīʿ b. Yūnus; erst als er stillzuhalten versprach, kam er wieder frei.

TB XIII 27, 15; Ṭabarī III 533, 9 ff. Man hatte allerdings Gewissensbisse (vgl. TB 30, 20 ff. > Ibn Ṭūlūn, *aš-Šaḍarāt ad-ḍahabīya* 89, – 5 ff.). Wenn Ibn ʿInaba, *ʿUmdat at-ṭālib* 196, 13 die Haft in die Zeit des Hādī verlegt, so ist dies wohl ein Mißverständnis. Mūsā soll im übrigen beim Tode al-Hādīs an dessen Mutter Ḥaizurān ein Beileidsschreiben gerichtet haben (*Bihār* XLVIII 134 f. nr. 7: datiert auf Donnerstag, 7. Rabīʿ II 170/6. Oktober 786). Er war vielleicht schon als junger Mann einmal im Irak gewesen; Šaqīq al-Balḥī will

⁴⁷ Die Christen sahen darin ein Martyrium, das sie mit einer Heiligenlegende ausschmückten (vgl. Dick in: *Muséon* 74/1961/109 ff.). Auch Theodor Abū Qurra erwähnt das Ereignis (vgl. Griffith in: *JAOS* 105/1985/57).

⁴⁸ Dazu jetzt, allerdings mit Bezug auf Syrien und Palästina während der Umayyadenzeit, A. Noth in: *JSAI* 9/1987/290 ff.

¹ Ḡahšiyārī, *Wuzarāʾ* 158, 15 ff.; auch Ṭabarī III 508, 2 ff.; Sourdel, *Vizirat* 106 und 108.

² EI² II 744 f. s. v. *Fakhkh* und III 615 ff. s. v. *Ḥusayn b. ʿAlī*.

³ S. o. Bd. I 318 f.

⁴ S. o. Bd. I 311.

ihn i. J. 149/766 in Qādisīya gesehen haben (*Bihār* XLVIII 80 ff. nr. 103). Sein jetziger Aufenthalt hat in der šī'itischen Überlieferung kaum eine Spur hinterlassen. [Dazu eingehender nun Kohlberg in *El*² VII 645 f. und 647 a.]

Die Sunniten waren die Gewinner. Seitdem Baḡdād bestand, hatte der Kalif nicht über sie hinweggehen können, und es wurden ihrer immer mehr. Im Gegensatz zu den Šī'iten kamen sie aus allen Ecken des Reiches. Schon al-Manšūr hatte sunnitische Gelehrte aus Damaskus, vornehmlich Qadariten, in den Irak geholt. Wir wissen, daß al-Mahdī zumindest einen von ihnen, ʿAbd-arrāḥmān b. Ṭābit b. Ṭaubān, in seinen eigenen Dienst übernommen hat; er hat ihn mit der ihm so wichtigen Appellationsgerichtsbarkeit betraut⁵. Allerdings erhielten auch die Qadariten nicht ganz freie Hand. Wer ihren Ideen folgte, konnte bei Hofe in ein schlechtes Licht geraten⁶; al-Mahdī hat sogar einige medinensische Gelehrte wegen dieses Vorwurfes nach Baḡdād zitiert⁷. Er zog zu Anfang seiner Regierung Ibn al-Māḡašūn in seine Nähe, den medinensischen Juristen, der zum *qadar*-Problem eine vorsichtige Haltung vertrat und mit seiner Mahnung zur Ehrfurcht vor dem Wort der Schrift, zu spekulativer Zurückbehaltung und zur Abkehr von allem intellektuellen Gezänk (*ḡadal*) vielleicht der Meinung des Kalifen Ausdruck verlieh⁸. Die Traditionisten waren mit ihm zufrieden; sie meinten, er hätte gut zum Wesir getaucht⁹.

Ibn al-Māḡašūn's Karriere machte Schule. Eine Audienz oder gar Anstellung bei Hofe war der Traum jedes Gelehrten; daß man einen Preis dafür zahlte, hat man erst später gemerkt. Es kam zu einem direkten Run nach Baḡdād; zahlreiche Traditionarier und Juristen aus Kūfa oder Bašra sind, wie wir im einzelnen nachweisen konnten, dorthin ausgewandert. Manche von ihnen, der kūfische Murḡī'it Abū Mu'āwiya z. B.¹⁰, haben bei Hofe mit ihrem Wissen Furore gemacht oder sind, ohne dies vielleicht immer zu merken, vom Kalifen zu religionspolitischen Zwecken ausgenutzt worden.

Die Entwicklung hatte zwei gewichtige Konsequenzen. Der Braindrain führte erstens zu einer geistigen Verarmung und Provinzialisierung der alten Zentren; Bašra und Kūfa haben mit dem Beginn des 3./9. Jh's ihre Rolle ausgespielt. Dadurch aber, daß die Religionsgelehrten ihr Milieu wechselten, kam es zweitens zu einer Nivellierung der bisherigen lokalen Gegensätze. Weder lohnte es sich für einen Bašrier, sich in Baḡdād als Qadariten, noch für einen Kūfier, sich dort als Murḡī'iten aufzuspielen. Manchmal empfahl es sich wohl auch nicht; man hatte in der Hauptstadt dafür nicht viel Verständnis.

⁵ S. o. Bd. I 104; auch S. 129.

⁶ Ṭabarī III 490, 3 f.

⁷ S. o. Bd. II 688 ff. Nagel hat hieraus direkt auf eine antiqadaritische Stimmung am Hofe al-Mahdīs schließen wollen (*Rechtleitung* 109 f.).

⁸ Dazu näher Bd. II 692 ff.; dort auch zur Frage, ob die zugrundeliegenden Fatwās in Medina oder Baḡdād entstanden sind.

⁹ TH 223, 1.

¹⁰ S. o. Bd. I 216 ff.

Mehrfach hat sich uns herausgestellt, daß *muḥaddiṭūn*, die in ihrer Heimatstadt als Vertreter einer bestimmten Richtung bekannt waren, in Bagdād niemandem dadurch aufgefallen sind¹¹. Der Schmelztiegel der Metropole hat Orthodoxie geschaffen. Natürlich war man auch jetzt nicht einer Meinung, im Gegenteil; die Konkurrenz nahm ja nur zu. Aber es war nicht mehr der alte Gegensatz der „Sekten“, an dem man sich profilierte, sondern ein Gegensatz der Methode: *muḥaddiṭūn* und *mutakallimūn* beginnen nun um die Gunst der Kalifen zu streiten. Ebenso wie die Pluralität, die in Bagdād entstand, nach innen die Suche nach gemeinsamen Normen, eben nach Orthodoxie förderte, stellte sie nach außen hin die Muslime vor die Frage, wie sich Islam am besten darstellen lasse. Der *kalām* hat da in der Folgezeit für einige Jahrzehnte besser abgeschnitten als das Ḥadīṭ; er wirkte nützlicher und weltoffener, da rationaler. Daraus erklärt sich der Erfolg der Muʿtazila.

¹¹ S. o. Bd. I 129 und II 73 f.

1.3 Der Aufstieg der Mu'tazila

Allerdings ist der Mu'tazila dieser Erfolg nicht in den Schoß gefallen. Sie hat ihn zudem eine Zeitlang mit anderen teilen müssen. Al-Mahdī hat in den *mutakallimūn* gewiß noch nicht mehr gesehen als Wachhunde gegen die Ketzerei; keiner von ihnen wurde an den Hof gezogen. Das geschah erst unter Hārūn, als die Barmakiden in den ersten anderthalb Jahrzehnten von dessen Kalifat Gelehrte aller Art um sich versammelten. Der endzeitliche Geist war verflogen. Zwar wurde Hārūn immer noch, wie sein Bruder al-Hādī, von den Dichtern als Mahdī apostrophiert¹; aber seine Macht bedurfte dieses Impetus nicht mehr, und Yaḥyā b. Ḥālid bemühte sich, dem jungen Kalifen stattdessen die Fülle der ihn umgebenden Kultur vor Augen zu führen. Diese Periode geistiger Weite wirkte auf das theologische Gespräch ungemein befruchtend; man lernte zudem Toleranz oder zumindest gute Manieren.

Die Barmakiden waren die ersten, die erkannten, was ein Weltreich wie das der Abbasiden sich schuldig war^{1a}. Wenn Ġa'far b. Yaḥyā, der Sohn des Wesirs, das Papier im Irak einfuhrte², so hat dies symbolische Bedeutung; Kommunikation war alles. In gewissem Sinne waren die *disputationes*, die jetzt am Hofe stattfanden, ein Versuch, zu einem übergreifenden Konsens zu kommen – private Konzilien gewissermaßen. Die Themen wurden wahrscheinlich von den Barmakiden selber vorgegeben; man konnte sich bezeichnenderweise vorstellen, daß in ihrer Gegenwart wie an einem Musenhof über die Liebe diskutiert worden sei³. Ausgeschlossen aus ihrem Kreis blieben nur die „Ketzer“; Muḥammad b. al-Lait, der Sekretär des Wesirs, hat einen *Radd 'alā z-zanādiqa* geschrieben⁴. Den Mu'taziliten gewährten sie Schutz; sie haben

¹ Vgl. etwa Ag. XIII 142, 12 und Abū l-'Atāhiya, *Dīwān* 674 nr. 297 v. 2; weitere Belege bei 'Umar, *Buḥūt* 219 ff. Zu dem Titel *al-ḥalīfa al-marḍī*, der anfangs auf einigen Münzen noch begegnet und gewiß die Erinnerung an *ar-riḍā min āl Muḥammad* wecken sollte, vgl. jetzt Bonner in: JAOS 108/1988/79 ff.; er wurde nur lokal gebraucht und bald wieder aufgegeben.

^{1a} Dazu jetzt H. Kennedy, *The Barmakid revolution in Islamic government*, in: Festschrift Avery.

² Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* I 91, – 8 f.

³ Dieser fiktive Text begegnet an mehreren Stellen: bei Mas'ūdī (*Murūğ* VI 368, 1 ff./IV 236 ff. nr. 2565 – 2578), bei Ibn al-'Arabī (*Awāšim* II 86, 3 ff.), verkürzt bei 'Abbās al-Qummī, *Kunā* I 174, 11 ff. und sonst häufig in Auszügen; vgl. dazu Giffen, *Theory of Profane Love* 142 f., Bell, *Love Theory* 109 und unten S. 70 sowie 372. Die Unechtheit erhellt u. a. daraus, daß die Zuschreibungen häufig schwanken (vgl. den Kommentar zu Text XVII 57, XVIII 23, XIX 17 und XXII 161 f.). Von Grunebaum hat zudem festgestellt, daß nahezu alle dort vertretenen Ansichten auch im *Dīwān* des 'Abbās b. al-Aḥnaf zu belegen sind (*Kritik und Dichtkunst* 72 ff.). Der Redaktor ist unbekannt. Man könnte an den Dichter und Theologen an-Nāšī' al-akbar denken; auch von ihm ist eine Charakteristik der Liebe überliefert (Text XXXI 66), und Mas'ūdī hat seine Schriften recht gut gekannt. J. Scott Meisami, die den Passus kürzlich eingehend behandelt hat (in: JRAS 1989, S. 252 ff.), möchte die Kluft zwischen Faktum und Fiktion dadurch überwinden, daß sie auf den Kontext bei Mas'ūdī hinweist. Dort ist nämlich unmittelbar danach von der Liebesaffäre zwischen dem Barmakiden Ġa'far b. Yaḥyā und 'Abbāsa, der Schwester Hārūn ar-Rašīd's, die Rede; der Sturz der Wesirsfamilie wird damit in das Gesamtthema „Liebe“ einbezogen.

⁴ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 134, 17; zu ihm s. o. S. 24. Allerdings hat er offenbar auch die

z. B. den Dichter Kulṭūm b. ʿAmr al-ʿAttābī, der wegen seiner muʿtazilitischen Ansichten bei Hārūn angeschwärzt worden war, wieder in Gunst gebracht⁵. Aber sie waren deswegen nicht unbedingt selber Muʿtaziliten; auch die Christen sind von ihnen gegen Übergriffe geschützt worden⁶. Die Muʿtazila stand noch nicht so sehr im Vordergrund, wie dies aus späterer Sicht scheinen mochte. Zwar ist Muʿammar damals nach Baġdād gekommen⁷; aber er war noch jung. In Baġdād selber hatte die Schule noch keinen rechten Rückhalt. Bišr b. al-Muʿtamir pflegte Beziehungen zu Yahyā b. Ḥālīd's Sohn Faḍl⁸, wurde aber offenbar von dem Vater nicht zu den Gesellschaften herangezogen; damals war möglicherweise auch noch niemand auf ihn aufmerksam geworden⁹. Im Vordergrund des Interesses standen anscheinend Leute aus Kūfa; dort war ohnehin die Theologie damals am weitesten entwickelt. Und von dort kam dann neben dem Šīʿiten Hišām b. al-Ḥakam und dem Ibāḍiten ʿAbdallāh b. Yazīd jemand, der der Muʿtazila zumindest sehr nahegestanden hat und mit dem wir jetzt von der historischen zur systematischen Darstellung übergehen wollen.

1.3.1 *Dirār b. ʿAmr*

Abū ʿAmr Dirār b. ʿAmr al-Ġaṭafānī war ein echter Araber, Angehöriger der ʿAbdallāh (ursprünglich ʿAbdalʿuzzā) b. Ġaṭafān¹, und offenbar weit herumgekommen. Er dürfte nämlich gemeint sein mit jenem Dirār, der in den fünfziger Jahren die Lehre der „Ġahmīya“ nach Šanʿā² brachte³. Sicher ist, daß er gegen Ende seines Lebens noch eine Reise in die Ġazīra machte; dort holte er sich eine Furunkulose (*damāmīl*), an der er mit etwa 70 Jahren starb³.

Alchimisten widerlegt, auf die man vermutlich nicht ganz verzichten wollte; Rāzī hat darum später gegen ihn geschrieben (Bīrūnī, *Fihrist kutub ar-Rāzī* 17 nr. 172; Mohaghegh, *Failasūf-i Raiy* 123 f.).

⁵ Ġahšiyārī, *Wuzarāʾ* 233, 8 ff.; zu ihm s. u. S. 100 ff.

⁶ Michael Syrus, *Chronik* III 1. 10. Dazu Sourdell, *Vizirat* I 179 f.

⁷ Yaʿqūbī, *Mušākala* 25, –4 f.; auch oben S. 26.

⁸ S. u. S. 108.

⁹ Wenn Ibn al-ʿArabī in seiner Liste von Teilnehmern allein acht Muʿtaziliten aufzählt, darunter auch Bišr b. al-Muʿtamir (*ʿAwāšim* II 84, 8 ff.), so ist dies offensichtlich aus dem „Symposion“ über die Liebe erschlossen. Man erkennt es daran, daß der Šīʿit Abū Mālik al-Ḥaḍramī als Ḥārīġit betrachtet wird (s. o. Bd. I 349).

¹ Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 249, 1 ff.; *ʿIqd* VI 437, ult. ff.

² Unter dem Gouverneur Yazīd b. Maṣṣūr (also einem Sohn des Kalifen), der zwischen 153 und 159 die Provinz Jemen verwaltete (Rāzī, *Taʿrīḥ Šanʿāʾ* 393, ult. f.).

³ So nach *ʿIqd*, a. a. O.; dagegen haben Ibn Ḥazm, a. a. O., und vor allem *Ḥayawān* IV 137, 3 ff., wo dies am genauesten steht, *tis ʿin* statt *sab ʿin*. Die Furunkel, an denen er starb, gab es im Irak außerhalb der Ġazīra nicht; es muß sich also um eine besondere Art gehandelt haben. Der arabische Übersetzer des Dioskurides gibt mit *dummāl* das griechische *δοθίην* wieder, welches „kleines Blutgeschwür“ bedeutet (*Materia Medica* III 83 = Bd. II 100, 1 WELLMANN/arab. 279, –5 DUBLER. Ich verdanke diese Angabe M. Ullmann).

Wenn er tatsächlich noch Wāsil b. 'Aṭā' erlebt haben sollte, wie der Qāḍī 'Abdalḡabbār behauptet⁴, so wäre er in seiner Jugend vermutlich auch in Bašra gewesen. Unmöglich ist die Begegnung nicht; die Ġaṭafān hatten sich in dieser Stadt ebenso wie in Kūfa niedergelassen⁵, und später hat er vielleicht eine Zeitlang dort unterrichtet, bevor Ašamm das Kolleg der Mu'taziliten übernahm⁶. Der Lehrstuhlwechsel vollzog sich wohl nach 170, als er selber nach Baḡdād ging. Abū l-Huḍail hat in seiner Jugend erlebt, wie er nach Bašra kam⁷; das dürfte in die Zeit zwischen 160 und 170 fallen. Wenn Šafadī also meint, er sei um 230 gestorben⁸, so ist das gewiß zu spät. Man wird seine Lebensspanne zwischen 110/728 und 180/796 ansetzen dürfen. Im Kreise der Barmakiden wäre er dann, ähnlich wie Hišām b. al-Ḥakam, schon recht alt gewesen.

Man muß sich hüten, ihn mit anderen Personen seines Namens zu verwechseln. In Adabwerken taucht immer wieder einmal ein Dirār b. 'Amr b. Mālik aḍ-Ḍabbī auf, der in die Ġāhilīya gehört und am Tage von Qurnatain getötet wurde⁹. Die Traditionarier nennen daneben vor allem einen Dirār b. 'Amr al-Malaṭī, der in Bašra bei Ḥasan al-Bašrī und Yazīd ar-Raqāšī studiert hatte und insofern nur ein oder zwei Jahrzehnte älter war als unser Theologe¹⁰. Von diesem hat man kein Ḥadīṭ überliefert; er war dem Genus auch nicht sonderlich gewogen¹¹. Er war *qāḍī*¹²; vermutlich hat er das Amt in Kūfa ausgeübt. Zwar haben auch die Juristen später nicht mehr von ihm Kenntnis genommen; aber immerhin hat er eine Abhandlung über den Freitagsgottesdienst und wohl auch einen Traktat über das Testament geschrieben¹³. Er war mit Abū Yūsuf bekannt; dieser soll ihn einmal dafür gerügt haben, daß er beim Opferfest schon zu schlachten anfangt, bevor noch das Festgebet gesprochen war. Die Antwort, die man ihm in den Mund legte, zeigt, daß er auch später noch Sympathien besaß; er erscheint darin im Vergleich zu dem staats-

⁴ *Fadl* 163, –4 > Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* VI 273, 10 f.; auch Baḡdādī, *Farq* 16, 7 f./22, 4.

⁵ Ibn Duraid, *Ištiqāq* 276, 2 ff. Abū 'Ubaida hat als Bašrier ein *K. Ma'āṭir Ġaṭafān* geschrieben (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 59, apu.).

⁶ So nach der allerdings isolierten und etwas problematischen Angabe bei Malaṭī, *Tanbīh* 31, 9 ff./39, 3 ff.; dazu oben Bd. II 395 f. Bei Abū l-Mu'īn an-Nasafī erhält er geradezu die Nisbe al-Bašrī (*Tabširat al-adilla* I 51, 10).

⁷ Text XV 29, f.

⁸ *Wāfi* XVI 365, 3 f.

⁹ Zu ihm Kister in: *Arabica* 15/1968/156 ff. und meine Angaben in: *Der Islam* 44/1968/5.

¹⁰ Zu ihm und seinem Sohn 'Abdallāh b. Dirār vgl. *Mizān* nr. 3952 und 4391. Überlieferungen von ihm bei Ibn al-Mubārak, *Ġihād* 144 nr. 178; Asad b. Mūsā, *Zuhd* 78 nr. 70; Ibn Abī d-Dunyā, *Maut* 45 nr. 70 KINBERG; Suyūṭī, *La'ālī* II 135, 13 ff.; 399, –4 ff.; 457, 4 ff. Ihr Inhalt zeigt, daß an eine Identifikation mit dem Mu'taziliten gar nicht zu denken ist. Massignon gründet *Passion* 2/III 223, Anm. 10/III 211, Anm. 265 wohl nur darauf seine Behauptung, daß die Dirārīya Schüler des Yazīd ar-Raqāšī gewesen seien.

¹¹ *Mizān* II 23, 5 ff.; dazu unten S. 51 f.

¹² *Mizān* nr. 3953.

¹³ Werkliste XV, nr. 53 – 54. Im Titel des *K. al-Ḥarā'it* (nr. 55) ist auf die Beutel angespielt, in denen der *qāḍī* seine Akten aufbewahrte; jedoch wissen wir über den Inhalt dieser Schrift nichts.

treuen Oberqādī als ein Kritiker der Obrigkeit¹⁴. Ein anderer Kollege allerdings, Saʿīd al-Ġumahī, der vor seinem Tode i. J. 174/790 längere Zeit in Bagdād qādī auf dem Ostufer war¹⁵, erklärte ihn für vogelfrei, weil er ein „Ketzer“ sei. Es half nicht viel; denn Dirār verkehrte damals schon im Palaste der Barmakiden.

Das Ereignis fällt in die Zeit zwischen 170/786 und 174/790; vgl. im einzelnen dazu Der Islam 44/1968/6 f. Ich halte an dieser Datierung auch gegen Madelung, *Qāsim* 40 fest. Daß Ġumahī schon 174 starb und nicht erst zwischen 194 und 196, wie Madelung aufgrund von Wakīʿ annimmt, wird bei Fasawī I 165, – 6 f. bestätigt. Wenn man behauptete, daß er 17 Jahre Richter gewesen sei, so errechnete sich dies daraus, daß er i. J. 157 zum erstenmal einen Posten erhalten hatte (Wakīʿ III 264, apu. f., wo *wulliyya* zu lesen ist statt *wulida*). Im übrigen ist die Überlieferung über ihn stark gestört. Manche der von Madelung hervorgehobenen Schwierigkeiten bleiben weiter bestehen, und es kommen sogar neue hinzu. Die qādī-Liste bei Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Taʿrīḥ* 750, 3 ff. erweckt den Eindruck, als sei er erst nach Abū Yūsuf, aber noch während des Kalifats von Hārūn ar-Rašīd gestorben, also zwischen 182/798 und 193/809. Seine erste Ernennung i. J. 157 würde noch in die Zeit des Manšūr fallen; bei Wakīʿ dagegen heißt es, daß erst al-Hādī ihn zum qādī machte, also mehr als ein Jahrzehnt später, 169/785 oder 170/786 (vgl. III 264, – 5, wo doch wohl *Mūsā* <b.> *al-Mahdī* zu lesen ist). 162/779 war er Unterstatthalter in Mekka (Fasawī I 150, 11 f.), 173/789 qādī in Ġurġān (wenn Madelung mit seiner Konjektur des Textes bei Sahnī, *Taʿrīḥ Ġurġān* 173, ult. f. recht hat). Man muß sich also fragen, ob Ġumahī überhaupt zu dem angenommenen Zeitpunkt in Bagdād gewesen ist.

Der Anlaß für sein Verdikt lag angeblich darin, daß Dirār die Frage offen gelassen hatte, ob Paradies und Hölle schon geschaffen seien (Ibn Raġab, *Aḥwāl al-qubūr* 143, 12 ff.; Ḍahabī, *Siyar* X 545, 6 f.; dazu unten S. 53). Jedoch ist auch hier in der Überlieferung manches durcheinandergeraten. Während Ibn Raġab sich für seine Darstellung auf Ibn Ḥanbal beruft, heißt es anderswo nach einem Eigenbericht desselben, daß dieser bei dem Ereignis persönlich Zeugnis abgelegt habe (*Mizān* nr. 3953); das ist, wenn unsere Chronologie stimmt, nahezu unmöglich. Ḍahabī spricht im übrigen an einer Parallelstelle in den *Siyar* (X 545, – 6 ff.) nur von anonymen Zeugen. In einem weiteren, oben bereits zitierten Bericht überliefert er nach einem gewissen Ḥanbal, den wir nicht identifizieren können (545, 5 ff.). Daß Ibn Ḥanbal's Neffe Ḥanbal b. Iṣḥāq gemeint sein könnte, scheidet wieder an der Chronologie; auch dieser starb erst 273/886. Im übrigen heißt es dort, Dirār sei von den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* verprügelt worden und habe sich bis zu seinem Tode verborgen halten müssen (545, 6 f.). Der Berichterstatter soll Dirār in Bagdād besucht haben, als ihn bereits der Schlag gerührt hatte. Das verträgt sich nicht ganz mit der Nachricht bei Ġāḥiẓ, wonach Dirār nicht am Schlagfluß, sondern an einer Furunkulose gestorben sei. – Dirār als *zindīq* auch bei Dārimī, *Radd ʿalā Biṣr al-Marīsī* 193, 7 ff./548, 11.

¹⁴ Qādī ʿAbdalġabbār, *Faḍl* 245, 6 ff.; *Fihrist* 214, pu. ff.

¹⁵ Vgl. Ṣāliḥ al-ʿAlī in: MMʿTI 18/1969/50 f.

1.3.1.1 *Dirārs Rolle als Theologe. Seine Werke*

Daß ein Muʿtazilit aus Kūfa kam, erregte Verwunderung¹. In der Tat wird ʿDirār mit der muʿtazilitischen Gemeinde, die damals noch vornehmlich in Baṣra saß, kaum engeren Kontakt gehabt haben. Ob es Ḥasan b. ʿDakwān, dem Abgesandten Wāṣils, in Kūfa gelungen war, einen Kreis zu gründen, der in die nächste Generation weiterlebte, wissen wir nicht; er hat jedenfalls keine Spuren hinterlassen². Zwar scheint ʿDirār von Wāṣil viel gehalten zu haben³. Vor allem glaubte er an die *manzila baina l-manzilatain*; er hat sogar ein Buch darüber geschrieben⁴. Aber schon Kaʿbī betonte, daß dies nicht ausreichte, um einen Muʿtaziliten aus ihm zu machen⁵. ʿDirār war in vielem eher Ġahmit; das lag in Kūfa auch näher. Er gehört in den Kreis des Abū Ḥanīfa. Nur kam er eben mit seinen ġahmitischen Anschauungen der Muʿtazila sehr nahe und hat sich in manchem auch von Ġahm deutlich distanziert. Daß die Muʿtazila nachher nichts mehr von ihm wissen wollte, rührt allein daher, daß er nicht mit der von Baṣra ausgehenden qadaritischen Tradition übereinstimmte; Abū l-Hudāil und Bišr b. al-Muʿtamir haben ihn deswegen exkommuniziert. Die späteren Systematiker wußten dann nicht mehr so recht, ob sie ihn gegen das Verdikt der Schule weiter als Muʿtaziliten rechnen oder lieber als Haupt einer selbständigen ʿDirārīya einordnen sollten. Letzteres ist insofern berechtigt, als nicht nur seine Einstellung zum *qadar*, sondern auch seine Ontologie über Generationen hinweg von Theologen verarbeitet wurde, die nicht zur Muʿtazila gehörten. Davon später noch etwas mehr.

Daß ʿDirār ursprünglich nicht Distanz zur Muʿtazila hielt und wahrscheinlich auch von seinen Zeitgenossen im Irak als Muʿtazilit angesehen wurde, geht daraus hervor, daß manche seiner Schüler, vor allem Abū Zufar, weiter als Muʿtaziliten galten (s. u. S. 61 f.). Ibn an-Nadīm weiß von den Bedenken, die man innerhalb seiner Schule gegen ʿDirār hegte, rechnet ihn aber nur, ähnlich wie Aṣamm oder Hišām al-Fuwaṭī, unter die Einzelgänger und „Neuerer“ bei den Muʿtaziliten (*Fihrist* 214, 1 f. und apu. ff.). Ebenso verfährt vor ihm Pseudo-Nāṣī, d. i. wohl Gaʿfar b. Ḥarb, in seinen *Uṣūl an-niḥal* (55, 14 f.). Für Naubaḥtī, der ja auch ein Insider war, gehört ʿDirār mit Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid zu den *uṣūl al-Muʿtazila*, den Kirchenvätern sozusagen (*Firaq aš-Šīʿa* 11, pu. f.). Daß Außenstehende so urteilten, verwundert ohnehin nicht; so etwa Malaṭī (*Tanbīh* 31, 6 ff./38, ult. ff.), Qummī (*Maqālāt* 12, 4), Mufid (s. o. Anm. 5); Pazdawī (*Uṣūl ad-dīn* 12, 1); Ḍahabī (*Mīzān* nr. 3953). Ibn ar-Rēwandī geht in seiner Polemik von der Schulzugehörigkeit ʿDirārs aus; Ḥaiyāt verwirft sie wie nach ihm sein Schüler Kaʿbī und beruft sich dazu auf Verse des Bišr b. al-Muʿtamir (Text XVII 5; vgl. auch seine Reaktion Text XXII 227, g). Der

¹ *Ġamhara* und *ʿIqd*, a. a. O. ʿDirār erhält die Nisbe al-Kūfī z. B. bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 22, 17 und Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 101, 9.

² S. o. Bd. II 315 f.

³ Er hat dem Grammatiker Quṭrub zwei Verse über Wāṣils *luṭṭa* mitgeteilt, die offenbar positiv gemeint sind (Ġāḥiṣ, *Bayān* I 21, pu. ff.; anonym auch Mubarrad, *Kāmil* 923, pu. f.).

⁴ Werkliste nr. 17.

⁵ *Maqālāt* 75, 4 f.; dagegen Mufid, *Awāʿil al-maqālāt* 6, 3 ff./übs. Sourdel 252.

Qādī ʿAbdalgabbār verhält sich natürlich ebenso ablehnend (*Faḍl* 391, 13 f.). Als eigene Gruppe begegnet die Dirārīya z. B. bei dem Muʿtaziliten Maqdisī (V 146, 6), bei Ḥwārizmī (*Mafātīḥ al-ʿulūm* 20, 4), bei Pazdawī (*Uṣūl* 241, 15 und 242, 4; im Gegensatz zu 12, 1), bei Bagdādi (*Farq* 201, 11 ff./213, ult. ff.), bei Šahrastānī (63, 6 ff./142, 1 ff.) oder bei Ibn Taimīya (*Furqān baina l-ḥaqq wal-bāṭil*, in: *Mağmūʿat Fatāwā* XIII 99, – 4 ff.). Vgl. dazu auch *Der Islam* 44/1968/10 f.

Es kann nicht leicht gewesen sein, Dirār zu verdrängen. Er war sehr „gefragt“⁶, und sein geistiges Erbe war gewaltig. Es machte ihm Spaß, „Argumente aufzustellen und Bedenken aufzuhellen“⁷, und er hinterließ mehr Schriften als irgendein Theologe vor oder nach ihm bis in die Zeit der ersten Scholastiker Gubbāʿī und Kaʿbī. Wahrscheinlich hat er sich mit seinen Traktaten gegen „Freidenker“ und „Ketzer“ dem Staat zur Verfügung gestellt⁸; aber er schrieb auch für das einfache Volk, für alle „Muslime, die mündig sind“ und darum ihren Verstand gebrauchen können⁹. In seinen letzten Jahren verkehrte er in den besten Kreisen; aber er schrieb auch an (oder über?) die Šūfis, wer immer dies zu seiner Zeit sein mochte¹⁰, und er verheiratete seine Tochter mit einem Angehörigen der Banū Aslam, die bei den standesbewußten Gaṭafān als ungeschliffene Tölpel (ʿilǧ) galten¹¹. Im Kreise der Barmakiden kam er mit dem Reš gālūtā und dem Obermōbad zusammen¹²; das brachte ihn vielleicht darauf, ein Werk in zehn Kapiteln gegen die Angehörigen fremder Religionen (*ahl al-milal*) zu verfassen¹³. Vor allem die Christen hat er als Gegner entdeckt¹⁴; der christliche Theologe ʿAmmār al-Bašrī hat von ihm Notiz genommen¹⁵. Er polemisierte gegen die „Sektierer“ (*ahl al-ahwāʾ*)¹⁶, gegen Murǧiʿiten¹⁷, Ḥāriǧiten¹⁸ und extreme Šīʿiten aller Art¹⁹; selbst die Ġahmiten ließ er nicht aus²⁰. Seine muʿtazilitischen Brüder dagegen hat er verschont; er fühlte sich offenbar doch mit ihnen solidarisch. Bemerkenswerterweise reflektierte er sogar über sein eigenes Handwerk, in einem *K. Ādāb al-mutakallimīn*, das vielleicht wie

⁶ Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 249, 3.

⁷ So seine eigene Formulierung in *ʿIqd* VI 219, 2.

⁸ Werkliste XV, nr. 35–38; vgl. dazu auch Text 36.

⁹ Ib. nr. 27.

¹⁰ Ib. nr. 34. Hat er hierin vom Märtyrertum gehandelt? Er sah dies nämlich positiver als die meisten späteren Muʿtaziliten; die Blutzeugen handelten nach seiner Ansicht aus echter Begeisterung, nicht nur aus Pflichtgefühl und Durchhaltevermögen (vgl. Text XVII 55).

¹¹ Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 249, 2 f.; zum Verhältnis zwischen Gaṭafān und Aslam vgl. Ibn Duraid, *Ištiqāq* 285, 3 f.

¹² Kaššī 259, 4 f.

¹³ Werkliste nr. 39.

¹⁴ Ib. nr. 40.

¹⁵ S. u. S. 38 und 220; dazu S. 275.

¹⁶ Werkliste nr. 28.

¹⁷ Ib. nr. 18, 20, 31.

¹⁸ Ib. nr. 30–32.

¹⁹ Ib. nr. 33 und 24–25.

²⁰ Ib. nr. 19.

die späteren Schriften über *adab al-ğadal* von den Umgangsformen in der disputatio handelte²¹.

Zum erstenmal beobachten wir bei ihm, wie antikes und islamisches Denken zusammenstoßen. Er hat über den Koran gearbeitet, in einem *K. Tafsīr al-Qurʿān* und einem *K. Taʿwīl al-Qurʿān*, die identisch gewesen sein mögen und vermutlich nicht einen vollständigen Kommentar abgaben, sondern nur strittige Fragen behandelten²². Ebenso aber hat er sich mit Aristoteles auseinandergesetzt; er verfaßte eine Widerlegung des Stagiriten „bezüglich der Substanzen und Akzidenzien“²³. Wahrscheinlich hat er den Mund etwas vollgenommen; was wir über seine Ontologie erfahren, läßt kaum darauf schließen, daß er von Aristoteles viel verstanden hätte. Er spricht in seinem eigenen System von „Akzidenzien“; aber er benutzt das Wort ganz anders als Aristoteles. Hätten wir nicht den genannten Buchtitel, so könnten wir nicht einmal sicher sein, daß das Wort *ʿaraḍ*, mit dem er operiert und das später unangefochten „Akzidens“ heißt, auch damals schon unter dieser Bedeutung bekannt war. Aber es begegnet ja bereits in Muḥammad b. ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿs Übersetzung der Kategorienschrift²⁴ und bei Sībawaih²⁵.

1.3.1.2 Seine Ontologie

ʿDirār mag von Aristoteles gerade das gewußt haben, was in der Kategorienschrift zu lesen stand; Ansatzpunkt ist der Philosoph für ihn gewiß nicht gewesen. Wenn ʿDirār von Akzidenzien redet, so vermutlich, weil die Šīʿiten in Kūfa immerzu von Körpern sprachen. In der Šīʿa verband sich das mit Anthropomorphismus; das paßte ihm nicht. Er hat zwei Schriften gegen die *mušabbihā* verfaßt¹ und auch mit ihnen diskutiert; von einem dieser Streitgespräche erzählt interessanterweise sein baṣrischer Schulgenosse Aṣamm. Es zeigt, wie roh die kūfischen Vorstellungen sein konnten – oder wieweit man sie in Baṣra verzerrte: der Kūfier, ein Gelehrter, wie es heißt, soll sich von ʿDirār zu dem Eingeständnis haben verleiten lassen, daß man Gott sogar auf der Straße treffen könne². ʿDirār vertrat demgegenüber eine strikte *theologia negativa*. Die Eigenschaften Gottes haben nur scheinbar positiven Sinn; „Gott ist wissend“ heißt in Wirklichkeit „Er ist nicht unwissend“ usw.³. Das sind

²¹ Ib. nr. 51. Zu *adab al-ğadal* vgl. jetzt L. Miller, *Islamic Disputation Theory* (PhD Thesis Princeton 1984), S. 46 ff. und 141 f.; auch unten Kap. C 8.2.2.2.

²² Ib. nr. 46–47. Dāwūdī hat ʿDirār unter die Korankommentatoren aufgenommen (*Ṭabaqāt* I 216 nr. 212). Aber er reproduziert nur den Artikel aus Ḍahabīs *Mizān*, in dem von einem *Tafsīr* gar nicht die Rede ist. In der Handschrift ist hier eine Lücke; wahrscheinlich sollten dort die beiden Titel aus dem *Fihrist* eingetragen werden, den Dāwūdī in extenso benutzt hat.

²³ Ib. nr. 8.

²⁴ 11, 6 ff. DĀNIŠPAŽŪH (mehrfach).

²⁵ Kap. 5, I 8. Allgemein zu dem Begriff vgl. jetzt F. Rahman in *Iran* II 271 ff.

¹ Werkliste nr. 2–3, wenn beide Titel nicht dasselbe Werk bezeichnen. Daneben ein *K. at-Tauḥīd* (nr. 1).

² Text XV 25.

³ Text 23–24.

„Namen“, wie sie im Koran vorkommen; man darf sie nicht in Analogie zu Irdischem verstehen. Darüber hat ʿDirār eine eigene Schrift verfaßt⁴; der Nestorianer ʿAmmār al-Baṣrī hat sich eine Generation später mit seiner These auseinandergesetzt⁵.

Es scheint, daß ʿDirār mit dieser Kautele alle Aussagen, die im Koran über Gott gemacht werden, akzeptierte; so könnte Abū l-Huḍail dazu gekommen sein, ihn wegen seiner Meinung zum göttlichen Zorn zu kritisieren (vgl. Werkliste XV, Widerlegungen a 1). Allerdings war der Zorn, als Gegensatz zum Wohlgefallen, auch eines jener göttlichen Attribute, denen die theologische Spekulation sich am frühesten zuwandte (s. u. Kap. D 1.3). Daß Text 24 „hörend“ und „sehend“ besonders hervorhebt, hängt wohl nur damit zusammen, daß der Doxograph von der späteren Unterscheidung zwischen Wesens- und Tateigenschaften ausgeht.

Gott ist kein Körper, und die irdischen Dinge sind es auch nur in eingeschränktem Sinne. Jedenfalls haben sie keine eigene Wirkkraft; ʿDirār hat nicht nur gegen Aristoteles, sondern auch gegen die *aṣḥāb at-ṭabāʿi* geschrieben, die Alchimisten und Naturphilosophen, die mit der Vorstellung von Elementarqualitäten operierten und den Dingen eine selbständige „Natur“ zusprachen⁶. Zwar gibt es Körper; wir nehmen sie ja mit unseren Sinnen wahr. Aber dieses sensualistische Axiom, mit dem noch Aṣamm in Baṣra sich begnügt hatte, war ʿDirār nicht differenziert genug. Denn was wir wahrnehmen, ist gar nicht der Körper selber, sondern seine Eigenschaften, und diese Eigenschaften sind Akzidenzien. Nur sie machen den Körper aus; außer ihnen gibt es nichts. Der Körper ist also nur ein Bündel von Akzidenzien⁷; man kann auch von „Teilen“ (*abʿād*) sprechen⁸. Letzteres ließ sich, als die Mu'tazila kurz darauf unter baṣrischem Einfluß auf Atomismus einschwenkte, leicht mißverstehen; aber Atomismus ist hier nicht gemeint⁹. Zwar sind die Akzidenzien wie die Atome nur „einander benachbart“¹⁰; sie gehen nicht ineinander über¹¹. Aber sie haben eben selber gar nichts Geformtes; sie sind offenbar nur Eindrücke, die man von einem Körper erhält.

Sie haben darum für sich auch keine Existenz; sie bestehen nur im Körper. Sie „treten nur vereint in die Existenz“¹²; indem sie zusammengefügt werden, fangen sie an zu entstehen und begründen damit einen Körper¹³. Könnten sie

⁴ Werkliste nr. 4.

⁵ *Masāʿil* 154, ult. ff.

⁶ Werkliste nr. 9. Zu den *aṣḥāb at-ṭabāʿi* s. o. Bd. II 39 f.

⁷ Text 1, a; 3, b; 9 und in zahlreichen Sekundärquellen (vgl. den Kommentar zu Text 2).

⁸ Text 1, d, m – n; 2, a; 8, b. Vgl. aber Text 18; dazu unten S. 46.

⁹ Text 3, a – b. Die Nachricht bei Nazwānī, *al-Ġauhar al-muqtadir* 64, apu., wonach ʿDirār – wie Muʿammar – an sechsseitige Atome geglaubt habe, ist isoliert und vermutlich ein Mißverständnis.

¹⁰ Text 2, a; 3, d. Dieser Begriff mag erst aus dem Atomismus Abū l-Huḍail's übernommen worden sein.

¹¹ Text 3, e.

¹² Text 1, f.

¹³ Text 1, a – b, e – g.

für sich existieren, so gäbe es Farbe als solche, ohne Bezug zu einem farbigen Körper¹⁴; aber das hat man ja noch nie gesehen. Nun ist da allerdings zu unterscheiden. Konstitutiv für einen Körper sind nur diejenigen Akzidenzien oder Eigenschaften, ohne die er nicht bestehen kann¹⁵. Daneben gibt es andere, die sekundär zu ihm hinzutreten; sie finden den Körper bereits vor, er ist ihr Träger¹⁶. Dirār hat von ihnen anscheinend gesagt, daß sie dem Körper „inhärieren“¹⁷; von den Grundakzidenzien dagegen läßt sich eher behaupten, daß sie sich in den Körper „verwandeln“¹⁸. Letztere treten häufig in Gegensatzpaaren auf: Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit, rauhe oder weiche Oberflächenbeschaffenheit, Schwere und Leichtigkeit, Belebtheit und Unbelebtheit. Ein Bestandteil dieser Gegensatzpaare ist immer an einem Körper vorhanden; er kann dann gegen den andern ausgetauscht werden¹⁹. Aber dieses Wechselspiel der Alternativen ist nur bequemes Anschauungsmittel dafür, wie Veränderung zustandekommt; für den Aufbau des Körpers ist es nicht wesentlich. Statt „Schwere und Leichtigkeit“ kann man ja auch „Gewicht“ sagen, statt „Wärme und Kälte“: „Temperatur“ usw.²⁰. Es gibt im übrigen Grundgegebenheiten des Körpers, die in mehr als zwei Varianten vorkommen: die Farben, die Geschmäcke²¹. Andere hat Dirār offenbar gleich vereinfacht: die „Gesundheit“ (*ṣiḥḥa*) z. B., mit der er vielleicht generell das Funktionieren eines Körpers meinte – obwohl er auch da hätte sagen können: Gesundheit und Krankheit, Funktionieren und Versagen²². Überdies aber kennen wir Gegensatzpaare, die durchaus nicht unentbehrlich sind, Wissen und Nichtwissen z. B., die beide einem Körper fehlen können, ohne daß er deswegen in seinem Wesen geschädigt wäre²³.

Nur die Grundakzidenzien hat Dirār als „Teile“ bezeichnet²⁴; *ʿaraḍ* und *baʿḍ* sind also nicht deckungsgleich. Mindestens zehn von ihnen müssen

¹⁴ Text 1, h.

¹⁵ Text 1, c.

¹⁶ Text 8, a; auch Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 46, ult. f.

¹⁷ Vgl. Text 1, b mit Kommentar.

¹⁸ So wird man wahrscheinlich Text 7, a verstehen müssen. Der Zusatz, den Ḥaḡūrī nach Kaʿbī bringt (vgl. den Kommentar), sagt mir nicht viel. Dirār's Schüler Ḥaḡṣ al-Fard hat dazu eine Begründung geliefert, welche Aṣʿarī ausführlich wiedergibt (Text XV 49). Jedoch kommt dabei eigentlich nicht mehr heraus, als daß dies durch Gottes Allmacht geschieht.

¹⁹ Text 1, c und m.

²⁰ Dirār hat nur das erstere Beispiel (1, c; 2, a).

²¹ Text 1, c; 2, a; 3, a.

²² Text 1, c. Die Stelle ist isoliert und zudem mit einer philologischen Crux belastet (vgl. den Kommentar). „Funktionieren“ hat gegenüber „Gesundheit“ den Vorteil, daß es sich von allen Körpern aussagen läßt. An sich brauchte man sich nicht unbedingt daran zu stoßen, daß Dirār mit diesem „Akzidens“ in den Bereich des Belebten übergeht; er sieht da keinen prinzipiellen Unterschied (s. u.). Aber da unmittelbar zuvor „Leben und Tod“, d. h. Belebtheit und Unbelebtheit, als Grundakzidenzien genannt sind, fragt man sich doch, was „Gesundheit“ dann noch soll.

²³ Text 1, d.

²⁴ Ib.

zusammenkommen, damit ein Körper entsteht²⁵. Sie bestimmen sein Gesicht; wenn die Hälfte oder mehr ausgetauscht werden, wenn er also plötzlich nicht mehr warm, sondern kalt, nicht mehr feucht, sondern trocken, nicht mehr rot, sondern schwarz usw. ist, ist er nicht mehr derselbe²⁶. Wenn ihm einer dieser Grundbestandteile ganz genommen wird, hört er auf zu existieren, und auch die anderen Akzidenzien sind dann nicht mehr vorhanden²⁷. Solange sie dagegen zusammen den Körper bilden, können sie mit ihm auf Dauer bestehen. Das muß nicht sein; denn wir sahen ja, daß sie durch ihr Gegenteil ersetzt werden können. Aber sie haben damit prinzipiell einen Seinsüberschuß gegenüber den Sekundärakzidenzien; letztere bestehen immer nur einen Augenblick lang²⁸. Schmerz also oder Handlungsfähigkeit, die als solche nicht-konstitutive Sekundärakzidenzien genannt werden²⁹, haben entgegen dem Anschein keine Kontinuität.

Wir wissen nicht, wieweit Dirār dies im einzelnen durchdacht hat. Die wenigen doxographischen Resümees, die wir haben, sparen vieles ganz aus und sind auch in dem, was sie sagen, nicht immer eindeutig. Da ist z. B. das Problem der Bewegung. Es sieht nicht so aus, als habe Dirār Bewegung und Ruhe als eine Grundgegebenheit jedes Körpers angesehen. Vielmehr entsteht Bewegung so, daß beim Austausch eines der Grundakzidenzien Bewegung in den Körper mit eindringt und ihn insgesamt in Bewegung versetzt³⁰. Wie man sich das vorstellen soll, ist nicht ganz klar. Gibt es für Dirār so etwas wie bewegte Schwere, etwa beim Fall? Oder dringt Bewegung mit der Belebtheit in einen vorher toten Körper ein? Der Vorgang ist auch in umgekehrter Richtung möglich: Ruhe wird einem Körper mitgeteilt, wenn ein Akzidens ausgetauscht wird³¹ – so vielleicht, daß ein warmer Körper erkaltet und damit erstarrt. Man kann allen Ernstes fragen, ob Bewegung für Dirār überhaupt ein Akzidens war. Wahrscheinlich hat der Text recht, der dies bejaht; aber es dürfte sich dann schon um ein Sekundärakzidens gehandelt haben, das dem fertigen Körper inhäriert³².

Weitere Deutungsschwierigkeiten sind darin begründet, daß man mit anderen, späteren Systemen verglich. Abū l-Hudāil, der seinen Atomen ebensowenig eine separate Existenz zuerkannte wie Dirār den „Teilen“, abstrahierte neben ihnen aus dem konkreten Ding noch das Akzidens „Zusammensetzung“ (*taʿlīf*) oder

²⁵ Text 3, c.

²⁶ Text 1, o – p.

²⁷ Text 1, m – n; auch k – l.

²⁸ Text 8 mit Kommentar.

²⁹ Text 1, d.

³⁰ Text 1, q.

³¹ Ib., r.

³² Text 2, c. Dort heißt es auch dementsprechend, daß die Bewegung von dem Körper ausgeht, sich am Körper ereignet. Aber das darf man nicht pressen; die Formulierung orientiert sich an einem fremden Modell (vgl. den Kommentar). Wichtiger ist schon, daß Bewegung hier als Handlung (*fiʿl*) verstanden wird und nicht als Eigenschaft, was die Grundakzidenzien ja alle sind.

„Vereinigtheit“ (*iğtimā‘*), durch das sie erst eine Einheit bilden (s. u. S. 224). Daraus ergab sich die Frage, ob Dirār, der ohnehin schon von Akzidenzien sprach, nicht dieses Akzidens gleichfalls zu den Grundbestandteilen eines Körpers zählte. Sie ist vermutlich falsch gestellt; die Grund„akzidenzien“ Dirārs waren ja keine Akzidenzien im Sinne Abū l-Hudāil’s. Sie wird auch recht flau beantwortet: bei Dirār sei das möglich, bei seinen Nachfolgern gewiß nicht (Text 2, d–e). M. a. W.: die spätere Entwicklung, über die man mehr wußte, ließ sich nicht nach dem Modell des Abū l-Hudāil interpretieren; bei Dirār dagegen wollte man sich nicht festlegen. Vermutlich war bei ihm das *ta’lif* schon durch den Begriff der *ṣiḥḥa* abgedeckt.

Mehr noch verschob sich die Perspektive, als Nazzām, der außer der Bewegung kein Akzidens anerkannte und in allen Eigenschaften „Körper“ sah, seine Gegner auf die Position Dirārs hinüberzudrängen versuchte (Näheres dazu unten S. 362 ff.). Da sie nicht akzeptierten, daß die Eigenschaften, wie er das meinte, immer allesamt latent in den Dingen vorhanden sind (*kumūn*), unterschob er ihnen die These, daß im Honig keine Süße sei wie in der Aloe keine Bitterkeit, und verallgemeinerte dies mit rascher Hand dahin, daß dann in der Olive oder in einem Sesamkorn kein Öl sein könne (Text XXII 49, b–c). Daß hier Substanzen (wie Öl) und Akzidenzien (wie Süße und Bitterkeit) über einen Kamm geschoren wurden, war ihm zwar klar; aber es machte aus seiner Sicht keinen Unterschied. Dabei war schon die Grundvoraussetzung falsch; Süße ist, als Geschmack, für Dirār durchaus von Anfang an im Honig enthalten. Ibn Ḥazm hat deutlich gesehen, daß beide Parteien damals kräftig übertrieben (Text XV 5, b). Dennoch macht er an anderer Stelle, um schnell mit Dirār fertigzuwerden, denselben Fehler (Text 6). Er stützt sich dort anscheinend auf das *K. al-Hayawān* des Ġāḥiẓ. Dort stand, daß Nazzām den Dirāriten vorwarf, für sie entstehe die Weiße des Schnees erst, wenn man hinschaut. Daraus schließt er, daß auch die Süße des Honigs nach Dirārs Ansicht erst entstehe, wenn man ihn koste. Jedoch ist die Argumentation Nazzāms bei Ġāḥiẓ sofort als reine Konsequenzenmacherei zu erkennen (Text XV 6 mit Kommentar); daß Ibn Ḥazm das *K. al-Hayawān* des Ġāḥiẓ kannte, wo diese Argumente standen, wird man annehmen dürfen. Zurqān hat gewiß recht, wenn er sagt, daß Dirār gar keine Schwierigkeiten hatte, anzunehmen, daß Öl in der Olive sei (Text 4, a–b). Erst durch die Polemik ist wohl auch ein späterer christlicher Autor dazu gekommen, die Vorstellung, daß ein Körper aus zusammengefügten Akzidenzien bestehe, auf die „Sophisten“ zurückzuführen (Israel von Kaskar [?], *Risāla fī taṭbīṭ waḥdānīyat al-bāri‘* 13, 1 f. = § 38 HOLMBERG). Bereits Demokrit hatte man bezüglich seiner Lehre von den Sinneswahrnehmungen Konsequenzen untergeschoben, die an Nazzām und Ibn Ḥazm erinnern (Sextus Empiricus, *Adv. Log.* I 135 = Frg. B 9 DIELS-KRANZ).

Nun muß man sich allerdings fragen, ob Dirār sich um das Problem überhaupt schon kümmerte. Unter den „Akzidentalisten“, die an Nazzām Kritik übten, hätten wohl allenfalls Schüler von ihm sein können. Freilich hat Nazzām die Kerndogmen seines Systems nicht erfunden; sie sind älter. So mag er denn doch mit seiner Bemerkung recht haben, Dirār habe die Vorstellung vom *kumūn* für nicht mit dem Einheitsbekenntnis vereinbar gehalten (Text XXII 50, a–b). Zumindest ist hiermit ein grundsätzlicher Unterschied aufgezeigt. Denn nach Dirārs Ansicht fügen die „Teile“ sich nicht von selbst zusammen, sondern werden von Gott zusammengefügt; das Hauptreferat des Aš‘arī verrät es an

einer einzigen Stelle (Text XV 1, q; stark hervorgehoben bei Ḥafṣ al-Fard, Text XV 49). Zwar mag auch der Mensch einmal ein Grundakzidens machen, z. B. Länge, Breite und Tiefe eines Körpers, den er selber fertigt (Text 7, c)³³. Aber in beiden Fällen ist es doch nicht so, daß Eigenschaften gewissermaßen aus der Tiefe empor tauchen; sie werden vielmehr neugeschaffen und bestätigen damit das Wirken dessen, der sie schafft. Dagegen mochte ein „Akzidentalist“ aus der Art, wie *kumūn* von Nazzām und vielleicht auch schon vor seiner Zeit gerechtfertigt wurde, den Eindruck gewinnen, daß hier die Natur den Platz Gottes eingenommen habe (s. u. S. 69 und 367 f.). Auch wenn dieser Schluß nicht ganz berechtigt war (s. u. S. 335, 341 und 366 f.), blieb doch an der Verschiedenheit des Ansatzes kein Zweifel.

1.3.1.2.1 Die Beziehung zur Antike

Dirār's Ablehnung des Naturbegriffs ist von Bedeutung, wenn wir nach antiken Vorbildern für seine Gedanken suchen. Aristotelisch beeinflusste Systeme kamen ohne φύσις oder οὐσία nicht aus. Die Grundfrage ist allerdings, wieweit Dirār sich überhaupt noch um solche historischen Bezüge kümmerte. Wenn er Ibn al-Muqaffa's Adaptation der Kategorienschrift kannte, so mochte ihm die dort gegebene Definition des Akzidens als der „Eigenschaft alles Beeigenschafteten“ einleuchten, ebenso wie die Aussage, daß Substanz (*ʿain*) und Akzidens sich zueinander verhalten wie das Ganze zum Teil¹. „Teil“ wird von Muḥammad Ibn al-Muqaffa' sowohl mit *baʿd* als auch mit *ġuzʿ* wiedergegeben; auch Dirār hat offenbar mit beiden Vokabeln gearbeitet². Ob allerdings die zehn Teile, die für ihn einen Körper ausmachen, sich an den zehn Kategorien des Aristoteles inspirieren, wie Tritton einmal vermutet hat³, ist doch sehr fraglich. Näher kommt ein Passus aus dem Kommentar des Johannes Philoponos zu Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς: Wenn wir annehmen, daß zehn Teile (μέρη) von warm und kalt, trocken und feucht dem Honig seine volle Süße verleihen, so würde diese in ihrem εἶδος schwinden, wenn die Hälfte dieser Teile weggenommen wird⁴. Zu überlegen bleibt jedoch wiederum, wie weit diese Parallele trägt.

Aristoteles' *De generatione et corruptione* ist den Arabern früh bekannt geworden. Zwar wird man von dem Gedanken Abschied nehmen müssen, daß die Übersetzung des Ibn Bakkūš ins 2./8. Jh. zurückreiche⁵; Abū Ishāq Ibrāhīm b. Bakkūš al-ʿAššārī war vielmehr ein Arzt, der in der zweiten Hälfte des

³³ Man hat wohl an einen Schreiner zu denken, der eine Kiste herstellt. Ḥafṣ al-Fard hat in diesem Punkt anscheinend Bedenken angemeldet (Text XV 49, e).

¹ *Mantiq*, ed. Dānišpažūh 11, 6f. und 9f.

² Vgl. *ġuzʿ* in *Mantiq* 11, 14f. und bei Dirār, Text 3, a sowie in dem Buchtitel Werkliste nr. 7.

³ *Muslim Theology* 69.

⁴ In *De gen. et corr.* 170, 12 ff. VITELLI; übersetzt bei Sambursky, *Physikal. Weltbild der Antike* 429 und vorher.

⁵ So Ch. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie* 290 nach Sezgin, GAS 4/313. Die Übersetzung wird erwähnt bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 311, 17; vgl. dazu Peters, *Aristoteles Arabus* 37.

10. Jh's am ʿAḍūdī-Krankenhaus in Bagdād wirkte⁶. Auch der Kommentar des Johannes Philoponos, der bis in die islamische Zeit weitergegeben wurde⁷, dürfte z. Z. ʿAḍūdīs noch nicht auf Arabisch vorgelegen haben. Aber die Schultradition arbeitete seit jeher mit dem Text; im *K. at-Taṣrīf* des Corpus ʿĀbīriani ist eine alte Übersetzung mitsamt einem Kommentar (dem des Alexander von Aphrodisias?) bezeugt⁸. Von dem Werk des Johannes Philoponos gab es auch eine syrische Fassung, die der späteren arabischen zugrundelag⁹. ʿAḍūdī hätte also über eine Äußerung, die der christliche Kommentator dort tat, unterrichtet sein können. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß der herangezogene Passus in dem Gesamttext etwas isoliert steht; es handelt sich um die einzige Stelle, in der Philoponos von einem quantitativen Verhältnis spricht. Zudem tut er dies mit Bezug auf den Vorgang der Mischung; das Problem ist also nicht das gleiche¹⁰. Und schließlich ist die Zehnzahl hier nicht System, sondern nur Beispiel; sie war schon bei den Pythagoreern besonders ausgezeichnet worden.

Dennoch mag es lohnen, diese Spur weiter zu verfolgen. Die Mischungstheorie nämlich, die Philoponos an anderen Stellen in allgemeiner Form vertritt, steht bei ihm in neuplatonischer Tradition¹¹. Aus eben diesem Milieu bezieht er auch den Gedanken, daß die individuell existierenden Dinge ein Bündel (συνδρομή) von Eigenschaften seien. Sein Zeitgenosse Simplikios sah dies ebenso, vor ihm auch Porphyrios und Proklos; schon Plato war in seinem *Timaios* von dieser Voraussetzung ausgegangen¹². Wenn Philoponos auf die Standardeigenschaften der Dinge zu sprechen kommt, so zählt er ähnliche Phänomene auf wie ʿAḍūdī bei seinen „Akzidenzien“: Härte, Weichheit, Rauheit, Trockenheit, Feuchtigkeit, Wärme, Kälte¹³. Daß diese abstrakten Dinge in Körperlichkeit umschlagen, bereitete der Antike weniger Kopfzerbrechen als uns; Plato geht ganz unbefangen davon aus, daß Dreiecke Sinnesqualitäten konstituieren und umgekehrt Stofflichkeit sich auf Dimensionalität reduzieren läßt¹⁴. Man hat darum auch ʿAḍūdī an der neuplatonischen Tradition festmachen wollen: bei einem konsequenten *esse est percipi*. Die materiellen Objekte

⁶ So Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 73 f. nach Ibn Abī Uṣaibiʿa. Ibn Bakkūš hat auch die *Sophistikai Elenchai* bearbeitet, und zwar auf der Basis der Übersetzung des Ibn Nāʿima, der ein Mitarbeiter des Kindī war (*Fihrist* 310, 10 f.; dazu Peters 23 f. und *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I 527). Bei dieser Zeitstellung wird Ibn Bakkūš allerdings zu einem Zeitgenossen des Ibn an-Nadīm; man wundert sich dann ein wenig, daß letzterer sich recht vage ausdrückt (*wa-ḍukira anna Ibn Bakkūš naqalahū*).

⁷ *Fihrist* 311, 20; dazu Peters 38.

⁸ *Rasāʿil*, ed. Kraus 394, 4 ff. und 396, 10 ff.; dazu Kraus, *Jābir* II 322. Vgl. auch unten S. 206.

⁹ *Fihrist*, ib.

¹⁰ Vgl. dazu R. B. Todd in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24/1980/166.

¹¹ Ib. 159 ff.

¹² *Tim.* 49–50; dazu A. T. Lloyd in: *Phronesis* 1/1955-6/58 ff. und 146 ff., vor allem 62 und 158 f.

¹³ Bei Simplikios, *In De coelo* 89, 16 HEIBERG.

¹⁴ Happ, *Hyle* 114 ff. Die Parallele liegt natürlich nicht in der Sache selbst, sondern in der Denkweise.

sind nur Eigenschaften, die wir wahrnehmen; Gott läßt diese Eigenschaften zusammenkommen und schafft damit Materie. Am nächsten stünde ihm dann Gregor von Nyssa, nur daß dieser der Theorie eine idealistische Wende gab: die Eigenschaften (ποιότητες), aus denen die Körper (σώματα) entstehen, sind Ideen, die man sich wohl als im Geiste Gottes wohnend vorzustellen hat.

Auf diese Verwandtschaft hat R. Sorabji in seinem Buch *Time, Creation and the Continuum* aufmerksam gemacht (dort S. 290 f. und 295 f.); die Kenntnis der Dirār-Stelle verdankt er F. Zimmermann. Kürzlich ist er in *Matter, Space and Motion* (London 1988) dem Modell weiter nachgegangen; er behandelt dort auch „Bündeltheorien“ aus unserer Zeit (S. 44 ff.: *Bodies as bundles of properties*). Wichtig ist dabei der Hinweis, daß Job von Edessa gleichfalls in diese Sparte gehört (S. 56); er war nur eine Generation jünger als Dirār, ohne von ihm beeinflusst zu sein (s. u. S. 333 f. und 363). In einer spätantiken Zusammenfassung der Philosophie Platons, dem *Didaskalikos*, dessen Autor nicht mit Sicherheit feststeht, findet sich in dem Exposé einer solchen Bündeltheorie außerdem die Unterscheidung von primären und sekundären *sensibilia*, die den festen Qualitäten (ποιότητες) und den flüchtigen Akzidenzien (κατὰ συμβεβηκός) entsprechen (S. 49; auch schon Lloyd, a. a. O. 61); das erinnert an Dirārs Unterscheidung zwischen primären und sekundären Akzidenzien. Schon Epikur hatte die συμβεβηκότα, die dauerhaften Akzidenzien, den συμπτώματα gegenübergestellt, die nur von Zeit zu Zeit auftreten (C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* 301).

1.3.1.3 Das Menschenbild

Wie sehr Dirār seine eigenen Wege ging, läßt sich am besten daraus erkennen, daß er auch sein Menschenbild nach dem oben beschriebenen Modell ausrichtete: der Mensch ist aus „Akzidenzien“ zusammengesetzt, die seinen Körper ergeben. Das heißt: man kann seine Wärme spüren, man kann seine Hautfarbe sehen, man kann ihn riechen, man kann ihn schmecken; aber er hat keine Seele¹. Dirār kam damit zum selben Ergebnis wie Ašamm und distanzierte sich von Hišām b. al-Ḥakam².

Allerdings ist der Mensch nicht nur Körper, er handelt auch. Grundvoraussetzung dafür ist das Akzidens „Leben“. Aber damit nicht genug: man gewöhnte sich mehr und mehr an die Vorstellung, daß es auch ein separates Handlungsvermögen gebe. Damit erhob sich die Frage, ob dies ein primäres oder ein sekundäres Akzidens ist. Die Quellen geben darauf keine klare Antwort. Jedoch scheint es, daß das Handlungsvermögen für Dirār Dauer hatte; es existiert, wie man sagte, vor und während der Handlung – sogar nachher, wie Bagdādī wissen will³. Dann müßte es ein Primärakzidens sein, ein „Teil“ des Menschen, und in der Tat wird dies in der Mehrzahl der Stellen auch gesagt⁴. Andererseits heißt es in unserem verlässlichsten und explizitesten

¹ Text XV 9–10.

² S. o. Bd. I 368 und Bd. II 401.

³ Text 12, a mit Kommentar.

⁴ Text 12, b; 2, b; 10, a.

Zeugen, daß die *qudra* nicht konstitutiv sei, ebenso wie der Schmerz und manches andere⁵. Sollen wir annehmen, daß Dirār mit zwei Ebenen rechnete, einer allgemeinen Handlungsfähigkeit, die vielleicht mit der *ṣiḥḥa*, dem Funktionieren des menschlichen Körpers, identisch war und in den Quellen mit *qūwa* oder *istiṭāʿa* bezeichnet wird, und einem sekundären momentanen In-Stand-Gesetztwerden, das er *qudra* nannte? Die Hypothese ist wohl zu kompliziert⁶. Man wird eher an ein Mißverständnis unserer Quellen glauben dürfen. Dirār paßte nämlich nicht in die späteren Schemata. Daß Handlungsvermögen Gesundheit (*ṣiḥḥa*) sei, sagte später Bišr b. al-Muʿtamir; aber Bišr verband dies mit einem klaren Indeterminismus, Dirār dagegen nicht.

Hier lag für die Muʿtaziliten, die auf ihn folgten, für Bišr ebenso wie für andere, der Stein des Anstoßes. Dirār hielt, wie seine These vom Handlungsvermögen zeigte, das menschliche Handeln für wirklich; aber er betrachtete es dennoch als von Gott geschaffen. Beide, Gott und Mensch, haben realiter (*fi l-ḥaqīqa*) am Handeln Anteil; Gott läßt es zustandekommen, und der Mensch „erwirbt“ es, d. h. er vollbringt es, tut es auf eigene Verantwortung⁷. Damit taucht zum erstenmal ein Terminus auf, der große Zukunft haben sollte: *iktisāb*. Er geht bis auf vorislamischen Wortgebrauch zurück; aber er hat im Laufe der Geschichte seine Bedeutung gewandelt. Dirār benutzt ihn noch so, wie er im Koran gemeint war; erst die Theologie seit Gazzālī versteht darunter das, was westliche Interpreten lange Zeit daraus herausgehört haben: daß der Mensch die Handlung selber nicht tut, sondern sie sich nur als von Gott geschaffenen Akt „aneignet“. Dirār dagegen spricht deutlich von zwei Tätern; er ist Synergist.

Der Nachweis, daß *kasaba* mit Bezug auf das Handeln sich schon in vorislamischer Poesie findet, ist von Bravmann geführt worden (in: *Der Islam* 36/1961/21 ff.). Die „Handlungen stellen einen Besitz der handelnden Person dar“; das Objekt des Verbs *kasaba* ist die jeweilige Handlung selber. Daß man damit Lohn oder Strafe erwürbe, ist noch nicht gesagt; Bravmann leugnet dies auch für die Sprache des Korans. Vgl. allgemein noch Pessagno in: *JAOS* 104/1984/178 und Frank in: *Journal of Religious Ethics* 11/1983/218, Anm. 19; letzterer übersetzt mit „ausführen“ (*perform*). Zur Bedeutungsentwicklung in der islamischen Theologie vgl. M. Schwarz in: *Festschrift Walzer* 355 ff. (wo die gesamte frühere Sekundärliteratur aufgearbeitet ist); für Dirār vgl. Gimaret, *Théories de l'acte humain* 66 ff. Das Wort ist auch später in der Muʿtazila nicht immer abgelehnt worden; es stand ja nicht unbedingt quer zu der Vorstellung von einer freien Entscheidung. Zwar sind die meisten Stellen, auf die wir verweisen können, doxographischer Natur und insofern vor Überformung nicht sicher (vgl. Text XVI 53, a und 67, i für Muʿammar und seine Schule; XXVI

⁵ Text 1, d.

⁶ Abū Hilāl al-ʿAskarī unterscheidet in seinem *K. al-Furūq* zwischen *ṣiḥḥa* und *qudra* so, daß *ṣiḥḥa* von einzelnen Körperteilen ausgesagt werde, *qudra* dagegen nur vom Körper insgesamt (88, 10 ff.). Daß es zu dem Handlungsvermögen ein Gegenteil gibt, *ʿağz*, die Unfähigkeit zu handeln (vgl. Kommentar zu 12, b), hilft bei unserem Problem natürlich auch nicht weiter.

⁷ Text 13.

4, c für Šahhām; auch IV 44, b für Hišām b. al-Ḥakam); aber wir besitzen daneben mindestens einen Originalpassus (Text XXXI 64, d–h für Nāšīʾ al-akbar; vgl. damit ib. 61, b). Yahyā b. ʿAdī hat im Gefolge der muʿtazilitischen Mehrheitsmeinung *kasb* abgelehnt (vgl. den Traktat, den Pines und Schwarz in: Festschrift Baneth 49 ff. herausgegeben haben). Weiteres s. u. Kap. D 2.1.1. – Gimaret hat sich kürzlich gegen die Wiedergabe mit „to perform“ ausgesprochen (*La doctrine d'al-Ash'arī* 371, Anm. 1); jedoch geht es ihm vor allem darum, den terminologischen Charakter des Wortes nicht zu verwischen.

Zu untersuchen bleibt nur, wie Ḍirār die Handlungsbereiche Gottes und des Menschen auseinanderhielt. Leider hat diese Frage die Doxographen kaum interessiert. Wir können ihnen nur deswegen eine Antwort entlocken, weil die nächste Generation der Muʿtaziliten, vor allem wiederum Bišr b. al-Muʿtamir, das Problem der Sekundärakte oder Nachfolgewirkungen (*mutawallidāt*) entdeckte und man nun zurückfragte, wie denn das bei Ḍirār ausgesehen habe. Anfangs allerdings stellte man kaum mehr als das fest, was im Grunde selbstverständlich war: daß nämlich auch die *mutawallidāt* in seinem System von Gott und vom Menschen zugleich getan werden⁸. Er hatte eben noch nicht systematisch zwischen primär und sekundär hervorgebrachten Handlungen unterschieden⁹. Einmal mehr zeigte sich daran, wie real für ihn das menschliche Handeln war; es wirkt über sich hinaus¹⁰. Und natürlich gehört es dem Menschen nur zu, wenn er es jederzeit vermeiden könnte, also unter seiner Kontrolle hat¹¹; um es auf sein Konto zu erwerben, muß er ja dafür verantwortlich sein. Aber dann kommt eine wichtige Ergänzung. Ein Sekundärgeschehen hat einen doppelten Ursprung: eine auslösende Ursache (*sabab mūğib*) und die Natur des Dinges selber; wenn ein Stein durch die Luft fliegt, so weil ihn jemand geschleudert hat, aber auch, weil er schwer ist¹².

Das klingt ganz nach Hišām b. al-Ḥakam, wenngleich dort die Termini etwas anders verteilt sind¹³. Der Text überrascht; jedoch besteht kein Grund, ihn anzuzweifeln. Er geht auf Burgūt zurück, und dieser stand Ḍirār sehr nahe. Dann aber gilt – wie übrigens auch bei Hišām b. al-Ḥakam – die in ihm formulierte Aussage *mutatis mutandis* für alle Handlungen: der Mensch tut sie bzw. löst sie aus¹⁴, und Gott liefert dann das hinzu, was aus der Natur kommt. Nur daß es eine „Natur“ im eigentlichen Sinne für Ḍirār ja nicht gab. Burgūt hat sich den Sachverhalt offenbar in seiner eigenen Terminologie

⁸ Text XV 16. Von *kasb* spricht hier auch Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 428, 16 ff. HOUBEN/408, 10 f. ʿAZMI.

⁹ Ibn Mattōya und Bagdādī haben diesen Sachverhalt bemerkt (vgl. den Kommentar zu Text 16).

¹⁰ Text 17.

¹¹ Text 19, a.

¹² Text 18.

¹³ Das auslösende Moment (*al-mūğib lil-fiʿl*) ist dort das, was Gott zu einem Geschehen beiträgt (s. o. Bd. I 369).

¹⁴ Wenn wir Ġaʿfar b. Ḥarb glauben wollen, so hat Hišām hierfür ebenfalls schon *iktasaba* gesagt (vgl. Text IV 44, b). Aber das ist wohl nur nachträgliche Interpretation eines gleichen systematischen Ansatzes; es wird sonst nirgendwo bestätigt. Das Verb mußte einem Muslim, da es koranisch war, schnell vom Munde gehen.

zurechtgelegt¹⁵. Was er meint, ist wohl, daß Gott die natürlichen Umstände und Folgen einer Handlung schafft. Der Mensch handelt; aber was dann geschieht, ist Sache Gottes. *Sub specie aeternitatis* ist ohnehin nur wesentlich, daß das Handeln des Menschen „Erwerb“, also verantwortlich ist. Die Theorie stammt nicht von einem Techniker, auch nicht von einem Philosophen, sondern von einem Theologen oder eher noch: einem Juristen.

Zwei Beispiele erhalten wir noch. Das erste wird kaum ausgeführt und wohl nur genannt, weil es zu einem Spezialproblem des *tawallud* wurde: die Sinneswahrnehmung. Daß der Mensch wahrnimmt, aber Gott die Wahrnehmung schafft, ist nichts Neues¹⁶. Jedoch scheint das Spiegelbild einer Erklärung bedurft zu haben; man sieht dort ja gar nicht den wahrgenommenen Gegenstand selber. Dirār sagt, was auch wir sagen würden: man sieht im Spiegel etwas, was dem Objekt gleich ist, ein Abbild (*mitāl*)¹⁷. Ob er sich für physikalische Theorien dazu interessierte wie Hišām b. al-Ḥakam¹⁸, wissen wir nicht. Wichtig war ihm wohl nur, daß Gott dieses Abbild entstehen läßt, also schafft.

Das zweite Beispiel ist von ihm selbst gewählt und wird auch breiter behandelt (vor allem wenn wir annehmen, daß ein anderer, anonymer Passus bei Ašʿarī noch hierher zu ziehen ist): der Koran¹⁹. Man kann den Koran rezitieren, man kann ihn aufschreiben, man kann ihn im Gedächtnis behalten. Das sind alles Handlungen, für die man belohnt wird: *iktisāb*²⁰. Aber Gott schafft auch die Rezitation, die man hört, oder die Schrift, die man sieht; das sind keine Handlungen, die man selber vollzieht. Von all diesem aber läßt sich sagen, daß es „der Koran“ ist. Die Besonderheit hierbei war, daß der Koran sich ja auch von Urewigkeit her auf der wohlverwahrten Tafel befindet, der *lahḥ al-mahfūz* von Sure 85/22. Diese ist ein Körper und er, wie Dirār in Übereinstimmung mit seiner Ontologie sagen mußte, auf ihr ein unveräußerliches Akzidens²¹. Als solches ist er geschaffen. Wenn man ihn also rezitiert, so schafft Gott ihn ein zweites Mal²². Ich habe in einer Erstlingsarbeit versucht, Dirārs Synergismus insgesamt von diesem Beispiel herzuleiten²³. Aber Gimaret hat wohl recht: es handelt sich um einen Spezialfall²⁴. Die zweifache Schöpfung gibt es ja nur beim Koran. Dirār hat dabei vielleicht noch die Äquivalenzität des Wortes *qurʾān* ausgenutzt, das auch – und ursprünglich – „Lesung, Rezitation“ hieß; die Distinktion von *qirāʾa* und *maqrūʿ* mag erst später eingeführt

¹⁵ Dazu unten Kap. C 5.2.2.1.

¹⁶ Text 15.

¹⁷ Text 11.

¹⁸ S. o. Bd. I 366.

¹⁹ Text 20–21.

²⁰ Vgl. 20, b mit 21, e und g–h.

²¹ Text 21, a–b und i.

²² Ib., f.

²³ Der Islam 43/1967/274; übernommen von Schwarz in: Festschrift Walzer 367.

²⁴ *Théories* 68, Anm. 12.

worden sein. Seine Theorie allerdings konnte auch ohne dieses Wortspiel bestehen

Schwierig wurde die Sache, wie immer, bei der Sünde. Dirār hat hier wohl den Gedanken aufgegriffen, daß Gott den Menschen dabei im Stiche läßt (*ḥaḍala*). Zwar scheint ein Buchtitel darauf hinzudeuten, daß selbst in einem solchen Falle immer noch Hilfe möglich ist: *al-Ma'ūna fi l-ḥidān*²⁵. Aber es führt nichts daran vorbei, daß Gott die Sünde erschafft; was er erschaffen will, das geschieht auch²⁶. Dirār hat sich mit einer Distinktion zu helfen versucht: wenn Gott etwas will, so kann dies einerseits heißen, daß er es erschafft, andererseits aber auch nur, daß er es möchte, insofern er es gebietet²⁷. Das ließ Raum für die menschliche Verantwortung. Aber es entlastet Gott nicht von seiner Mittäterschaft beim Bösen.

Diese Konsequenz machte den späteren Mu'taziliten keine Freude. Sie entrüsteten sich über das Geschaffensein: *fi l-maḥlūq* steht im Titel der Traktate, welche Abū l-Hudāil und Bišr b. al-Mu'tamir zur Widerlegung schrieben²⁸. Dirār hatte das herausgefordert; auch er hatte eine seiner Schriften *K. al-Maḥlūq* genannt und wohl gemeint *anna l-af'āl maḥlūqa*. Allerdings hatte er ebenso ein *K. al-Qadar* geschrieben²⁹. Wie bei seiner Ontologie, so meinten seine Gegner auch hier, er habe einfachen Gemütern nur weismachen wollen, daß er sich von Ġahm b. Ṣafwān unterscheide³⁰. In der Tat scheint unter den Nachfolgern Dirārs die Meinung aufgekommen zu sein, daß Gott die Handlungen der Menschen nur schaffe, damit diese eine Lehre daraus ziehen³¹; damit war man dem Determinismus Ġahms sehr nahe³². Die anderen, welche sagten, daß er das Handeln um des Handelns willen schaffe, also weil der Mensch es tut, dürften der Intention Dirārs eher gerecht geworden sein.

Text 14, b. Ein dirāritisches Argument gegen die Qadariten ist möglicherweise bei Marzubānī erhalten (*Nūr al-qabas* 65, 14 ff.). Dort wird am Beispiel eines zerbrochenen Stück Holzes gezeigt, daß an ein und demselben Objekt zwei unterschiedliche Momente (*ma'nayān*) auftreten können. Jedoch wird dies Ḥalīl b. Aḥmad in den Mund gelegt.

²⁵ Werkliste nr. 13.

²⁶ Text XV 22, b – d. Eine Parallele in Ibn Bābōya's *'Uyūn aḥbār ar-Riḍā* I 148, –4 ff. benutzt *inšā'* neben *ḥalq*.

²⁷ Ib., a. Seit Ḥafṣ al-Fard hat man dies in der Schule Dirārs mit der Unterscheidung zwischen dem göttlichen Willen als einer Wesenseigenschaft und seinem Wollen als einer Tateigenschaft zu fassen versucht (Text XV 50).

²⁸ Vgl. Werkliste XV, „Widerlegungen“ a 2 und b 1.

²⁹ Ib., nr. 11 – 12.

³⁰ Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* I 429, 21/409, 12.

³¹ Text 14, a.

³² S. o. Bd. II 498.

1.3.1.4 Die *māhīya* Gottes und der sechste Sinn des Menschen

Noch eine zweite Irrlehre ist Dirār von der Nachwelt angekreidet worden, diesmal nicht nur von den Muʿtaziliten, sondern von Beobachtern aller Richtungen: seine These von der verborgenen Natur Gottes. Wir wissen, so ist damit gesagt, allein, daß es Gott gibt; aber wir kennen nicht seine individuelle Wirklichkeit, seine quidditas (*māhīya*). Bei irdischen Dingen ist das anders; dort ist uns die quidditas zugänglich. Aber auch bei ihnen kann es geschehen, daß wir jene nicht sofort erkennen: wenn wir etwa ein Geräusch hören, so wissen wir häufig erst einmal nur, daß es von jemandem verursacht worden ist, aber noch nicht, worin es besteht¹. Die Lehre ist uns vertraut; sie kommt aus Kūfa. Die Quellen nennen neben Dirār häufig Abū Ḥanīfa; von ihm soll er nach Šahrastānīs Behauptung auch seine theologia negativa haben². Beides paßte natürlich gut zusammen; wenn Gottes Wesen unerkennbar ist, können auch die Attribute und Namen, die ihm im Koran beigelegt werden, nichts positiv über ihn aussagen. Schon Philo und später etwa Johannes Damascenus hatten diesen Schluß gezogen³. Aber besser als für Abū Ḥanīfa sind Terminus und Lehre bei Hišām b. al-Ḥakam belegt⁴. Nur sagte man das nicht gerne, weil er als Anthropomorphist galt; der Gedanke wurde dadurch auch aus seiner Verbindung zur theologia negativa gelöst. Genau dies aber dürfte für Dirār der Anstoß gewesen sein, ihm eine neue Wende zu geben. Hišām konnte sich als Anthropomorphist darauf verlassen, daß man Gott in seiner individuellen Wirklichkeit im Jenseits schauen wird; Gott ist ja ein Körper. Für Dirār war das unannehmbar. Aber ihm war, im Gegensatz zu den baʿsrischen Muʿtaziliten, an der visio beatifica gelegen. Darum mußte er die Lösung auf der Seite des Menschen suchen; er postulierte einen sechsten Sinn, den Gott im Jenseits den Gläubigen verleihen wird und mit dem sie dann seine *māhīya* schauen können⁵.

Der Gedanke, daß es einen sechsten Sinn geben könne, war bereits von dem Dualisten Ibn Ṭālūt ausgesprochen worden⁶. Aber dieser hatte ihn natürlich nicht auf das Jenseits bezogen. Und Dirār meinte im strengen Sinne auch gar nicht, was das Wort besagte; er stellte sich nur vor, daß das Auge größere Kraft erhält, damit es auf andere Weise schaut als bisher⁷. Abū l-Ḥudail hat sich darüber lustig gemacht; er glaubte nicht an die *ruʿya*. Dirār hatte sich nämlich auf Sure 7/143 gestützt, wo Mose Gott bat, ihn schauen zu dürfen,

¹ Text XV 26 und 27, a.

² *Milāl* 63, 6 ff./142, 7 ff.; dazu oben Bd. I 211.

³ Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 224. Christlicher Einfluß könnte auch den jüdischen Theologen al-Muqammiš dazu gebracht haben, bei Gott eine *māhīya* anzunehmen, die gänzlich verschieden ist von der der Menschen, aber darum völlig übereinstimmt mit seiner eigenen *kaifiya* (*ʿIšrūn maqāla* IX 3 und X 2 = S. 184 f. und 210; zu Muqammiš und seinem christlichen Lehrer Nonnos von Nisibis s. o. Bd. II 442).

⁴ S. o. Bd. I 362.

⁵ Text 27, b–c.

⁶ S. o. Bd. I 441.

⁷ Text 28 und 29, g.

und dann erfahren mußte, daß selbst ein Berg dies nicht aushält. Für ʿDirār war das ein Beweis dafür, daß die Augen allein nicht ausreichen. Mose, immerhin ein Prophet und als solcher klüger als andere Menschen, konnte ja gar nicht um bloße irdische Sehfähigkeit gebeten haben. Denn würde der normale Augenschein ausreichen, so wäre seine Bitte legitim gewesen, und er hätte nicht für sie vor Gott Buße tun müssen; reicht jener aber nicht aus, so hätte er Gott fälschlich mit anderen sichtbaren Objekten gleichgesetzt und wäre damit ein Anthropomorphist gewesen⁸. Er hatte eben von vornherein an eine überirdische Schau, mit dem „sechsten Sinn“, gedacht⁹.

Abū l-Huḍail will nun schon in seiner Jugend ʿDirār bei einem Besuch in Baṣra klargemacht haben, daß diese Überlegung keineswegs zwingend war. In der Tat wirkte das Argument nur auf jemanden, der wie Hišām b. al-Ḥakam eine normale *ru'ya bil-abṣār* für möglich hielt; es war in küfischem Milieu konzipiert. In Baṣra dagegen mußte sofort auffallen, daß sich auch noch andere Alternativen zur normalen Sinneserkenntnis denken ließen. Abū l-Huḍail meinte darum, daß Mose vielmehr um unmittelbare Erkenntnis gebeten habe. Auch sie ist auf Erden mit Bezug auf Gott unmöglich, wo man nur durch mühsames Nachdenken, immer wieder von irrigen Einfällen (*ḥawāṭir*) und Einflüsterungen des Satans gestört, weiterkommt. Aber sie muß nicht durch die Sinne zustandekommen, und in der Tat erhält man im Jenseits Gotteserkenntnis dadurch, daß die „Zeichen“ unmißverständlich geworden sind und kein Platz mehr für Zweifel bleibt. Daß Abū l-Huḍail sich damit weiter vom wörtlichen Sinn des Koranverses entfernte, bleibt natürlich ungesagt.

Text 29, h – o, vor allem *l* und *n*. Die Funktion von *i* ist mir nicht ganz klar.
– Der Gedanke war bei Ašamm vorbereitet (vgl. Text XIII 21 A). Jedoch hatte dieser anscheinend noch nicht klar zwischen sinnlicher und rationaler Erkenntnis unterschieden. Gegen ʿDirārs These wandten sich übrigens auch Naubaḥtī (vgl. Malāḥimī, *Mu'tamad* 499, –5 ff. in Fortsetzung von Text 28) und der vielleicht aus der gleichen Familie stammende, aber wesentlich jüngere Verfasser des *K. al-Yāqūt*; letzterer wurde später von ʿAllāma al-Ḥillī widerlegt (*Anwār al-malakūt* 97, 5 ff.). Immerhin ist die Lehre ʿDirārs anscheinend noch von Ka'bī übernommen worden, der für die Baġdāder Schule sehr wichtig wurde; Naubaḥtī vermerkt es selber in seinem *K. al-Ārā' wad-diyānāt* (Abū l-Mu'in an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 161, 4 f.; dagegen allerdings Text XIII 21 A, c). Selbst im 5. Jh. hat ein gewisser Misāḥī in Ḥwārazm noch geglaubt, daß die göttliche *māḥiya* unerkennbar sei; er begründete dies damit, daß Gott einfach sei und sich überall, „in allen Richtungen“, befinde (Malāḥimī, *Mu'tamad* 316, –4 ff.). Das *K. al-Yāqūt* könnte um diese Zeit entstanden sein (zum Problem der Datierung vgl. Madelung in: *Le Shī'isme imāmite* 15).

⁸ Eine kleine Gruppe von Mu'taziliten soll geglaubt haben, daß Mose irrtümlich die Gottesschau für möglich hielt (Yāfi'i, *Marham* 223, 17 f.).

⁹ Das ist der Sinn von Text 29, b – d, wenn man den obigen Kontext berücksichtigt, wie er hier auch in g angedeutet wird. Die Argumentation ist für sich genommen alles andere als eindeutig.

1.3.1.5 Die Quellen der Erkenntnis

Abū l-Huḏail spottet, ʔirār habe mit diesem falschen Dilemma die Leute vierzig Jahre lang gequält¹; ʔirār war eben damals schon ein alter Mann. Es ist wohl kein Zufall, daß Abū l-Huḏail als zweite Quelle von Konfusion an eben dieser Stelle das Problem des Wahrheitskriteriums erwähnt. Denn dies alles war letztendlich auch eine erkenntnistheoretische Frage. Ibn Mattōya meint, ʔirār habe sich die *māhīya* Gottes ausgedacht, weil wir alle nicht daran zweifeln, daß Gott sich selber besser kennt als wir². Er hat es ja mit sich selber zu tun; wir dagegen müssen ihn mit Beweisen erschließen³. ʔirār hat in der Tat angenommen, daß rationale Beweise allein nicht ausreichen. Zwar kann man Gott so näherkommen; immerhin hat ʔirār in einer seiner Schriften den „Beweis für die Endlichkeit (*ḥadaṭ*) der Dinge“ behandelt und diesen dort vermutlich als Gottesbeweis *e contingentia mundi* verstanden⁴. Aber verpflichtet zur Erkenntnis sind nur diejenigen Menschen, an die die Offenbarung ergangen ist, und zwar wenn sie sowohl die Verstandesreife als auch die Volljährigkeit erreicht haben. Beides fällt nicht zusammen: auch mit der Verstandesreife ist religiöse Erkenntnis vorerst nur möglich, notwendig dagegen erst mit der Volljährigkeit⁵. Alle Propheten haben übrigens das gleiche Gottesbild verkündet⁶; wenn also Christen aus ihrer Offenbarung etwas anderes herauslesen, als was über Gott und seine Einzigkeit im Koran steht, so muß das an ihrem Verstand liegen. Dort wo die Offenbarung nicht eindeutig ist, hat ʔirār als Kriterium ähnlich wie Aṣamm nur den Konsens gelten lassen⁷. Seine Skepsis kleidete er in die Überlegung, daß andernfalls nur Belegstellen gegen Belegstellen gesetzt werden: Koran gegen Koran, *sunna* gegen *sunna*, *auctoritas* gegen *auctoritas*⁸. Abū l-Huḏail ist nicht einverstanden: es gibt viele Wege zur Wahrheit; man muß nur jeweils den richtigen finden⁹.

In der Tat konnte ʔirārs Haltung späteren Muʔaziliten nur paradox erscheinen. Er hielt es zwar für sinnlos, einfach Autoritäten zu zitieren; aber er war dennoch kein Rationalist. Daß er dem Verstand nicht so viel zutraute, ist vermutlich wieder küfisch; daß er aber das bloße Zitieren von Belegstellen nicht mochte, lag an seinen schlechten Erfahrungen mit den *muḥaddiṭūn*. Dreimal hat er über Ḥadiṭ geschrieben¹⁰ und mindestens zweimal davon

¹ Text 29, a.

² *Muḥiṭ* I 154, 19 ff. HOUBEN/158, 10 ff. ʔAZMī, zitiert bei Abū Rašīd, „*Fī t-tauḥīd*“ 591, 7 ff.

³ Šahrastānī 63, 9 f./142, 9.

⁴ Werkliste XV, nr. 6.

⁵ Text 37–38.

⁶ Werkliste nr. 5. Sie haben deswegen auch den gleichen Rang (Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 165, 7 f. und 297, 13 f.; Ibn al-Murtaḏā, *al-Baḥr az-zaḥḥār* I 77, – 5 f.).

⁷ Text 39, a; dazu oben Bd. II 407.

⁸ Text 29, e.

⁹ Ib., p–r. Natürlich schließt auch ʔirār, wenn er sich auf den Konsens stützt, den Verstandesbeweis nicht aus. Er meint nur, daß ein rationaler Schluß erst dann Gewißheit bringt, wenn er auch von anderen gezogen wird oder allen Menschen einleuchtet.

¹⁰ Werkliste nr. 48–50.

kritisch. Der Titel „Die Widersprüchlichkeit (*tanāquḍ*) des Ḥadīṭ“ spricht für sich selber. Das *K. at-Taḥrīṣ wal-iḡrāʾ* aber, „Über Aufhetzung und Ansporn zur Zwietracht“, zeigte, wie die einzelnen Sekten mit Ḥadīṭen ihre Irrlehren unterbauen¹¹. Das Material, das Ḍirār da ausbreitete, ist später vermutlich häufig aufgenommen und erweitert worden, zuerst in seinem Sinne bei Naz-zām¹², dann von den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* selber, um es auszuschneiden oder umzu-deuten, bei Ibn Qutaiba¹³ und später bei Samʿānī¹⁴. Auch den Koran wünschte Ḍirār sich eindeutig. Die Fassung des Ibn Masʿūd, die in seiner Heimatstadt Kūfa noch recht beliebt war, und die des Ubaiy b. Kaʿb, von der sich in der Nähe von Baṣra noch im 3. Jh. ein Exemplar fand¹⁵, hielt er für nicht geoffenbart, d. h. nicht kanonisch¹⁶. Immerhin enthielt der Kodex des Ibn Masʿūd die beiden letzten Suren nicht und vermutlich auch nicht die erste, während Ubaiy mindestens zwei zusätzliche Suren brachte.

1.3.1.5.1 „Skripturalistische“ Theologie

Bei soviel Mißtrauen gegen das Ḥadīṭ ist es kein Wunder, daß Ḍirār nichts von der Grabesstrafe hielt¹. Diese Einstellung ist ḡahmitisch²; der Qādī ʿAbd-alḡabbār beeilt sich, zu versichern, daß die Muʿtaziliten das nicht nachgeahmt hätten. Allerdings fällt ihm der Beweis nicht leicht; er konnte sich wohl kaum noch vorstellen, wie wenig Bedeutung das Ḥadīṭ mehr als zwei Jahrhunderte zuvor gehabt hatte³. Vor allem aber verschweigt er, daß Ḍirār andere eschatologische Details wie die Waage vermutlich nicht antastete; sie standen ja im Koran, und er war kein Rationalist. In diesem Punkt hätte er sich dann wieder von der ḡahmīya gelöst. Gegen die Grabesstrafe konnte er trotzdem so rationalistisch argumentieren, wie sie es vermutlich schon getan hatte: man sieht bei einem Hingerichteten, der längere Zeit am Kreuze hängen bleibt, daß gar nichts mit ihm geschieht. Und wie soll man sich die Grabesstrafe bei jemandem vorstellen, der überhaupt nicht begraben worden ist, weil wilde Tiere ihn gefressen haben⁴. Die beiden Engel würden ja auch gar nicht in das Grab hineinpassen⁵.

¹¹ So nach einer Bemerkung des Ibn ar-Rēwandī in: *Intiṣār* 100, 2 ff.

¹² Text XXII 254; dazu mein Aufsatz in: Festschrift Spies 170 ff. und unten S. 384.

¹³ *Taʾwīl muḥṭalif al-ḥadīṭ*, Einleitung/Übs. Lecomte § 1 ff.; Ibn Qutaiba sagt deutlich, daß die Beispiele von den *mutakallimūn* gesammelt worden sind.

¹⁴ *K. al-Intiṣār li-ahl al-ḥadīṭ*, zitiert bei Suyūṭī, *Ṣaun al-mantiq* 147 ff.; dort 161, 3 ff.

¹⁵ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 29, – 6 ff. Die Rezension hatte durch die Autorität des Anas b. Mālik in Baṣra Fuß gefaßt: ʿAmr b. ʿUbaid hat dessen *muṣḥaf* gesehen (Bāqillānī, *Intiṣār* 165, 7 f.).

¹⁶ Text 40; dazu GdQ III 107.

¹ Text 30.

² S. o. Bd. II 506.

³ *Faḍl* 201, – 4 ff. > Ibn Abī l-Ḥadīd, *ṢNB* VI 273, 10 ff.; auch Mānkḍīm, *ṢUH* 730, 2 ff. Vgl. dagegen Aṣʿarī, *Maq.* 430, 10 und *Ibāna* 76, 10.

⁴ Text 30, Kommentar.

⁵ Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zahḥār* I 84, 13. Auch dies ist von ḡahmiten ähnlich formuliert worden (Bd. II 506, Anm. 92).

Der skripturalistische Ansatz Dirārs zeigt sich ebenso, wenn er die Existenz des Antichristen leugnet; die Überlieferungen, in denen dessen Kommen angekündigt wird, sind nach seiner Meinung nicht ernst zu nehmen⁶. Berührung mit der Ġahmīya aber wird noch einmal deutlich in einem andern charakteristischen Theologoumenon: der endlichen Dauer von Paradies und Hölle. Wiederum allerdings zeigt Dirār Selbständigkeit. Ġahm b. Šafwān hatte die doppelte Endlichkeit vertreten: *a parte ante* und *a parte post*. Dirār übernimmt nur noch die erstere: Paradies und Hölle werden nicht vor dem Jüngsten Gericht in die Existenz treten⁷. Damit änderte sich auch die ganze Begründungsstruktur; das Jenseits ist nun nicht mehr deswegen endlich, weil die gesamte Schöpfung nur eine Episode in Gottes Sein ist⁸. Wo allerdings Dirārs Motiv lag, wissen wir gar nicht so recht. Manches spricht dafür, daß er vermeiden wollte, daß mit der Präexistenz der Hölle auch Prädestination zum Bösen gegeben ist⁹; Gott tut ja nichts Unnützes¹⁰. Aber das wird nirgendwo gesagt; für die Doxographen waren nur die Konsequenzen interessant. Denn nun mußte Dirār das annehmen, was auch die Ġahmiten wohl schon angenommen hatten: daß Adam und Eva gar nicht im Paradies waren, sondern in einem irdischen Garten¹¹.

Im Irak tat man so etwas nicht unbemerkt; dort interessierte man sich sehr für Koranexegeese. So mußten Dirār – oder seine Schüler? – ihren Standpunkt verteidigen. Von den Gründen, die sie vorbrachten, ist wohl nur einer ġahmitisch, und auch er ist verformt. „Alles ist dem Untergang geweiht, nur Sein Antlitz nicht“, so hieß es in Sure 28/88, und schon Ġahm hatte, als Gegner jeglicher Attribute, gesagt, daß „Sein Antlitz“ hier nur bedeuten könne: „Gott selber“¹². Aber er hatte aus dem Satz geschlossen, daß auch Paradies und Hölle dem Untergang geweiht seien. Die Dirāriten dagegen verstanden „alles“ als die gesamte Schöpfung ohne Paradies und Hölle; gerade weil „alles dem Untergang geweiht“ ist, können Paradies und Hölle erst zu existieren beginnen, wenn alles untergegangen ist¹³.

Die anderen Gründe sind teils exegetisch, teils philologisch. Adam und Eva dürfen nicht vom Baume essen; im jenseitigen Paradies aber gibt es nach Sure 56/32 f. keine verbotenen Früchte. Dort gibt es ohnehin keine Verbote mehr; nur auf Erden, d. h. in einem irdischen Garten, steht man unter der Pflicht des Gesetzes. Im übrigen sind Adam und Eva, weil sie das Gebot übertraten, aus dem Garten vertrieben worden; das Paradies aber heißt im Koran der

⁶ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 109, 13 f. und *Uṣūl* I 203, 6, wo er interessanterweise unter die Ḥārīğiten gezählt wird.

⁷ Text 32, a.

⁸ S. o. Bd. II 505.

⁹ ʿAbdallāh b. ʿAun hatte so gedacht (s. o. Bd. II 366).

¹⁰ Vgl. meinen Aufsatz in: Festschrift Abel 108 ff., dort vor allem 122 ff.

¹¹ Text 32, b. Daß Paradies und Hölle beim Jüngsten Gericht erneut geschaffen werden, wie Ibn ad-Dāʿī behauptet (Text 31), ist danach vermutlich ein Irrtum.

¹² S. o. Bd. II 501.

¹³ Text 33, b: Argument 1.

„Garten der Unsterblichkeit“ oder genauer: „der immerwährenden Dauer“ (*ġannat al-ḥuld*), weil man auf immer darin verbleiben wird. Und schließlich heißt das Jenseits *al-āḥira*, „Hereafter“ wie im Englischen; es ist das zeitlich Spätere, nicht das räumlich Andere. Wenn es also später kommt als das Diesseits, dann kann es jetzt noch nicht existieren¹⁴.

Auch Widerspruch wurde schon laut: Adam wird doch aufgefordert, in dem Garten zu „wohnen“, zu verweilen (Sure 2/35 und 7/19); also handelt es sich trotzdem um einen Garten der Dauer. Ein interessantes Argument – der Unterschied zwischen Ewigkeit und langer Dauer ist hier offenbar nicht gesehen. Die Widerlegung ist sophistisch; sie verschiebt den Akzent von „Verweilen“ auf „Garten“: wenn jeder Garten im Koran auch der Garten der immerwährenden Dauer wäre, so auch der in dem Gleichnis Sure 18/35, wo jemand „gegen sich selber frevelnd“, also als Sünder, den Garten betritt¹⁵. Das war leicht zu entkräften. Dennoch hat die Gegenseite sich erst nach langem Kampf durchgesetzt; Dirārs Position hatte an sich manches für sich.

Der Hölle wollte Dirār ihren Schrecken nicht nehmen. Er hat ein *K. al-Waʿīd* geschrieben¹⁶, und er lehnte die Fürsprache Muḥammads (*ṣafāʿa*) ab, wohl aus denselben Motiven wie die Grabesstrafe¹⁷. Der Sünder ist ein *fāsiq*¹⁸, und er befindet sich in einem Zwischenstatus¹⁹. Gegen die inflationäre Art, in der die Murġiʿiten das Wort *muʿmin* benutzten, hat er protestiert²⁰. Wie die Menschen wirklich sind, wissen wir gar nicht. Vielleicht sind sie in ihrem innersten Herzen alle Ungläubige; wir können nicht in sie hineinsehen²¹. Welche Bezeichnung und Qualifikation (*ism wa-ḥukm*) also letztlich auf sie zutrifft, bestimmt nur Gott. Er schafft den Unglauben; denn er bestimmt, daß Unglaube böse ist²². Und er schafft auch den Glauben; denn Glaube ist ja menschliches Handeln²³. Prädestination ist das nicht; denn Gottes Gunstbe-
weise (*alṭāf*) kennen keine Grenzen: wenn er wollte, könnte er bewirken, daß

¹⁴ Ib., Argument 5, 4, 3, 2. Zum Begriff *ġannat al-ḥuld* vgl. O'Shaughnessy, *Eschatological Themes in the Qurʾān* 97 f.

¹⁵ Ib., c–d.

¹⁶ Werkliste nr. 14.

¹⁷ Ib., nr. 20–21.

¹⁸ Pseudo-Nāṣiʿ, *Uṣūl an-niḥāl* 54, 20.

¹⁹ S. o. S. 35.

²⁰ Werkliste nr. 18.

²¹ Text 34. Auch das ist ein Gedanke der Ġahmīya; wir wissen nur nicht, ob er damals schon dort ausgebildet war (s. o. Bd. II 495). Daneben wäre der auffällige, allerdings durch den Berichterstatter gewiß entstellte Ausspruch des ʿIsā b. Zaid b. ʿAlī (zu ihm s. o. Bd. I 247) zu vergleichen, daß er ʿAlī nur äußerlich Loyalität bezeigen könne, weil dieser vielleicht neben Gott noch 70 andere Götter verehrt habe (Maġlīsī, *Bihār* XXIV 308 nr. 10). Das islamische Recht hat immer darauf bestanden, daß der *qāḍī* nur nach dem äußeren Befund urteilen könne; das „Innere“ (*bāṭin*, also Motivationen usw., z. B. bei Zeugenaussagen) ist allein eine Sache zwischen Mensch und Gott (dazu kürzlich Johansen in: SI 72/1990/5 f. mit älterer Literatur).

²² Text XXII 227, g.

²³ Text 36, c. Zum Glauben gehören in diesem Sinne nicht nur die obligatorischen Gehorsams-
werke, sondern auch die *opera supererogationis* (Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zahḥār* I 87, 10).

alle Ungläubigen aus freien Stücken den Islam annehmen²⁴. Aber es entspricht wohl kufischer Tradition; der Glaube ist geschenkt. ʿDirār kombiniert dies mit dem Gedanken an eine gewisse Handlungsfreiheit des Menschen, wie schon Zurāra dies getan hatte. Allerdings scheint er damit zugleich bereits einen Gedanken Bišr b. al-Muʿtamir’s vorausgenommen zu haben²⁵. Daß er – deshalb? – nicht an die göttliche Gerechtigkeit geglaubt habe, wie Mufid behauptet²⁶, ist wohl nicht richtig.

1.3.1.6 ʿDirārs politische Theorie

Ebenso wie man sich darüber wunderte, daß ʿDirār als Muʿtazilit aus Kūfa kam, so auch darüber, daß er als Angehöriger der ʿAbdallāh b. Ġaṭafān šuʿūbitische Ansichten vertrat¹. Das ist eine Anspielung auf seine politische Theorie. Allerdings muß man dazu erst einmal deren Hintergrund aufhellen. ʿDirār erwartete von einem Herrscher sehr viel. Er ist der Erzieher seines Volkes und lehrt es die Richtlinien der Religion². Die *ʿulamāʿ* spielen für ʿDirār in dieser Beziehung gar keine Rolle; er denkt da ganz anders als Ašamm. Der Herrscher kommt direkt hinter dem Propheten³; er ist eben *ḫalīfat rasūl Allāh* oder gar *ḫalīfat Allāh*, wie auch die Abbasiden ohne alle Skrupel sagten⁴. Man muß darum immer den Besten wählen. Soweit ist das gar nicht šuʿūbitisch; man meint eher einen Hoftheologen vor sich zu haben. Es ist auch nicht von ʿDirār allein vertreten worden. Viele andere Muʿtaziliten waren da später mit ihm einer Meinung⁵. Selbst der Traditionarier ʿAlī b. Abī Muqātil, ein Opfer der *mihna*, gestand Maʿmūn das Recht zu, selber zu bestimmen, was erlaubt und verboten sei⁶. Derselbe Gedanke fand sich in iranischer Tradition, etwa im *ʿAbd Ardašīr*; Maʿmūn hat seinen Neffen al-Wāṭiq an diesem Text unterrichten lassen⁷.

Jedoch gibt ʿDirār der Idee nun eine charakteristische Wende: wenn zwei Kandidaten gleichermaßen gut sind und ein Quraišit einem Nichtaraber gegenübersteht, so sollte man letzterem den Vorzug geben. Denn er ist nur ein Klient und hat darum keinen Anhang; man kann ihn also, wenn er sein Amt nicht richtig wahrnimmt, absetzen, ohne daß es deswegen zu einem Bürgerkrieg

²⁴ Text 35.

²⁵ S. u. S. 127.

²⁶ *Awāʿil al-maqālāt* 24, pu. f./übs. Sourdel 267.

¹ *Iqd* VI 438, 1 f.; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 249, 2.

² Text 41, c.

³ *Ib.*, a – b.

⁴ Zum Gebrauch dieses Titels vgl. F. ʿUmar, *Buḥūṭ* 227 ff. Daß man dies nicht etwa als Verkürzung von *ḫalīfat rasūl Allāh* verstand, geht aus der von den Dichtern gelegentlich benutzten Parallelförm *ḫalīfat ar-Raḥmān* hervor. Allgemein vgl. Crone/Hinds, *God’s Caliph* 80 ff.

⁵ *Ib.*, d. Vgl. auch unten S. 166.

⁶ Ṭabarī III 1127, 3 f.

⁷ Vgl. Steppat in: Festschrift ʿAbbās 453. Antike Vorbilder haben wohl erst später eingewirkt; hier wäre vor allem Fārābī zu vergleichen.

kāme^{7a}. Noch einmal unterscheidet sich Dirār hier von Ašamm. Dieser hatte zwar den Herrscher prinzipiell für überflüssig gehalten; aber von einer Absetzung wollte er doch nichts wissen⁸. Beide sind sie, jeder auf seine Art, keine Kronjuristen. Ein Kronjurist war nur Abū Yūsuf mit seinem *al-aʿimma min Quraiš*^{8a}.

Wenn man dies allerdings unter dem Stichwort „Šuʿūbiya“ ablegte, so ist auch das *cum grano salis* zu nehmen. Dirār hatte seine Lehre, wie er sagte, „nur mit Rücksicht auf den Islam“ aufgestellt⁹; dafür, daß er seine arabische Identität in Frage stellen wollte, gibt es kein Indiz¹⁰. Wenn er von dem Nichtaraber sprach, der über den mächtigen Quraišiten obsiegen sollte, so sagte er „Nabatäer“. Das war ein starkes Wort; ein *nabaṭī* war ein Hinterwäldler, ein Mann vom Lande, der Aramäisch sprach und den man in der Stadt nur in verachteten Berufen antraf, als Matrose etwa im Hafenviertel von Bašra¹¹. Die Araber sahen auf die „Nabatäer“ noch viel mehr herab als auf die Perser; letztere waren wenigstens selber einmal eine Herrenschicht gewesen. Schlimm war vor allem die religiöse Diskrimination: im Ḥadīṭ begegnen die *nabaṭ* als „Teufelsbrut“ (*aulād aš-šayāṭīn*) und „Prophetenmörder“; sie sind eine „Pest für die Religion“ (*āfat ad-dīn*), keiner von ihnen kommt ins Paradies¹². Die Araber dagegen waren stolz darauf, den Propheten hervorgebracht zu haben, niemand mehr natürlich als die Quraišiten¹³. Dirār drehte die Argumentation um: die Nabatäer sind dadurch, daß der Prophet nicht aus ihrer Mitte hervorgegangen ist, genug benachteiligt; Gott gewährt ihnen nach dem Maße dieser Heimsuchung einen Bonus, durch den sie nun den Arabern voraus sind¹⁴. Oder anders: wer als Nabatäer trotzdem Muslim geworden ist,

^{7a} Text 42. Das könnte so in seinem *K. al-Musāwāt* gestanden haben, wenn wir voraussetzen dürfen, daß dies von der „Gleichheit“ der Araber und Nichtaraber handelte (vgl. zu dieser Tendenz allgemein Goldziher, *Muh. Stud.* I 50 ff.). Allerdings soll Dirār auch die These vertreten haben, daß alle Propheten im Rang einander gleich seien (s. o. S. 51, Anm. 6). Zur politischen Theorie gab es von Dirār noch ein *K. al-Imāma* (vgl. Werkliste nr. 41 und 43).

⁸ S. o. Bd. II 408 ff. Daß auch Dirār den Herrscher für überflüssig hielt, wenn die Menschen sich ohne ihn vertragen, ist ganz isoliert bei dem Zaiditen Muwaffaq überliefert (*Iḥāṭa*, Hs. Leiden 8409, fol. 54 a, 14 f.) und stimmt wahrscheinlich nicht.

^{8a} S. o. Bd. I 212.

⁹ Naubaḥṭī, *Firaq* 10, 15 > Qummī, *Maq.* 9, 5.

¹⁰ Daß er sich weiterhin als Araber fühlte, dürfte auch daraus hervorgehen, daß er einem Zoroastrier gegenüber den Brauch verteidigte, sich mit der *kunya* anzureden (Ābī, *Naṭr ad-durr* II 178, 5 ff.).

¹¹ Bezeichnend ist die von Nazzām erzählte Geschichte bei Ġāḥiz, *Ḥayawān* V 399, – 4 ff. Allgemein vgl. Nöldeke in: ZDMG 25/1871/124 ff.; Goldziher, *Muh. Stud.* I 156 f.; Pellat, *Milieu basrien* 22, 36, 126; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* 169 ff.

¹² Vgl. hierzu mit weiterem Material das einschlägige Kapitel im *K. al-Buldān* des Ibn al-Faqīh, das jedoch nur in der Mašhader Handschrift erhalten ist (Facs. Ffm. 47 ff./ed. H. S. Yamgotchian, Erewan 1979, S. 163 ff.). Vgl. dort 53, 2 f./169, 2 f.; 47, – 4 ff./163, – 4 ff. und 48, 10/164, – 7; auch *Mīzān* II 585, 5 f. und III 272, 8. Ich danke M. J. Kister, der mich auf diese Stellen aufmerksam gemacht hat.

¹³ *Aḥbār al-ʿAbbās wa-wuldih* 62, 14; dazu Juda, *Mawālī* 172. *Nabaṭī* als Gegenpol zu *Quraišī* z. B. in einem Gedicht des Marwān al-Asḡar (gest. nach 240/854); vgl. *Āg.* XII 83, 6 f.

¹⁴ Text 43; dazu Goldziher, *Muh. Stud.* I 157 f. und Norris in CHAL II 40 f.

verdient umso mehr Achtung. In dieser Form findet sich der Gedanke in einem fingierten Gespräch zwischen Ḥālid b. al-Walīd und dem byzantinischen Feldherrn vor der Schlacht am Yarmūk, das Dirārs Zeitgenosse Saif b. ʿUmar überliefert; Ḥālid betont dort, daß jemand, der den Propheten selber nicht erlebt hat und in ehrlicher Absicht zum Islam übertritt, vortrefflicher (*afḍal*) sei als die Altgläubigen¹⁵. Selig, die nicht sehen und doch glauben.

Was Dirār da aussprach, war Utopie. Die Geschichte war anders gelaufen. Hätte man rechtzeitig einen „Nabatäer“ gewählt, so wären die Umayyaden nie ans Ruder gekommen. Denn als man ʿUṭmān absetzen wollte, weil er in den letzten sechs Jahren seiner Herrschaft „Neuerungen aufbrachte“, da war seine Partei zu stark und konnte auf die Dauer die Macht an sich reißen¹⁶. Damit ist gewiß auf Muʿāwīya angespielt; ihm hat Dirār jegliches Recht auf Herrschaft abgesprochen¹⁷. Daß Dirār einer Absetzung ʿUṭmāns zugestimmt hätte, liegt an seiner kufischen Herkunft. Jedoch hat er ihm nicht ganz das Vertrauen entzogen; ʿUṭmān war rechtens gewählt und bei seinem Regierungsantritt der vortrefflichste (*afḍal*) Kandidat, den man hatte wählen können. Je nachdem wie man es sah, war Dirār trotz allem ʿUṭmānit; Ġāḥiḏ hat in einer seiner verlorenen Schriften gemeinsame Ansichten der ʿUṭmāniya und der Dirārīya wiedergegeben¹⁸.

Ohne jede Einschränkung stand Dirār zu Abū Bakr und ʿUmar. Nichts deutet nach seiner Ansicht darauf hin, daß sie durch Usurpation an die Macht gekommen seien. Es gab keine Opposition gegen sie, und der Adel derer, die „der Prophet zurückgelassen hatte, damit sie seine Ordnungsvorstellungen verwirklichen“, verbietet es, anzunehmen, daß diese sich untereinander verschworen hätten, um der Gemeinde einen Kandidaten vorzuschlagen, der nicht besser als alle anderen gewesen wäre¹⁹. Schwierig wurde die Sache erst, als in der Kamelschlacht Prophetengenossen sich feindlich gegenüberstanden. Das war das Problem, über das schon Wāṣil und ʿAmr nachgedacht hatten, und Dirār ist mit seiner Lösung in ihre Fußstapfen getreten. Die Doxographen haben die Nuancen, in denen die drei Theologen sich unterschieden, manchmal gar nicht mehr wahrgenommen. Naubaḥtī und Ašʿarī stellen Dirārs Position dar wie die Wāṣils: man muß sich verhalten wie beim *liʿān*; Loyalität gebührt solange den beiden Parteien, als nur eine von ihnen einen Anspruch erhebt, nicht mehr dagegen, wenn man mit beiden gleichzeitig zu tun hat und sie gegeneinander zeugen²⁰.

Differenziert hat nur der Verfasser der *Uṣūl an-niḥal*, also wohl Ġaʿfar b. Harb. Bei ihm erfahren wir, daß Dirār den Vergleich mit dem *liʿān* durch

¹⁵ Ṭabarī I 2097, 19 ff.; dazu Noth in: *Der Islam* 47/1971/178 f. und oben Bd. I 113. Man beachte die charakteristische Vokabel *afḍal*.

¹⁶ Text 42, d und 44, l.

¹⁷ Text 47, d.

¹⁸ *Ḥayawān* I 11, 12 ff.

¹⁹ Text 44.

²⁰ Text 46–47, wobei nur die Begründung in 46, d neu ist. Dazu oben Bd. II 272.

einen andern ersetzte: Zwei gläubige Muslime befinden sich alleine in einem Haus. Plötzlich hört man von draußen, wie einer von ihnen etwas sagt, das keinen Zweifel daran läßt, daß er sich vom Islam abgekehrt hat. Man kann aber die Stimmen nicht unterscheiden. Als man in das Haus eindringt, um den Apostaten zu identifizieren, findet man beide Männer tot. Jetzt ist Loyalität zu ihnen in jeder Form ausgeschlossen; man kann noch nicht einmal, wenn man von einem von beiden spricht, ihm ein „Gott hab ihn selig“ wünschen. Der Fall ist auf immer unlösbar²¹. Der Unterschied zu dem *liʿān*-Vergleich lag darin, daß die Kontrahenten tot waren; die Frage, ob man weiter zu einem von ihnen sich loyal verhalten müsse, solange der andere nicht dabei ist, stellte sich gar nicht mehr.

Das Beispiel ist vermutlich nicht zufällig gewählt. Es erinnert in verblüffender Weise an ein historisches Ereignis, das sich in demselben Jahr abgespielt hatte, in dem Wāṣil gestorben war: ʿAbdalġabbār b. Qais al-Murādī und Hārīt b. Talid al-Ḥaḍramī, zwei Klienten, welche in Tripolis sich an die Spitze der aufständischen Hauwāra-Berber gestellt hatten, waren, jeweils vom Schwert des andern getroffen, tot aufgefunden worden, ohne daß man erfahren hätte, wer die Schuld gehabt hatte. Für die Ibāditen im Maġrib war das ein traumatisches Erlebnis gewesen²²; bei einem Imam stellte sich die Frage der Loyalität in besonderer Schärfe. Da es zu Streitigkeiten gekommen war, hatte Abū ʿUbaida an sie geschrieben²³; so war der Fall in Baṣra bekannt geworden. Im Maġrib war das Leben weitergegangen. Abū l-Ḥaṭṭāb al-Maʿāfirī, 140/757 zum Imam gewählt, hatte die Ibāditen in Tripolitanien wieder geeint²⁴, und man zog es vor, den beiden Toten die Solidarität doch nicht zu verwehren; wer weiß, vielleicht waren sie alle beide von Dritten umgebracht worden²⁵. Im Irak dagegen konnte man weiter theoretisieren und gab sich darum unerbittlich: nur Lossagung oder allenfalls ἐπιτομή kommen in Frage. Das aber bewies man mit genau den Vergleichen, die wir schon kennen: mit dem *liʿān* oder eben den beiden Männern, die sich gegenseitig erschlagen. Entwickelt wurde diese Lehre von ʿAbdallāh b. Yazīd und seiner Schule²⁶; die Nukkār haben dies später von ihm übernommen²⁷.

Nichts steht in den Quellen darüber, ob die Aufkündigung der Loyalität auch die Überlieferungen entwertete, die von den Kontrahenten der Kamelschlacht und ihren Parteien weitergegeben wurden (vgl. dazu Bd. II 272 f.). Man

²¹ Text 45.

²² Vgl. dazu eingehend Rebstock, *Ibāditen im Maġrib* 18 ff.; Talbi, *Etudes ifriqiyennes* 58 ff.

²³ Darġinī, *Ṭabaqāt* I 24, 4 f.

²⁴ Zu ihm EI² I 134; Rebstock 82 ff.

²⁵ Darġinī I 24, – 6 ff.

²⁶ Ib. 25, 1 ff., wo allerdings *Zaidīya* statt *Yazīdīya* steht. Die Korrektur, die auch vom Herausgeber erwogen wird, ergibt sich aus der Parallele 24, – 9 ff.; die *Zaidīya* hat bei einem Autor wie Darġinī nichts zu suchen.

²⁷ So nach ʿUṭmān b. Ḥalīfa, *Risāla fi bayān firaq al-Ibādīya*. Ich habe den Text im Mzab eingesehen, mir aber leider die Stelle nicht notiert. Zur Diskussion des Problems in Oman vgl. Wilkinson in: BSOAS 39/1976/538.

sollte es fast annehmen; ʿDirār stand dem Ḥadīṭ ja kritisch gegenüber (s. o. S. 52), und die Aufkündigung der Loyalität richtete sich nicht nur gegen die Protagonisten, sondern gegen alle, die an der Kamelschlacht teilgenommen hatten (Text 45, a). – Fragen mag man sich schließlich auch, ob die ibādītischen Berichte über den Doppelmord von Tripolis nicht ihrerseits wieder bloß theologisches Konstrukt sind. Jedoch bleibt dies näher zu untersuchen. Für die Hypothese, daß ʿDirār sie gekannt haben könnte, ändert sich damit nichts.

ʿAbdallāh b. Yazīd lebte in Kūfa; ʿDirār hat ihn auch am Hof der Barmakiden getroffen. An der Beziehung ist also kaum zu zweifeln. Jedoch haben offenbar beide sich gegenseitig beeinflußt. Das *liʿān*-Beispiel ist ja schon von Wāṣil gebraucht worden²⁸. Vielleicht hat ʿDirār es ursprünglich selber noch verwendet und erst später sich an dem ibādītischen Problemfall orientiert. Dann hätte der von uns konstatierte Quellengegensatz seinen besonderen Sinn. Jedenfalls kam er mit diesem Schwenk ʿAmr b. ʿUbaid näher; denn auch dieser hatte die *imāmat al-fādil* vertreten und den Teilnehmern an der Kamelschlacht sogar einzeln keine Loyalität zugestanden²⁹. Allerdings hatte ʿAmr sich eindeutig für ʿUṭmān erklärt, während ʿDirār in Übereinstimmung mit Wāṣil dem Kalifen für seine letzten sechs Jahre die Zustimmung verweigerte³⁰.

Den Šīʿiten war dies natürlich nicht genug; sie berichten von Streitgesprächen mit Hišām b. al-Ḥakam³¹ und ʿAlī b. Miṭam³². ʿDirār hat sie in der Tat damit geärgert, daß so wie sie die Vorzüge ʿAlīs aufzuzählen pflegten, er sich eine Lobrede Zubairs ausdachte, die dieser vor der Kamelschlacht hielt und in der er sich vorteilhaft mit ʿAlī verglich. Es handelt sich um eine Zusammenstellung von Motiven, die in der Tradition entwickelt worden waren und in denen sich der alte Parteienstreit spiegelt³³. Da sich die Kontroverse zwischen Sunniten und Šīʿiten bald ganz auf die Rangordnung der vier ersten Kalifen konzentrierte, ist ʿDirārs Gedankenexperiment ohne Zukunft geblieben und vor allem nicht von den Historikern aufgenommen worden. Der Text ist darum umso wertvoller; er zeigt, wie die Idealisierung Zubairs, die an sich – wohl durch die zeitweilige politische Rolle seines Sohnes ʿAbdallāh begünstigt – im Ḥadīṭ und in der *Sīra* angelegt war, in der Entwicklung steckengeblieben ist.

1.3.1.7 Schüler ʿDirārs

ʿDirār hat in der auf ihn folgenden Generation viel mehr Einfluß ausgeübt, als die Muʿtaziliten wahrhaben wollten. Schon zu seinen Lebzeiten dürfte sich seine Schule ausgebreitet haben. Kaʿbī berichtet von ʿDirāriten in Armenien, wo ʿUṭmān aṭ-Ṭawīl Mission getrieben hatte¹. ʿDirār selber hat vermutlich im

²⁸ S. o. Bd. II 272.

²⁹ Ib. 308.

³⁰ Für Wāṣil ib. 273.

³¹ S. o. Bd. I 350.

³² S. o. Bd. II 427.

³³ Text XV 48.

¹ *Maqālāt* 111, 4f. > Našwān, *Ḥūr* 212, 3; dazu unten Kap. C 7.4.

Jemen gewirkt². Sein Schüler Ḥafṣ al-Fard machte seine Lehre in Ägypten bekannt³. In Baṣra hat Nağğār auf ihm aufgebaut⁴; auch Kulṭūm, der Nachfolger des „Murğī'iten“ Abū Šamir, kannte seine Lehre⁵. Zwar hat Bišr al-Marīsī trotz gewisser Kontakte zu Kūfa offenbar weniger mit ihm zu tun, als ich früher einmal angenommen habe⁶. Jedoch scheint in dieser Stadt

Sufyān b. Saḥtān⁷

von ihm gelernt zu haben; er vertrat die Lehre von der verborgenen Wesenheit Gottes⁸ und soll sie wie Ḍirār mit der Annahme eines sechsten Sinnes im Jenseits verbunden haben⁹. Allerdings steht daneben auch die Überlieferung, er habe die *visio* als optische Wahrnehmung verstanden, die nur nicht unter den gleichen Bedingungen stehe wie im Diesseits¹⁰. Er galt als Murğī'it¹¹; offenbar war er ein Schüler Abū Ḥanīfa's¹². In der Tat ist er auch als Jurist hervorgetreten; er hat ein *K. al-'Ilal* geschrieben¹³. Darin ging es vermutlich um grundsätzliche Dinge. Ein Landsmann aus Kūfa behauptete nämlich, 'Isā b. Abān, ein Schüler Šaibānīs, der unter Hārūn ein mächtiger Mann war¹⁴ und vor seinem Tode Anfang 221/836 zehn Jahre lang das Richteramt in Baṣra verwaltete¹⁵, habe aus Sufyāns Buch die Ḥadīṭe übernommen, die er dann gegen Šāfi'ī gerichtet habe¹⁶. 'Isā b. Abān aber stritt, wie wir aus Andeutungen in der *uṣūl*-Literatur erschließen können, mit Šāfi'ī über die Bewertung des *ḥabar al-wāḥid*; er war, wie dies für die „alten Schulen“ allgemein gilt, in

² S. o. S. 32.

³ S. o. Bd. II 729 ff.

⁴ S. u. Kap. C 5.2.1.

⁵ S. o. Bd. II 181.

⁶ S. u. S. 183.

⁷ Der Name des Vaters ist iranischen Ursprungs (vgl. Justi, *Namenbuch* 48 s. v. *Ātaredāta*; auch *Tāğ al-'arūs* IX 233, 21). Er wird häufig als *Šaḥbān* verschrieben.

⁸ *Intiṣār* 98, 3 > Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla* I 161, 8 f.

⁹ *Maq.* 339, 14 ff.

¹⁰ Insofern ihr Objekt kein Körper mit festen Grenzen ist usw.; vgl. Qāḍī 'Abdalğabbār, *Muğnī* IV 139, 12 ff. und Ḥağūrī, *Rauḍat al-aḥbār* 144 b, –6 f. Auch Ḍirār hielt ja am optischen Charakter dieser gewandelten Wahrnehmung fest (s. o. S. 49).

¹¹ *Fihrist* 258, –7 f.; Ḥaiyāṭ rechnet ihn nicht zu den Mu'taziliten (*Intiṣār* 98, 9 f.).

¹² Abū l-Ḥusain al-Baṣrī zieht ihn als Gewährsmann für Abū Ḥanīfa heran (*Mu'tamad* 950, 4).

¹³ IAW I 249 nr. 645 nach dem *Fihrist*, wo die Notiz aber verstümmelt ist.

¹⁴ Er konnte i. J. 181 in Raqqa auf Münzen seinen Namen neben den des Kalifen setzten (vgl. L. Ilisch in: *Numismatics – Witness to History*, IAPN Publication nr. 8, S. 108). Bereits al-Manšūr soll soweit auf ihn gehört haben, daß er auf seinen Rat hin Rabī' b. Yūnus zu seinem Kämmerer machte (*Fihrist* 258, 18 ff.). Sein Vater Abān b. Šadaqa war unter dem gleichen Kalifen zeitweise Schatzkanzler und verantwortlich für die außenpolitische Korrespondenz (*Ḥalifa, Ta'rīḥ* 693, 10 f.; Ḡahšiyārī, *Wuzarā'* 124, 11 f.).

¹⁵ Zu ihm vgl. *Fihrist* 258, 13 ff.; Wakī', *Aḥbār* II 170, –4 ff.; TB XI 157 ff.; GAS 1/434 usw. Wenn Ibn an-Nadīm als Todesdatum 220 statt 221 angibt, so ist dies wohl ein Irrtum.

¹⁶ Wakī' II 171, 3; *Fihrist* 258, 14 f.; TB VI 22, 3 ff. Zum Autor der Nachricht vgl. TB VIII 456 f. nr. 4569.

diesem Punkte großzügiger als der Verfasser der *Risāla*¹⁷. Für Sufyān b. Saḥtān dürfte dies gleichfalls zutreffen. – Aus Iṣfahān stammte ein gewisser

Abū Ġaiṭ al-Iṣfahānī,

den Muḥid als Anhänger Dirārs bezeichnete¹⁸. Er meinte, daß die Existenz Gottes durch den Konsens der Menschen bewiesen werde; auch Dirār hatte ja dem *ig̃māʿ* als Kriterium Priorität eingeräumt¹⁹. Wir werden ihn spätestens in den Anfang des 3. Jh's setzen müssen; denn er zog sich damit die Kritik des Abū ʿAbdallāh al-Barqī zu, und dieser, Muḥammad b. Ḥālid b. ʿAbdarrahmān mit Namen, zählte zu den Anhängern des ʿAlī ar-Riḍā²⁰. – Durch seine Nisbe verrät sich

Abū Zufar aḍ-Dirārī.

Man muß nur aufpassen, daß man ihn nicht mit Abū Zufar Muḥammad b. ʿAlī al-Makkī verwechselt, der in Nēšāpūr lehrte und dort der muʿtazilitischen Gemeinde den Weg wies; dieser ist jünger, Zeitgenosse des Ḥaiyāt²¹. Kaʿbī hat die beiden noch sauber voneinander getrennt²². Der ältere Abū Zufar ist schon Gewährsmann des Ibn ar-Rēwandī gewesen²³; er hatte sich Murdār angeschlossen²⁴ und ist so vielleicht in die Asketenkreise hineingekommen, mit denen Ibn ar-Rēwandī verkehrte²⁵. Die Nisbe findet sich nur einmal, bei Ġāḥiḡ²⁶; die muʿtazilitischen *ṭabaqāt*-Werke lassen sie weg. Aber Ġāḥiḡ hat an

¹⁷ Vgl. etwa Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 643, 5 ff. und 654, 20 ff.; ʿIsā b. Abān hat ein *K. Ḥabar al-wāḥid* geschrieben (*Fihrist* 258, 20). Er wird bei Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zabḥār* ziemlich häufig mit eigenen Meinungen zu den *uṣūl al-fiqh* genannt; anscheinend hat er auf diesem Gebiet eine gewisse Rolle gespielt. Noch Abū Sahl an-Naubahṭī (gest. 311/924) hat ein Jahrhundert später seine Auffassung vom *ig̃tihād* angegriffen (Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* I 424, 13 f.). S. auch oben Bd. II 302. – Die Darstellung des obigen Sachverhaltes, die ich in: *Der Islam* 44/1968/42 f. gegeben habe, erhalte ich nicht mehr aufrecht.

¹⁸ *Iḥtišāṣ* 337, – 5 ff.

¹⁹ S. o. S. 51.

²⁰ Ṭūsī, *Fihrist* 291 f. nr. 631 und Kommentar des ʿAlam al-Ḥudā.

²¹ *Faḍl* 303, pu. f. (nach Kaʿbī) > IM 93, 12: in der achten *ṭabaqa*; dazu unten Kap. C 7.5. Gegen Nyberg in Anm. zu *Intiṣār* 50, – 4 (nr. 59); Ritter, *Maqālāt*, Index 634; Aiman as-Saiyid, Index zu Kaʿbī, *Maqālāt* 429 und meine eigene Darstellung in: *Der Islam* 44/1968/11. Vgl. jetzt auch Gimaret, *Livre des Religions* 243, Anm. 18. Der Abū Zufar, den Ḥammād ʿAḡrad in einem Schmahgedicht auf Baššār b. Burd erwähnt (Ġāḥiḡ, *Ḥayawān* I 242, 8), ist wohl ebenfalls jemand anders.

²² Vgl. *Maq.* 74, 11 und 17 sowie die auf ihn zurückgehende Namensliste bei Ibn an-Nadīm 220, Anm., Z. 6 f. (wo Z. 6 Abū Zufar von Muḥammad b. Suwaid zu trennen ist, wie *Maq.* 74, 11 zeigt). Schon P. Kraus hat das Problem gesehen; jedoch hat er sich umgekehrt für eine Identifikation beider Personen entschieden (in: RSO 14/1933/375 f.; übernommen bei Aʿsam, *Faḍīḡat al-Muʿtazila* 345 f.).

²³ *Intiṣār* 54, 1.

²⁴ Kaʿbī, *Maq.* 74, 11 f.; auch Šahrastānī 49, 2/103, 7 und *Faḍl* 284, 1 f. (wo der Name zu verbessern ist) > IM 77, 13 f. Ḥaiyāt kennt ihn als Quelle für Murdār (Text XVIII 11, Kommentar und *Faḍl* 283, ult. ff.).

²⁵ S. u. S. 132 ff.

²⁶ *Ḥayawān* IV 137, 3.

anderer Stelle sich direkt von ihm über Dirār berichten lassen²⁷. – Die Anziehungskraft von Dirārs System beruhte dabei vor allem auf seinem ontologischen Modell; die Lehre von den Akzidenzien oder „Teilen“ war für jeden, der sich von dem Korporeismus der Anthropomorphisten freimachen wollte, die klarste Alternative. Der Zaidit Sulaimān b. Ġarīr adaptiert die Vorstellung²⁸ ebenso wie zahlreiche spätere Ibāditen²⁹. In der Muʿtazila ist sie dagegen schnell von dem Atomismus Abū l-Huḍail’s abgelöst werden; Nazzāms grundsätzliche Opposition tat dann ein Übriges. So gerät

Šuʿaib b. Zūrāra

in die Nähe Dirārs dadurch, daß man von ihm eben jene Ungeheuerlichkeiten weitererzählte, die Nazzām den Dirāriten zuschrieb. Er war ein Zeitgenosse des Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī, gehört also in die Zeit um die Wende zum 3. Jh.³⁰. Das Referat seiner Lehre steht bei Ibn Mattōya³¹: im Feuer sei nach seiner Ansicht keine Hitze und in der Olive kein Öl; die Hitze entstehe erst, wenn man sich dem Feuer nähere, das Öl, wenn man die Olive auspresse. Er soll damit nicht allein gestanden haben; es war eben ein pauschaler Vorwurf. Man wußte auch nicht genau, wie es sich nun wirklich verhielt; Ibn Mattōya überlegt sich, ob diese Theologen nicht vielleicht meinten, daß die Hitze in uns entstehe, wenn wir uns dem Feuer nähern. Wahrscheinlich ist das Zerrbild von Bišr b. al-Muʿtamir aufgebracht worden; er soll Šuʿaib als „Esel, Sohn eines Esels“ betitelt haben. Ob man es sich ganz aus den Fingern gesogen hatte, ist natürlich schwer zu sagen. Nazzām hat nämlich noch einen solchen Extremisten aufgespießt:

Abū l-Ġahġāh Muḥammad b. Masʿūd an-Nūšarwānī.

Dieser focht gegen den Nazzāmschen Latenzbegriff mit der These, daß der Teig keineswegs im Mehl schon angelegt, sondern völlig davon verschieden sei. Wenn ein Getreidekorn gespalten wird, so entstehen zwei völlig neue Körper, umso mehr, wenn es gemahlen wird. Der Kreislauf, den wir beobachten, in dem aus Getreide Mehl, aus Mehl Teig, aus Teig Brot, aus Brot dann Dünger und aus dem Dünger wieder Gemüse wird, sollte uns nicht zu der Annahme verleiten, daß in allem alles stecke; es handelt sich jeweils um abrupte Veränderungen. Wer steht, ist auch nicht mehr derselbe, wenn er sich dann setzt³². Das klingt in seinem Kontext nicht so, als sei es ganz erfunden. Es war vermutlich eine bewußt bezogene Gegenposition. Diese muß sich nicht unbedingt von Dirār her inspiriert haben; sie ließ sich auch vom *inqilāb*-Begriff des Ašamm her aufbauen³³. Abū l-Ġahġāh hat mit Ġāhiz verkehrt;

²⁷ Text XV 48, m.

²⁸ Text III 20; dazu Madelung in: *Islamic Philos. Theol.* 126 f. und oben Bd. II 483.

²⁹ *Maq.* 109, 4 ff.; dazu Madelung 128.

³⁰ Ġāhiz, *Bayān* IV 12, 1. Zu Muḥammad b. al-Ġahm s. u. S. 204 ff.

³¹ *Taḍkira* 302, 9 ff.; dort falsch *D.rāra* statt *Zūrāra*.

³² Text XXII 51, t–v. Zu dem letzteren Beispiel s. u. Kap. C 4.2.2.2.1.

³³ S. o. Bd. II 398 f.

dieser scheint ihn nicht für so verrückt gehalten zu haben, wie Nazzām das tut³⁴. Ob er mit dem Ġāhġāh identisch ist, von dem Ġāhiz an anderer Stelle erzählt, er habe die Lüge unter bestimmten Umständen für etwas Gutes gehalten³⁵, wissen wir nicht.

1.3.2 Mu'ammār

Eine weitaus größere Bedeutung als diese etwas schemenhaften Intellektuellen gewann der zweite Mu'tazilit, der neben Ġirār von den Barmakiden an den Hof gezogen wurde:

Abū 'Amr Abū l-Mu'tamir Mu'ammār b. 'Abbād as-Sulamī.

Er stammte aus Baṣra, wo er als *maulā* der Sulaim gelebt hatte¹, und war wesentlich jünger; er ist erst 215/830 gestorben². In seiner Jugend hatte er für Abū l-Aš'at gearbeitet³; wie dieser zählte er zu den Leuten, die den Bohnen mißtrauten⁴. Dreimal, so erinnerte er sich, war er ohne triftigen Grund in der Diskussion geschlagen worden; beim ersten Mal hatte er zuviel Auberginen gegessen, beim zweiten Mal zuviel Oliven und beim dritten Mal eben zuviel Bohnen⁵. Er war Drogist⁶ und zeigte darum von Berufs wegen Interesse für alchemistische Literatur⁷. Auf seine Zugehörigkeit zum Mittelstand war er stolz. „Es gibt drei Gruppen von Menschen“, so sagte er, „Reiche, Arme und Leute von mäßigem Wohlstand. Die Armen sind (quasi) tot – mit Ausnahme desjenigen, den Gott durch die Kraft der Genügsamkeit reich gemacht hat. Die Reichen sind trunken – mit Ausnahme desjenigen, den Gott (davor) schützt, indem er sich auf die Wechselfälle (des Schicksals) gefaßt macht. Am besten verhalten sich meist die Leute von mäßigem Wohlstand, am schlechtesten die Armen und die Reichen wegen der Torheit in der Armut und des Übermuts im Reichtum“⁸.

³⁴ Vgl. *Buḥalā'* 45, 3; *Hayawān* III 9, 4; IV 20, 5 und apu.; besonders II 311, 7 ff., wo auch der vollständige Name sich findet.

³⁵ *Buḥalā'* 4, 15; dazu Ḥāġirī, ib. 257 f. Auch unten S. 100.

¹ Ġāhiz, *Burṣān* 89, ult.: Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 55, – 5. Die Nisbe aḡ-Ḍamrī, die er bei Qāḍī 'Iyād erhält (*Šifā'* II 1076, 6 f.), ist gänzlich isoliert und vermutlich durch Verwechslung mit 'Abbād b. Sulaimān auf ihn übertragen (s. u. Kap. C 4.1.2.1).

² *Fibrist* 207, 15 f. und 19. Zu der Überlieferung, daß er schon unter Hārūn, also vor 193/809 vergiftet worden sei, s. u. S. 89 f.

³ Dieser hieß Ma'mar und wird darum manchmal mit ihm verwechselt; s. o. Bd. II 37.

⁴ Text II 19, c.

⁵ *Hayawān* V 572, 7 ff. Zu den Auberginen s. o. Bd. II 176 f.

⁶ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, 2 und V 55, – 5; *Mizān* II 23, 7. Saksakī, der sich auf Ibn Ḥazm stützt, führt die Schule Mu'ammars einmal als 'Aṭṭariya und später noch einmal als Mu'ammariya auf (*Burhān* 30, 5 ff. und 35, 8 ff.).

⁷ Ya'qūbī, *Muṣākala* 25, – 4 f.

⁸ Ibn Qutaiba, *'Uyūn* I 331, 7 ff.; auch Tauḥidī, *Baṣā'ir* ²V 52 nr. 165 (mit weiteren Parallelen im Apparat). Zur „Trunkenheit“ der Reichen vgl. den Kommentar zu Text XVII 2 v. 23.

In Baṣra hatte er einmal mit dem „Ketzer“ Ishāq b. Ṭālūt⁹ einen Strauß ausgefochten. Aber dieser hatte sich durch ihn nicht beunruhigt gefühlt¹⁰; wahrscheinlich gab es in der Naturwissenschaft manches, was sie einte. Im übrigen war Ibn Ṭālūt gewiß älter; Muʿammar kannte ihn schon vor der disputatio, während Ibn Ṭālūt von ihm noch nicht Notiz genommen hatte. Die naturwissenschaftlichen Neigungen waren vielleicht auch das, was ihn den Barmakiden empfahl; Muʿammar hat immerhin über die römische Waage (*qarastūn* < χαριστήριον) und über den Spiegel geschrieben. Er zeigte in seinem Traktat, nach welchem Prinzip (*ʿilla*) beides funktionierte, und ging damit, zumindest was die Schnellwaage angeht, allen anderen Autoren zum Thema weit voraus¹¹. Erst die Banū Mūsā haben um die Mitte des 3. Jh's oder kurz vorher das Thema wieder aufgegriffen¹², gefolgt von Ṭābit b. Qurra (gest. 288/901), dessen Schrift als erste uns erhalten ist¹³. Daß auch Theologen Anlaß fanden, über dieses Instrument nachzudenken, zeigt ein Passus bei Ibn Mat-tōya¹⁴. Der Nerv des Problems ist dort das sog. *iʿtimād*, der Druck, den eine Masse nach unten ausübt¹⁵: wie soll man sich erklären, daß das Laufgewicht der Waage, das durch sein *iʿtimād* die Last in der Balance hält, leichter ist als diese? Muʿammar hätte mit dem Begriff *iʿtimād* aus Baṣra bereits vertraut sein können; dieser ist ja vielleicht schon von Abū Šamir benutzt worden¹⁶. Aber wir haben dafür bisher keinen Beweis. Das genannte Problem dagegen war wohl alt; Ġāhiz nennt es in seinem *K. at-Tarbiʿ wat-tadwīr*¹⁷. Er hat sich dort im übrigen auch über das Funktionieren des Spiegels verbreitet¹⁸. Über dieses Thema dachte, wie wir sahen, auch Dirār nach¹⁹.

Natürlich schätzten die Barmakiden Muʿammar auch als Theologen; vielleicht war er derjenige, der Hārūns Brief an Konstantin VI. in Byzanz über-

⁹ Zu ihm s. o. Bd. I 441.

¹⁰ *Faḍl* 267, 9 ff. Zu der Redewendung *mā qāma lahū Ishāq wa-lā qaʿada* vgl. Lane 2245 c und Dozy, *Suppl.* II 430.

¹¹ Werkliste XVI, nr. 4. Χαριστήριον ist eine aus einem zweiarmigen Hebel bestehende Schnellwaage mit Laufgewicht (vgl. Wiedemann in *EI*¹ II 810 ff. und, wesentlich schlechter, Jaouiche in *EI*² IV 629; Daiber, *Muʿammar* 53, Anm. 4; DSB XIII 292 a); zur Etymologie vgl. Diels in: *Aufsätze* II 577 f. Ihre Herstellung galt als eine Spezialität der Griechen (vgl. Ġāhiz, *K. al-Aḥbār* in: JA 1967, S. 98, apu. f.).

¹² *Fihrist* 331, 6. Zu den Banū Mūsā vgl. GAS 5/246 ff.

¹³ Neuerdings ediert und kommentiert von Kh. Jaouiche, *Le livre du Qarastūn de Ṭābit Ibn Qurra* (Leiden 1976); vgl. dazu die Rezensionen von Hermelink in ZDMG 130/1980/435 und Wieber in OLZ 75/1980/564 ff. Auch schon behandelt von Wiedemann, *Gesammelte Schriften* (Ffm.) 320 ff. und 524 ff.

¹⁴ *Taḍkira* 606, 3 ff.

¹⁵ S. u. S. 328.

¹⁶ S. o. Bd. II 180, Anm. 53.

¹⁷ S. 90, 6 ff. § 172.

¹⁸ Vgl. die Übersetzung des einschlägigen Kapitels bei Wiedemann, *Gesammelte Schriften* (Ffm.) 169 ff.

¹⁹ S. o. S. 47. Mit alledem ist natürlich noch nicht geklärt, warum Muʿammar Waage und Spiegel zusammen behandelte.

brachte²⁰. Aber an sich sind Mu'ammārs theologische Veröffentlichungen, vor allem wenn wir mit der Produktivität ʿDirār vergleichen, ausgesprochen spärlich. Wir haben auf diesem Gebiet von ihm nur drei Titel²¹, dazu einen weiteren, dessen Bedeutung nicht klar ist²². Sein Verhältnis zu den übrigen Mu'taziliten war auch gar nicht gut. Bišr b. al-Mu'tamir hat er als Aussätzigen verhöhnt und als Verleumder geschmäht, und was wichtiger ist: in dem Gedicht, in dem er dies tut – und aus dem uns nur dieser Vers erhalten ist – hat er die *mutakallimūn* allgemein beschimpft²³. Mit Naẓẓām hat er in Bagdād diskutiert²⁴; aber dieser hielt wenig von ihm, und zwar gerade wegen seiner Dialektik²⁵. Als er nach Baṣra zurückging, verklagten ihn die dortigen Mu'taziliten bei der Obrigkeit, angeblich wegen seiner Lehre vom unendlichen Regreß. Er floh wieder in die Hauptstadt und soll dort im Verborgenen im Hause des Ibrāhīm b. as-Sindī gestorben sein²⁶. Dieser war ein angesehener Mann, der seit langem bei den Abbasiden in Gunst stand und damals zeitweise den Geheimdienst unter sich hatte²⁷; Mu'ammār konnte sich also weiterhin auf einflußreiche Kontakte verlassen.

Da sein Tod in die Zeit des Ma'mūn fällt, wird man annehmen dürfen, daß die Mu'tazila damals bei der Obrigkeit gut angesehen war; gerade darum konnte sie über ihn öffentlich Klage führen. Aus demselben Grunde allerdings war man an höherer Stelle wohl auch nicht daran interessiert, einen Ketzerprozeß anzustrengen; darum ließ man ihn entkommen. Wenn wir bei Ġāḥiẓ erfahren, daß er einmal im Gefängnis saß (*Ḥayawān* VI 504, 3 ff., wo doch er gemeint sein dürfte und nicht etwa Ma'mār Abū l-Aš'aṭ), so braucht sich dies nicht unbedingt auf den gleichen Zeitpunkt zu beziehen; zwanzig Jahre zuvor, unter Hārūn ar-Rašīd, waren die Mu'taziliten einmal insgesamt der Verfolgung ausgesetzt gewesen (s. u. S. 100).

Auch bei dem Namen Mu'ammārs bietet die Überlieferung manche Schwierigkeiten. Die doppelte *kunya* ist bei Ġāḥiẓ bezeugt (*Burṣān* 90, 1) und von Ka'bī übernommen (*Maq.* 71, 4). Wenn Ibn an-Nadīm also *Abū 'Amr* nur als Variante verzeichnet (*Fihrist* 207, 15), so braucht man sich trotz der Ähnlichkeit der beiden Formen nicht kopfscheu machen zu lassen. *Abū l-Mu'tamir* ist allerdings häufiger belegt (Ibn Qutaiba, *'Uyūn* I 331, 7; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, 1 f.; *Mīzān* II 23, 7). Jedoch scheint *Abū 'Amr* den korrupten Formen Muḥammad b. 'Umar bei Ya'qūbī (*Muṣākala* 25, – 4 f.: statt *Muḥammad Abū 'Amr*; die ursprüngliche Form unerklärt beibehalten in der Übersetzung von M.-B. Pathé in: JA 257/1969/372) bzw. Muḥammad b. 'Amr bei Ibn Ḥazm (*Fiṣal* IV 194, 2

²⁰ S. o. S. 26.

²¹ Werkliste XVI, nr. 1–3.

²² Ib., nr. 5.

²³ Ġāḥiẓ, *Burṣān* 90, 2 f.; *Fihrist* 207, 15 ff. Der Vers ist in dem Ġāḥiẓ-Text nach Ibn an-Nadīm zu verbessern.

²⁴ *Fihrist* 207, 16.

²⁵ *Ağ.* VIII 249, 6 f.

²⁶ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, 7 f., wo der Name zu verbessern ist (vgl. Daiber, *Mu'ammār* 47 ff.).

²⁷ Vgl. EI² III 990 s. n. und GIE II 430 f.; auch Crone, *Slaves on Horses* 194 f. nr. 43. Zu seinem Vater s. o. Bd. II 239 und unten S. 94 f.

und V 55, –5) zugrundezuliegen. Mu'ammār b. 'Abbād wird ausdrücklich bei Ġāḥiẓ (*Burṣān* 89, ult.), bei Ka'bī, bei Ibn an-Nadīm und bei Ḥwārizmī (*Mafātīḥ* 19, 2) bestätigt. Fragen läßt sich nur, ob man Ma'mar statt Mu'ammār lesen soll; schließlich hieß ja auch Mu'ammars Mentor Abū l-Aš'at so. Das ist schwer zu entscheiden. Bei Ḥwārizmī ist im Druck *Ma'mar* vokalisiert; das mag auf die Handschrift zurückgehen. Der Philologe Zubaidī (gest. 379/989) benutzt dieselbe Form in einem Vers; dort wird sie durch das Metrum gefordert (Ḥumaidī, *Ġaḍwat al-muqtabis* 44, 2 > Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb* IV 6, 6 'ABBĀS). Aber damit wissen wir natürlich auch nur, wie Zubaidī las; zudem nahm man es um des Metrums willen mit Namen nicht immer ganz genau. – Zu trennen ist Mu'ammār von jenem M-°-m-r, den Ka'bī, *Maq.* 88, ult. und 90, ult. erwähnt; dort ist Ma'mar b. Rāšid (gest. 154/770) gemeint. Nichts zu tun hat Mu'ammār schließlich mit der šī'itischen Sekte der Ma'marīya (Aš'arī, *Maq.* 11, 14 usw.); sie ging auf einen Ma'mar b. al-Aḥmar zurück, der um die Mitte des 2. Jh's anzusetzen ist (Halm, *Gnosis* 209 ff.).

Ibrāhīm b. as-Sindī wird von Ġāḥiẓ zu den „Philosophen unter den *mutakallimūn*“ gerechnet²⁸. Ġāḥiẓ bewunderte ihn wegen seiner universalen Bildung, welche keine Grenzen zwischen „arabischen“ und griechischen Wissenschaften kannte; Ibn as-Sindī verstand ebenso sehr etwas von Jurisprudenz, Grammatik oder Poesie wie von Astrologie und Medizin²⁹. Ġāḥiẓ vergleicht ihn in seiner Art mit Ma'mar Abū l-Aš'at und Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī³⁰; sie waren alle nicht unbedingt Mu'taziliten, aber entsprachen in ihrer vielseitigen und geschmeidigen Intellektualität in gewissem Sinne dem Ideal, auf das auch die Mu'taziliten sich zubewegten. Mu'ammār hat nicht nur Abū l-Aš'at und Ibrāhīm b. as-Sindī gekannt, den einen als Lehrer, den andern eher als Schüler³¹; er hat auch über Muḥammad b. Ġahm ein Urteil abgegeben, das uns wiederum Ġāḥiẓ bewahrt hat³². Es ist nicht gerade liebenswürdig: er bemängelt Knausrigkeit und überhaupt eine gewisse méchanceté; Muḥammad b. Ġahm ist ein Einzelgänger, der sich nicht um Schulgegensätze kümmert und keine Prinzipien kennt. Für Mu'ammār selber kommt dabei heraus, daß er einen sehr eleganten Stil schreiben konnte; er gab den *kuttāb* nichts nach³³. Natürlich war er kein Nonkonformist wie Muḥammad b. Ġahm; aber von der „Philosophie“, die diesen Kreis kennzeichnete, ist doch einiges auch an ihm hängengeblieben. „Philosophie“ war damals gewiß nicht das, was man sich später darunter vorstellte. Von strengem Schuldenken ist nichts zu merken; gemeint ist eine intellektuelle Neugierde, die sich allem Fremden aufschloß, sofern es schnell zu erfassen war und auch einen gewissen Nutzen versprach. Alchimie und Astrologie, auch Medizin paßten zu diesem Ideal eher als Logik oder gar Metaphysik.

²⁸ *Ḥayawān* II 140, 9 f.

²⁹ *Bayān* I 335, 11 f.; vgl. auch Maġlisī, *Bihār* LVIII 304, 11 f. nach Ġahšiyārī.

³⁰ *Ḥayawān*, ib.; zu Muḥammad b. al-Ġahm s. u. S. 204 ff.

³¹ S. u. S. 90.

³² *Risāla fī ḡamm aḥlāq Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī* in: al-Kātib al-Miṣrī 5/1947/58, 11 ff. = *Āṭār al-Ġāḥiẓ*, ed. 'Umar Abū n-Naṣr (Beirut 1969), S. 29, 14 ff.

³³ Vgl. auch den Aphorismus bei Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* V 191, 2.

1.3.2.1 Mu'ammārs System

Mu'ammār jedenfalls läßt vieles von dem beiseite, was Mu'taziliten normalerweise interessierte. Er spekuliert kaum über das Gottesbild; er schreibt auch keine Widerlegungen von Andersgläubigen. In der politischen Theorie folgt er der mu'tazilitischen Generallinie, ohne mit eigenen Ideen hervorzutreten, wie etwa ʿDirār oder Aṣamm dies taten¹. Er ist kein Jurist, und er hat sich wohl auch für das Hadīṭ nicht erwärmen können; die Apotheker (*ṣayādila*) waren schlechte Überlieferer, so sagte man². Aber er hat die *muḥaddiṭūn* auch nicht angegriffen oder ihre Kriterien getadelt. Dagegen tritt bei ihm der Naturbegriff in den Vordergrund; er fragt nach den immanenten Ursachen der Erscheinungen. Vor allem ist er zum erstenmal Atomist, und auch in der Erkenntnistheorie geht er in stärkerem Maße systematisch vor, als man das bisher gewohnt war. Diese „Spezialisierung“ ist in der umfangreichen Monographie, die H. Daiber ihm gewidmet hat, durch die Fülle des Vergleichsmaterials verschüttet worden³. Mu'ammār war ein sehr origineller Kopf, aber er war kein All-round-Theologe wie ʿDirār oder Abū l-Huḍail.

1.3.2.1.1 Der Atomismus Mu'ammārs und seine Naturphilosophie

Atomismus war als System unter den *zanādiqa* vorgegeben¹. Jedoch wissen wir nicht, wie dieses dort ausgestaltet war. Innerhalb der Mu'tazila setzt sich das Modell vor allem ab gegenüber dem ʿDirārs. Auch ʿDirār hatte von „Teilen“ gesprochen wie Mu'ammār; aber er benutzte eine andere Vokabel – *ab'ād* statt *ağzā'* –, und er meinte auch etwas anderes. ʿDirārs „Teile“ waren zwar Grundbestandteile, aber keine Atome. Neu ist bei Mu'ammār vor allem die geometrische Struktur der Körper, die sich aus Atomen zusammensetzen: zwei Atome lassen, nebeneinander gefügt, Länge entstehen; vier von ihnen, zu einem Quadrat geordnet, ergeben Breite, d. h. eine Fläche; acht schließlich in Form eines Würfels den Körper². Abū l-Huḍail, der grundsätzlich hier in seinem Ansatz mit Mu'ammār übereinstimmt, hat sechs Atome für die Entstehung eines Raumeffektes für ausreichend gehalten³. Das wirkt wie eine bewußte Reduktion in Antwort auf die Frage, was denn nun die geringstmögliche Zahl von Atomen sei, die man zu einem Körper braucht; Abū l-Huḍail hat Mu'ammārs Modell bereits zu verbessern gesucht. Er kannte es vermutlich

¹ Vgl. Text XV 46–47.

² TB XI 456, 1. Es gab unter ihnen manche Mu'taziliten (Ġāḥiz, *Ḥayawān* V 304, 7).

³ H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār b. 'Abbād as-Sulamī* (gest. 830 n. Chr.); Beirut 1975. Dazu meine Rezension in: *Der Islam* 58/1981/293 ff. und Daibers Erwiderung ib. 310 ff. Der Aufsatz von A. G. Chejne, *Mu'ammār b. 'Abbād al-Sulamī, a Leading Mu'tazilite of the Eighth-ninth Centuries*, in: *MW* 51/1961/311 ff. war bereits zur Zeit seines Erscheinens veraltet.

¹ S. o. Bd. I 442. Weiteres dazu unten S. 323.

² Text XVI 2, b und e. Daß dies auch später die maßgebliche Ansicht war, geht aus Ibn Mattōya, *Taḍkira* 47, –4 ff. hervor.

³ S. u. S. 225.

aus persönlichen Gesprächen, die er mit ihm in Baṣra gehabt hatte; aber Muʿammar hat auch ein Buch darüber geschrieben⁴. Abū l-Huḍail hat später die ganze Aufmerksamkeit der Doxographen auf sich gezogen; dadurch ist Muʿammars Priorität verwischt worden.

Bei beiden Denkern war Atomismus in gewissem Sinne auch ein Schritt weg von dem Sensualismus, der bis dahin in der Ontologie unbestritten gewesen war. Zwar ist auch für Muʿammar ein Körper nur ein materielles, sinnlich wahrnehmbares Objekt; er übernimmt die Definition durch „Länge, Breite und Tiefe“, also durch Dimensionalität, wie sie Aṣamm vorgegeben hatte⁵. Aber die Atome sind unkörperlich, nur theoretisch zu erschließen, nicht sinnlich wahrzunehmen. Muʿammar versagt ihnen den Substanzcharakter nicht; er nennt das Atom die „unteilbare Einzelsubstanz“ (*al-ḡauhar al-wāḥid alladī lā yanqasim*)⁶. Er leugnet auch nicht, daß sie Träger von Akzidenzien sein können, die ihnen inhärieren. Aber in die Erscheinung treten diese Akzidenzien erst, wenn die Atome zu einem Körper vereinigt sind⁷. Jetzt erst nimmt man sie wahr – und auch nur sie; der Körper selber bleibt uns verborgen. Er ist da, aber er ist von den Akzidenzien verschieden; in ihnen, also seiner Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit usw. besteht seine formale Realität⁸. Das entwickelt sich organisch aus dem Ansatz, der uns von Dirār und, mit anderer Schlußfolgerung, auch von Aṣamm vertraut ist. Neu ist daran, daß 1) Körperlichkeit nicht mehr stofflich, sondern räumlich verstanden wird⁹ und daß 2) die Akzidenzien von selbst, durch die „Natur“ (*ṭabʿ, ṭibāʿ*) der Atome bewirkt, an dem Körper hervortreten¹⁰. Sie sind damit keineswegs zufällig

⁴ Werkliste XVI, nr. 2. Dort steht auch eindeutig *al-ḡuzʿ alladī lā yataḡazzaʿ* (ἄτομον) statt einfach *ḡuzʿ* (μέρος) wie in den meisten doxographischen Texten (mit Ausnahme von XVI 49, a). Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Muʿammar wirklich auf Atomismus hinauswollte. Ob man den Gegensatz zu Abū l-Huḍail allerdings so stark personalisieren darf, wird fraglich angesichts der Tatsache, daß Naẓẓām in seinem *K. al-Ḡuzʿ* beide Ansichten anonym und mit einer Referenz im Plural anführt (Ašʿarī, *Maq.* 316, 10 ff. [*qāʿilūn*] und 13 f. [*āḥarīn*]). Wir haben es anscheinend schon mit ganzen Schulen zu tun. Vielleicht waren beide Standpunkte auch bereits in der Tradition vorgegeben.

⁵ Daß auch Muʿammar von einem sensualistischen Ansatz ausgeht, ist in der Dissertation von D. Eberhardt, *Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Muʿammars und an-Naẓẓāms* (Tübingen 1979) herausgearbeitet worden; nur fehlt dort jede historische Perspektive. Schon Frank hatte von einem „thoroughgoing ‚materialism‘“ gesprochen und damit Ähnliches gemeint (in: *JAOS* 87/1967/256).

⁶ Text 1. Der Begriff „Substanz“ auch in Text 10; vgl. allgemein dazu Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 106, 9f. Man darf den Begriff natürlich nicht pressen; *ḡauhar* ist erst einmal nicht mehr als eine Worthülse. Aber daß Muʿammar das Wort benutzt hat, geht aus dem Buchtitel Werkliste nr. 2 hervor. Daneben hat er anscheinend noch von *ʿain* gesprochen (Text 48, a).

⁷ Text 2, c–d; 3, a–b; auch 6, c. Bagdādī formuliert in 3, a etwas überspitzt, wie der Vergleich mit 2, c–d ergibt. Man wird sich andererseits hüten müssen, zu sagen, daß die Akzidenzien in den Atomen bereits virtuell angelegt sind; Virtualität im Sinne einer aristotelischen *δύναμις* kommt im Weltbild Muʿammars und seiner Zeitgenossen nicht vor.

⁸ Text 4–5. Dazu Frank in: *Actas IV Congresso UEA I Coimbra* 88, Anm.

⁹ So Eberhardt 9: als „geometrisch aufgebaute, qualitative Totalität“.

¹⁰ Text 2, c; 3, b; 7, a; 8, b; 10; 13, b und d; 19, b.

oder verzichtbar; mit dem $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ des Aristoteles hat das „Akzidens“ des Mu'ammār nicht viel zu tun.

Dieses Konzept, in der Umgebung von Naturphilosophen und Ärzten ganz selbstverständlich, hat die Theologen von Anfang an irritiert. Wenn irdische Dinge aus sich heraus wirkten, schien Gott entmachtet¹¹. Ibn ar-Rēwandī, der Mu'ammārs Ansatz recht gut kannte¹², hat in dieser Wunde herumgestochert; er verschärft den Gegensatz mit der Bemerkung, daß nun tatsächlich leblose Körper, die gar nicht denken können und deswegen auch kein Handlungsvermögen haben, etwas bewirken sollen¹³. Das ist natürlich maliziös gesagt; aber es zeigt, mit welchen Kriterien man Emotionen aufstacheln konnte. Einem Naturbegriff, wie wir ihn kennen, konnte man damals bis weit in die Mu'tazila hinein nichts abgewinnen. Abū l-Hudāil hat in diesem Punkt dem Atomismus denn auch eine neue Richtung gegeben¹⁴.

Mu'ammār hatte sich das ganz anders gedacht. Gott ist keineswegs entmündigt; denn irgendjemand muß die Atome ja erst einmal schaffen und sie dann zusammensetzen. Das aber macht die Natur nicht; es ist Gottes Vorrecht. Die Quellen lassen sich über diesen Aspekt kaum aus¹⁵; er war nicht kontrovers. Er gehörte zu dem, was Mu'ammār mit Abū l-Hudāil gemeinsam hat; bei diesem wird das Axiom durch den Begriff der „Zusammensetzung“ (*ta'tīf*) stärker hervorgehoben¹⁶. Gott bewirkt also zwar nicht die Farbe eines Körpers; das ist ein Akzidens, das sich aus dessen Natur ergibt. Aber er bewirkt die Färbung, das Farbigwerden (*talwīn*); denn er hat das Akzidens in der Natur des Körpers bzw. des Atoms, das in diesen eingeht, grundgelegt¹⁷. Über diese „Prädisposition“¹⁸ kann er nicht hinweggehen; was aufgrund der Natur entsteht, kann nicht noch aus anderem kommen, und wir wollen schließlich nicht annehmen, daß Gott ein Objekt Farbe annehmen läßt, das von Natur aus gar nicht Farbe annehmen kann und darum auch nicht farbig wird¹⁹. Außerdem: würde Gott nicht nur das Farbigwerden bewirken, sondern auch Farbe, so wäre er selber, da sie aus seiner „Natur“ käme, farbig. Oder analog: wer Bewegung erzeugen kann, „Macht über die Bewegung hat“, kann sich auch

¹¹ Text 11, a; 7, d.

¹² Er hat einen Traktat über Mu'ammārs „System“ geschrieben (vgl. Werkliste XXXV b, nr. 3). Das bedeutet, daß man die Fragmente aus seinem *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila*, die sich mit Mu'ammār beschäftigen, trotz ihrer polemischen Intention sehr ernst nehmen muß.

¹³ Text 6, a – b.

¹⁴ S. u. S. 224 und 228 f.

¹⁵ Vgl. aber Text 6, c; 10; 11, b; auch 15, g – i (wo allerdings die Zuordnung nicht klar ist). Überraschend deutlich sagt es Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* II 244, 5 f. Dazu Frank in: JAOS 87/1967/255.

¹⁶ S. u. S. 224 f.

¹⁷ Text 7, g – h; auch 6, d. Daß Gott die Farben bewirkt und nicht etwa der Mensch, sagt bereits Plato in seinem *Timaios* (68 D).

¹⁸ Text 6, c. Der Begriff ist so allerdings weder Mu'ammār noch unserer Quelle bekannt. Erst Philosophen wie Ibn Sīnā sprechen von *isti'dād*.

¹⁹ Text 7, i – k mit Kommentar zu k.

bewegen²⁰. Beides aber wollen wir ja von Gott nicht behaupten: er ist nicht gefärbt, und er bewegt sich auch nicht. Also muß man das anderen Kräften überlassen, und sie sitzen eben in den Körpern selber. Da hat dann in der Tat Lebloses ebenso wie Lebendiges Wirkkraft²¹; selbst ein Toter wirkt, nämlich seinen eigenen Tod²². Gott bewirkt auch hier wieder nur das Sterbenlassen (*imāta*), und Sterbenlassen ist kein Akzidens²³. Aber er kann darum den Tod doch wollen; nur läuft dieser Willensakt über die Natur. Alles, was Gott da tut, sein Sterbenlassen und sein Lebendigmachen (*iḥyāʾ*), sein Farbigmachen und sein In-Bewegung-Versetzen, ist im Grunde nur sein Wollen; diese Willensakte subsistieren in ihm, ohne daß sie einen „Ort“ hätten, als Hypostase²⁴.

Man ahnt, daß Muʿammar seine Theorie mit Beispielen belegte, die er aus der Naturwissenschaft wählte, so wie dies nach ihm an-Nazzām tat und wie es selbst die Schüler Dirārs getan haben. Aber diese Seite seines Denkens ist in unseren Quellen ganz abgedunkelt. Nur in einem nicht ganz festzulegenden Text bei Ġāḥiẓ erfahren wir, daß man im Anschluß an ihn Geräusche aus der „Natur“ der Körper erklärte, die sie hervorrufen: „wenn zwei Steine aneinanderschlagen oder die Zunge an die Innenseite der Zähne stößt“, wenn Luft gegeneinandergedrückt wird (beim Donner?) oder Wind abgeschnürt wird oder Feuer sich entzündet und prasselt. Ein Geräusch bedarf, so heißt es da weiter, immer zweier Körper, die gegeneinanderstoßen, sowie einer Luftmasse, die sich zwischen diesen Gegenständen befindet (und den Ton weiterträgt?); es setzt zudem einen Raum voraus, da es sich von einem Ort zum andern bewegt²⁵. Feuer ist, immer im Zusammenhang des gleichen Systems, heißer Wind, und Wind Luft, die sich bewegt²⁶. Auch den Traum hat Muʿammar nach seinen Prinzipien erklärt, als aus der Natur des Träumenden, also wohl durch körperliche Ursachen entstanden²⁷. Der Traum ist damit gegenüber dem, was man sonst von ihm erwartete, völlig entmystifiziert; Offenbarungsträume sind so nur schwer zu erklären. Und selbst von der Liebe soll er so gesprochen haben: sie entsteht aus „der Vertrautheit der Naturen, der Verbindung der Geister (*arwāḥ*), dem Zusammenklang der Gemüter und der Nachbarschaft der Anlagen“²⁸.

Was die Quellen mit viel größerem Interesse bewahrt haben, sind demgegenüber die Punkte, in denen das System theologisch zum Problem wurde. Wir können hier – mit einer Distinktion, die die *mutakallimūn* selber wohl

²⁰ Text 11, c; 22, a.

²¹ Text 7, b und 13, b.

²² Text 7, c. Muʿammar (bzw. unsere Quelle) unterscheidet hier nicht zwischen Tod und Totsein.

²³ Text 7, g–h; auch 11, b.

²⁴ Text 11, d. Vgl. zu allem auch Gimaret, *Livre des Religions* 233 f., Anm. 5–6.

²⁵ Text 15, k und d. Zur Erklärung der Geräusche aus dem Aeinanderschlagen s. u. S. 357.

²⁶ Text 15, l.

²⁷ Text 63. Vgl. dazu die Erklärung des Straton in den *Placita philosophorum* (Doxographi Graeci 416 a, 10 ff. DIELS = Daiber, *Aëtius Arabus* 216 f. § V 2.2).

²⁸ Text 65, d. Freilich ist dies allenfalls in seinem Sinne gesagt; der Kontext dieser Äußerung ist fiktiv (s. o. S. 31, Anm. 3).

kaum akzeptiert hätten – eine dialektische und eine sachliche Ebene unterscheiden. Auf die erste gehören Argumente, die uns im *kalām*-Stil überliefert und in der Form der *muʿārada* konstruiert sind. Die Art, wie Muʿammar Im-Stande-Sein und Sosein identifiziert, indem er meinte, daß jemand, der Macht über die Bewegung habe, auch selber sich bewegen müsse²⁹, leuchtete vielen nicht ein: wenn Gott in Bewegung versetzen, d. h. Bewegung wollen kann, ohne deswegen selber bewegt zu sein, warum soll er dann nicht auch Macht über die Bewegung haben, ohne selber affiziert zu werden?³⁰ Ašʿarī, bei dem sich dieser Einwand findet, sagt nicht, wer ihn vorbrachte. Aber er stammt gewiß nicht von ihm; denn schon Muʿammar selber hat mit einem Gegenargument reagiert. Wenn man, so meinte er, tatsächlich behaupten will, daß Gott zwar Macht über die Schwangerschaft habe, aber doch nicht die Macht, selber zu schwängern, dann solle man auch sagen, daß er Macht über das Unrecht habe, ohne die Macht zu besitzen, Unrecht zu tun³¹. Das richtete sich gegen jemanden, der die Konsequenz, daß Gott Macht über das Unrecht habe, nicht ziehen wollte; man wird an Nazzām denken dürfen³². Jedoch hatte er auch Abū l-Huḍail bei seiner Lehre zu packen versucht – vielleicht sogar mit Bezug auf den gleichen Fragenkomplex, wenn wir den Quellentext soweit ändern dürfen³³. Für Muʿammar kommt dabei heraus, daß er Schwangerschaft als etwas Natürliches ansah; mag der Mensch auch nicht regeln können, wann es zu einer Empfängnis kommt, so ist sie doch nicht unmittelbar von Gott verursacht.

Heikel wurde die Sache für Muʿammar bei den „Akzidenzien“ Tod und Leben. Denn hier konnten die Gegner auf Sure 67/2 verweisen: „(Gott) hat Tod und Leben geschaffen“. Für Muʿammar war seine Interpretation, daß Gott nur das Sterbenlassen und das Lebendigmachen bewirke, vermutlich bloß eine Frage der Exegese. Aber Ibn ar-Rēwandī kann doch behaupten, daß man seine Intention verschieden auslegte; vermutlich haben seine Schüler sich durch den Widerspruch mit dem Wortlaut der Schrift geniert gefühlt. Ḥaiyāt wischt das Problem vom Tisch; in der Tat war sachlich die Angelegenheit ja klar³⁴.

Weniger aufgeregt hat man sich über die Konsequenz, daß nun auch der Koran, für Muʿammar ein Akzidens, nicht mehr unmittelbar von Gott geschaffen war³⁵. Denn von denen, die ohnehin nicht an das *ḥalq al-Qurʾān* glaubten, konnte die Kritik ja nicht kommen, und die Muʿtaziliten waren anfangs wohl damit zufrieden, daß der Koran für Muʿammar immer noch im übertragenen Sinne (*mağāzʾan*) geschaffen war³⁶. Daß er in der Zeit entstanden

²⁹ Vgl. dazu auch Eberhardt 57 f.

³⁰ Text 11, e.

³¹ Text 20, b.

³² S. u. S. 404.

³³ Text 20, c mit Kommentar.

³⁴ Text 17, e – h; vgl. auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 194, 15 f.

³⁵ Text 13, a und c – d; 12, a.

³⁶ Die Formulierung steht bei Ġāḥiḏ in Text 15, a – b. Ob Muʿammar selber das so gesagt hatte, ist fraglich (s. auch unten Anm. 45 zu Text 9, b).

(*muh̄dat*) sei, leugnete Muʿammar nämlich nicht³⁷, und das war ohnehin der ursprüngliche Sinn des „Dogmas“ gewesen³⁸. Wie vielleicht schon Ġaʿd b. Dirham oder Ġahm b. Ṣafwān^{38a} behauptete er, daß das Wort Gottes, das Mose aus dem Dornbusch hörte, von dem Dornbusch hervorgebracht wurde und nur mittelbar von Gott; ebenso hatte ja auch Gabriel Muḥammad den Koran zugesprochen und nicht Gott selber. Nur daß er dies jetzt ontologisch begründete: Offenbarung ist ein lautlicher Vorgang und als solcher ein Akzidens; Akzidenzien aber werden von dem „Ort“ hervorgebracht, an dem sie in Erscheinung treten³⁹. Ob Ḥaiyāt unter diesen Umständen so ganz recht hat, wenn er behauptet, daß trotz allem nur Gott mit dem Koran die Menschen anrede und ihn spreche, wird man bezweifeln dürfen⁴⁰; an sich hätte er sagen müssen, daß Gott das Sprechen-Lassen bewirke. Aber damit hätte er der Gegenseite einen Trumpf in die Hand gegeben; die Vorstellung, daß Gott in der Offenbarung unmittelbar zum Menschen spricht, duldet zu seiner Zeit kaum noch Abschwächung. Wie sehr Muʿammar demgegenüber noch in der Vergangenheit wurzelte, erkennen wir daran, daß ihm weiterhin die Formel ausreicht, der Koran sei „weder Schöpfer noch geschaffen“⁴¹; sie stammte von Hišām b. al-Ḥakam⁴² und sah die Ungeschaffenheit, die zur Zeit Ḥaiyāts längst in den Mittelpunkt der Diskussion getreten war, noch gar nicht vor. Bezeichnenderweise sieht Ġāḥiẓ sich gezwungen, von Muʿammars Theorie abzurücken, weil einige Gegner der Muʿtazila sich auf sie berufen hatten⁴³.

Schlecht auswerten läßt sich zu diesem Thema der Text XVI 15, c–l. Er stammt aus dem *K. Ḥalq al-Qurʿān* des Ġāḥiẓ, das jedoch nur in Exzerpten erhalten ist. Mit dem Kontext sind uns möglicherweise wichtige Hinweise zur Einordnung verloren gegangen. Jedoch drückt Ġāḥiẓ sich auch viel zu vage aus. Das liegt erstens an seinem anspruchsvollen literarischen Stil und zweitens an der intimen Art seiner Mitteilung; er antwortet auf einen Brief, der uns nicht mehr erhalten ist. Ich bin auf die philologischen Probleme im Kommentar zur Stelle eingegangen. Die Lehre Muʿammars schlägt am deutlichsten in g durch. Aber der Koran wird hier als Körper bezeichnet (c). Der Widerspruch ist vielleicht nicht so stark, wie er prima vista aussieht. Das Wort „Koran“ war ja äquivok. Ein Akzidens war der Koran nur als gesprochenes Wort, das von

³⁷ Text 12, c; 14, c.

³⁸ S. u. S. 459 f.; dazu S. 231.

^{38a} S. o. Bd. II 455 und 507.

³⁹ Text 13, e–f und 14, a; auch 7, f, wo der Engel (d. i. Gabriel) und der „Baum“ (d. i. der Dornbusch nach Sure 28/30) nebeneinander genannt sind. Daß noch ein Stein hinzukommt, ist vielleicht bloße Übertreibung des Doxographen; vielleicht ist aber auch an die Legende gedacht, daß Bäume und Steine bei Mekka Muḥammad als Propheten begrüßten (Ibn Ishāq, *Sīra* 151, 6 ff.).

⁴⁰ Text 12, b. Es wird von dem etwas radikalen Text 7, f auch direkt abgelehnt. Ḥaiyāt weiß sich dann im folgenden in der Tat nur noch mit einem argumentum ad hominem zu helfen (12, d).

⁴¹ Text 14, b.

⁴² S. o. Bd. I 376.

⁴³ Text 15; vgl. dazu auch Nagel, *Rechtleitung* 462.

irgendeinem Körper ausgeht; wenn man ihn dagegen nicht mehr unter dem Aspekt des *kalām Allāh* betrachtete, sondern als Buch, so war er natürlich ein Körper. Die Frage ist nur, ob Mu‘ammar hier nicht eher von *muṣḥaf* als von *qur‘ān* gesprochen hätte. Die lautliche Verwirklichung des Korans faßt Gāhiz mit der Kategorie „Geräusch, Ton“ (*ṣaut*), und dies ist nach seiner Darstellung wieder ein Akzidens (*c – d*).

Mit diesem Problemkomplex sind wir von der dialektischen zur sachlichen Ebene vorgestoßen. Hierher gehört eine weitere Frage, die erst aus gegnerischer Sicht wichtig wurde: die nach den *mutawallidāt*. Allerdings ist sie mit Bezug auf Mu‘ammar nicht so anachronistisch wie bei Dirār b. ‘Amr⁴⁴; Bišr b. al-Mu‘tamir war immerhin Mu‘ammars Zeitgenosse. Er mag auch selber schon zu ihr Stellung genommen haben; aus einem Passus bei Pazdawī läßt sich u. U. herauslesen, daß er den Begriff um der Konvention willen akzeptierte⁴⁵. Aber in seinem System hatte das Modell keinen Platz. Das lag in erster Linie daran, daß er den Körper ganz sensualistisch als individuelles Ding in einem bestimmten Augenblick verstand⁴⁶; dieser ist zwar mit seinem Wirken identisch, aber nur mit dem, was an ihm selber geschieht, und auch dies nur einen Augenblick lang. Das, was Bišr b. al-Mu‘tamir als „erzeugten“, sekundär verursachten Akt ansah, war für Mu‘ammar eine Wirkung dessen, an dem es geschah⁴⁷: wenn jemand einen Stein schleudert, so fliegt der Stein durch seine eigene Natur⁴⁸. Denn Lebendes kann nicht das bewirken, was von Leblosem bewirkt wird und an Leblosem in Erscheinung tritt⁴⁹.

Die Theorie sieht in dieser fragmentarischen Form gegenüber dem, was wir etwa von Hišām b. al-Ḥakam erfahren⁵⁰, erst einmal etwas rückständig aus, dann vor allem, wenn man das genannte Beispiel Bišr b. al-Mu‘tamir’s weiterführt und annimmt, daß der Stein, der von jemandem geschleudert wird, einen andern Menschen tötet. Mu‘ammar hätte dann wohl sagen müssen, daß der Getötete seinen Tod „wirkt“, also von Natur aus stirbt. Damit scheint der Aspekt der Verantwortung ausgeklammert⁵¹. Wenn wir Ḥaiyāṭ glauben wollen,

⁴⁴ S. o. S. 46.

⁴⁵ Text 9, b – c; zum Problem der Zuordnung vgl. den Kommentar. Daß er gewisse Wirkzusammenhänge in metaphorischer Ausdrucksweise gelten ließ, wird auch von Gāhiz behauptet (Text 15, a – b); aber die Formulierung ist so naheliegend, daß sie an sich jedem Doxographen einfallen konnte.

⁴⁶ So zum erstenmal Frank in: JAOS 87/1967/259; stark hervorgehoben dann von Eberhardt (S. 16).

⁴⁷ Text 7, a; 8, a (mit anderer Terminologie).

⁴⁸ Das Beispiel ist von mir selber gewählt, im Anschluß an Bišr b. al-Mu‘tamir.

⁴⁹ Text 13, b und 7, b; vgl. 48, b. Vielleicht auch angedeutet in Text 58.

⁵⁰ S. o. Bd. I 370 f.

⁵¹ Pazdawī hat den Sachverhalt so dargestellt, daß der erzeugte Akt von dem Instrument, in unserem Fall also dem Stein, verursacht werde (Text 9, a); jedoch ist das wohl einfach falsch aus dem Axiom abgeleitet, daß Lebendes und Lebloses in ihren Wirkungen strikt zu trennen seien. Ein Seitenproblem wird in Text 21 angeschnitten: wie hat man den Fall zu beurteilen, daß zwei Agentien auf eine Sache einwirken? Aber die Antwort wirft für uns nichts ab; da für Mu‘ammar der beeinflusste Körper ohnehin nur aus sich heraus agiert, ist es gleichgültig, wieviele Agentien von außen darauf einwirken.

hat Muʿammar allerdings diese Seite sehr wohl gesehen. Er mußte sich mit ihr auseinandersetzen, wenn er über das Leiden sprach. Dieses ist, als Schmerz, von der Natur gewirkt; insofern gibt es keinen Wesensunterschied zwischen der Krankheit eines Menschen und dem Welken einer Pflanze⁵². Gott ist zwar daran beteiligt, aber nur mittelbar⁵³. Damit erledigte sich – zumindest vorläufig – das alte Theodizeeproblem, warum denn Gott unschuldige Kinder leiden lasse; ihre Krankheit ist nun ein rein medizinisches Phänomen⁵⁴. Komplex wurde die Sache jedoch, wenn jemandem von einem Menschen Schmerz zugefügt wurde. Das ist Unrecht, und die Schuld liegt dann bei dem Täter; Gott hat damit nichts zu tun⁵⁵. Ḥaiyāt führt die Sache nicht weiter aus; aber man wird doch annehmen dürfen, daß Muʿammar nicht ausschloß, daß ein in der Natur begründetes Wirken durch den Menschen angestoßen werden kann. Damit wäre er gar nicht mehr so weit von Hišām b. al-Ḥakam entfernt gewesen. Die Frage ist nur, wie weit er damit bei seinem Ansatz in eine Aporie geriet⁵⁶.

Ibn ar-Rēwandī hatte natürlich ein Interesse daran, solche Aporien herauszuholen. Recht gut ist ihm dies anscheinend in einem letzten Punkt gelungen: bei den Wundern. Es sieht so aus, als sei er es gewesen, der darauf aufmerksam machte, daß Wunder normalerweise sich nicht so äußern, daß ein Körper neu entsteht, sondern so, daß an einem bereits existierenden Körper irgendein Akzidens anders auftritt, als man das sonst gewohnt ist. Akzidenzien aber entziehen sich der Verfügung Gottes⁵⁷. Körper kann er natürlich jederzeit neu schaffen; aber man müßte sich erst einmal umschaun, welches Wunder unter diese Kategorie fällt. Nun wird man annehmen dürfen, daß Muʿammar die meisten Wunder ohnehin von Herzen gleichgültig waren. Soweit sie nur im Ḥadīṭ berichtet wurden, waren sie damals noch nicht verbindlich, und wenn er an das *iʿğāz al-Qurʿān* geglaubt haben sollte, so gab es dafür andere Beweise.

1.3.2.1.2 Die maʿnā-Theorie

Ein anderes und sehr wichtiges Problem dagegen hat Muʿammar sich selber gestellt: das der Veränderung. Er hat sogar ein Buch darüber geschrieben. Nur heißt es anders: *K. al-Maʿānī*. Denn *maʿnā* war der Terminus, den er in diesem Zusammenhang in die Diskussion einführte. Die Frage, die sich ihm stellte, war: Warum wirkt ein Körper einmal dieses und einmal jenes Akzidens? Warum ist eine Sache einmal schwarz und einmal weiß, einmal bewegt und einmal in Ruhe? Das war von einem sensualistischen Ansatz her nicht leicht zu beantworten. Hišām b. al-Ḥakam und vor allem al-Aṣamm, den er von

⁵² Text 17, a nach Ibn ar-Rēwandī.

⁵³ Das wird von Ḥaiyāt in seiner Antwort (17, b–c) etwas verschleiert.

⁵⁴ Text 16.

⁵⁵ Text 17, d.

⁵⁶ Solche Aporien sind in der Dissertation von Eberhardt stark herausgestellt worden. Nur sind sie bei der prekären Quellenlage kaum je eindeutig zu beweisen.

⁵⁷ Text 18–19; zur Rolle des Ibn ar-Rēwandī vgl. den Kommentar.

Bašra her gekannt haben muß, hatten mit dem Begriff *inqilāb* gearbeitet: Gott selber schafft den Wandel, und er könnte sogar ein Senfkorn in einen Berg ändern¹. Für einen Naturwissenschaftler wie Mu'ammār war dies vermutlich nicht mehr als ein Einfall theologischer Holzhacker. Die Natur ist es, die die Erscheinungen wirkt. Aber Mu'ammār verstand „Natur“ nicht im Sinne der antiken φύσις; sie besteht nur an einem individuellen Körper und wird nur einen Augenblick lang erfaßt. Wandel war also nicht Werden, Wirken nicht Tun in Zeit². Es ging deswegen nicht so sehr – und jedenfalls nicht allein – um die Frage, warum ein und derselbe Körper zuerst schwarz und dann weiß ist, sondern auch darum, warum von zwei Körpern, die sonst gleich sind, der eine weiß und der andere schwarz ist.

Letzteres war an sich für Mu'ammār leicht zu beantworten: der eine Körper ist weiß, weil er von Natur aus als weiß erscheint, d. h. weil das Akzidens „Weiß-Sein“ ihm per se inhäriert; für den schwarzen Körper gilt Entsprechendes. Schwieriger wurde die Sache aber bei Bewegung und Ruhe. Denn hier behandelte man die Frage normalerweise unter dem Gesichtspunkt der sukzessiven Abfolge dieser Zustände an ein und demselben Substrat; der Zeitaspekt ließ sich nun nicht mehr ganz ausklammern. Mu'ammār tat sein Bestes, den sensualistischen Ansatz durchzuhalten: der Körper ist „da“ für uns immer nur einen Augenblick lang, und in diesem Augenblick ist er immer in Ruhe. Dazu half ihm das atomistische Verständnis von Bewegung, das damals das Denken weitgehend, wenn nicht allein beherrschte. Bewegung ist kein Kontinuum, sondern setzt sich aus einzelnen Zeit-Punkten zusammen, in denen der sich bewegende Körper sich an jeweils verschiedenen Orten befindet³. Man konnte also sehr wohl sagen, daß Bewegung nicht mehr sei als eine *façon de dire*⁴. Auch der sich bewegende Körper ist in jedem Augenblick, wo er existiert und wir ihn beobachten können, in Ruhe; Ruhe ist, wie Mu'ammār sagte, die einzige Art zu existieren⁵. Selbst wenn Gott einen Körper schafft, ist dieser in Ruhe⁶; das In-die-Existenz-Versetzen heißt nicht, daß Bewegung mitgeteilt würde, wie sich dies aus der Lehre der kufischen Šī'iten oder aus antikem Denken heraushören ließ⁷. So weit, so gut. Aber ganz ohne Bewegung geht es auch nicht. Dies nicht so sehr, weil die Realität sich nicht nach der Theorie richte, sondern weil an der Bewegung die Beweise für die Geschaffenheit und

¹ S. o. Bd. I 356 und II 399.

² So Eberhardt 15 f.

³ Text 24; auch 25, wo aber die zeitliche Abfolge vielleicht zu stark hineingenommen wird.

⁴ Text 23, a.

⁵ Text 22 und 23, b. Kaun, „Seinsweise“ darf hier nicht metaphysisch überinterpretiert werden; es ist nicht mehr als Infinitiv zu *kāna* und bezeichnet wie alle diese Infinitive (*'ilm*, *irāda* usw.) nur die Verwirklichung in einem bestimmten Augenblick, die „Befindlichkeit“ (s. u. S. 234 f.).

⁶ Text 23, c.

⁷ Für die Šī'a s. o. Bd. I 342 und 364; für Aristoteles vgl. etwa Zeller, *Philosophie der Griechen* II 2, S. 389 ff. oder Ross, *Aristotle* 82 f. Weiteres zur atomistischen Bewegungslehre und ihren antiken Vorbildern s. u. S. 233 f.

Kontingenz der Welt hängen; auf sie wollte Muʿammar nicht verzichten. So zumindest sieht es Ḥaiyāt, unsere älteste Quelle⁸.

Damit aber reichte die „Natur“ zur Erklärung nicht mehr aus; die Struktur des in Bewegung tretenden Körpers blieb sich ja vorher wie nachher gleich. Die Veränderung konnte nur von einer kausalen Determinante herrühren. Diese Determinante aber nannte Muʿammar *maʿnā*. Er hat dieses Wort offenbar zum erstenmal in diesem Zusammenhang eingesetzt. Es ist auffällig, daß die Begriffe *sabab* oder *ʿilla* in dem, was sonst über seine Ideen berichtet wird, kaum oder gar nicht vorkommen. Das heißt nicht, daß er sie nicht benutzt hätte; *ʿilla* begegnet in dem Titel seines Buches über die Waage, und es wird auch schon von Ḥaiyāt zur Erklärung seiner *maʿnā*-Lehre herangezogen⁹. *ʿIlla* und *maʿnā* kommen sich auch ziemlich nahe¹⁰. *Sabab* allerdings paßt gar nicht; das Wort bezeichnet eine von außen kommende Ursache. Ein *maʿnā* dagegen wirkt nicht von außen, sondern aus der Sache selbst; es ist eine Ursache, wie ein Arzt oder ein Alchimist sie sich vorstellte¹¹. Das Wort war nicht unbedingt neu, und es klang vielleicht schon damals so vage, wie es später immer gewesen ist – ein Passepartout, den man dann brauchte, wenn man etwas umschreiben wollte, von dem man nicht genau wußte oder sagen wollte, was es war, und von dem nur feststand, daß es a) etwas hervorrief oder begründete und b) keinen dinglichen Charakter hatte. Bei Dinglichem nämlich hätte man von *šaiʿ* gesprochen; *šaiʿ* war nicht so abgeblaßt wie etwa franz. „chose“¹². Im Deutschen scheint mir eine Wiedergabe mit „Moment (n.)“ am ehesten den Sinn zu treffen. Im Griechischen war *πρᾶγμα* ähnlich undifferenziert¹³.

Spekulationen über den „Ursprung“ des Terminus sollten wir uns vorläufig versagen. Wir wissen viel zu wenig über das Umfeld. Die Grammatiker haben das Wort viel benutzt, seit jeher, wie es scheint¹⁴, und zwar sowohl im Sinne von „Intendiertes, Bedeutung“ als auch stärker terminologisch: die Infinitive sind z. B. *maʿānī*, im Gegensatz zu Personen oder individuellen Körpern, die als *ġawāhir* bezeichnet werden¹⁵. Auch in der Rhetorik sprach man von *maʿānī*;

⁸ Text 26, k.

⁹ Text 26, h.

¹⁰ S. u. S. 81. Ebenso übrigens in der juristischen Theorie des Analogieschlusses (vgl. Schacht, *Origins* 125 und unten Kap. D 4.3).

¹¹ Daß Muʿammar das Problem der äußeren Kausalität nicht behandelt, hat schon Frank gesehen (in: JAOS 87/1967/257). Vgl. auch das oben zu *tawallud* Gesagte. *ʿIlla* ist in dem Buchtitel die Art, wie etwas funktioniert (s. o.). Zu diesem Begriff in Grammatik und Philosophie vgl. EI² III 1127 ff.

¹² Zumindest damals nicht und nicht in der Theologie. Im Dialekt ist es dagegen auch zur Zeit Muʿammars bereits in der Fragepartikel *ēš* benutzt worden; Belege dafür finden sich im Ḥadīḡ.

¹³ Ohne daß man deswegen einen Einfluß annehmen müßte, wie Wolfson dies tut (*Philosophy of the Kalam* 115 ff.). Frank verweist auf die ähnliche Rolle von *αἰτία* bei Origenes (Actas IV Congresso UEAI Coimbra 88, Anm.).

¹⁴ Vgl. dazu jetzt ausführlich, aber bewußt ohne historische Perspektive R. M. Frank in: *Muséon* 94/1981/259 ff.; auch Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Furūq* 22, 3 ff., das aber für unsere Zwecke wenig abwirft.

¹⁵ So z. B. Ibn Yaʿīš in seinem Kommentar zum *Mufaṣṣal* (I 150, 15 f.).

man denke an den *Dīwān al-ma'ānī* des Abū Hilāl al-'Askarī. Aber mit Grammatik oder Rhetorik hat Mu'ammār vermutlich wenig im Sinn gehabt. Die antike Überlieferung wird man noch viel mehr heraushalten müssen; man endet nur bei einer Gleichung mit zwei Unbekannten¹⁶. Dies zumindest lehrt die bisherige Erfahrung.

Über die *ma'ānī* bei Mu'ammār ist nämlich viel Tinte geflossen. Das fängt an mit den Doxographen; sie fanden das Thema exotisch. Die Islamisten haben sich dann an den Doxographen orientiert, und die Tatsache, daß die Überlieferung über Mu'ammār schlechter ist als über die meisten anderen großen Mu'taziliten, stachelte den Ehrgeiz nur umso stärker an. Daß man gleich zu Anfang in der Antike den Schlüssel suchte, hat wissenschaftsgeschichtliche Gründe. Saul Horowitz verglich mit den Überlegungen zu Selbigkeit und Verschiedenheit, die Plato im *Sophistes* anstellt (254 D ff.) und meinte in den *aṣḥāb al-ma'ānī* die εἰδῶν φίλοι aus Soph. 248 wiederzufinden¹⁷. Mit griechischem Erbe hat später auch H. A. Wolfson gerechnet, nur daß er statt von Plato von den Kirchenvätern ausging und Trinitätsspekulationen, die ja spätestens mit Theodor Abū Qurra ins Arabische drangen, für die Entwicklung der Vokabel verantwortlich machen wollte¹⁸. Beide Arbeiten kränkten daran, daß sie die *missing links* nicht nachweisen können; von Plato bleibt vermutlich nur soviel, daß er eine Fragestellung angestoßen hat, die dann über Jahrhunderte hinweg in wechselndem Gewand lebendig blieb¹⁹. Daß wir es, was die Antike angeht, mit einer komplexen Gemengelage zu tun haben, hat Daiber hervorgehoben; für ihn ist *ma'nā* das „Wesen“ einer Sache²⁰. Er versucht damit zugleich der Gegenseite gerecht zu werden, die den Begriff textimmanent zu erklären versucht (wobei Textimmanenz sich nach Lage der Dinge immer nur auf Sekundärtexte beziehen kann). Jedoch macht Daiber sich die Vermittlung zu leicht; denn mit der textimmanenten Methode verbindet sich normalerweise ein ganz anderes Systemverständnis. Horten hat als erster das Moment der Unkörperlichkeit im *ma'nā*-Begriff hervorgehoben²¹. Frank hat dann, in kritischer Wende gegen Wolfson, das Stichwort „kausale Determinante“ in die Diskussion gebracht, das auch wir oben aufgenommen haben²²; zugleich hat

¹⁶ Vgl. auch das Material bei Endress in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* 207 ff.

¹⁷ So schon in: Jahresbericht des Jüd.-Theol. Seminars Fränkel'scher Stiftung 1899, S. 95, Anm. 34; dann in: ZDMG 57/1903/180, Anm. 1; in: Monatsschrift zur Gesch. und Wiss. des Judentums 48/1904/571 f. und zuletzt ausführlich in seiner Arbeit *Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kalām*, in: Jahresbericht 1908, S. 44 ff.

¹⁸ In: Festschrift Gibb 673 ff. = *Philosophy of the Kalam* 147 ff.

¹⁹ Vgl. z. B., etwa eine Generation nach Mu'ammār, Dāwūd al-Muqammiš in seinen *'Isrūn maqāla* VIII 13 ff. = S. 148 ff. STROUMSA.

²⁰ *Mu'ammār* 79.

²¹ In: ZDMG 64/1910/391 ff.; auch in: Archiv für System. Phil. 15/1909/469 ff. Allerdings verunklart er die Sache dadurch, daß er dann von „Idee“ spricht.

²² In: JAOS 87/1967/248 ff.; so dann auch Daiber kürzlich in EI² VII 259 b. Allerdings hat Frank diese Bedeutung ausschließlich aus späteren *kalām*-Texten, vor allem des 4. Jh's, belegt und dann auf Mu'ammār rejiziert. Er hat die Problematik dieses Vorgehens kürzlich selber deutlich hervorgehoben (in: Muséon 94/1981/259, Anm. 1). Jedoch wird seine Hypothese gestützt

er deutlicher als je zuvor betont, daß für Muʿammār die materielle Wirklichkeit schon die ganze Wirklichkeit ist und sich sein Denken darum kaum mit Systemen wie denen des Plato oder des Aristoteles vergleichen läßt. Die Dissertation von D. Eberhardt hat diese Linie fortgeführt; jedoch leidet das Kapitel über die *maʿnā*-Lehre wie die anderen unter dem Fehler, daß die Autorin die *Maqālāt* des Ašʿarī ganz in den Vordergrund stellt und sozusagen für ein Originaldokument hält.

Sensualistischer Ansatz 71 ff. – Auf die Hypothese indischen Einflusses, die Horten verfolgt hat, will ich hier nicht eingehen. Zwar gibt es im indischen Denken in der Tat wohl Verwandtes (vgl. etwa die Theorie der Sekundärcharaktere im *Abhidharmakośa* II 46 a – b/übs. de la Vallée Poussin I 224 f.); aber reale Beziehungen sind noch viel schlechter nachzuweisen. Vgl. zu allem auch die Übersicht zum Stand der Forschung bei Daiber 32 ff. und 80.

Diese Diskrepanz der Ansätze erklärt sich natürlich daraus, daß die Quellen kaum eindeutige Schlüsse zulassen. Sie sind nicht nur lückenhaft und sekundär, sondern stülpen dem Material häufig auch eigene Kategorien über. Wieweit sie dies jeweils tun, hängt dann von den persönlichen Interessen ab. Ibn ar-Rēwandī z. B., unser ältester Zeuge, setzt Muʿammārs Lehre bewußt in ein schiefes Licht, indem er die *afʿāl* als „Akte“ und nicht wie Muʿammār als „Wirkungen“ interpretiert; so kommt er dazu, ihm vorzuwerfen, daß Gott nicht handeln könne, ohne daß unendliche viele *maʿānī* im Spiele seien²³. Vielleicht ist dies der Grund, warum Ḥaiyāt und sein Schüler Kaʿbī den *maʿnā*-Begriff allein am Beispiel von Ruhe und Bewegung erläutern²⁴; Weiß und Schwarz oder Lebend und Tot hätten sich als „Akte“ ja nur im Sinne von „Wirkungen“ einer bestimmten Natur verstehen lassen. Wenn Ašʿarī also diese Beispiele hinzufügt²⁵, so mag er damit die ursprüngliche Fragestellung, wie nämlich Verschiedenheit überhaupt zustandekomme, restituieren. Aber erstaunlich bleibt doch, daß Ḥaiyāt dies nicht – zumindest nicht eindeutig – sagt; er betont im Gegenteil, daß Muʿammār an der Bewegung interessiert gewesen sei, um den üblichen Gottesbeweis zu retten²⁶. Daß das ontologische Problem des Andersseins in den Vordergrund gestellt wird, ist gewiß auch Ergebnis einer späteren – und im Grunde sehr späten – Umgewichtung²⁷. Andererseits formuliert schon Ibn ar-Rēwandī ganz allgemein, wenn er den einzigen Punkt heraushebt, wo nach Ansicht der Zeitgenossen die Theorie verwundbar war: den unendlichen Regreß²⁸.

durch die Bemerkungen des Qādī ʿAbdalḡabbār zur Entwicklung des Terminus im *kalām* in *Muḡnī* V 253, 9 ff. Die Schwierigkeit dürfte dann darin liegen, daß Muʿammār den Begriff auch mit Bezug auf Gott gebraucht (s. u. S. 80).

²³ Text 26, c – d.

²⁴ Text 26 – 27; in ihrem Gefolge auch Ibn Ḥazm (Text 28).

²⁵ Text 29, f – g und i.

²⁶ S. o. S. 75 f.

²⁷ So bei Šahrastānī und Faḡraddīn ar-Rāzī (vgl. Frank in: JAOS 87/1967/256).

²⁸ Text 26, a und c.

Denn die Frage nach dem „Moment“, warum etwas so war, wie es war, zog weitere nach sich. Nur in einem ersten Schritt konnte man sich von dem sensualistischen Ansatz her mit der Antwort begnügen, daß ein Körper bewegt sei, weil er bewegt sei²⁹. Soweit war das Akzidens Bewegung selber das „Moment“, weswegen etwas bewegt war; spätere Autoren wie Baġdādī haben sich dadurch verleiten lassen, *maʿnā* und *ʿaraḍ* gleichzusetzen³⁰. Aber man war in eine Spirale hineingeraten, die sich weiter drehte: warum ist denn diese Bewegung gerade Bewegung jenes Bewegten? Und da ein rein momentan erfaßter Körper immer nur seine Begründung in sich selber haben kann: warum ist das Moment, durch das diese Bewegung gerade Bewegung jenes Bewegten ist, Moment eben dafür und nicht für etwas anderes?³¹ Denn dieselbe Stufenfolge läßt sich ja auch für einen zweiten Körper aufstellen, den man neben dem ersten beobachtet und der im Gegensatz zu diesem in Ruhe ist; dessen *maʿānī* sind, da sie schon mit einem andern Akzidens, nämlich der Ruhe, anfangen, offensichtlich von denen des ersteren verschieden³². Die Begründungszusammenhänge gehen ins Unendliche fort; dennoch verlassen sie den Körper, dem sie zugehören, nicht. Sie werden in einer einzigen Beobachtung erfaßt. Diese unendlich vielen *maʿānī* entfalten sich darum in einem einzigen Augenblick; sie sind gleichzeitig³³.

Muʿammar hat sich an dem Regreß offenbar nicht gestoßen; die *maʿānī* waren ja keine Dinge³⁴, und sie dienten nur dem Aufweis einer qualitativen Identität, die sich selber nie zersplitterte. Zudem mußte er gegenüber älteren Zeitgenossen wie Aṣamm die Existenz von Akzidenzien ja erst einmal beweisen; die *maʿānī* dienten ihm als Chiffre für das Phänomen der Partikularisation³⁵. Für normales scholastisches Denken dagegen und erst recht für die spätere Theologie war der Regreß der *diabolus in musica*. Das Unendliche war unheimlich; Muʿammars Zeitgenosse und Gegenspieler Abū l-Huḍail hat sogar die Zahl der Dinge, die in Gottes Macht stehen (*al-maḡdūrāt*), für endlich gehalten³⁶. Gott hat „alles genau gezählt“, so sagte man mit Sure 72/28³⁷. Einige Anhänger Muʿammars sollen sich mit dem Argument gewehrt haben, daß Gott doch die Macht habe, an ein und demselben Körper unendlich viele

²⁹ Text 29, a – b; auch 26, f.

³⁰ Für Baġdādī vgl. Wolfson in: *Festschrift Gibb 677* (dazu Eberhardt 90 f.). Man konnte darum auch sagen, daß ein *maʿnā* dem Körper inhäriert (Text 26, f; 29, h). Etwas ganz anderes ist demgegenüber das *Movens*, das die Bewegung verursacht; es befindet sich außerhalb des Körpers (s. u. S. 84).

³¹ Text 26, g – i; 29, b – c.

³² So baut Kaʿbī in seiner Darstellung das Problem auf (Text 27; ähnlich Ibn Ḥazm in Text 28).

³³ Text 29, e; auch Ibn ar-Rēwandī in Text 26, c. Vgl. dazu die Bemerkung des Aaron ben Eliyah in: *JSAI 6/1985/283*.

³⁴ Auch Text 28, f – g ist nicht so zu verstehen. Ibn Ḥazm benutzt *ašyāʿ* hier im Sinne von „Entitäten“.

³⁵ Davidson, *Proofs for Eternity* 184.

³⁶ S. u. S. 258.

³⁷ Baġdādī, *Farq* 138, 9 f./153, 10 f.

Bewegungen zu schaffen³⁸; aber wenn sie das wirklich so gesagt haben – sehr im Sinne Mu'ammars war das nicht. Bezeichnenderweise hat Abū 'Umar al-Furātī, der noch in der zweiten Hälfte des 2. Jh's Mu'ammars Denken fortführte, gerade hier eine Änderung vorgenommen: die *ma'ānī* setzen sich nicht mehr ins Unendliche fort³⁹. Ğuwainī hat später in einem ähnlichen Zusammenhang ebenfalls auszuweichen versucht⁴⁰.

Mu'ammār selber hatte die Sache dadurch schlimmer gemacht, daß er die Vorstellung auf Gott übertrug: auch Gott besitzt seine Attribute nur aufgrund eines „Momentes“, und auch bei ihm entläßt dieses Moment weitere Momente aus sich, die sich bis ins Unendliche addieren. Die Lehre ist schlecht bezeugt; sie war den Mu'taziliten offenbar sehr peinlich. Aber sie ist nicht von böswilligen Gegnern erfunden; sie wurde von einem Schüler tradiert⁴¹. Und sie ist auch in sich wahrscheinlich. Wie Hišām b. al-Ḥakam und andere frühe Theologen sieht Mu'ammār keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Eigenschaften der Dinge und den Eigenschaften Gottes. Entwickelt aber hat er den Gedanken offenbar am Beispiel des göttlichen Wissens⁴²; denn hier stellte sich ihm nun in besonderer Weise das Problem des Wissensobjektes. Wenn die Körper aus sich heraus wirken und Gott über sie Macht nur hat, indem er sie schafft, so lag es nahe, anzunehmen, daß er von ihnen auch nur in dieser Art weiß; er kennt nicht die *particularia*, wie Ibn Sinā später gesagt hätte. Ibn ar-Rēwandī hat das so von ihm behauptet⁴³, und so sehr die Mu'taziliten sich auch dagegen verwahrten⁴⁴, er dürfte recht haben. Der Abschnitt aus seinem *K. Faḍīḥat al-Mu'tazila*, wo dies stand, ist von Ḥaiyāt unterschlagen worden und uns nur auf anderem Wege zur Kenntnis gekommen⁴⁵.

So erklärt sich dann auch, warum man sich überlegte, wie Mu'ammār es mit der Selbsterkenntnis Gottes gehalten habe: wenn Gott das Wirken der geschaffenen Dinge nicht unmittelbar erkennt, warum erkennt er dann sein eigenes Wirken? Wieder berichtet Ibn ar-Rēwandī; er hatte einen Schüler gefragt. Dieser versteht die Frage, wie er sie verstehen soll: als *mu'arāḍa*. Aber er ist gewappnet: Gott ist mit sich selber identisch; er tritt sich darum nicht als Objekt gegenüber⁴⁶. Mu'ammār unterschied offenbar im Ansatz zwischen dem, was man in der christlichen Scholastik später *scientia speculativa* und *scientia practica* bei Gott nannte, dem Wissen als Anschauung der inneren Wahrheit Seiner selbst und dem Wissen um die Dinge in ihrer in seinem Willen

³⁸ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 47, pu. f.

³⁹ S. u. S. 91.

⁴⁰ *Šāmil* 174, 12 ff.

⁴¹ Text 30; dazu unten S. 91.

⁴² Ib., a – c.

⁴³ Text 33, a – b; auch 32.

⁴⁴ Text 33, b.

⁴⁵ Vgl. den Kommentar zu Text 32.

⁴⁶ Text 31, a – c, der im Zusammenhang zu sehen ist mit Text 32.

begründeten äußeren Ermöglichung und Verwirklichung⁴⁷. Ibn ar-Rēwandī verschleiert den Zusammenhang und läßt den Schüler sagen, Gott könne sich nicht erkennen, weil er sich nicht selber Objekt sein könne⁴⁸. Haiyāt versucht die Sache dann damit zu retten, daß er die menschliche Selbsterkenntnis als Parallele heranzieht⁴⁹. Aber auch er geht am Problem vorbei; gemeint war, daß Gottes Wissen um sich selbst nicht als Beweis oder als Parallele für Gottes Wissen um die Akzidenzien herangezogen werden kann. Gott kennt von Urbeginn an nur die Körper, die er schafft, die Akzidenzien dagegen, die von diesen gewirkt werden, erst im Augenblick ihres Entstehens. Wie aber läßt sich sagen, daß er seit jeher von den Körpern weiß? Mu'ammār antwortete, wie es sich aus seinem System ergab: mit den *ma'ānī*.

Dieselbe Antwort gab er auch bezüglich der Erschaffung der Welt. Die Erschaffung ist nicht mit dem Willensakt Gottes identisch⁵⁰; sie hat einen Grund. Dieser Grund ist vermutlich wie bei den *ma'ānī* anfänglich nicht von ihr verschieden: Gott erschafft, weil er erschafft. Aber da er ein Grund ist, hat er wieder einen Grund, und immer so fort⁵¹. Dies ist übrigens der einzige Punkt, wo der Regreß mit dem Begriff *'illa* demonstriert wird – ein weiterer Beweis dafür, wie nahe *'illa* mit *ma'nā* verwandt ist. Das Erschaffen kann allerdings auch nicht mit dem Erschaffenen identisch sein; denn es ist zeitlich vor seinem irdischen Objekt da, und es vollzieht sich im Wirkungsbereich Gottes. Es ist ein *ma'nā* an seinem Willen und potenziert sich als Grund ins Unendliche⁵².

Dem Erschaffen korrespondiert das Vergehen. Kein Zweifel, daß Gott, wie er erschafft, auch vergehen läßt. Aber die beiden Sachverhalte sind nicht ganz vergleichbar; wenn die Schöpfung einmal vollzogen ist, gibt es die Körper, die aus sich heraus wirken. Sie bestehen, und sie bestehen durch ein Bestehen, das als „Moment“ ihnen inhäriert⁵³. Auf eben solche Weise vergehen sie auch, auf natürliche Weise⁵⁴; sie vergehen, weil sie vergehen, in einer unendlichen, auf einen Moment konzentrierten Begründungskette⁵⁵. Aber die *ma'ānī*-Theorie erklärt ja nur die Veränderung; es ist keineswegs so, daß nach dem Vergehen gar nichts mehr da sei. Damit erhob sich die Frage, wie denn Gott die Welt insgesamt vergehen lassen könne. Mu'ammār mußte sie lösen; sonst hätte man ihn beschuldigt, die Ewigkeit der Welt zu vertreten. Daß man dies nicht getan

⁴⁷ So Karl Barth in seiner *Kirchlichen Dogmatik* II, 638.

⁴⁸ Text 31, a; anders Pretzl, *Attributenlehre* 23.

⁴⁹ Ib., g–h. Er gibt dabei immerhin zu, daß man die genannte Lehre von Mu'ammār überlieferte (*e*) – so zumindest, wenn der Text richtig wiederhergestellt ist (vgl. *f*).

⁵⁰ Text 34.

⁵¹ Text 36. Ich würde den Grund nicht mit Eberhardt 101 ff. darin sehen, daß Gott nach Mu'ammārs Ansicht die Welt in jedem Augenblick schafft oder sie notwendig schafft. Davon steht nichts in den Quellen, und es ergibt sich auch nicht zwingend aus dem System.

⁵² Text 35. Vgl. damit die Lösung des Abū l-Huḍail unten S. 280 ff.

⁵³ Das ist wohl in Text 39, a–b gemeint.

⁵⁴ Text 40.

⁵⁵ Text 38, a und 39, b. Das widerspricht Text 40 nicht.

hat, zeigt, wie elegant seine Lösung war. Gott schafft beim Jüngsten Gericht etwas, das die alte Welt ersetzt; diesem inhäriert dann ein Vergehen, das ihr insgesamt gilt. Dieses andere, Neue ist vermutlich das Jenseits; Muʿammar hätte dann wie ʿDirār geglaubt, daß Paradies und Hölle jetzt noch nicht geschaffen sind⁵⁶. Auch sie kann Gott natürlich vergehen lassen; aber er würde damit nur einen unendlichen Regreß heraufbeschwören. Für Muʿammar dürfte dies eine rein theoretische Möglichkeit gewesen sein⁵⁷. Daß er damit behauptete, daß Gott nie wieder ohne eine Schöpfung sein wird⁵⁸, hat ihn gewiß kaum gestört. Im Gegenteil: es schloß jeden Verdacht ġahmitischer Neigungen aus⁵⁹.

Mit der Annahme unkörperlicher „Momente“ hat sich Muʿammar von dem Sensualismus seiner Vorgänger entfernt. Darum konnte er auch als Muʿtazilit jene Parallelität von Irdischem und Göttlichem durchhalten, die Hišām b. al-Hakam noch viel leichter hatte verteidigen können. Jedoch hat er über seine Gottesvorstellung nichts geschrieben; wenn wir etwas über sie erfahren, so meist nur, weil die Doxographen bestimmte Standardthemen abfragten und dann auch für Muʿammar eine Position einsetzten. Deswegen läßt sich nie ausschließen, daß wir es mit späterer Spekulation zu tun haben. Wir können ja ihre Aussagen nur vom Systemzusammenhang her verifizieren, und auf diesen werden sie – oder die Schüler Muʿammars, auf die sie sich beriefen – schon selber geachtet haben. Allerdings können wir darüber hinaus nach Konsequenzen suchen, die sie selber nicht gezogen haben. So wird man etwa annehmen müssen, daß Gott für Muʿammar nicht nur nicht sich bewegt, sondern auch nicht in Ruhe ist; er stiftet Ruhe, aber er hat sie gerade deswegen nicht⁶⁰. Sein Wissen, seine Allmacht usw. sind nicht unmittelbar an Objekte gebunden. Auch sein Wollen ist das nicht; es bleibt hinter seinem Erschaffen im Dunkeln und ist auch nicht mit seinem Gebot identisch⁶¹. Šahrastānī meint, daß sich bei soviel Abgrenzung gar nichts Positives mehr darüber aussagen lasse⁶²; aber auch Ġubbāʾī ist später so vorgegangen⁶³. Während die frühen šīʿitischen Theologen in dem Wollen Gottes als seiner „Bewegung“ eines seiner wesentlichsten Charakteristika gesehen hatten⁶⁴, kamen die Muʿtaziliten nur schwer damit zurecht. Sie sahen darin keinen ewigen Willen, sondern ein einmaliges Handeln (im Englischen *volition*, nicht *will*). Auch Muʿammar

⁵⁶ Vgl. dazu Text XVII 52.

⁵⁷ So möchte ich Text 37 interpretieren.

⁵⁸ Text 37, f; 38, b; mißverständlich formuliert in 39, c.

⁵⁹ Der Gedankengang ist ganz anders als der bei Maimonides, *Dalālat al-ḥāʾirīn* I 69 = 178, 1ff. ATAY. Daß hier also auf Muʿammar angespielt sei, wie Wolfson meint (*Repercussions* 188f.), hat nirgendwo eine Stütze. Zum Problem vgl. auch Gimaret, *Livre des Religions* 234, Anm. 6.

⁶⁰ Vgl. dazu Text 11, c.

⁶¹ Text 34.

⁶² *Milal* 47, 1/99, 4f.

⁶³ Vgl. Gimaret in: *Livre des Religions* 237, Anm. 18.

⁶⁴ S. o. Bd. I 342.

macht da keine Ausnahme, obgleich er an sich anders hätte denken können, insofern das Wollen für ihn nicht direkt mit dem in der Zeit verwirklichten Gewollten identisch war. Aber es blieb für ihn ein Akt, der in Gott hypostatisch, „nicht an einem Ort“ subsistiert; darum ist es nicht ewig⁶⁵.

Nun betrachtete Mu'ammār „Ewigkeit“ ohnehin nicht als eine Kategorie, mit der sich bei Gott viel gewinnen läßt; sie ist ein bloßer Relationsbegriff. Erst seitdem es Zeitliches gibt, kann man Gott ewig nennen⁶⁶. S. Horowitz hat dies als neuplatonisch angesehen: Gott ist jenseits der Ewigkeit; also läßt sie sich auch nicht von ihm präzisieren⁶⁷. Aber man muß berücksichtigen, daß *qadīm* ursprünglich gar nicht die Bedeutung „ewig“ hatte. Im Koran und im Ḥadīṭ hieß es immer nur „alt“⁶⁸; selbst Ḡubbā'ī definiert es an einer Stelle mit „in der Existenz vorausgehend, früher daseiend“ und ließ damit den Aspekt der Uranfänglichkeit und Ungeschaffenheit unberücksichtigt⁶⁹. Mu'ammār ist sich der Besonderheit des theologischen Wortgebrauchs noch völlig bewußt; gerade damit begründet er die genannte Einschränkung. Denn, so sagt er, *qadīm* ist ein Adjektiv, das von einem Verbalstamm abgeleitet ist, so wie etwa *kabīr* „groß“ zu *kabura* „groß sein“ gehört. *Qaduma* aber heißt „alt sein“, und das steht im Gegensatz zu „neu sein“. Mag Gott also auch mehr sein als bloß der „Alte“, so ist er dies doch nur im Vergleich zu den geschaffenen Dingen, die „neu“ in die Existenz treten⁷⁰. Nicht daß man deswegen Zeitlichkeit in ihn hineintrüge⁷¹. Zwar äußert sein Wirken sich in der Zeit; aber er wirkt seit jeher⁷².

Daiber verbindet in der Übersetzung von Text 43, b die grammatikalische mit der ontologischen Ebene, indem er *fi'l* nicht nur als „Verb“, sondern auch als „Wirken“ versteht; *qadīm* wäre damit, da von *qaduma* abgeleitet, zugleich Ergebnis eines Wirkens und als solches in Gott nur als Akzidens denkbar (und damit unmöglich; *Mu'ammār* 151 f.). Jedoch hätte er so ja auch bei *'alīm* oder *qadīr* argumentieren müssen; auch sie wären, als Ausdruck akzidentellen „Wirkens“, unmöglich geworden.

1.3.2.1.3 Die Anthropologie

Mu'ammār mußte sein Modell, wenn er es auf den Menschen anwandte, modifizieren. Der Mensch wirkt nicht wie die Körper; er hat einen freien Willen. Und er hat auch im Gegensatz zu ihnen eine Individualität; er ist Person. Diese Personhaftigkeit ist das, was ihn eigentlich ausmacht; sie ist ein Element für sich in der atomaren Struktur, die ihm wie allen Körpern eignet,

⁶⁵ Text 11, d; ähnlich auch Abū l-Ḥudāil (s. u. S. 280). Allgemein vgl. Kap. D 1.3.2.1.

⁶⁶ Text 41 – 42; dazu Gimaret, *Noms divins* 166.

⁶⁷ So schon in: Jahresbericht 1899, S. 35, Anm. 34; später in: Jahresbericht 1908, S. 45.

⁶⁸ Gimaret, ib. 164; vgl. auch Text XXIX 5.

⁶⁹ Ebenso nach ihm Abū Ḥāšim; vgl. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī* 33.

⁷⁰ Text 43, a – b.

⁷¹ Ib., c.

⁷² Ibn ar-Rēwandī in: *Intiṣār* 21, 10 ff.

ein zusätzliches Atom gewissermaßen. Muʿammar hat vielleicht ursprünglich, um die Sonderstellung noch deutlicher zu machen, von *ʿain* gesprochen, „Substanz“¹; aber die Beschreibung, die er gab, zeigt, daß in der Tat etwas Unteilbares, weiter nicht Reduzierbares gemeint war, und zumindest die Doxographen haben dann mit dem Begriff „Atom“ operiert². Muʿammar wollte noch nicht einmal zugeben, daß diese Substanz ein Ganzes sei³; auch ein Ganzes bestünde nämlich wieder aus Teilen. Aber für ganzheitlich hielt er das, was er da beschrieb, denn doch: den Kern, der in jedem Menschen unverwechselbar darin steckt, seine *nafs*⁴, das Ich, auf das er sich im Reflexivpronomen zurückbezieht. Der Mensch ist also nicht identisch mit seinem Körper⁵; Muʿammar ist hier weit über *Ḍirār* oder *Aṣamm* hinausgegangen.

Der Körper ist nur das Instrument dieses Wesenskerns⁶; er wird von diesem dirigiert⁷. Nur der Körper bewegt sich oder ist in Ruhe⁸; der „Mensch“ dagegen ist nirgendwo lokalisiert⁹. Denn Fortbewegung vollzieht sich materiell, derart daß man einen Körper von einem Punkt zum andern hebt oder zieht; das *Movens* aber ist nicht mit dem Körper identisch¹⁰. Muʿammar legte darum Wert darauf, daß dieser Wesenskern dem Leib auch nicht inhäriert¹¹. Das tun bekanntlich nur Akzidenzien; aber der „Mensch“ sitzt tiefer, er geht wie ein Atom dem Körper voraus. Nur im übertragenen Sinne läßt sich sagen, daß die Person, die „Seele“ (*nafs*) im Körper sei¹². Sie berührt nicht einmal den Leib¹³; die Atome sind ja für Muʿammar geometrische Konstrukte, keine Partikeln. Und sie ist natürlich unsichtbar¹⁴.

Muʿammar kommt damit dem platonischen Seelenbegriff, der später von an-Nazzām aufgegriffen wird, recht nahe. Aber diese Seele, „Mensch“ genannt, ist eines wohl nicht: unsterblich. Sie ist ja auch als Atom immer noch Teil des Körpers, und selbst wenn man von ihr als einem *maʿnā* spricht, besteht sie nicht ewig, sondern eher nur einen Augenblick lang¹⁵. Sie deckt sich, da sie

¹ Text 46, a mit Kommentar.

² Text 47, a; 48, c; 50.

³ Text 46, b.

⁴ Text 49, a. Daß *Zurqān* in Text 60, b die *nafs* als Akzidens bezeichnet, hängt wohl damit zusammen, daß er dort Muʿammar und Abū l-Huḍail zusammenfaßt und seine eigene Terminologie benutzt.

⁵ Text 45, a; 49, b und e.

⁶ Text 47, c.

⁷ Text 46, e; 47, b und g; 48, d; 49, d.

⁸ Text 49, e; negativ ausgedrückt auch 46, c und 47, e.

⁹ Text 45, d; 46, d; 47, d–e; 49, c.

¹⁰ Text 49, g–h. Ob der Körper sich selbst bewegt oder von anderem bewegt wird, spielt dabei keine Rolle.

¹¹ Text 46, d; 48, d.

¹² Text 49, d. Vgl. auch Text XXI 121, b, wo Muʿammar aber zu stark in die Nähe Abū l-Huḍail's gerückt wird.

¹³ Text 47, e; 48, d.

¹⁴ Text 46, f. Die Schwierigkeit, Muʿammars Konzept atomistisch zu erklären, wird m. E. von Majid Fakhy in: Festschrift Anawati/Gardet 110 zu stark betont.

¹⁵ Text 48, c. Das Wort *maʿnā* ist hier wohl im unspezifischen Sinne gebraucht; denn es wird

den Menschen regiert, in erster Linie mit seinem Willen. Oder besser: das Wollen wird von ihr bewirkt, wenn sie Atom eines Körpers ist¹⁶. Aber nicht nur dies: ebenso das Nichtwollen, Wissen, Macht und Leben – bezeichnenderweise genau die Eigenschaften oder Akte, die Mu'ammār auch bei Gott gelten ließ¹⁷, die *af'āl al-qulūb*, wie Ibn Mattōya später formulierte, mit einem Begriff, der eher von Abū l-Hudail stammte¹⁸. „Wissen“ ist dabei etwas ungenau; der Mensch muß es häufig erst einmal erwerben. Was bewirkt wird, ist zuerst einmal Nachdenken (*nazar*) und „Vergleichen“ (*tamṭīl*); das Menschatom ist nicht nur Seele, sondern auch Geist¹⁹. Nicht genannt wird hierbei die Sinneswahrnehmung – mit Recht; sie bedarf der Sinne, und die Sinne sind Teil des Leibes²⁰.

„Macht“ aber heißt auf der Ebene des Menschen: Handlungsfähigkeit und Entscheidungsfreiheit (*iḥtiyār*)²¹. Von der Handlungsfähigkeit hat Mu'ammār in einem eigenen Buch gehandelt²². Dennoch erfahren wir nicht viel über seine Ansichten. Die Doxographen fassen ihn häufig mit anderen zusammen; dadurch werden ihre Aussagen unspezifisch²³. Charakteristisch ist nur, daß die *istiṭā'a* nicht direkt von Gott kommen²⁴ und auch nicht, wie Bišr b. al-Mu'tamir sagte, mit der Gesundheit (*ṣiḥḥa*) identisch sein kann; Gesundheit ist eine Eigenschaft des Körpers²⁵. Daß sie sich nicht an Totem verwirklicht, war ebenfalls selbstverständlich²⁶. Daß sie dem Handeln vorausgeht, wie Ibn Ḥazm behauptet²⁷, ist wohl grosso modo richtig, wenngleich von dem sensualistischen Ansatz her zu modifizieren.

Daß Mu'ammār diesem zum Trotz Geschehnisse in Entwicklung sich denken konnte, wird klar, wenn er auf das zu sprechen kommt, was ihn an der Handlungsfähigkeit anscheinend wirklich interessierte: das menschliche Wollen. Hier unterschied er zwischen dem Fall, wo ein Willensakt sofort sein Ziel erreicht, und dem, wo sich der Prozeß in Etappen abspielt. Im ersteren ist das Geschehen unaufhaltsam; es wird von dem Willensakt mit Notwendigkeit hervorgebracht²⁸. Zu beachten ist dabei, daß wir es nicht etwa mit *tawallud*

von der Qualifikation „unteilbar“ begleitet, was sonst bei *ma'nā* im technischen Sinne nie der Fall ist.

¹⁶ Text 45, e; 47, g. Prononciert Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 54, apu. ff.

¹⁷ Text 47, f.

¹⁸ Text 50; dazu unten S. 248.

¹⁹ Text 48, a. Wie *tamṭīl* sich von *nazar* unterscheidet, wird leider nicht gesagt. Vielleicht ist damit eben jenes „Vergleichen“ gemeint, das zur Erkenntnis des *ma'nā* führt, ein Vergleichen von Erscheinungen an Objekten; *nazar* wäre dann eher das freie Spekulieren.

²⁰ Vgl. dazu Text 61; auch 7, e und XXI 121, a.

²¹ So Text 45, b.

²² Werkliste nr. 3.

²³ So Text 54 und 56; XXX 20.

²⁴ Text 57, a.

²⁵ Text 55. Vgl. dazu Frank in: Atti III Congresso UEAI 318 f.

²⁶ Text 58. Wichtig war da eher, daß dies auch für das Wissen gilt; damit war vermutlich die Grabesstrafe ausgeschlossen.

²⁷ Text 59.

²⁸ Text 52.

zu tun haben. Das Geschehen vollzieht sich am Menschen selber; es wird nur von der Seele auf den Körper übertragen. Das ist auch im zweiten Fall vorausgesetzt. Muʿammar schränkt ihn ein darauf, daß ein Mensch sich bewegen will. Da kann es nun geschehen, daß der Körper nicht sofort Folge leistet; er bleibt noch einen Moment lang in Ruhe. Das bedeutet dann nicht, daß man diese Ruhe bewußt täte – „erwirbt“, wie die Quelle sagt – oder daß man die Bewegung bewußt unterließe; vielmehr kommt diese Ruhe aus der Struktur (*bunya*) des Leibes, so wie das Verbrennen zur Struktur des Feuers gehört. Gemeint ist mit dieser „Struktur“, wie der Vergleich nahelegt, die körperliche Konstitution. Das Ganze aber sieht aus wie die Theorie eines Naturwissenschaftlers. Hat Muʿammar damit eine Art Trägheitsgesetz formuliert? Wenn ja, so nur im Bereich des Menschen. Vielleicht hat er eher an die Lähmung gedacht, die einen im Schreck daran hindert, sofort zu reagieren²⁹.

Wie sehr Muʿammars Menschenbild neue Horizonte erschloß, merken wir an seiner Erkenntnistheorie: er hat das menschliche Selbstbewußtsein entdeckt. An sich folgte er einem Trend; es wurde damals üblich, die Arten der Erkenntnis zu klassifizieren. Nazzām ist ihm vermutlich vorausgegangen³⁰; Abū l-Hudāil hat etwa zur gleichen Zeit zwischen „notwendiger“ und erworbener Erkenntnis differenziert³¹. Diese letztere Unterscheidung findet sich in dem uns vorliegenden Muʿammar-Text nicht; hier besteht das Kriterium eher in dem Weg, den die Erkenntnis nimmt³². Das wirkt weniger elegant; während Abū l-Hudāil die Sinneswahrnehmungen einfach als eine Kategorie „notwendiger“, d. h. unmittelbarer Erkenntnis zusammenfaßt, sieht Muʿammar hierin fünf verschiedene Arten, je nach dem beteiligten Sinnesorgan. Aber dann zeigt sich der Vorteil dieser Blickweise: er kann nun als sechste Art das Überlieferungswissen anschließen, das in Abū l-Hudāil's Schema nie recht hineinpaßte. Eine Erkenntnis wie die, daß Muḥammad der Prophet war, hören wir zwar auch mit dem Ohr; aber hinzu kommt eben, daß wir sie nicht gleich selber verifizieren. Als siebte Erkenntnisart nennt Muʿammar dann die Intuition, durch die man merkt, daß man in einem Gespräch gemeint ist; auch hier hat man es mit mehr als bloßer Sinneswahrnehmung zu tun³³. Damit jedoch war der Bereich des Ichbewußtseins schon berührt; Muʿammar sagt sogar, daß er es eigentlich hätte vorher nennen müssen. Denn es steht zwar nun an achter Stelle; aber es ist im Grunde aller Sinneswahrnehmung vorgeordnet. Daß der

²⁹ Text 53. Daß die *bunya* die „Struktur“ des Leibes sei, steht nicht direkt da; es ergibt sich aber aus dem Zusammenhang. Eberhardt findet, daß Ašʿarī hier Muʿammars Ansatz verfehle (144 f.). Jedoch liegt das Problem ja nicht in der Sprache, sondern in der Theorie selber, und diese will sie Muʿammar nun doch nicht absprechen. Muʿammar war vermutlich flexibler – oder inkonsequenter –, als sie annimmt.

³⁰ S. u. S. 381.

³¹ S. u. S. 251. Gemeint ist, wie Frank präzisiert (in: MIDEO 16/1983/92, Anm. 6), der Unterschied zwischen „non-inferential“ und „inferential“.

³² Vgl. zum Folgenden Text 64.

³³ Noch der Qāḍī ʿAbdalḡabbār führt dies mit dem gleichen Beispiel gesondert auf (Peters, *God's Created Speech* 214).

Mensch er selber ist, spürt er auch dann, wenn seine Sinne nicht funktionieren. Muʿammar spricht hier von „Sich-Selber-Vorfinden“ (*wuġūd li-nafsihī* im Gegensatz zu *wuġūd li-ġairihī*); die Wortschöpfung leuchtet ein, hat sich aber offenbar nie recht durchgesetzt³⁴.

Die neunte und zehnte Erkenntnisart sind dann eng miteinander verwandt. Muʿammar hat beide vielleicht nur getrennt aufgeführt, um die Zahl 10 zu erreichen, von der auch ʿIḥwān al-ʿIrāqī so fasziniert war. Beide Arten stehen offenbar im Kontext eines Gottesbeweises. Der Mensch erkennt, so heißt es da, daß er nur entweder ewig oder zeitlich sein kann, und ebenso, daß er in Wirklichkeit in der Zeit hervorgebracht ist. Zweierlei wird durch dieses letzte Paar von Erkenntnissen klar. Erstens die Tatsache, daß für Muʿammar die Gotteserkenntnis im Bewußtsein des Menschen von seiner eigenen Endlichkeit angelegt ist. Zweitens aber, daß diese letzten beiden Erkenntnisse ebenso wie die vorhergenannten vorgegeben, „notwendig“ sind. Muʿammar hat Abū l-Hudāil's grundsätzliche Aufteilung nicht etwa verworfen, sondern nur ergänzt. Von der Erkenntnis durch Nachdenken, die man „erwirbt“, war anderswo die Rede³⁵. Zu dieser letzteren Kategorie gehörte gewiß auch die Gotteserkenntnis; sie war für Muʿammar nicht apriorisch, wenngleich aus apriorischen Einsichten abgeleitet. Die apriorischen Erkenntnisse bedürfen keines weiteren Beweises; sie werden vom Ichbewußtsein des Menschen getragen. Der Consensus, auf den ʿIḥwān al-ʿIrāqī und Aṣamm sich an dieser Stelle noch verließen, hat seine Rolle ausgespielt.

Wir wüßten gerne, welche Konsequenzen Muʿammar aus seinem Menschenbild für das Leben im Jenseits zog. Er betonte, daß der „Mensch“ es ist, der über die Auferstehung hinweg die Identität und wohl auch die Individualität bewahrt; er wird im Jenseits belohnt und bestraft, so wie er im Diesseits den Leib regiert hat³⁶. Das klingt so, als habe Muʿammar von der leiblichen Auferstehung nicht viel gehalten. Jedoch hat er die alte Frage, was denn aus den Tieren im Jenseits wird, nicht wie an-Nazzām so beantwortet, daß nur ihre Seelen weiterleben, sondern ganz nach baṣrischer Tradition so, daß nur die Tiere, die dem Menschen gefallen: Pferde, Gazellen, Pfauen, Fasane ins Paradies eingehen. Die anderen: Fliegen, Mücken, Raubtiere kommen in die Hölle, um die Bösen zu quälen³⁷. Dann aber sollte man annehmen, daß auch die Menschen im Paradies leibliche Existenz haben. Das Menschatom wird vermutlich in einen neuen Leib hineingegeben.

³⁴ *Wuġūd* im Sinne von „sich bewußt werden“ findet sich auch bei ʿĠunaid und bei Kindī (vgl. Deladrière, *Junayd. Enseignement spirituel* 152 f. und Kindī, *Rasāʾil* I 103, 3 und 106, 5 ff., nach Daiber in: *Der Islam* 58/1981/312).

³⁵ S. o. S. 85.

³⁶ Text 51.

³⁷ Text 44. Auch Ibn Qutaiba vertrat später diese Meinung (*Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṯ* 310, 8 ff. = 244, 8 ff./Übs. Lecomte 271). Vgl. dazu Geris in: *SI* 52/1980/85 f. und oben Bd. II 52 f.

1.3.2.2 Die Nachfolge

Wenn die Quellen uns über Muʿammars Definition des Menschen so viel berichten, so liegt dies wohl daran, daß er damit in die Zukunft wirkte. Man sah in seiner Position auf die Dauer eine Art Kompromiß zwischen dem „Materialismus“ des Abū l-Hudail und dem Spiritualismus des Nazzām. Diejenigen, die sich ihm anschlossen, bildeten keine „Schule“; die Zeugnisse beziehen sich immer nur auf diesen einen Punkt, und sie sind über mehrere Jahrhunderte verteilt¹. Aber es ist für unsere Belange nicht unwichtig, zu sehen, mit welchen Argumenten man sein Konzept verteidigte. Daß der Mensch, wenn er sich des Körpers bedient, dennoch nicht mit diesem identisch sein muß, bewies man mit dem Beispiel des Spiegels, mit Hilfe dessen man sieht, ohne daß er dem Sehenden zugehört; er ist eben ein Instrument². Daß der Mensch den Körper regiert, ohne selbst lokalisierbar zu sein, verglich man mit Gott: auch er regiert die Welt und ist doch nirgendwo³. Wenn Schmerz immer dort verspürt wird, wo er auftritt, und nicht etwa an jenem unlokalisierbaren Punkt, wo der „Mensch“ sitzt, so wieder, weil die Glieder Instrumente des „Menschen“ sind⁴. Die Gegner dachten wohl wie Nazzām an einen Lebensodem (*rūḥ*), der den ganzen Körper durchdringt.

Auch die *maʿāni*-Theorie ist nicht sofort untergegangen. Aber sie hing an einem ontologischen Konzept, das sich recht bald – und nicht zuletzt durch den Einfluß Nazzāms – überlebte. Der Qāḍī ʿAbdalḡabbār weist in seiner Biographie Muʿammars nur mit einem Satz auf sie hin⁵. Muʿammar ist für ihn noch ein großer Muʿtazilit⁶; aber über seine Lehre schweigt er sich aus. Dazu paßt, daß zwar immer wieder einmal die Namen von Schülern begegnen, diese aber in den Quellen kaum Farbe gewinnen. Für die Nachwelt vermischten sie sich wohl, ähnlich wie manchmal Muʿammar selber, mit jenen *aṣḡāb at-ṭabāʿi*, von denen man nicht allzu viel Gutes dachte⁷. Haiyāt versucht immer wieder Ibn ar-Rēwandī in diese Ecke zu treiben und nimmt dabei in Kauf, daß auch an Muʿammar davon etwas hängen bleibt⁸. Allerdings sollte man nicht übersehen, daß die Quellen, selbst die muʿtazilitischen Ṭabaqāt-Werke, immer die Schulhäupter bevorzugen; auch die Schüler anderer Theologen, etwa des Biṣr b. al-Muʿtamir oder des Abū l-Hudail, sind kaum zu fassen. Erstaunlicher ist schon, daß im Falle Muʿammars die Listen sich nicht decken,

¹ Näheres dazu s. Kap. D 2.2. Daß bereits Ibn Bahrīz in seinem Logikkompodium auf Muʿammars Lehre anspielt (ed. Dāniṣpaṣūh 124, 5), ist angesichts der christlichen Hintergrunds dieses Autors nicht sehr wahrscheinlich.

² Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XI 315, 1 f. Muʿammar hat bekanntlich über den Spiegel geschrieben (s. o. S. 64).

³ Ib. 322, 6 ff.

⁴ Ib. 314, 13 f.; es ist wohl *al-mudrik* zu lesen statt *al-murīd*. Alle diese Argumente werden allerdings von dem Qāḍī nur als theoretische Denkspiele wiedergegeben.

⁵ *Faḍl* 267, 8 nach Ibn Farzōya.

⁶ So auch für Kaʿbī, der ihn in der Liste *Fihrist* 220, Anm., Z. 4 unter die erste Garnitur zählt.

⁷ Zu ihnen s. o. Bd. II 39 f. Für Muʿammar vgl. Text 61, b.

⁸ Text 12, d; 18, c. Vgl. auch Text XVII 23, h – i.

ja sich kaum überschneiden. Die älteste Namensreihe findet sich bei Ġāḥiẓ, in seinem *K. Ḥalq al-Qur‘ān*⁹. Dort begegnet neben Tumāma b. Ašras¹⁰ ein gewisser ‘Abdalḥamīd, über den wir gar nichts wissen¹¹, und

Abū Kalada,

der sich, wie seiner Äußerung über den Aal zu entnehmen ist¹², ähnlich wie sein Lehrer für Medizin und Naturwissenschaft interessierte. Bei Ġāḥiẓ wird er mitsamt den anderen für die These bemüht, daß ein Körper aus seiner Natur heraus wirkt und Gott hier nur in übertragenem Sinne als Schöpfer beteiligt ist. Jedoch betont al-Ḥākīm al-Ġuṣamī, daß Abū Kalada auch bloß in diesem Punkt Mu‘ammar folgte, nicht dagegen bei seiner Theorie von den *ma‘ānī*¹³. Er dürfte kaum viel jünger gewesen sein als sein Lehrer; denn er wurde angeblich über 100 Jahre alt¹⁴, und Ġāḥiẓ hat ihn doch um einige Zeit überlebt. Wir hören von einem Gespräch, daß er mit dem *qāṣṣ* Naḍr b. Ismā‘īl al-Baġalī führte, der i. J. 182/798 starb¹⁵. Er ist also wohl spätestens um die Mitte des 2. Jh’s geboren. Er neigte zur Murġi’a¹⁶; aber Ġāḥiẓ bezeichnet ihn dennoch als Mu‘taziliten. Er galt als Fachmann für Sektenfragen, vor allem was die Ḥāriġiten anging; das machte ihn zu einem gefürchteten *mutakallim*¹⁷.

So erklärt sich wohl, daß er zum Helden einer Legende avancierte, mit der die Mu‘taziliten sich ihre dialektische Überlegenheit bestätigten. In ihr wird erzählt, wie Hārūn ar-Rašīd von dem König von Indien (*Hind*) aufgefordert wurde, einen Gelehrten zu schicken, der am dortigen Hof für den Islam eintreten könne. Hārūn schickt einen Traditionarier, der aber kläglich versagt, weil er mit Argumenten aus dem Ḥadīṭ und dem Koran arbeitet, die einem Ungläubigen nichts sagen. Der König schickt ihn zurück und wünscht sich einen *mutakallim*. Die *mutakallimūn* sitzen in Baġdād aber gerade alle im Gefängnis; denn Hārūn hat Disputationen verboten. Der Kalif sieht ein, daß er sich hiermit wertvoller Helfer beraubt hat, und läßt sie vor sich kommen. Man stößt auf Abū Kalada, der nun mit einem Schiff losgeschickt wird. Jedoch wird er unterwegs vergiftet – von einem Inder, der merkt, daß alle Chancen, mit dem Islam fertig zu werden, nun dahin sind. Ḥaiyāt hat diese Geschichte erzählt; jedoch hat sein Schüler Ka‘bī sie anscheinend noch nicht ernst genom-

⁹ Text XVI 15. Allerdings ist dort nicht ausdrücklich gesagt, daß es sich um Schüler handelt.

¹⁰ Zu ihm s. u. S. 165.

¹¹ Es gab einen Schüler des ‘Uṭmān al-Battī namens ‘Abdalḥamīd b. Salama (*Mizān* nr. 4776); aber er kommt wohl schon seines Alters wegen nicht in Frage.

¹² Text XVI 66, a – b.

¹³ *Šarḥ al-Uṣūl*, Hs. Leiden 2584 a, fol. 94 a, apu. f. > IM 58, 9f.; die Aussage bei Qāḍī ‘Abdalġabbār, *Faḍl* 270, 3f., auf die er zurückgreift, ist nicht ganz so klar.

¹⁴ Ġāḥiẓ, *Burṣān* 198, 6.

¹⁵ Ib. 198, 7 ff.; zu Naḍr b. Ismā‘īl vgl. TB XIII 431 ff. nr. 7305 und *Mizān* nr. 9057.

¹⁶ So jedenfalls nach dem *K. al-Maṣābiḥ* des Ibn Yazdād (*Faḍl* 270, 1 > IM 58, 10).

¹⁷ *Burṣān* 198, 4ff. Wahrscheinlich muß man dort *kāna a‘lama man ra‘ainā fi l-Ḥawāriġ* lesen statt *min al-Ḥawāriġ*; daß er selber Ḥāriġit gewesen sei, ist ja, wenn Ibn Yazdād ihm murġi’itische Neigungen attestiert, nicht auch noch möglich. Zu seiner Lehre vgl. auch Text XVI 44.

men. Erst der Qāḍī 'Abdalġabbār übernimmt sie, dann auch al-Ḥākim al-Ġušamī und Ibn al-Murtaḍā¹⁸. Allerdings ändern die beiden letzteren den Namen in *Abū Ḥalada*, das in der Handschrift des Ḥākim noch zu *Abū Ġalada* verschrieben ist¹⁹.

Es verwundert nicht, wenn in einer Parallelversion Abū Kalada durch seinen Lehrer Mu'ammār ersetzt wird. Diese weicht auch sonst leicht ab. Der Traditionarier ist zu einem ḥanafitischen *qāḍī* geworden. Sein Gegner ist ein Sumanit, der diesen mit einer Fangfrage in Verlegenheit versetzt: kann Gott seinesgleichen schaffen? Als Hārūn sie den *mutakallimūn* vorträgt, kann ihm schon ein Minderjähriger (*ṣabī*) sagen, daß solche Fragen in sich widersprüchlich, „absurd“ (*muḥāl*) sind²⁰. Der Zug zur Glorifizierung hat sich also verstärkt; die Spitze gegen die Ḥanafiten und die Erwähnung des Sumaniten könnten auf ḥorāsānischen Ursprung verweisen. Jedoch läßt sich zweierlei festhalten: Abū Kalada ist mit Mu'ammār aus Baṣra nach Baġdād gekommen²¹, und die Schule Mu'ammārs hat eine Zeitlang innerhalb der Mu'tazila großes Ansehen genossen.

Die Tendenz der Geschichte ist bereits von Pines festgehalten worden (*Atomlehre* 120, Anm. 2). In einer weiteren Variante wird der ḥanafitische *qāḍī* mit Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī und der Mu'tazilit mit Ṭumāma identifiziert (Ṭūfī, *'Alam al-ġadal* 11, 1 ff., unter irrtümlicher Berufung auf Qāḍī 'Abdalġabbār; vgl. dazu ib. 238, 10 ff. und vorher). Die Erzählungen knüpften letzten Endes vielleicht an Mu'ammārs Mission nach Byzanz an (s. o. S. 26) – wenn diese denn je stattfand. Daß ein Theologe von seinen Gegnern vergiftet werden konnte, war den Zeitgenossen des Qāḍī 'Abdalġabbār von dem Beispiel des Ibn Fūrak (gest. 406/1015) her gewärtig (vgl. dazu Watt in *EP*² III 767 a).

Die zweite Liste steht im *K. al-Intiṣār*²². Sie verliert ein wenig dadurch an Eindeutigkeit, daß das entscheidende Wort *aṣḥābuhū* „seine Anhänger“ von Nyberg ergänzt ist; aber sie wird doch durch manche Indizien gestützt. Dort werden neben Ibrāhīm b. as-Sindī, in dessen Haus Mu'ammār starb, zwei Theologen genannt, die uns eher als Schüler des Abū l-Huḍail bekannt sind, Ṣaḥḥām und Abū 'Abdarrahmān as-Šāfi'ī²³, sodann ein gewisser

Wahb ad-Dallāl,

¹⁸ *Faḍl* 269, 1 ff. > IM 58, 11 ff.

¹⁹ *Ib.* 269, Anm. 448. Die Verschreibung ist anscheinend alt; *Abū Ḥalada* findet sich in dem Titel eines polemischen Gedichtes von Biṣr b. al-Mu'tamir (Werkliste XVII, nr. 40). Sollte Ḥākim al-Ġušamī hiervon noch gewußt haben?

²⁰ *Faḍl* 266, 4 ff. > IM 54, ult. ff. Zu der angegebenen „absurden“ Frage vgl. das Material in MUSJ 49/1975-6/667 und Ibn Sīnā, *Risāla fī l-arzāq* in: RAAD 25/1950/204, 1 ff.; allgemein dazu Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 578 ff. und oben Bd. II 482.

²¹ Auf seine baṣrische Herkunft wird bei Ġāḥiḏ angespielt (*Burṣān* 198, 8).

²² Text XVI 31, f.

²³ S. u. S. 292 ff. und Kap. C 4.1.3.

ein Makler oder Zwischenhändler also, der zeitweise das Amt eines *muḥtasib* bekleidete²⁴. Er war Assistent (*ḡulām*) bei Mu'ammār gewesen²⁵ und gehörte auch zum Bekanntenkreis des Ḡāḥiz²⁶. Der letzte in der Reihe ist

Abū 'Abdallāh as-Sīrāfī,

ein Mann aus der Mu'tazilitenhochburg Sīrāf also, der vermutlich mit jenem Muḥammad b. 'Isā as-Sīrāfī an-Nazzāmī identisch ist, der bei Aš'arī einmal als Gewährsmann für eine Lehre Mu'ammārs auftritt²⁷. Der zweiten Nisbe nach zu urteilen, die er dort erhält, scheint er sich später Nazzām angeschlossen zu haben²⁸. Man gewinnt den Eindruck, daß dies auch auf seine theologischen Ansichten abgefärbt hat. Aš'arī erwähnt nämlich sehr ausführlich – und ein wenig kompliziert – die Ansicht eines gewissen Muḥammad b. 'Isā zur göttlichen Allmacht, die ohne Nazzām wohl kaum denkbar wäre. Allerdings zeigt sie auch Verwandtschaft zur Position des 'Abbād b. Sulaimān²⁹. Wenn wir diesen Muḥammad b. 'Isā ebenfalls hierher ziehen wollen, so bliebe die Frage, ob er denn schon bei Mu'ammār anknüpfen konnte. Das aber ist keineswegs unmöglich. Wenn er sich nämlich Nazzāms Standpunkt zu eigen macht, daß Gott keine Macht habe, Unrecht zu tun, so formuliert er noch im Stile Mu'ammārs: Gott hat keine Macht, für einen Menschen Ungerechtigkeit zu schaffen³⁰. Mu'ammār hatte gerade in diesem Punkt polemisch reagiert, und vermutlich eben gegen Nazzām³¹. – Muḥammad b. 'Isā as-Sīrāfī hatte seinerseits einen Schüler namens

Abū 'Umar Aḥmad al-Furātī,

bei dem das Erbe Mu'ammārs noch einmal durchschlägt. Er arbeitete mit dem *ma'nā*-Modell; nur vermied er den unendlichen Regreß, indem er die *ma'nā*-Kette nach der ersten Ebene abbrach: ein Körper ist zwar bewegt wegen eines „Momentes“, aber diese Bewegung ist nicht mehr Bewegung gerade für ihn wegen eines andern „Momentes“³². Furātī gehört schon in die zweite Hälfte des 3. Jh's; denn er hat das, was Muḥammad b. 'Isā ihm über Mu'ammār

²⁴ Ḡāḥiz, *Tarbī'* 71, 1 PELLAT/*Rasā'il* IV 99, 1; übs. Adad in: *Arabica* 14/1967/181. Auch *Bayān* IV 13, 12.

²⁵ Daiber 51.

²⁶ Ibn Abī 'Aun, *al-Aḡwiba al-muskita* 146 nr. 879.

²⁷ Text XVI 30. Watt hat ihn zwar mit Burgūt gleichsetzen wollen (*Free Will* 132, Anm. 78); jedoch ist er damit auf Widerspruch gestoßen (vgl. Gimaret in: *SI* 44/1976/20 ff. und meine eigenen Ausführungen in: *Der Islam* 44/1968/60 f.).

²⁸ Er hat in der Tat eine Anekdote über einen Besuch Nazzāms bei Šāliḥ b. 'Abdalquddūs verbreitet. Allerdings lautet sein Name an den beiden Stellen, wo sie begegnet, an-Nazzām statt an-Nazzāmī (Ibn al-Ḡauzī, *Talbīs Iblīs* 39, 11; Ibn al-Murtaḏā, *Ṭab.* 47, 4f.). Jedoch liegt die Nisbe als Namensform im Grunde näher.

²⁹ Text XVI 68 mit Kommentar.

³⁰ *Ib.*, f.

³¹ S. o. S. 71 zu Text XVI 20, b.

³² Text XVI 69. Er hat diese Ansicht gewiß nicht nur bei der Bewegung vertreten.

erzählt hatte, direkt an Aš'arī weitergegeben³³. Er könnte identisch sein mit jenem Abū 'Amr (verlesen aus Abū 'Umar?) Aḥmad b. Ḥalaf, den der Qāḍī 'Abdalḡabbār als Anhänger Mu'ammars nennt und der ebenso spät sein dürfte; er hat nämlich mit Ibn ar-Rēwandī diskutiert³⁴.

Ibn al-Murtaḡā schließlich behauptet, Bišr b. al-Mu'tamir und Hišām al-Fuwaṭī sowie der Historiker Madā'inī hätten bei Mu'ammār gelernt³⁵. Jedoch steht diese Aussage allein; wir wissen vorläufig nicht, woher er sie hatte. Bei Qāḍī 'Abdalḡabbār findet sich jedenfalls an der entsprechenden Stelle nichts dergleichen. Sachlich gibt es kaum etwas, was dafür spräche³⁶.

³³ Vgl. Text XVI 30.

³⁴ *Faḡl* 267, 12 f. > Maṣṣūr billāh, *Šāfi* I 137, –5 und IM 58, 9 f. Der *Ta'riḡ Bagdād* hat vier Personen dieses Namens (IV 134 ff. nr. 1812–15); aber keine von ihnen scheint in Frage zu kommen.

³⁵ *Ṭab.* 54, 14 f.

³⁶ Madā'inī hat allerdings zusammen mit ihm bei Abū l-Aš'at gedient (s. o. Bd. II 38).

1.4 Die Zeit nach dem Sturz der Barmakiden

Die vielberedete Frage, warum es zum Sturz der Barmakiden kam, braucht uns hier nicht zu beschäftigen¹. Erwähnenswert ist allenfalls, daß der Mu'tazilit Ṭumāma, der sich bei Hofe an sich gut auskannte, später erzählte, der Sekretär Muḥammad b. al-Laiṭ² habe dazu den ersten Anstoß gegeben. Er habe nämlich in einem Kopfkissenbüchlein, das er offensichtlich im Auftrage Hārūns verfaßte³, dem Kalifen vor Augen gehalten, daß er auch dann, wenn er die Barmakiden für sich entscheiden lasse, beim Jüngsten Gericht selber die Verantwortung übernehmen müsse. Yaḥyā b. Ḥālid habe ihn daraufhin kaltgestellt, indem er vor Hārūn seine Rechtgläubigkeit anzweifelte; er sei – wohl unter der Beschuldigung der *zandaqa* – ins Gefängnis geworfen worden. Später habe Hārūn ihn wieder freigelassen und mit Geschenken versöhnt⁴. Sicher ist, daß durch den Sturz der Wesirsfamilie das religiöse Klima verändert wurde; mit dem *kalām* war es vorläufig wieder vorbei.

1.4.1 Hārūn ar-Rašīd und die Šī'a

Der Umschwung warf schon seit einiger Zeit seine Schatten voraus. Daran waren die Zaiditen schuld. Im Jahre 175 trafen in Bagdād erste Nachrichten darüber ein, daß Yaḥyā b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan im Niemandsland von Dailam Proselyten mache und für seine Sache werbe¹; Faḍl b. Yaḥyā, der Sohn des Wesirs und Milchbruder des Kalifen, mußte sich um die Angelegenheit kümmern. Er machte seine Sache gut; Yaḥyā b. 'Abdallāh ließ sich mit Geld seinen Schneid abkaufen und kehrte nach einem Schutzversprechen mit Faḍl nach Bagdād zurück. Aber das Mißtrauen des Kalifen war geweckt; er ließ den Aliden schließlich doch in Haft nehmen, und dieser segnete bald darauf das Zeitliche².

Bei den Abendgesellschaften der Barmakiden war seitdem wohl das Klima gestört; für šī'itische Theologen aller Couleur dürfte bei Hofe der Boden heiß geworden sein. Bišr b. al-Mu'tamir war zeitweise ins Gefängnis geworfen worden; er hatte Yaḥyā b. 'Abdallāh gehuldigt, und in seiner Theologie ließ sich seine zaiditische Einstellung nicht verkennen³. Der Zaidit Sulaimān b. Ġarīr, der gleichfalls im Geruch der Kollaboration stand, soll von den Barmakiden, zu denen er gute Beziehungen gehabt hatte, zum Meuchelmord an

¹ Dazu zuletzt 'Abbās in *Elran* III 808.

² Zu ihm s. o. S. 24 und 31 f.

³ Es wird bei Ibn an-Nadīm als *K. 'Izāt Hārūn ar-Rašīd* erwähnt (*Fihrist* 134, 18).

⁴ Ṭabarī III 668, 10 ff.

¹ *Ib.* III 612, 7 f.

² *Ib.* 613, 2 ff.; Weiteres dazu Bd. II 472 f. Nach einem Bericht bei Ibn 'Inaba (zitiert bei Maḡlisī, *Biḥār* XLVIII 180 f. nr. 24) soll Yaḥyā allerdings nach Medina zurückgekehrt sein.

³ van Arendonk, *Opkomst* 290 f. > Madelung, *Qāsim* 74; auch Sourdel in: *REI* 30/1962/28 f. Dazu unten S. 108 und 129 f.

Yaḥyā b. ‘Abdallāh’s Bruder Idrīs im Mağrib gewonnen worden sein. Das war nicht mehr als ein Gerücht⁴; aber anders hätte der Kalif sich in diesem Fall eines Gegners gar nicht versichern können. Potentielle Widersacher, deren er habhaft werden konnte, ließ er in seiner Nähe unter Aufsicht stellen. Aḥmad b. ‘Isā, der Sohn jenes ‘Isā b. Zaid, der sich z. Z. al-Mahdīs in Kūfa bei Ḥasan b. Šāliḥ b. Ḥaiy verborgen gehalten hatte⁵, wurde zusammen mit einem Urenkel des Zainal‘ābidīn nach Bagdād beordert⁶. Ein Namensvetter des Yaḥyā b. ‘Abdallāh, ein Urenkel des ‘Umar b. ‘Alī, wurde ebenso wie jener ins Gefängnis gesteckt und dort ermordet; sein Sohn Mūsā, genannt aṣ-Šūfī, erlitt das gleiche Schicksal⁷.

Als dann i. J. 179/795 der Kalif außerhalb der Pilgersaison die Heiligen Stätten besuchte, führte er auf der Rückreise auch den Imam Mūsā mit sich nach Bagdād und wies ihm dort, wie schon al-Mahdī dies seinerzeit getan hatte, eine Wohnung an⁸. Mūsā war zwar das Idol einer andern Faktion; aber Hārūn wollte vermutlich sichergehen. Die Unterschiede waren für ihn gewiß nicht so gravierend wie für die Šī‘iten, und daß Mūsā sich mit den Ḥasaniden in Medina gar nicht verstanden hätte, behaupteten ohnehin nur die Rāfiqiten in Kūfa. Er hatte immerhin in seiner Jugend zusammen mit seinem Bruder ‘Abdallāh offenbar den Aufstand des Nafs az-zakīya unterstützt⁹. Yaḥyā b. ‘Abdallāh aber hatte lange dem Kreis des Ġa‘far aṣ-Šādiq angehört und war von ihm zum Testamentsvollstrecker ernannt worden¹⁰. Der Kalif soll Mūsā eine Rolle (*ṭūmār*) mit Informationen über die Šī‘a gezeigt haben, aus der u. a. hervorging, daß der Imam von seinen Anhängern Steuern einzog; dabei habe er sich auch erkundigt, warum er sich denn als „Sohn des Propheten“ (*ibn rasūl Allāh*) anreden lasse, obwohl man doch üblicherweise nach dem Vater benannt werde – Mūsā also nach ‘Alī, der gar kein Sohn des Propheten war¹¹. Hārūn scheint den Eindruck gewonnen zu haben, daß im Ḥiğāz die Revolutionäre auf den Bäumen wüchsen.

Mūsā al-Kāzīm wäre reich genug gewesen, in Bagdād selber ein Haus zu mieten oder zu bauen. Aber so hatte sich Hārūn das nicht gedacht. Er fand vornehme Gastgeber für ihn, zuerst offenbar seinen damaligen Kammerherrn Faḍl b. ar-Rabī‘, bei dem schon Aḥmad b. ‘Isā hatte absteigen müssen, später dann – und nur das ist sicher verbürgt – as-Sindī b. Šāhak, den Vater des Ibrāhīm b. as-Sindī. Man braucht hier nicht von Gefängnis zu reden, wie die Šī‘iten dies später getan haben. Aber eine Art Hausarrest war es schon; as-

⁴ S. o. Bd. II 473 f.

⁵ S. o. Bd. I 247.

⁶ Abū l-Farağ, *Maqātil* 620, 1 ff.; Tanūḥī, *Farağ* II 180 ff.; Ibn ‘Inaba 305, ult. Dazu Madelung, *Qāsim* 80 ff. und unten S. 162. Auf Aḥmad b. ‘Isā geht übrigens einer der Berichte über Sulaimān b. Ġarīr’s Verrat zurück (s. o. Bd. II 473).

⁷ ‘Alī b. Abī l-Ġanā‘im, *al-Mağdī* 281, 13 ff. und 282, – 5 f.

⁸ TB XIII 27, 15 ff.

⁹ *Maqātil* 252, 9 ff.

¹⁰ Madelung, *Qāsim* 51 nach Abū l-Farağ, *Maqātil* 463, – 4 und 464, 1.

¹¹ *Bihār* XLVIII 121 ff. nr. 1.

Sindī war ein Vertrauter der Abbasiden, offenbar ein ehemaliger Sklave aus dem Pandschab, der zu hohen Ehren aufgestiegen war. Er hatte zeitweise in Syrien eine Statthalterschaft innegehabt und spielte in Bagdād die Rolle eines Polizeioffiziers zur besonderen Verwendung¹². In seinem Gewahrsam starb der Imam am 25. Raġab 183/1. Sept. 799¹³. Man hatte ihn gut behandelt; eine Schwester as-Sindīs hatte für ihn gesorgt¹⁴. Er war auch nicht mehr ganz jung, immerhin über 50¹⁵. Dennoch war die Sache heikel; man ließ Juristen wie Haiṭam b. ʿAdī und Notare (*ʿudūl*) aus dem Šīʿitenviertel Karḥ kommen, um den Tod zu bezeugen¹⁶. Es half nicht viel; as-Sindī b. Šāhak war seitdem bei den Šīʿiten schlecht angeschrieben, und um das Hinscheiden des Imams wuchs eine Legende.

Die Zeit war dafür reif. Mūsā war an sich ein harmloser Mann gewesen; die Šīʿa hatte von ihm keine besonderen Impulse erhalten¹⁷. Aber er war der siebte in der Reihe der Imame; mit dieser Zahl ging, wie später mit der Zwölf, ein Zyklus zu Ende. In Kūfa, aber offenbar auch in Bagdād, konnte man sich mit seinem Tode nicht abfinden¹⁸. Zum erstenmal griffen namhafte Gelehrte im Irak zur Feder, um ein *K. al-Ġaiba lil-ḥuġġa* zu schreiben¹⁹; der lebende Beweis dafür, daß die rechte Sache auf Erden weiter existierte, war der Gemeinde abhanden gekommen. Niemand machte sich, wie seinerzeit beim Tode des Ġaʿfar aṣ-Šādiq, auf den Weg, um im Ḥiġāz nach dem neuen Imam zu suchen; bezeichnenderweise fragte man sich später, wie ʿAlī ar-Riḍā denn überhaupt erfahren hatte, daß die Würde an ihn gefallen sei²⁰. In ihm sah man allenfalls den *ḥalīfa*, den vorläufigen Stellvertreter²¹. Aber auch das war vermutlich erst eine spätere Entwicklung; anfangs hoffte man nur auf Mūsās Wiederkehr²². Zweimal war er in die Verborgenheit gegangen, einmal auf

¹² Vgl. Pellat in: EI² III 990 mit weiteren Einzelheiten; auch Bd. II 239. Wichtig ist in unserem Zusammenhang vor allem, daß er später die Maßnahmen gegen die Barmakiden leitete. Ein Neffe von ihm namens Ibrāhīm b. ʿAbdassalām b. Šāhak wird bei Ṭabarī an zwei Stellen als Gewährsmann erwähnt (III 414, 15 und 580, 18).

¹³ Dieses Datum ist jedenfalls am besten überliefert (Naubaḥtī, *Firaq* 72, 2 und TB XIII 32, 11 > *Bihār* XLVIII 1, – 6 f.). Allerdings findet sich statt *li-ḥams^m baqīna* auch *li-ḥams^m ḥalauna*, also der 5. Raġab/12. August (*Bihār*, ib.). Mufid hat *li-sitt^m ḥalauna*, also den 6. Raġab/13. August (*Iršād* 288, 9 f. > *Bihār* XLVIII 237 nr. 45).

¹⁴ TB XIII 31, 14 ff.

¹⁵ Er war 128 oder 129 geboren (ib. 27, 14 f.).

¹⁶ Ib. 32, 5 ff. nach einem Enkel des Sindī; auch Abū l-Faraġ, *Maqātil* 504, – 5 f. (wo Karḥ bezeichnenderweise nicht genannt wird).

¹⁷ Man erkennt dies an seinem *Musnad*; dort findet sich kein einziges direkt prošīʿitisches Ḥadīṯ (vgl. die Edition von Muḥ. Ḥusain al-Ġalālī; Chicago 1389/1968, ³1401/1980).

¹⁸ Dazu etwa Ašʿarī, *Maq.* 28, 9 ff. Wenn die Überlieferung bei Ṭūsī, *Gaiba* ²19, 8 f. echt ist, dann hätte man sogar schon vor Mūsās Tod an dessen Unsterblichkeit geglaubt; aber wir haben es vermutlich nur mit einer Fiktion zu tun.

¹⁹ Titel sind genannt bei Klemm in: WO 15/1984/126 f.

²⁰ Man erklärte dies durch göttliche Eingebung (Kulīnī, *Kāfi* I 381 nr. 4 > *Bihār* XLVIII 247 nr. 55).

²¹ S. o. Bd. I 389.

²² In Marokko überlebte dieser Glaube bei den Berbern bis ins 6. Jh. (vgl. Madelung in: SI 44/1977/87 ff.).

kurze Zeit (unter al-Mahdī) und nun eben für länger²³. Wir können beobachten, wie Mitglieder der A'yan-Familie, die durch Zurāra Berühmtheit erlangt hatte, Überlieferungen in diesem Sinne verbreiteten; ihre Namen sind später aus dem Gedächtnis der Imāmīya getilgt worden²⁴. Als Anführer der Partei galt 'Alī b. Abī Ḥamza al-Baḩā'inī, der in seiner Jugend dem Abū Baṣīr als Blindenführer gedient hatte²⁵.

Am klarsten zeigt sich die Stimmung im Verhalten der Finanzverwalter; sie waren für das Vermögen Mūsās, d. h. die Steuern der Gemeinde, verantwortlich und wollten das Geld erst freigeben, wenn der Erbe unzweifelhaft feststand. So sind die meisten von ihnen aus späterer Sicht in den Ruf gekommen, Wāqifiten oder „Zweifler“ (*ṣukkāk*) zu sein, Ḥaiyān as-Sarrāġ z. B., der noch der Kaisānīya angehört hatte²⁶, oder 'Uṭmān b. 'Isā ar-Ruwāsī, der in Ägypten 30 000 Dinar und 5 Sklavinnen verwaltete²⁷, und Ziyād b. Marwān al-Qandī aus Anbār, der 70 000 Dinar an *zakāt*-Geldern usw. in Verwahrung hielt²⁸. Ḥusain b. Qaiyāmā²⁹ wollte 'Alī ar-Riḩā selbst dann nicht anerkennen, als diesem ein Sohn geboren wurde und damit der Blick in die Zukunft frei war; er meinte, daß ja auch Ğa'far aṣ-Ṣādiq sich mit seinem Nachfolger (Ismā'il) verkalkuliert habe³⁰. Der Jurist Ğamīl b. Darrāġ, der in der Theologie zu extravaganten Ideen neigte³¹, soll erst durch ein Wunder dazu bewogen worden sein, sich dem neuen Imam anzuschließen.

Tūsī, *Gaiba* 247, 3 ff. Weitere Berichte dieser Art vgl. *Kāfi* I 353 nr. 9 und 354 f. nr. 12 f.; *Bihār* XLIX 48 nr. 46, 48 f. nr. 48, 53 f. nr. 62. Apokryphe Imamaussprüche gegen die Torheit der Wāqifiten verzeichnet Kohlberg in: JSAI 7/1986/163. Original wāqifitische Traditionen sind am besten bei Tūsī bewahrt; die späteren Autoren haben sie großenteils ausgeschieden. Vgl. auch Goldziher, *Vorlesungen* 227 [und jetzt, mit gelegentlich abweichender Sicht, Kohlberg in EI² VII 646 f.].

²³ Tūsī, *Gaiba* 41, apu. ff./38, 16 ff.; bei Klemm 142 nicht ganz zutreffend interpretiert. Vgl. auch ib. 41, 2 ff./37, pu. ff.: der *ṣāhib al-amr* wird zweimal in den Irak kommen, einmal geehrt und beschenkt und einmal eingesperrt. Im wesentlichen übereinstimmend schon die Überlieferungen in dem älteren *K. al-Gaiba* des Ibn Abī Zainab an-Nu'mānī (S. 113, 10 ff. und 117, 5 ff.). Wenn man so auch den ersten Aufenthalt bereits als *gaiba* bezeichnete, so zeigt dies, daß man damit strenggenommen nur die Unzugänglichkeit des Imams bezeichnete, nicht sein völliges Verschwinden; seine Anhänger konnten ihn im Hofbezirk nicht erreichen. Allgemein vgl. *Bihār* XLVIII 206 ff. und Watt in: SI 31/1970/295 f.

²⁴ Vgl. den Stammbaum oben Bd. I 322, dort nr. 41 und 43. Ähnliches scheint mit einigen Nachkommen des 'Alī b. Yaqtīn geschehen zu sein (vgl. Madelung, a. a. O. 90 f.).

²⁵ S. o. Bd. I 331, Anm. 95.

²⁶ Zu ihm s. o. Bd. I 305 f.

²⁷ Zu ihm vgl. Ardabilī, *Ġāmi'* I 534 ff.

²⁸ Zu ihm ib. I 338 f. nach Kaššī 467 nr. 888; Massignon in: ZDMG 92/1938/379; dazu Maġlisī, *Bihār* XLVIII 252 f. nr. 4 f. und 263 nr. 19. Allgemein ib. 250 ff.

²⁹ Zu ihm s. o. Bd. II 435.

³⁰ *Kāfi* I 320 nr. 4 und 354 nr. 11; auch *Bihār* XLIX 272 nr. 18. Zusammenfassend Tūsī, *Gaiba* 242, –6 ff. Es gab auch einen Wāqifiten namens Muqātil (b. Muqātil) b. Qaiyāmā, der vielleicht sein Bruder oder sein Neffe war; auch er fand erst allmählich zu 'Alī ar-Riḩā (Ardabilī, *Ġāmi'* II 261 f.; auch Ḥillī, *Riḩāl* 260, 7).

³¹ S. o. Bd. I 335 f.

Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade jetzt auch die Gnostiker wieder auf den Plan traten. Ein gewisser Muḥammad b. Bašīr, ein Klient der Asad, gab sich in Kūfa als der Bevollmächtigte Mūsās aus. Er besaß angeblich eine Puppe, die er seinen Anhängern vorführte und als den Imam sprechen ließ; die meisten irakischen Šīʿiten hatten Mūsā al-Kāzīm ja wahrscheinlich nie gesehen. Vermutlich wollte auch er nur an Mūsās Geld heran; er behauptete, das Siegel des Imams zu besitzen³², und der fortdauernde persönliche Kontakt machte ihn sozusagen zu einem *safīr avant la lettre*³³. Aber mit seinem Seelenwanderglauben und seiner Einschränkung der Grundgebote – er verwarf die Pilgerfahrt und die Almosensteuer – konnte er die Mehrheit nicht mehr gewinnen; auch an einen Aufstand scheint er nie gedacht zu haben. Die Obrigkeit ließ ihn darum gewähren; dort ahnte man wohl, wo das Geld wirklich saß³⁴, und mit harmlosen Schwärmern gab man sich nicht mehr ab. Die späteren Anhänger ʿAlī ar-Riḍāʿs konnten sich das nur so erklären, daß Ibn Bašīr den Kalifen persönlich – man wußte nicht genau, welchen – mit einem Perpetuum mobile, das er ihm in seinem Garten baute, für sich gewonnen habe. In der Tat konnte er seinen Anspruch noch an seinen Sohn Sumaīʿ weitergeben; bis ins 3. Jh., über den Tod des ʿAlī ar-Riḍā hinaus, sind seine Werber durchs Land gezogen.

Zu ihm Ardabīlī I 338 f. nach Kaššī 467 nr. 888; dazu oben Bd. I 344 sowie Maḡlisī, *Bihār* XLVIII 252 f. nr. 4 f. und 263 nr. 19. Allgemein ib. 250 ff. und oben Bd. I 389. Sollten auch Ġābir-Schriften unter den Wāqifiten kursiert haben? Das Corpus Ġābirianum rechnet nach dem Verschwinden des 7. Imams nur noch mit nichtalidischen „Waisen“ (*aitām*), welche geistige Autorität ausüben (vgl. Lory, *Alchimie et mystique* 96 und 101 f.); das Geheimwissen ist kein Privileg der *ahl al-bait* (ib. 81). Die Umpolung auf die anderen „Siebener“, die Ismāʿīliten, dürfte später kaum Schwierigkeiten bereitet haben; die Grenzen waren damals noch nicht scharf gezogen. Vgl. dazu Bd. I 389, Anm. 30.

In Medina war man realistischer. Aber man tappte natürlich noch mehr im dunkeln. Man behauptete, Mūsā sei ermordet worden; as-Sindī habe ihn auf Befehl des Wesirs Yaḥyā b. Ḥālid in einen Teppich eingewickelt, und das Reinigungspersonal (*al-farrāšūn*) – Christen zu allem Überfluß – hätte sich daraufgesetzt. Daß man die Verbindung zu ihm völlig hatte abreißen lassen, entschuldigte man damit, daß Mūsā dauernd seinen Aufenthaltsort habe wechseln müssen. Schon bei der Abreise seien aus seinem Haus zwei verschlossene Säufte in verschiedene Richtungen gezogen, um seine Spuren zu verwischen; dann sei er erst ein Jahr in Bašra gewesen und dann zu Faḍl b. ar-Rabīʿ nach Baḡdād gebracht worden. Auch einen Denunzianten meinte man zu kennen:

³² Naubaḡtī, *Firaq* 70, 8.

³³ Zu dieser Institution nach dem Tode des 11. und dem „Verschwinden“ des 12. Imams vgl. Sachedina, *Messianism* 86 ff. und Klemm in: WO 15/1984/126 ff.

³⁴ S. u. S. 98.

‘Alī, den Sohn des Ismā‘īl b. Ġa‘far³⁵. Das offizielle imāmitische Geschichtsbild pendelte sich auf die Dauer darauf ein, daß Yaḥyā b. Ḥālīd den Imam mit frischen Datteln und Trauben habe vergiften lassen³⁶; wenn man den Barmakiden die Schuld in die Schuhe schob, erregte man wohl am wenigsten Anstoß. Jedoch wußte man genau, daß es für diese Version keine verlässliche Überlieferung gab; man ließ darum ‘Alī ar-Riḍā beteuern, er habe dies durch einen Engel erfahren³⁷. Mūsās Grab auf dem Friedhof der Quraišiten außerhalb Bagdāds³⁸ wurde zu einem Wallfahrtsort; der Platz erhielt auf die Dauer den Namen Mašhad al-Kāzim und in jüngerer Zeit al-Kāzimīya oder al-Kāzimain³⁹.

Hārūn oder sein Wesir hätten töricht sein müssen, einen so wenig profilierten Mann gewaltsam aus dem Weg zu räumen. Aber daß es den „Imāmiten“ damals nicht gut ging, unterliegt wohl kaum einem Zweifel. Man hatte damit rechnen müssen, daß sie ihren Imam befreien; as-Sindī soll die Namen seiner Anhänger haben erfassen lassen⁴⁰. Muḥammad b. Abī ‘Umair, einer der Finanzverwalter Mūsās, wurde unter dem Verdacht der Verschwörung von as-Sindī festgenommen und nur gegen Zahlung einer hohen Summe freigelassen⁴¹. ‘Alī b. Yaqtīn, der bereits vor dem Imam eingesperrt worden war, blieb bis zu seinem Tode in Haft⁴². Ziyād al-Qandī, den wir oben als weiteren *wakīl* Mūsās erwähnten, verlor das Schatzkanzleramt, das er unter Hārūn zeitweise verwaltet hatte. Allerdings scheint dies nur aufgrund eines Unterschleifs geschehen zu sein, nicht wegen seiner šī‘itischen Beziehungen; wir kennen im übrigen den Zeitpunkt nicht⁴³. ‘Alī b. Yaqtīn erhielt nach seinem Tode ein Staatsbegräbnis; der Kronprinz Muḥammad al-Amīn betete über seiner Bahre⁴⁴. Man honorierte offenbar die Verdienste der Familie um die Revolution; ‘Alīs Vater Yaqtīn b. Mūsā war noch am Leben⁴⁵. Natürlich gab es nicht wenige, die sich anpaßten; ein gewisser Hišām b. Ibrāhīm erhielt bei den Šī‘iten den Beinamen *al-‘Abbāsī*, weil er, obgleich „Rāfiḍit“, unter dem Eindruck der Verfolgung Bücher über das Imamamt des ‘Abbās zu schreiben begann⁴⁶.

³⁵ Vgl. den Sammelbericht bei Abū l-Faraġ, *Maqātil* 500, ult. ff., der noch bei Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā 160, 2 ff. DERENBOURG/196, 7 ff. (Beirut) und Ibn ‘Inaba, *Umdat aṭ-ṭālib* 234, 1 ff. nachwirkt und auch in der Sekundärliteratur häufig akzeptiert worden ist (so etwa bei Sourdel, *Vizirat* 162 und 166). Faḥraddīn ar-Rāzī hat, wohl irrtümlich, ‘Alī b. Ismā‘īl durch Muḥammad b. Ismā‘īl, den Ahnherrn der Ismā‘īliya, ersetzt (*aš-Šaġara al-mubāraka* 101, – 6 ff.).

³⁶ Naubaḥtī, *Firaq* 67, 8 ff.; allgemein vgl. *Bihār* XLVIII 206 ff.

³⁷ Kaššī 604 nr. 1123; zitiert *Bihār* XLVIII 242 nr. 50.

³⁸ *Maqātil* 505, 4.

³⁹ EI² IV 854 ff. s. v. *Kāzimayn*. Das Grab ist 260 Jahre nach Mūsās Tod, i. J. 443/1051, neben anderen von sunnitischen *‘aiyārūn* verwüstet worden (Ibn al-Ġauzī, *Muntaẓam* VIII 150, 14 ff.; *Bihār* XLVIII 239 nr. 47; Glassen, *Der mittlere Weg* 32).

⁴⁰ Ibn Bābōya, *Ikmal ad-dīn* 36, 5 ff.

⁴¹ S. o. Bd. I 385. Ein Reflex davon wohl bei Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā 160, 2 ff.

⁴² S. o. Bd. I 389.

⁴³ TB I 89, 17 ff.

⁴⁴ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 279, pu.

⁴⁵ S. o. Bd. I 389, Anm. 30. Zur Familie vgl. noch Madelung in: BSOAS 43/1980/18 f., Anm. 2; El‘ad in: Festschrift Ayalon 83, Anm. 109; Aškūrī in GIE II 184 f.

⁴⁶ Kaššī 501, apu. ff.; vgl. auch oben Bd. I 423.

1.4.2 Der Einfluß der Volksfrömmigkeit

Der Vormarsch der *ahl al-ḥadīṭ* begann wohl damals schon. Mit dem Sturz der Barmakiden Anfang 187/803 erhielten sie dann vollends Oberwasser. Hārūn, der kurz vor diesem Ereignis die Pilgerfahrt unternommen hatte, soll in Mekka mit Sufyān b. ʿUyaina und ʿAbdarrazzāq b. Hammām zusammengetroffen sein und beiden Geldgeschenke gemacht haben; vor allem der alte Fuḍail b. ʿIyāḍ (gest. 187/803) hat angeblich mit seinen Ermahnungen großen Eindruck auf ihn gemacht¹. In dogmatischer Hinsicht waren sie alle drei noch Männer des Kompromisses, jedenfalls keine direkten Prädestinatianer². Aber sie pflegten einen andern Stil; sie waren keine Intellektuellen. Bei dem Küfier Abū Muʿāwiya, der bald darauf bei Hof reüssierte, kam dann eine ausgeprägt antišīʿitische Tendenz hinzu³. Das hatte auch vorher schon eine Rolle gespielt. Wakī b. al-Ġarrāḥ, der wegen seines „Schiisierens“ bekannt war⁴, zog sich den Groll des Kalifen zu, weil er, als Hārūn sich in Mekka befand, dort überlieferte, daß der Prophet unbestattet liegengelassen sei, bis sein Bauch auftrieb und seine kleinen Finger umknickten. Sufyān b. ʿUyaina mußte zu seinen Gunsten intervenieren. Er meinte, daß es in Medina so heiß sei, daß die Verwesung schneller voranschreite als anderswo; eine Kritik an Abū Bakr habe Wakī mit seinem Bericht also nicht beabsichtigt⁵.

Wer bei einem Ḥadīṭ jetzt rationalistisch nachfragte, mußte gewärtigen, daß der Kalif ihn für einen *zindīq* hielt; sogar seinen eigenen Onkel soll Hārūn ins Gefängnis geworfen haben, als dieser mit einer ironischen Bemerkung Abū Muʿāwiya beim Vortrag aus dem Konzept bringen wollte⁶. Die Barmakiden wurden nach ihrem Sturz als dualistische Ketzler hingestellt; man wies darauf hin, daß sie, gewissermaßen als Feueranbeter, in den Moscheen Räucherbecken hatten aufstellen lassen⁷. Gleichzeitig mit ihnen wurde einer ihrer Sekretäre

¹ Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VIII 105, 15 ff. > Ibn Qudāma, *Tauwābūn* 157 ff. §§ 364–373; Gazzālī, *Ihyāʾ*, übers. Gramlich 471; auch Tauḥīdī, *Baṣāʾir* III 452, 8 ff./III 30 f. nr. 64.

² Für Sufyān b. ʿUyaina s. o. Bd. II 304; für ʿAbdarrazzāq b. Hammām s. o. Bd. II 708; für Fuḍail b. ʿIyāḍ vgl. Ḥākim al-Ġuṣamī, *Risālat Iblīs* 67, 9 f. Zu dem letzteren vgl. allgemein EI² II 936; GAS 1/636; Bertels, *Izbrannye trudy, Sufizm i sufijjskaja literatura* 188 ff. (dort auch S. 199 ff. zu seiner Begegnung mit Hārūn); Chabbi in: BEO 30/1978/331 ff. Die Ḥanbaliten schätzten ihn sehr (vgl. Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* II 42, -7 ff.); ihnen machte auch nichts aus, daß er anscheinend Anthropomorphist war (vgl. Ibn Ḥuzaima, *Tauḥīd* 52, -7 f.). Im übrigen hatte er mehrere Frauen (Abū Nuʿaim, *Ḥilya* VIII 107, -7).

³ S. o. Bd. I 218.

⁴ S. o. Bd. I 236.

⁵ Eine Rushdie-Affaire en miniature; *Mizān* II 649, 10 ff.

⁶ Fasawī II 181, 4 ff.; Azdī, *Taʾrīḥ al-Mausil* 294, 2 ff. Der Name des Onkels wird nicht genannt; zu dem Ḥadīṭ, das er verspottete, vgl. HT 161 ff.

⁷ Ibn al-ʿArabī, *ʿAwāšim* II 83, 7 ff.; nach Baġdādī, *Farq* 270, 6 ff./285, -5 ff. sogar in der Kaʿba. Allerdings war die Sitte sonst gar nicht so verpönt (vgl. Pedersen in EI² VI 666 a). Allgemein zu der Polemik gegen die Barmakiden vgl. Ġāḥiẓ, *Bayān* III 350, 8 ff. und Maqdisī, *Badʾ* VI 104, 11 f. Der küfische Murġīʿit Yūnus b. Bukair, der mit Ġaʿfar b. Yaḥyā viel verkehrt hatte (weil er die *Sīra* des Ibn Ishāq tradierte? s. o. Bd. I 219), wurde deswegen von den *ahl al-ḥadīṭ* getadelt (TT XI 435, 11).

hingerichtet, Anas b. Abī Šaiḥ, auch er angeblich wegen *zandaqa*⁸. Der *mutakallim* Ġahḡāh, der vielleicht Dīrār nahestand⁹, mußte sich vor Hārūn wegen des gleichen Vergehens rechtfertigen und soll sich von Abū Yūsuf ein Leumundszeugnis haben ausstellen lassen¹⁰. Die Muʿtaziliten erinnerten sich später, wengleich in legendärer Weise, daß sie damals im Gefängnis gesessen hatten¹¹. Die *ahl al-ḥadīṭ* aber erzählten sich, daß Hārūn gesagt habe: „Ich suchte den Unglauben und fand ihn in der Ġahmīya; ich suchte Gerede (*kalām*) und Zank und fand sie in der Muʿtazila; ich suchte die Lüge und fand sie bei den Rāfiḏiten, und ich suchte die Wahrheit und fand sie bei den Traditionariern“¹².

Selbst für die Dichter wurden, wie es scheint, die Zeiten schwerer. Das Thema des Weltverzichtes, das nie direkt zur Konvention gehört hatte und seit Šāliḥ b. ʿAbdalquddūs auch ein wenig anrühlich war, gewann an Anziehungskraft. Schon seit etwa 180/796 schrieb Abū l-ʿAtāhiya *zuhdīyāt*; man hat vermutet, daß er damit, ähnlich wie später Fuḍail b. ʿIyāḍ, den Stimmungswechsel des Kalifen mit herbeigeführt hat¹³. Ein anderer Dichter aber, ein Muʿtazilit, den die Barmakiden noch gegen Hārūn hatten in Schutz nehmen müssen¹⁴, scheint nun ganz auf das neue Image eingeschwenkt zu sein, indem er sich „in Wolle kleidete“¹⁵:

Abū ʿAmr Kulṭūm b. ʿAmr al-ʿAttābī,

ein Nachkomme des Muʿallaqa-Dichters ʿAmr b. Kulṭūm, der wahrscheinlich 208/823 gestorben ist¹⁶. Seine *kalām*-Interessen waren anfänglich so weit gegangen, daß er sogar seinen *rāwī* Manšūr an-Namarī in dieser Kunst unterrichtet hatte¹⁷. Dieses Experiment war jedoch nicht zu seiner Zufriedenheit verlaufen; Manšūr, der wie er aus der Ġazīra stammte¹⁸ und damals noch Šufrit war, hatte sich später unter dem Einfluß des Dāwūd ar-Raqqī¹⁹ zur Šīʿa bekehrt²⁰. Über all dies sprach man unter den veränderten Umständen ohnehin

⁸ Ṭabarī III 681, 4 ff.; Ibn Qutaiba, *Maʿārif* 382, 8 f. Zu ihm vgl. Ibn an-Nadīm 140, 6 f.; Chokr, *Zandaqa* 116.

⁹ S. o. S. 63.

¹⁰ Baiḥaqī, *Maḥāsīn* 546, 6 ff. Das hätte dann allerdings schon vor 182/798 sein müssen, dem Jahr, in dem Abū Yūsuf starb.

¹¹ S. o. S. 89.

¹² al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *Šaraf ašḥāb al-ḥadīṭ* 55 nr. 110; ähnlich auch 78 nr. 167.

¹³ So Kafrawy und Latham in: *Isl. Quarterly* 17/1973/160 ff. Auf ihre Vermutung, daß ein Parteienstreit bei Hofe dahinterstehe, kann ich hier nicht eingehen. Zur formalen Gestalt der *zuhdīyāt* vgl. jetzt Sperl, *Mannerism* 71 ff.

¹⁴ S. o. S. 32.

¹⁵ TB XII 488, 7.

¹⁶ Ibn Taḡrībī, *Nuḡūm* II 186, 5 ff. Zu ihm allgemein EI² I 751 (R. Blachère) und GAS 2/540 f.

¹⁷ Ṭaifūr, *K. Baḡdād* 122, ult. KELLER/67, 8 f. Aus der Stelle scheint hervorzugehen, daß Manšūr nicht der einzige *kalām*-Schüler Kulṭūms war. Von seinen Verbindungen zu den *mutakallimūn* ist auch in der Geschichte bei Tauḥīdī, *Bašāʿir* 2V 125 nr. 390 die Rede.

¹⁸ Aus Raʿs al-ʿain, vgl. GAS 2/541 f.; Kulṭūm kam aus Qinnasrīn (TB XII 488, 4 f.).

¹⁹ Zu ihm s. o. Bd. II 485 ff.

²⁰ Er hatte ihn in Raqqa getroffen; vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 302, 2 ff.

besser nicht mehr – oder wenn, dann nur, um sich gegenseitig anzuschwärzen. Kulṭūm hat dies auch getan und damit Manṣūr, der mittlerweile zum Rivalen geworden war, aus dem Weg räumen können²¹.

Man hatte ihn keineswegs von vornherein als „Sūfī“ ernst genommen. Als er in hinterwäldlerischem Aufzug, in Pelz und Stiefeln²², nur in eine grobe Tunica (*qamīṣ*) und einen Überwurf (*milḥafa*) gekleidet, ohne die mittlerweile üblichen persischen Hosen, in Hārūns Palast in Rāfiqa bei Raqqa auftauchte, wurde er bald wieder an die Luft gesetzt; er hatte die feine Gesellschaft damit schockiert, daß er nur Brot mit Salz aß und partout auf dem Boden schlafen wollte²³. Aber später sah dies doch anders aus. Er erging sich nicht nur in Panegyrik für Hārūn, sondern schrieb auch Verse religiösen Inhalts²⁴. Er blieb bei Hofe offenbar unbeweibt; Enthaltensamkeit (*'iffa*) schien ihm leichter als die Sorge um eine Familie²⁵. In einem Brief an einen unbekanntenen Adressaten rät er, vor den Menschen auf der Hut zu sein und die Einsamkeit zu suchen; jeden Tag solle man sein Gewissen prüfen und mit sich selber „abrechnen“ (*muḥāsaba*)²⁶. Seine Prosa galt als ebenso gut wie seine Verse; vielleicht war noch mehr davon auf diesen Ton gestimmt.

Allerdings war er *kātib* und schrieb also von Berufs wegen (vgl. Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ* 262, 12). Ibn an-Nadīm rechnet ihn unter die *bulaḡāʾ* (*Fihrist* 139, –4). Die Fragmente aus seinen *Rasāʾil* sind gesammelt bei Ṣafwat, *Ġamharat rasāʾil al-ʿArab* 474 ff.; vgl. auch GAS 2/541 und Tauḥīdī, *Baṣāʾir* 2V 67 f. nr. 240 mit den Parallelen im Apparat. Sezgin verzeichnet zudem die Titel seiner nicht mehr erhaltenen übrigen Prosawerke. Zu seiner Rhetorikdefinition vgl. Abuʿl-ʿAddus in: IC 61/1987/59.

Der genannte Brief ist geschrieben, als „die Menschen in Versuchung und Verwirrung (*fī fitna wa-taḥaiyur*) waren“²⁷. Das mag auf den Bürgerkrieg hinweisen, der nach Hārūns Tode ausbrach. Jedoch scheint Kulṭūm irgendwann um diese Zeit nach Ḥorāsān gegangen zu sein; er hatte seit langem schon gute Beziehungen zu al-Maʾmūn²⁸. In Marv und Nēšāpūr hat er damals iranische Schriften eingesehen und für sich kopiert – vermutlich Weisheitsliteratur²⁹. Er sprach Persisch; für einen Araber alten Adels besaß er damit

²¹ Vgl. die etwas widersprüchlichen Berichte bei Ibn Ḥazm, ib., und Ag. XIII 149, 6 ff. Zu Manṣūrs šīʿitischen Neigungen auch Ag. 141, 5 und 153, pu.

²² Zu dieser Tracht s. o. Bd. II 541, auch 88.

²³ Ag. XIII 122, 12 ff. und vorher. Die Anekdote führt, so wie sie komponiert ist, in eine frühe Zeit; denn Kulṭūm ist dem Kalifen noch nicht bekannt.

²⁴ Vgl. etwa Yāqūt, *Iršād* VI 214, 2 f.

²⁵ Ag. XIII 116, 1 f. Anderswo erfahren wir dagegen, daß er mit einer Bāhilitin verheiratet war. Aber das ist, wenn es stimmt, vermutlich früher anzusetzen (ib. 123, 12 ff.).

²⁶ Charakteristischerweise erhalten bei Muḥāsibī, *Masāʾil fī aʾmāl al-qulūb wal-ḡawāriḥ* 132, 4 ff. (wo *ʿAmr* zu lesen ist statt *ʿUmar*).

²⁷ Muḥāsibī 132, 5. Der Druck ist hier wie an anderen Stellen nach der Handschrift zu verbessern.

²⁸ *ʿIqd* II 100, 3 ff.

²⁹ Er pries die darin enthaltenen *maʾānī*, während er meinte, daß die Araber in der Rhetorik überlegen seien (*Ṭaifūr* 157, 7 ff./86, 3 ff.). Nach seinen Angaben ist er insgesamt dreimal in Iran gewesen.

einen erstaunlich weiten Horizont. Ma'mūn soll ihn nach seinem Einzug in Baġdād in Ehren empfangen haben³⁰; damals hat er sich angeblich geweigert, vor dem Kalifen mit Bišr al-Marīsī zu diskutieren³¹. Die Überlieferung ist zu novellistisch, um ein klares Bild der Persönlichkeit zu erlauben. Charakteristisch aber bleibt, daß solch ein Mann sich am Hofe Hārūns behaupten konnte. Seine šūfischen Neigungen entsprachen dem Geist der Zeit. Bußprediger hatten Konjunktur; auch der Kalif ließ sich von ihnen ins Gewissen reden. Wir nannten in anderem Zusammenhang bereits Ibn as-Sammāk³². Der Star aber war ohne Zweifel

Abū s-Sarī Maṣūr b. 'Ammār b. Kaṭīr as-Sulamī,

ein Volksprediger, der nach langer Wanderschaft aus seiner ostiranischen Heimat über Syrien und Ägypten in die Hauptstadt gekommen war³³. Schon in Ägypten hatte er mit seiner Redekunst großen Erfolg gehabt; er überlieferte von Laiṭ b. Sa'd und Ibn Lahī'a, die ihm beide, wie er erzählte, ihre Gunst – und nicht nur das: auch Geld und Gut – geschenkt hatten. In Baġdād liefen ihm die Massen zu. Aber auch Zubaida, die Frau Hārūn ar-Rašīd's, machte ihm ein üppiges Geschenk³⁴, und der Kalif empfing ihn zu einer Audienz. Ibn 'Ammār berichtete nachher, Hārūn habe ihn gefragt, warum er denn so schön reden könne, und er habe geantwortet, der Prophet sei ihm im Traume erschienen und habe ihm in den Mund gespuckt³⁵. Das war ein Hausmittelchen, von dem sich auch die Šī'iten Wunder versprochen³⁶. Es hatte vielleicht zu gut geholfen; denn was Ibn 'Ammār den staunenden Baġdādern über seine ägyptischen Erfolge zum Besten gab, war, wie es scheint, etwas übertrieben.

Er hatte sich dort durch eine große Regenbeschwörung eingeführt, mit der er einer Dürreperiode ein Ende machte. Die beiden Juristen hatten ihm daraufhin mehrere Feddān Land geschenkt, auch Geld, wie er bei anderer Gelegenheit behauptete (vgl. die verschiedenen Versionen in TB XIII 72, 18 ff. und 73, 16 ff.; auch 72, 12 ff. = Ibn al-Ġauzī, *Quṣṣās* 121 nr. 275, weiterhin Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²V 206 nr. 718 und VI 47 f. nr. 126. Dazu Khoury in: JNES 40/1981/193). 'Umar al-Kindī erwähnt ihn in seinen *Faḍā'il Miṣr* nur kurz (43, 2). Daß er *kātib* gewesen sei und als solcher bereits unter al-Mahdī im Irak gearbeitet habe, wie Tauḥīdī unter Vorbehalt berichtet (*Baṣā'ir* ²VI 48 nr. 127), läßt sich bisher nicht bestätigen.

Das In-den-Mund-Spucken galt als prophetische *sunna* (Ibn 'Abdalbarr, *Istī'āb* 931, pu. ff.; allgemein *Conc.* I 273 b s. v. *tafala*). Vor allem erinnerte man sich daran, daß Muḥammad bei dem ersten Kind, das nach der Hiġra in Medina

³⁰ Aġ. XIII 111, 14 ff.; 116, 5 ff. usw.

³¹ Ibn Baṭṭa, *al-Ibāna al-kubrā* 537 nr. 670.

³² Bd. II 325 f.

³³ Zu ihm TB XIII 71 ff. nr. 7052; allgemein GAS 1/637 f. und Makdisi, *The Rise of Humanism* 176 f.

³⁴ TB 75, 8.

³⁵ Ib. 74, 19 ff. > Ibn al-Ġauzī, *Quṣṣās* 87 nr. 176.

³⁶ S. o. Bd. I 299.

geboren worden war, nämlich 'Abdallāh b. az-Zubair, diesen Brauch vollzogen hatte (Ibn Abī 'Aṣim aš-Šaibānī, *Awā'il* 105 nr. 161 f.; Reinfried, *Bräuche bei Zauber und Wunder* 24 f.). Es handelte sich um einen Aufnahmeeritus; A. van Gennep notiert ihn für die 'Isāwā in Marokko (*Les rites du passage* 138 f., aufgrund älterer Sekundärliteratur). Er wurzelt in dem vorislamischen Brauch des *taḥnīk*, wonach ein *šaiḥ* bei der Designation seines Nachfolgers dessen Gaumen mit einer von ihm zerkaute Dattel reibt (Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory* 27 f.; dazu Madelung in OLZ 84/1989/445 und allgemein jetzt A. Gil'adi in: JNES 47/1988/175 ff.). Jedoch ist er in Ägypten etwa bis in unsere Zeit für die Oberhäupter mystischer Bruderschaften bezeugt (vgl. den Roman von 'Abdalḥakīm Qāsim, *De zeven dagen van de mens* 121).

Natürlich gab es Leute, die ihm sein Ansehen neideten. Abū l-'Atāhiya beschuldigte ihn des Plagiats³⁷. Sufyān b. 'Uyaina soll ihm mit der Krücke gedroht haben, als er hörte, wie er über den Koran dachte; wer aus Iran stammte, galt schnell als Ġahmit³⁸. Ibn 'Ammār's Gemeinde wußte den Verdacht aus der Welt zu schaffen; er soll Bišr al-Marīsī einen markigen Brief geschrieben haben, als dieser von ihm über das *ḥalq al-Qur'ān* Bescheid wissen wollte³⁹. Parallel dazu ließ man ihn sich zu Gottes Sitzen auf dem Thron äußern; wieder hatte angeblich Bišr angefragt und wieder wies er ihn auf „orthodoxe“ Weise, mit einem *bilā kaif*, in die Schranken⁴⁰. Es mag sein, daß es tatsächlich Übereinstimmungen zwischen den beiden gab – aber wenn, dann am ehesten bei der Glaubensdefinition. Ibn 'Ammār überlieferte ein Ḥadīṭ, dem zufolge die Hölle zu dem Gläubigen sagt: „Geh vorüber! Denn dein Licht löscht meine Lohe aus“⁴¹. Das war noch ganz murġī'tisch gedacht.

Für nüchterne Beobachter war Ibn 'Ammār nichts anderes als ein *qāṣṣ*⁴²; nur die Dimensionen mochten sich geändert haben. Er selber aber wollte mehr sein. Sulamī, der die gleiche Nisbe trug wie er und ihm darum vielleicht besonders verbunden war, hat ihm einen Platz in seinen *Ṭabaqāt aš-Šūfiya* gegeben⁴³; Qušairī ist ihm darin gefolgt⁴⁴. Die kurzen Dicta, die beide von ihm bewahren, sind nicht sehr aufschlußreich; es fehlt der Kontext. Ihn bildeten jene Predigttexte, die er unter der Bezeichnung *Mağālis* herausbrachte und deren Titel uns Ibn an-Nadīm überliefert⁴⁵. Es handelt sich also nicht um offizielle Ansprachen im Freitagsgottesdienst, sondern um paränetische Diatriben. Selbst Abū Nuwās ist von ihnen zu Tränen gerührt worden; auch er

³⁷ Ag. IV 34, 11 ff.

³⁸ 'Uqailī, *Du'afā'* IV 193 f. nr. 1771 > *Mizān* nr. 8790. Dort auch weiteres Material, vor allem natürlich negative Bemerkungen über sein Ḥadīṭ.

³⁹ TB XIII 75, 13 ff. und VII 62, 4 ff.; *Ḥilya* IX 326, 3 ff.; Baihaqī, *al-Asmā' waš-šifāt* 327, 6 ff. Sogar ein Sohn des Ibn Abī Duwād ist im Isnād.

⁴⁰ TB 76, 6 ff.

⁴¹ *Ḥilya* IX 329, 14 ff.

⁴² So TB XIII 72, 8; Ag. IV 34, 11.

⁴³ S. 130 ff.

⁴⁴ *Risāla* 18, 12 ff. (Kommentar des Anṣārī I 135, 3 ff.). Vgl. auch *Ḥilya* IX 325 ff.

⁴⁵ *Fihrist* 236, 11 ff.; dazu GAS 1/637 f.; auch Reinert, *Tawakkul* 102.

spricht dabei von *mağālis*⁴⁶. Bezeichnend ist die erbauliche Geschichte aus der Zeit des Propheten, die Sulamī zu Anfang bringt⁴⁷; hier spürt man, was das Publikum damals hören wollte. In einer „Sitzung“ über die Mücke hat Ibn ‘Ammār vermutlich die Größe der Schöpfung gepriesen; dieses Thema hat zur gleichen Zeit ‘Abdaṣṣamad b. Faḍl ar-Raqāšī behandelt, wenngleich vielleicht mit anderem Akzent⁴⁸. Auch für den Glaubenskampf hat Ibn ‘Ammār geworben⁴⁹; innerer und äußerer *ğihād* gingen damals immer noch zusammen.

Wie sehr er von seiner Sendung überzeugt war, geht daraus hervor, daß er den Leuten erzählte, der Segen des Propheten sei durch Handauflegung über die Generationen an ihn weitergegeben worden⁵⁰; das ist der Ansatz zu einer *silsila*. Der Prophetengenosse, in dessen Nachfolge er sich sah, Wātīla b. al-Asqa‘, ein Angehöriger der *ahl aṣ-ṣuffa*⁵¹, hatte sich nach seinen Angaben, als er zum Islam übertrat, auf Geheiß des Propheten „das Haar des Unglaubens geschoren“ und mit Wasser die Waschung vollzogen, in das der Saft von Blättern des Zizyphusbaumes (*sidr*) gemischt war und das darum auf das Paradies verwies, wo nach Ansicht der Exegeten die *sidrat al-muntahā* aus Sure 53/14 sich befand. Vielleicht wollte Ibn ‘Ammār dieses Ritual auch in seinem Kreise einführen.

Manche Juristen, unter ihnen Aḥmad b. Ḥanbal, hielten auch später dafür, daß ein Konvertit beim Übertritt die große Waschung vollziehen solle (Ibn al-Ğauzī, *Talbīs Iblīs* 169, 3 f.). Der Bericht Maṣūr b. ‘Ammār’s wird von seinem Sohn Sulaim an einen Šūfī weitergegeben. Sulaim lebte auch nach dem Tode seines Vaters in Bagdād; er überlieferte im Innenhof (*raḥba*) von dessen Haus (Sulamī, *Tab.* 131, 6). Dieser hatte also in der Hauptstadt anscheinend ein großes Anwesen erworben. Jedoch stand auch der Sohn weiter mit Leuten aus Iran in Verbindung. Ein Mann aus Pūšang bei Herat übernahm von ihm (TB IX 233, 4), und Ibn Abī Ḥātīm hat sich später für seinen Leumund interessiert (ib. 232, 17 ff.).

Da ist dann interessant, daß Ibn ‘Ammār auf die Kritik eines andern Šūfīs eingehen mußte, der ebenfalls aus dem Osten stammte, aber jünger war als er und zu seiner Zeit sich wohl in Bagdād niederließ,

Abū Naṣr Bišr b. al-Ḥārīṭ b. ‘Abdarrahmān, genannt
„der Barfüßer“ (*al-Ḥāfī*),

⁴⁶ *Dīwān Abī Nuwās* in der *riwāya* des Šulī 766, 8 ff.; nach anderen sollen die Verse von Nazzām stammen.

⁴⁷ *Ṭabaqāt* 131 ff. nr. 1; auch *Hilya* IX 329, apu. ff.

⁴⁸ *Ağ.* IV 34, –6; zu Raqāšī s. o. Bd. II 174.

⁴⁹ Er hatte dies schon in der Gegend von Raqqa getan (vgl. Tauḥīdī, *Baṣā’ir* ²VIII 29 nr. 70). Jedoch gab es von ihm auch einen *Mağlis an-Niqfūrīya fī l-ğazw*, den er vermutlich in Bagdād verfaßte. Dieser kann nämlich erst nach der Thronbesteigung des Nikephoros i. J. 802 geschrieben sein; er gehört wohl in den Zusammenhang der beiden Kriegszüge, die Hārūn in den Jahren 187/803 und 190/806 gegen die Byzantiner führte (dazu oben S. 27). Worauf sich das Femininum *Niqfūrīya* hier genau bezieht, weiß ich nicht.

⁵⁰ TB XIII 72, 2 ff.

⁵¹ Zu ihm vgl. Ibn ‘Abdalbarr, *Istī‘āb* 1563 f. nr. 2738.

gest. 20. Rabīʿ I 227/7. Jan. 842 mit 75 Jahren⁵². Er war zwar kein echter Araber, kam aber aus einer Familie, die sich schon vor Generationen zum Islam bekehrt hatte. Er empfand das Getöse, mit dem Manṣūr b. ʿAmmār auftrat, als reinen Schwindel⁵³; Manṣūr soll in einem Brief an ihn beteuert haben, daß die Glücksgüter, deren er sich so offensichtlich erfreute, ihm ganz unverdient von Gott zuteil geworden seien⁵⁴. Biṣr verkörpert in der Tat einen ganz andern Typus; er ist der erste Derwisch, der uns in Baġdād begegnet. Lessing läßt ihn so in seinem *Nathan* auftreten; er kannte den Namen vielleicht durch eine persönliche Mitteilung Reiskes⁵⁵. Biṣr war schon in seiner Jugend ein „Aussteiger“ gewesen; er soll in seiner Heimat einer *futūwa*-Gruppe, also vielleicht einer herumstreunenden Bande von Jugendlichen angehört haben⁵⁶. In Baġdād kleidete er sich in Lumpen oder einen Flickerock⁵⁷; er blieb unverheiratet, wie Ibn Ḥanbal mit leichtem Tadel feststellte⁵⁸. Anscheinend ließ er sich von seiner Schwester aushalten⁵⁹. Er hatte an sich Ḥadīṭ studiert; aber es widerstrebte ihm, seine Kenntnisse zu Geld zu machen. Darum vergrub er seine Aufzeichnungen. Den *muḥaddiṭūn* riet er, von ihren Überlieferungen „*zakāt* zu zahlen“, d. h. 2 ½ Prozent davon in ihrem eigenen Verhalten auch anzuwenden⁶⁰. Er fürchtete nichts mehr als äußerliche Frömmigkeit. Darum schätzte er das Almosengeben höher ein als den Ḥaġġ; man kann es heimlich tun. Von den Asketen versuchte er sich dadurch zu unterscheiden, daß er einen langen Schnurrbart und dichtes Haar trug⁶¹. Der Gefahr, aufzufallen, entging auch er natürlich nicht; mehrere Anekdoten, vielleicht aus späterer Sicht erzählt, weisen darauf hin⁶².

Er litt an der Stadt, in der er lebte. „Baġdād ist beklemmend für einen Gottesfürchtigen. Kein Gläubiger sollte in ihr verweilen“, so wollte man von ihm gehört haben⁶³. Sein Lehrer Fuḍail b. ʿIyād, Iraner wie er⁶⁴, hat sich in der Tat nicht länger dort aufgehalten; er meinte, man könne dort nicht beten, weil der Boden auf illegale Weise enteignet (*ġaṣb*) sei⁶⁵. Daraus sprach jene

⁵² TB VII 79, 13 ff. Er war in einem Dorf bei Marv geboren.

⁵³ TB IX 253, 1 ff. und XIII 72, 6 ff. > Suyūṭī, *Tahḍīr al-ḥawāṣṣ* 207, 1 ff.

⁵⁴ Ib. 74, 9 ff.

⁵⁵ Ich stütze mich hierfür wie für weitere Einzelheiten auf den sehr instruktiven Artikel von F. Meier in EI² I 1244 ff.

⁵⁶ Hierzu ist zu beachten, daß nach altiranischer Sitte die Jugendlichen für einige Zeit als „wilde Männer“ in die Fremde zu gehen hatten (vgl. Knauth, *Altiranisches Fürstenideal* 75 und 81 ff.).

⁵⁷ TB VII 70, 14.

⁵⁸ Ib. 73, 6. Daß die Ḥanbaliten ihn im Gedächtnis behielten, geht aus dem *K. al-Ḥattʿ alā t-tiġāra* des Ḥallāl hervor (S. 12, 1 ff.; zu dem Werk s. u. S. 133).

⁵⁹ In ṣūfischer Überlieferung hieß es später, er habe Spindeln hergestellt (Ġazzālī, *Iḥyāʿ*, übs. Gramlich, *Gottesliebe* 575).

⁶⁰ TB 69, 15 ff.; vgl. auch 71, 6 ff.

⁶¹ Ib. 70, 13; dazu oben Bd. II 345.

⁶² Ib. 78, 11 ff.; Sulamī, *Ṭab.* 47, 1 ff.

⁶³ TB I 5, 14 f.

⁶⁴ Zu ihm s. o. S. 99.

⁶⁵ TB I 5, 2 ff.

Skrupelhaftigkeit (*wara'*), für die er wie Bišr und viele andere bekannt war; um nur gar nicht in Sünde zu fallen, mußte man, so schien es, auch manches andere um sie herum für tabu halten. Nach Bišrs Ansicht gehörte dazu nicht so sehr die Stadt selber wie die Menschen, die in ihr lebten; er hielt sich vor ihnen zurück. Ibn al-Mubāarak, noch ein Ostiraner, der auf seinen Reisen ins syrische Grenzgebiet immer wieder einmal durch den Irak kam, meinte, er habe in Bagdād nur wütende Polizisten oder jammernde Kaufleute oder sinnverwirrte Koranleser zu Gesicht bekommen⁶⁶. Er war selber Geschäftsmann; aber in der Metropole trieb man ihm zu viel Business. Die Stadt war zu einem Moloch geworden; es gab viel schnellen Reichtum dort und gewiß auch ein Proletariat.

Bišr al-Hāfi hat sich nicht zum Wortführer der Armen gemacht. Auch damit wäre er ja wieder bloß der Publicity (*šuhra*) verfallen. Aber er hat sich durch seinen Habitus mit ihnen solidarisiert; er lebte genügsam wie sie, ohne wie andere Šūfis direkt zu betteln. Man muß allerdings wissen, wovon man redet. Zu den Armen zählten nicht etwa die Handwerker; sie hatte es immer gegeben, und sie hatten ein gesichertes, wenn auch meist kleines Einkommen. Neben ihnen aber breitete sich mehr und mehr eine Schicht von Lohnberufen aus, Lastträgern usw., die von den Kaufleuten abhängig waren. Sie schlossen sich, wiederum häufig im Dienste und zum Schutz der Kaufleute, zu Selbsthilfegruppen zusammen, die unter dem Namen *'aiyārūn* u. ä. bekannt wurden; diese hatten häufig milizenhafte Struktur⁶⁷. Die Regierung hatte allen Grund, sie ernst zu nehmen; auch in der Religionspolitik mußten die Kalifen von nun an in steigendem Maße damit rechnen, daß die Frömmigkeit des einfachen Volkes sich Nachdruck zu schaffen verstand.

1.4.3 Volksnahe Theologie

So ist es nicht mehr erstaunlich, daß um diese Zeit zum erstenmal auch nichtmuʿtazilitische Theologen in Bagdād Fuß fassen konnten. Walīd b. Abān al-Karābīsī kam aus Wāsiṭ herüber¹. Aber größeren Einfluß erhielten sie offenbar erst später, während des Bürgerkrieges². Die Muʿtazila ist ihnen mit dem Versuch einer volksnahen Theologie vorausgegangen; sie handhabte das Instrument des *kalām* ohnehin mit größerer Selbstverständlichkeit. Hinzu kam ihre alte missionarische Tradition; sie sah in dem Bevölkerungsgemisch, das kaum eigene geistige Wurzeln besaß und auch von den intellektuellen Strö-

⁶⁶ Gazzālī, *Iḥyā'*, übs. Gramlich 751; vgl. auch TB I 6, 10 ff. Ein gegen Bagdād gerichtetes Ḥadīṭ wird von dem Ḥaṭīb ib. I 27 ff. ausführlich behandelt.

⁶⁷ Dazu Sabari, *Mouvements populaires* 88 f. Er geht aus von der bekannten Pionierarbeit seines Lehrers C. Cahen in: *Arabica* 5/1958/225 ff. und 6/1959/25 ff. und 233 ff. Vgl. auch Mixailova in: *Pis'mennye pamjatniki* 86 ff. Weiteres s. u. S. 147.

¹ S. o. Bd. II 437 ff.

² S. u. S. 189 f., auch 147 f. und 175 ff.

mungen am Hofe weitgehend unberührt geblieben war, ein neues Betätigungsfeld. Zwar hielt sie selber zum Hofe Kontakt; ihr Übergreifen auf die Hauptstadt wurde zur Voraussetzung dafür, daß sie sich später weitgehend mit der Religionspolitik der Kalifen identifizierte. Aber anfangs sah es doch anders aus; die Berührung mit dem Volk, die Aussperrung vom Palast in den letzten Jahren Hārūns und vor allem die Erfahrung des Bürgerkriegs sorgten dafür, daß sie im neuen Milieu mehr und mehr ein süfisches Gesicht annahm.

1.4.3.1 *Bišr b. al-Mu'tamir*

Derjenige, der hierbei die Vorreiterrolle übernahm und damit auch zum Begründer des Baḡdāder Zweiges der Schule wurde, war

Abū Sahl Bišr b. al-Mu'tamir b. Bišr¹ al-Hilālī²,

gest. 210/825 in hohem Alter³. Er ging an sich nicht gerade einer karitativen Beschäftigung nach; er war Sklavenhändler⁴. Die mu'tazilitischen Quellen haben dieses Faktum unterschlagen; für sie war er ein Asket, der sich vorgenommen hatte, jeden Tag zwei Menschen „zur Religion Gottes aufzurufen“. Er hielt erbauliche Vorträge in der Moschee, die er immer dann unterbrach, wenn der Steuereintreiber (*sā'ī*) in die Nähe kam – wohl weil ein solcher Handlanger des Staates die Atmosphäre störte⁵. „Zur Religion Gottes aufrufen“ bedeutet in diesem Zusammenhang vielleicht vor allem Werbung für den *ḡihād*. Denn Bišr hatte wie Ḍirār im Gegensatz zu den späteren Mu'taziliten noch großen Respekt vor den Grenzkämpfern; er glaubte, daß es so etwas wie eine Begierde nach dem Märtyrertod wirklich gebe⁶. Man mag sich sogar vorstellen, daß er *muḡāhidūn* aus seinem eigenen Vermögen ausrüstete. Asketisch im strengeren Sinne des Wortes war er offenbar nicht. Er verspottete Abū l-'Atāhiya wegen seiner Praxis, die Armen und Waisen kostenlos zur Ader zu lassen; davon verstehe er nichts und stifte darum mit seiner Askese (*nusk*) nur Unheil⁷. Aber er hatte in Bašra anscheinend Kontakte zur Bakrīya gehabt – wenngleich er auch an ihr wieder bloß Kritik äußerte⁸ –, und er hat sich vielleicht an die Lehre des 'Abdalwāhid b. Zaid erinnert⁹.

¹ So nur bei Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, Hs. Brit. Mus., Or. 8613, fol. 30 a (zur Identität des Werkes vgl. R. Martin in JAOS 98/1978/381 ff.).

² So Qādī 'Abdalḡabbār, *Faḍl* 265, 8. *an-Naḍrī* in *Lisān al-'Arab* II 444 a, 10 ist wohl nur verlesen aus *al-Bašrī* (so etwa Šafadī, *Wāfi* X 155, 2).

³ *Fihrist* 205, 14 > *Lisān al-Mīzān* II 33, 9 und Šafadī, *Wāfi* X 156, 4.

⁴ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 137, 4; *Lisān al-Mīzān* II 33, 10; Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* I 115, 6 f.

⁵ *Faḍl* 265, – 5 ff. > IM 53, 2 (verkürzt).

⁶ Text XVII 55, a – c. Wenn er im Gegensatz zu vielen anderen Mu'taziliten darauf bestand, daß das Paradies schon geschaffen sei (Text 56), so vielleicht, um den Blutzugegen sofortige Aufnahme in den Himmel zu sichern.

⁷ *Ag.* IV 7, 5 ff.

⁸ S. o. Bd. II 113 f.

⁹ S. u. S. 123.

Was sein Verhältnis zum Staat anging, so hatte er sich immer gut mit Faḍl b. Yaḥyā gestanden. Er war Iraner wie dieser und hatte es sich leisten können, einen seiner arabischen Patrone von den Hilāl b. ʿĀmir bei ihm einzuführen¹⁰. Daß er Zaidit war¹¹, beeinträchtigte das Verhältnis nicht; Faḍl b. Yaḥyā suchte die gemäßigten Šīʿiten für das Regime zu gewinnen. Hārūn allerdings hat ihn wegen seiner Einstellung einmal eingesperrt – vermutlich, als Yaḥyā b. ʿAbdallāh b. al-Ḥasan in Dailam sich selbständig zu machen versuchte und Faḍl auf dem Wege dorthin war, um ihm das auszureden¹². Unter Muʿtaziliten erzählte man sich, er sei wieder freigekommen, weil er sich in einem Gedicht von den Rāfiḍiten losgesagt habe¹³. Aber hier ist wohl nur ein Zitat aus einer seiner Schriften in die Anekdote eingearbeitet¹⁴, und da er in denselben Versen seine zaiditische Position weiter beibehält, ist kaum zu sehen, was den Kalifen hieran hätte gnädig stimmen sollen. Wahrscheinlich hat sich nach Faḍl b. Yaḥyā's Rückkehr in die Hauptstadt durch dessen Einfluß wieder alles zum Guten gewendet.

Es sei denn, man verlege Bišr's Haft in die Zeit kurz vor dem Tode des Mūsā al-Kāzim, als as-Sindī b. Šāhak gegen die Rāfiḍiten vorging. Aber damals bestand eigentlich kein Anlaß, ihn einzusperren, und seine zaiditischen Verse hätten ihm wohl auch nichts genützt. Im übrigen wird die Sache bei Malaṭī, *Tanbih* 30, 21 ff./38, 9 ff. wieder ganz anders dargestellt, diesmal aus antimuʿtazilitischer Sicht in Anlehnung an die muʿtazilitische Legende.

Zweieinhalb Jahrzehnte später finden wir ihn in Marv in der Umgebung des Maʿmūn. Er gehörte zusammen mit Ṭumāma b. Ašras unter Ministern und politischen Würdenträgern zu denjenigen offiziellen Zeugen, die im Ramaḍān 201/März 817 bei ʿAlī ar-Riḍā's Ernennung zum Thronfolger dabei waren. Sein Name wird in dem Kodizill (*ḡail*) zur Ernennungsurkunde aufgeführt, in welchem der Imam in Gegenwart des Kalifen seine Zustimmung bekräftigte; Bišr hat dies dann mit seiner Unterschrift beglaubigt¹⁵. Damals war er wohl noch nicht leprakrank¹⁶; als die Krankheit ausbrach, dürfte er kaum noch an die Öffentlichkeit gegangen sein¹⁷. Darum hören wir nichts davon, daß Maʿmūn ihn nach 204 auch in Bagdād an seinen Hof gezogen hätte.

¹⁰ Ḡāḥiz, *Ḥayawān* VI 90, ult. ff.; *mawālī* ist hier nicht als „Klienten“ zu verstehen. Daß Bišr Perser war, geht aus dem Kontext hervor.

¹¹ S. u. S. 129 f.

¹² S. o. S. 93.

¹³ *Faḍl* 265, 10 ff. > IM 52, 9 ff.

¹⁴ Text XVII 8.

¹⁵ Vgl. die Kopie des Dokumentes bei Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā* IX 391, – 6 ff. (dort 392, – 5 ff. und 393, – 6 f.), sowie *Maʿāṭir al-ināfa* II 325, 8 ff.; auch Maḡlisī, *Biḥār* XLIX 148 ff. nr. 25. Ṭumāma b. Ašras wird nur bei Maḡlisī und in der Parallele bei Sibṭ Ibn al-Ḡauzī, *Mirʿāt az-zamān* aufgeführt (zitiert bei Gabrieli, *Al-Maʿmūn e gli Alidi* 45).

¹⁶ Ḡāḥiz, *Burṣān* 89, 5; Ibn an-Nadīm 205, 14.

¹⁷ Allerdings ist zu beachten, daß ʿAbdalʿazīz b. Marwān, der Bruder des ʿAbdalmalik, auch nach seiner Erkrankung weiter Statthalter von Ägypten blieb (vgl. M. Dols, *The Leper in Medieval Islamic Society*, in: *Speculum* 58/1983/891 ff., dort S. 903).

Er hatte in Bašra gelernt, zu einer Zeit, in der Ašamm dort noch keine Rolle spielte, bei Bišr b. Sa'īd und Abū 'Utmān az-Za'farānī, zwei Schülern Wāšils, die später ganz vergessen worden sind¹⁸. Von daher kannte er Abū l-Hudāil, der in die gleiche Schule gegangen war¹⁹. Aber er mochte ihn gar nicht; er hielt ihn für einen eitlen Show-master: „Er will lieber unbekannt sein und (nur) bei den Leuten bekannt als umgekehrt, lieber ein ordinärer Kerl und bei den Leuten hoch angesehen als umgekehrt, lieber vornehm anzusehen, aber von schlechtem Ruf als umgekehrt. Er hält mehr von Heuchelei (*nifāq*) als von Ehrlichkeit, und ein gängiges Geschwätz ist ihm lieber als eine unbequeme Wahrheit (*la-bāṭil^m maqbūl aḥabbu ilaihi min ḥaqq^m madfū'*)“²⁰. In dieses Urteil ist einiges an späterer Rivalität eingegangen; Abū l-Hudāil hat sich ja nach 204 an Ma'mūns Hof durchgesetzt. In Baġdād hatte Bišr bis dahin unangefochten die Mu'tazila angeführt. Man wußte übrigens nicht einmal, ob er in Baġdād, in Kūfa oder in Bašra geboren war²¹.

Die Mu'tazila mußte sich in Baġdād ihre Basis erst schaffen. Das war vor dem Umschwung unter Ma'mūn nicht einfach; die Stadt war amorph und das Volk, das von überallher in sie hineinströmte, richtungslos. Mehrere Mu'taziliten sollen sich in Bišrs Kolleg über die Masse (*al-'awāmm*) und ihre Gefährdung durch das *taqlīd* unterhalten haben: die einfachen Leute urteilen nach dem Augenschein und sehen darum in dem Staatsbeamten (*kātib*) ihr Ideal²². Von den *kuttāb* aber war in religiösen Dingen kein guter Einfluß zu erwarten. Bišr betrachtete die Lage ausgesprochen pessimistisch. Die Menschen sind untereinander wie Wölfe, egoistisch nur auf ihren Vorteil bedacht²³, und gegen Dummheit ist kein Kraut gewachsen²⁴. Er hat ihnen in einem Gedicht geraten, sich den rechten Führern anzuschließen; aber er wußte, daß manche den guten Rat verschliefen²⁵.

Mit anderen Worten: seiner eigenen Werbung war nur ein mäßiger Erfolg beschieden. Er hat sich große Mühe gegeben; nur aus diesem Grund hat er viele seiner Prosaschriften in Verse umgesetzt²⁶. In zwei großen Qašīden zeigte er, wie Gott in seiner Schöpfung alles so wunderbar geordnet hat und wie der Verstand einen zur Erkenntnis dieser Wunder führen kann²⁷. Man sollte also erwarten, daß die Menschen zur Besinnung kommen: Gott sorgt für sie; sie

¹⁸ Malaṭī, *Tanbīh* 30, 18 ff./38, 6 ff.

¹⁹ Ib. 31, 6 ff./38, ult. f.; dazu oben Bd. II 317 f. und unten S. 216.

²⁰ Ġāḥiẓ bei Ibn an-Nadīm 205, 15 ff. und Murtaḍā, *Amālī* I 186, 12 ff. Ich folge an einer Stelle der Variante bei Murtaḍā.

²¹ Ka'bi, *Maqālāt* 72, 13 ff. und Ibn an-Nadīm 205, 10 f. Bei Ka'bi ist wohl *mustaḡībīhi* zu lesen statt *mustaḥibbīhi* (vgl. Murtaḍā, *Amālī* I 186, 3).

²² Ġāḥiẓ, *Ḍamm aḥlāq al-kuttāb*, ed. Finkel 44, 8 ff. = ed. Hārūn, *Rasā'il* II 196, 1 ff.

²³ Text XVII 1, vv. 1–3. Das *homo homini lupus*-Motiv findet sich auch im Ḥadīṭ (Suyūṭī, *La'ālī* II 289, apu. f.).

²⁴ Text XVII 4.

²⁵ Text 3.

²⁶ *Fihrist* 184, ult. und 205, 11 f.; dazu die Werkliste XVII, Abschnitt b.

²⁷ Text 1–2. Der Verstand wird vor allem in Text 2 hervorgehoben.

brauchen nicht gegeneinander zu arbeiten²⁸. Aber Bišr kann seine Resignation nicht unterdrücken: zwar ist er kein dummer Ibādit oder ein Šīʿit, der an so verrückte Dinge wie den *ǧafr* glaubt; aber Weisheit schlägt bei der Masse nicht an²⁹. Er kommt gehörig ins Schimpfen: ihre Unwissenheit macht sie gehässig und böse; die Menschen wissen nicht, was sie wollen, und bleiben jedem gegenüber mißtrauisch. Da hilft nur, Fassung und Geduld zu bewahren³⁰.

Bišr ist also im Gegensatz zu den Muʿtaziliten, die wir bisher behandelten, ein Dichter. Aber er ist es auf besondere Weise. Zwar sind die beiden genannten langen Qašīden, was Metrum und äußere Struktur angeht, in konventioneller Art abgefaßt; aber in den meisten übrigen Gedichten, von denen wir nur noch kurze Bruchstücke besitzen, bevorzugte Bišr die Form des Schnurgedichtes (*musammaʿ*) oder des *muzdawīǧ*³¹. Dieses Genus war für das Lehrgedicht besonders geeignet; es galt zudem als volkstümlich. Das ist der Grund, warum die Theoretiker es ein wenig beiseit behandeln und warum uns nur wenige frühe Beispiele erhalten sind; aber es erklärt zugleich auch, warum Bišr es so gerne benutzte. Von Grunebaum hat in einem frühen Aufsatz die ältesten Belege für das *muzdawīǧ* – oder, wie man zu Anfang auch sagte: *muzāwaǧ* – gesammelt³². Walīd II. soll eine *ḥutba* in dieser Form vorgetragen haben³³. Älter sind vier Verse aus dem Jahre 96/715, die Ullmann bei Ṭabarī ausgegraben hat³⁴. Noch weiter zurück kämen wir mit einem Jagdgedicht in Gestalt eines *muḥammas*, aus dem Ġāḥiẓ zwei Verse über den Elefanten zitiert; jedoch sind über den Autor, einen gewissen Ḥalīd al-Qannās, dessen Tod Ahlwardt in die Zeit um 90/709 setzte³⁵, die Akten noch nicht geschlossen³⁶. Die anderen Beispiele aber stammen schon von Zeitgenossen Bišrs: von Abān al-Lāḥiqī und Abū l-ʿAtāhiya, vielleicht auch von Abū Nuwās³⁷. Dabei gab Ġāḥiẓ Bišr vor Abān den Vorzug, weil dieser nur *Kalīla wa-Dimna* und einige Logikbücher in Lehrgedichtform gebracht habe, während jener viel stärker sich an diffizile Dinge – gemeint sind wahrscheinlich *kalām*-Probleme – herangewagt habe und außerdem keinem einzigen Reimbuchstaben ausgewichen sei³⁸. Er hat mit seinen Ge-

²⁸ Vgl. den Kommentar zu Text 1.

²⁹ Text 1, vv. 46 und 56. Vgl. dazu Tauḥīdī, *Baṣāʿir* 2IV 237 nr. 836: Der Verständige braucht zum Erfolg immer auch ein Quentchen Unverstand.

³⁰ Ib. vv. 49 ff. Vgl. auch die Buchtitel Werkliste nr. 14–15.

³¹ *Fihrist* 184, pu. und 205, 11. Dazu die Texte XVII 5–9.

³² In: JNES 3/1944/9 ff.; er vokalisiert falsch *muzāwiǧ* statt *muzāwaǧ*. Zur Entwicklung vgl. auch Ullmann, *Untersuchungen zur Raǧazpoesie* 46 ff. und Reinert in: *Saeculum* 29/1978/231 ff.

³³ Vgl. den Text in Ag. VII 57, 14 ff. = ed. Gabrieli in: RSO 15/1934-5/44 nr. 37; dazu oben Bd. I 47, Anm. 16.

³⁴ *Raǧazpoesie* 50 nach Ṭabarī II 1299, 4 f.

³⁵ *Katalog der Berliner Handschriften* VI 546 > GAL² 1/57 S 1/93; danach von Grunebaum, a. a. O.

³⁶ Ullmann, *Raǧazpoesie* 48; GAS 2/462 f.

³⁷ Vgl. Wagner, *Abū Nuwās* 225 ff.

³⁸ *Bursān* 89, 8 ff.; *Fihrist* 205, 12 f. *Kalīla wa-Dimna* ist übrigens auch von Bišr in Verse gesetzt worden (Werkliste XVII, nr. 45).

dichten offenbar die Diatribe der *quṣṣās* ersetzt; wie seinerzeit Ephrem Syrus nutzt er die Attraktivität eines neuen literarischen Genus³⁹.

Die Zahl dieser theologischen Versepisteln ist beeindruckend. Ibn an-Nadīm bringt 24 Titel; bei Ismail Paşa finden sich noch einmal vier, deren Echtheit allerdings nicht ganz gesichert ist⁴⁰. Fünf oder sechs davon sind anscheinend Bearbeitungen von Prosatraktaten; der Rest behandelt neue Themen. Die große Mehrzahl hat polemischen Charakter; kaum eine gegnerische Gruppe innerhalb oder außerhalb des Islams bleibt von diesen Widerlegungen verschont. Auch muʿtazilitische Kollegen wie Abū l-Hudāil oder an-Nazzām und erst recht problematische Figuren wie Dirār oder Ašamm werden angegriffen. Bišr hat sich also des Strophengedichtes offensichtlich nicht nur zur Volksaufklärung bedient, sondern auch bei internen Querelen damit seiner Ansicht größere Eingängigkeit verliehen. Nüchterner Exposition religiöser Probleme dienten nur ganz wenige dieser Traktate in Versform⁴¹. Das ist insofern erstaunlich, als die muʿtazilitische Überlieferung behauptet, Bišr habe in einer Qaṣīda, die etwa 300 Blatt umfaßte, seine Argumente dargelegt⁴²; bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār sind daraus schon ca. 40 000 Verse geworden⁴³. Allerdings sagt der Qāḍī dann auch, Bišr habe darin alle Gegner widerlegt; Polemik scheint mehr zu seinem Temperament gepaßt zu haben. Das Werkzeug, das er damit der Muʿtazila geschaffen hatte, ist noch lange benutzt worden. Abū ʿUmar Muḡammad b. ʿUmar al-Bāhilī (gest. 300/913) kannte alle seine Gedichte auswendig und benutzte sie zur Mission⁴⁴.

Die zwei Qaṣīden, von denen oben die Rede war, stehen demgegenüber für sich. Es ist kein Zufall, daß gerade sie vollständig erhalten sind. Sie stechen hervor durch eine geradezu penetrante Fülle zoologischen Details; so sind sie in das *K. al-Ḥayawān* hineingeraten. Bišr hat eine von ihnen Ġāḡiḡ in dessen Jugend persönlich rezitiert⁴⁵. Sie sind keineswegs „volkstümlich“; hätte Bišr hiermit das Volk bekehren wollen, so hätte er nicht so sehr seiner Galle freien Lauf gelassen. Die Wunder der Schöpfung, die er in beiden aufzählt, dienen auch nicht einem teleologischen Gottesbeweis; sie wollen eher zeigen, daß unter den Tieren viel mehr „Verstand“ waltet als unter den Menschen⁴⁶. Wenn jene „böse“ handeln, so hat das seinen tiefen

³⁹ Die Pionierrolle Bišrs wird hervorgehoben von Mufid, *Fuṣūl* II 76, 17 f./233, apu. f. Zur Hymnik des Ephrem Syrus (306 – 373 AD) vgl. jetzt C. Colpe in: Neues Hb. der Lit. Wiss. V 102 ff.

⁴⁰ Werkliste nr. 21 – 44 und 46 – 49.

⁴¹ Ib. nr. 21 – 25.

⁴² *Fihrist* 205, 13, vielleicht nach dem *Muʿġam aš-šūʿarāʿ* des Marzubānī (vgl. *Lisān al-ʿArab* II 444 a, 13 f.). Dies war also offenbar kein Schnurgedicht.

⁴³ *Faḡl* 265, 9 f. > IM 52, 8.

⁴⁴ *Faḡl* 311, 7 ff.; Ibn Ḥaġar, *Lisān al-Mīzān* V 320 nr. 1055. Der Name ist nach *Fihrist* 219, – 4 zu verbessern.

⁴⁵ *Ḥayawān* VI 291, 5. Daß die beiden sich tatsächlich noch gekannt haben, wird dadurch bestätigt, daß Ġāḡiḡ sich auch erinnert, von ihm einen Vers des Ruʿba gehört zu haben (ib. VI 314, 4 f.).

⁴⁶ So besonders deutlich in Text 2, vv. 37 ff.

Sinn⁴⁷, beim Menschen dagegen nicht. Sie haben ihren Instinkt, der auch schwache Tiere stark und gefährlich macht⁴⁸. Der Mensch hat dafür seinen Intellekt; aber er weiß ihn nicht zu gebrauchen. Auch die Beispiele, die Bišr heranzieht, haben mit dem, was die Araber sonst aus der Tradition des teleologischen Arguments kannten⁴⁹, nichts zu tun. Zwar decken einige wenige von ihnen sich mit solchen, die schon Aristoteles notiert; Bišr hat offenbar in der einen oder andern Form den Inhalt von *De partibus animalium* gekannt⁵⁰. Aber die überwiegende Mehrzahl von ihnen kommt aus arabischer Tradition; an ihnen zeigt sich die Beobachtungsgabe des Wüstenbewohners. Ohne den Kommentar des Ġāḥiẓ wären sie uns gar nicht verständlich; auch jetzt bleibt manches dunkel. Beide Qaṣīden besitzen in dieser Hinsicht höchste Originalität. Zwar haben sie jene dreiteilige Form, die man von einer Qaṣīde erwartete, und Bišr beginnt in der ersten auch genau dort von sich selbst zu reden, wo nach der Norm das Selbstlob (*faḥr*) einsetzen sollte⁵¹; aber inhaltlich sind sie schwer einzuordnen. Sie knüpfen an bei der Weisheitsdichtung, auch beim *waṣf*, der hier lehrgedichtartigen Charakter erhält, und verstehen sich als religiöse Poesie, die damals durch die *zuhdiyyāt* des Abū l-'Atāhiya einen gewissen Aufschwung erhielt.

Bišr hat seine Gedanken nicht nur unters Volk gebracht; er hat sogar darüber geschrieben, wie man das wirkungsvoll tut. Er soll mit der Art, wie der *ḥaṭīb* der Banū Sakūn den jungen Leuten seines Stammes die Redekunst beibrachte, nicht einverstanden gewesen sein und ihnen geraten haben, lieber nach den Empfehlungen zu verfahren, die er ihnen selber in einem Heft (*ṣaḥīfa*) aufgeschrieben hatte⁵². Ġāḥiẓ hatte den Text zur Verfügung und zitiert ihn offenbar vollständig, mit eigenem Kommentar durchsetzt, in seinem *K. al-Bayān*. Die Gliederung ist etwas verwischt und der Punkt, wo der Text aufhört und Ġāḥiẓ selber wieder zu reden beginnt, nicht mit Sicherheit zu erkennen; aber es zeichnet sich doch folgender Gedankengang ab:

1. Man soll zur Rede den rechten Augenblick wählen, in dem man gut aufgelegt ist. Das ist nutzbringender als tagelanges Üben und Sich-Abplacken (*Bayān* I 135, apu. – 136, 4).
2. Man sollte sich davor hüten, den Sachverhalt kompliziert zu machen (136, 4f.).

⁴⁷ Ib. vv. 7 ff.

⁴⁸ Ib. vv. 20 ff.

⁴⁹ Dazu unten Kap. C 6.2.

⁵⁰ Vgl. den Kommentar zu Text 2, v. 52, auch vv. 48, 59 und 61.

⁵¹ Text 1, vv. 45 ff.

⁵² Der Name des *ḥaṭīb* wird mit Ibrāhīm b. Ġabala b. Maḥrama as-Sakūnī angegeben. Es fällt schwer, ihn mit dem Ibrāhīm b. Ġabala b. Maḥrama al-Kindī gleichzusetzen, den Ġaḥšiyārī als *kātib* mehrfach nennt (vgl. *Wuzarā'*, Index s. n.). Dieser war nämlich ein Schüler des 'Abdalḥamid b. Yahyā und ein Kollege des Ibn al-Muqaffa'; Bišr b. al-Mu'tamir war so viel jünger, daß er kaum sein Konkurrent hätte werden können. Oder ist die Rahmengeschichte erfunden?

3. Man sollte edle Gedanken auch mit edlen Worten ausdrücken, damit der Sachverhalt richtig ankommt (136, 5–8). Da lassen sich nun drei Ebenen unterscheiden:

a) Man formuliert so klar und elegant, daß sowohl Gebildete als auch einfache Leute es verstehen. Der Inhalt des Gesagten steht und fällt nämlich nicht mit dem Bildungsstand des Publikums, sondern mit seiner Richtigkeit und Nützlichkeit im rechten Augenblick. Wenn es einem gelingt, einfachen Leuten subtile Gedankengänge verständlich zu machen und sich dabei einer allseits akzeptablen Sprache zu bedienen, so ist man ein vollkommener Rhetor (136, 9–17).

b) Wenn einem das nicht gegeben ist oder sich im Augenblick nicht die rechte Inspiration einstellt, so sollte man es nicht erzwingen wollen. Wenn man kein professioneller Dichter ist oder sich nicht einen besonders guten Prosastil zum Ziel gesetzt hat, so kann einem niemand deswegen Vorwürfe machen. Dagegen zieht man, wenn man sich abquält, den Tadel selbst von Unbegabteren auf sich. Man darf nichts überstürzen; in einem glücklichen Augenblick wird man schon das Rechte finden, sofern nur irgendwo eine natürliche Anlage (*ṭabī'a*) in einem steckt oder man für diese Kunst begabt ist (137, ult. – 138, 11).

c) Wenn es aber gar nicht geht, so soll man sich eine andere Beschäftigung suchen (138, 12–17).

4. Man muß die Formulierungen jeweils auf Publikum und Situation abstellen. Ein Prediger sollte Termini der *mutakallimūn* vermeiden, es sei denn er spräche gerade vom *kalām*; denn darin sind die *mutakallimūn* den Predigern überlegen. Sie verfügen hier über die passenden Ausdrücke, welche sie aus der arabischen Normalsprache abgeleitet haben, z. B. *'araḍ* und *ḡauhar*, *aisa* und *laisa*. Sie unterscheiden zwischen *buṭlān* „Zunichtwerden“ und *talāšī* „Zu-Nichts-Werden“; sie arbeiten mit *hādīya*, *huwīya*, *māhīya* und dergleichen. Ebenso hat ja Ḥalīl den Metren Namen gegeben, welche den Arabern zuvor nicht geläufig waren, und auch sonst neue Begriffe eingeführt. Dasselbe gilt für Grammatik oder Mathematik (138, pu. – 140, 6).

Der Text hat sich großer Beliebtheit erfreut. Ich habe mir folgende Zitate notiert: Ibn Rašīq, *'Umda* (ed. 'Abdalḥamīd, ²Kairo 1374/1955) I 212, 13 ff. (ungekürzt bis 138, 17, also ohne den Abschnitt 138, pu. – 140, 6, der mindestens teilweise noch von Bišr stammt); 'Askarī, *K. aš-Šinā'atain* 134, 6 ff. (gekürzt, aber unter Zugrundelegung des Textes über 138, pu. hinaus bis 139, 11; deutlicher gegliedert als bei Ġāḥiẓ); Ibn 'Abdrabbih, *'Iqd* IV 55, 14 ff. (nur der Anfang, bis 136, ult.); Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 163, 4 ff. nr. 83 (das gleiche Stück wie bei Ibn 'Abdrabbih); ein kurzes Zitat nach Ġāḥiẓ auch bei Ḥafāḡī, *Sirr al-fašāḡa* 202, 11 ff. Das Fragment bei Zubair b. Bakkār wurde ediert von P. Leander in: MO 10/1916/95 ff.; dazu lieferte I. Kračkovskij Verbesserungen und eine russische Übersetzung in: Izvestije Rossk. Akad. Nauk, 6. Serie, 13/1919/441–450. Später hat Kračkovskij dann nach Ġāḥiẓ den Text erneut herausgegeben und übersetzt in: *Festschrift S. Oldenburg* = *Vostočnije Zapiski* 1/1927/26 ff. (wieder abgedruckt in: *Izbrannnye Sočinenija* II 221 ff.); er läßt dabei den Text etwas früher enden als ich (bei 139, 2).

W. Heinrichs ist in *Arab. Dichtung und griech. Poetik* 47 f. auf den Text unter dem Gesichtspunkt des Begriffspaares *ṭabʿ*: *našāṭ*, „Naturanlage, Begabung : Aktivität, Schaffenskraft“ eingegangen (hier = 3 b, wo aber *ṭibāʿ* gebraucht wird statt *ṭabʿ*). Dabei hat er, wie mir scheint, die Gliederung verwischt. Er bezieht alles, was Bišr sagt, auf die Dichtung, von der aber nur an der von ihm herausgehobenen Stelle u. a. die Rede ist. Die beiden Wörter *ṭabʿ* und *našāṭ*, die erst hier auftauchen (138, 6 und 10 f.), hält er für Schlüsselbegriffe und projiziert sie auf den Anfang zurück, wo von *tawaʿur* und *taʿqīd* gesprochen wird (136, 4). So kommt er dann dazu, auch die drei Ebenen, welche Bišr auseinanderhält (hier 3, a–c), allein auf die Dichtung zu beziehen. Die Art, wie er die einzelnen Versionen des Textes in 48, Anm. 1 unterscheidet, stimmt ebenfalls nicht ganz; wahrscheinlich liegt überall Ġāḥiẓ zugrunde. M. Ajami, *The Neckveins of Winter*, S. 8 verfährt ebenso; er hat Heinrichs' Arbeit vermutlich benutzt. Dabei übersetzt er einen Teil von 3 b. Suzanne P. Stetkevych behandelt in ihrem Buch über Abū Tammām den Text einfach als Beleg für die Ansichten des Ġāḥiẓ, ohne Bišr überhaupt zu erwähnen (*Abū Tammām* 16 f.); allerdings übersetzt sie erst von 139, 3 an, also von eben jener Stelle an, bei der auch Kračkovskij das Zitat enden ließ. – Zum Gegensatz von *lafẓ* und *maʿnā* im Anfang von 3 vgl. kurz auch Kouloughli in: BEO 35/1983/51.

Bišrs Ausführungen sprechen für sich selber. In ihrem soziopsychologischen Ansatz nehmen sie manches von dem voraus, was Chaim Perelman und Lucie Olbrechts-Tyteca in ihrer *Nouvelle rhétorique* herausgearbeitet haben⁵³. Er versteht Sprache, so kunstvoll sie auch sein mag, primär als Kommunikationsvorgang; ohne die unmittelbare und bereitwillige Rezeption durch den Hörer ist ein Text nichts⁵⁴. Interessant sind auch Bišrs Bemerkungen zur Terminologie. Er empfindet Wörter wie *ʿaraḍ* und *ġauhar* als genuin arabisch; daß hier fremdes Denken durchschimmern könnte, kommt ihm gar nicht in den Sinn. Dabei deckt sich das Vokabular, von dem er ausgeht, durchaus nicht mit dem, was wir aus den Quellen kennen. *Hādīya* ist in frühen *kalām*-Texten überhaupt nicht belegt; *aisa* und *laisa* sind aus Kindī bekannt, aber nicht von den *mutakallimūn*. Der Wortschatz der Theologen war also reicher, als es in doxographischen Zusammenfassungen den Anschein hat. Das spricht dafür, daß sie einen regen Gedankenaustausch mit Leuten anderer Disziplinen, wohl auch Nichtmuslimen pflegten, und es spricht gleichfalls für ihre Originalität. Bišr soll immerhin auch eine Widerlegung der „Philosophen“ geschrieben haben⁵⁵. Der behandelte Text ist vorläufig unser ältestes Zeugnis für eine arabische Theorie der Rhetorik.

Definitionen der Rhetorik finden sich allerdings schon früher, auch in der Muʿtazila; man denke an ʿAmr b. ʿUbaid (oben Bd. II 297 und 313). Wenn man annehmen will, daß Bišr tatsächlich junge Leute in der Kunst des Redens oder im Schreiberhandwerk ausgebildet hat, so ließe sich hier noch das Lob der Schrift heranziehen, das Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī von ihm in einem einschlägigen

⁵³ *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*; ²Brüssel 1970.

⁵⁴ Vgl. dazu Abu ʿl-ʿAddus in: IC 61/1987/61 f.

⁵⁵ Werkliste XVII, nr. 49.

Traktat bewahrt hat (vgl. Rosenthal in: *Ars Islamica* 13-14/1948/13 b und 24 b nr. 43; dazu auch *Bašāʾir* ²VIII 99 nr. 353). Jedoch wäre dann erst einmal zu fragen, ob dieser Ausspruch überhaupt echt ist.

1.4.3.1.1 *Bišrs System*

Die Titel von Bišrs Prosaschriften geben uns ebenso wie die seiner in gebundener Rede verfaßten Traktate manche Rätsel auf. Von den Personen, gegen die er polemisierte, sind uns einige gänzlich unbekannt¹. Aber die Übersicht erlaubt ein erstes generelles Urteil über seine Interessen. Bišr scheint nicht sehr innovatorisch gewesen zu sein; es gibt keine Titel zu neuen Themen wie bei Muʿammar oder Dirār. Er schrieb über die *manzila baina l-manzilatain*²; das hörte nach ihm bald auf. Mit Atomismus dagegen scheint er sich gar nicht abgegeben zu haben; zwischen endlicher und unendlicher Teilbarkeit wollte er sich nicht entscheiden³. Veränderung erklärte er als Austausch entgegengesetzter Akzidenzien; jedoch haben diese Akzidenzien solange Bestand, bis ein anderes an ihre Stelle tritt⁴. Er sah die Dinge also nicht *sub specie instantis* wie Muʿammar.

Das lag nun allerdings nicht daran, daß sein Wirklichkeitsverständnis „primitiver“ gewesen wäre als das Muʿammars, sondern es hatte offenbar System. Denn im Gegensatz zu seinen prominentesten Zeitgenossen und Vorgängern zerlegte Bišr auch das menschliche Handeln nicht in einzelne Zeitpunkte, sondern betrachtete es als einen ganzheitlichen Vorgang, in dem zwar das Imstandesein dem eigentlichen Akt vorausgeht, aber doch jederzeit dabei mitgedacht werden muß⁵. Auch hier waltet Beständigkeit; der Mensch besitzt sein Handlungsvermögen permanent, solange seine Glieder unversehrt sind und er gesund ist⁶. Dem entsprach ein ebenso ganzheitliches Menschenbild: der Mensch ist Leib und Geist. Unter Geist (*rūḥ*) verstand Bišr dabei den Lebensodem; aber auch Handeln und Wahrnehmung werden durch den Geist erst möglich⁷. Von diesem Ansatz her erklärt sich leichter, wie Bišr auf jene Theorie kam, die sich überall mit seinem Namen verbindet: die Lehre vom *taulīd* oder *tawallud*, der „Erzeugung“ bzw. „Auslösung“ eines Geschehens durch ein anderes.

¹ Vgl. ib. nr. 7, 43, 47, vielleicht auch 44.

² Ib. nr. 11.

³ Text 12.

⁴ Text 14; auch 13. Dazu Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 535 f.

⁵ Text 48; vgl. auch 44, h.

⁶ Text 47.

⁷ Text 45–46. Die Diskrepanz zwischen 45, a und 45, b ist rein definitorischer Art.

1.4.3.1.1.1 Die tawallud-Theorie

Selbst hier ist nicht gesagt, daß er grundsätzlich Neuland betrat. Er hat kein *K. at-Tawallud* geschrieben; er hat seine Ideen nur gegen Nazzām verteidigt¹. Die Vorstellung an sich, auch der Begriff mögen älter gewesen sein; Abū l-Hudāil hat ebenfalls mit dem Wort *tawallud* gearbeitet². Aber Bišr hat in jedem Fall dem Modell eine spezifische Form gegeben. Was er meinte, erhellt am besten aus den Beispielen, die Ašʿarī bringt³. Wenn man eine Süßspeise aus Stärke und Zucker garkocht, so hat man ihren Geschmack bewirkt; wenn man einen Ziegel aus rotem Lehm und weißem Kalk brennt, bewirkt man seine rötliche Farbe⁴. Wenn man einen Pfeil abschießt oder einen Stein schleudert, bewirkt man deren Bewegung. Wenn man jemanden schlägt, bewirkt man dessen Schmerz, und wenn man etwas ißt, bewirkt man sein eigenes Wohlbehagen. Alles, was man so bewirkt, gehört einem als eigenes Handeln zu. Zweierlei fällt an diesen Beispielen auf: a) es ist immer der Mensch, der etwas bewirkt, und b) es sind „Akzidenzien“ der verschiedensten Art, die er hervorruft. Das erstere ist ein Grundzug der Theorie; alle Definitionen des *tawallud*, die uns bekannt sind, haben diesen „anthropologischen“ Charakter⁵. Das zweite dagegen ist eher das Kennzeichen eines Frühstadiums: Bišr unterscheidet nicht zwischen vorübergehenden Folgen wie dem Schmerz oder der Bewegung und bleibenden Eigenschaften wie der Farbe oder dem Geschmack, auch nicht zwischen Wirkungen an toten Gegenständen und solchen am Menschen und bei letzterem wiederum nicht zwischen dem, was man sich selber und was man einem andern antut. Es geht nur um das Kausalverhältnis an und für sich. Jedoch muß dieses von einem Menschen angestoßen sein⁶. Ḥaiyāt hat letzteres gegenüber einer mißverständlichen Formulierung des Ibn ar-Rēwandī hervorgehoben: natürlich gibt es auch in der unbelebten Natur

¹ Werkliste nr. 8.

² S. u. S. 248 f. Der Beleg im *K. al-Idāh* des Corpus Gābirianum (58, 6 HOLMYARD) ist chronologisch zu unsicher. Noch viel weniger läßt sich damit anfangen, daß der Terminus in der arabischen Kurzfassung des Religionsgesprächs zwischen dem Patriarchen Timotheos und dem Kalifen al-Mahdī auftaucht (*Islamochristiana* 3/1977/126, 5 und 130, 9); sie ist wahrscheinlich ziemlich spät (s. o. S. 23). Die Vorstellung von einer Übertragungskausalität findet sich bereits bei Johannes Philoponos: ein Zimmermann läßt durch die Axt seine Kraft in das Holz eindringen (*In De an.*, CAG XV 329, 33). Jedoch steht sie bei ihm noch nicht im Mittelpunkt und ist vor allem noch nicht auf den Begriff gebracht (vgl. dazu M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie* 81; jetzt auch in: R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 115).

³ Text XVII 17, a. Vgl. hierzu auch die kurze Behandlung bei Gimaret, *Théories de l'acte humain* 37, wo aber Beispiele miteinbezogen sind, die nur im Zusammenhang mit Abū l-Hudāil überliefert werden (Feigheit und Tapferkeit z. B.; vgl. Text XXI 139).

⁴ Dieses Beispiel ist nicht gesichert; vgl. den Kommentar zur Stelle.

⁵ Ašʿarī, *Maq.* 408, 13 ff.; deutlich hervorgehoben bei Duḡaim, *Falsafat al-qudar* 139 ff. Vgl. auch *Maq.* 380, 1 ff. zur Frage, ob man „erzeugte“ Handlungen unterlassen kann.

⁶ So deutlich Text 17, g–h. Daß der Mensch dies auch bewußt tun muß, geht aus dem Beispiel der Wahrnehmung hervor (s. u. S. 118); dazu Wolfson, *Philosophy* 646 f.

Kausalität; aber das ist kein *tawallud*. Solange der Mensch nicht in die Natur hineinwirkt, ist in ihr Gott der einzige Akteur⁷.

Dies war zugleich der Punkt, wo Bišr sich von Nazzām unterschied; er orientierte sich nicht an der Physik, sondern am Handlungsradius des Menschen. Der Mensch besitzt mit seinem permanenten Handlungsvermögen eine Kraft, die über ihn hinauswirkt; sein Handeln findet sich auch außerhalb seiner selbst, an Gegenständen und Personen, die er damit affiziert hat⁸. Ich habe an anderer Stelle den *nervus rerum* im Problem der Verantwortung gesehen⁹; aber mir scheint das jetzt gar nicht mehr so sicher. Bišr ist ja kein Jurist, und dort, wo wirklich Verantwortung entstehen würde, schreckt er zurück: den Tod eines Menschen kann man nicht erzeugen, ebensowenig wie sein Leben; das macht Gott allein¹⁰. Auch das Beispiel vom Pfeil wird von ihm nicht so weit fortgesponnen, wie dies anderswo geschieht: daß nämlich der Pfeil, den man abschießt, jemanden trifft und ihn tötet.

Diesen Schritt hat erst Abū l-Hudāil getan (s. u. S. 249). Wenn ich jenen in *Erkenntnislehre* 291 bereits mit Bišr verband, also zwischen beiden Theologen in diesem Punkt noch nicht unterschied, so war der Beleg, auf den ich mich stützte, zu spät; er steht bei Qāḍī 'Abdalğabbār und stammt wohl von Abū Hāšim. Wie Zahl und Art der Beispiele im Laufe der Zeit zunehmen, geht gut aus *Muğnī* IX 61, 9 ff. hervor. Allerdings gestand Bišr zu, daß der Mensch das Austreten des Lebensodem, also die Voraussetzung für den Tod oder seine Begleiterscheinung „erzeugen“ könne (Text XVII 17, a). Allgemein nahm man an, daß der Mensch keine „Körper“ erzeugen könne (Text XXI 140, m); auch das zeigt, wieweit wir von rein naturwissenschaftlichem Denken entfernt sind.

Aš'arī hebt in demselben Bericht zwei weitere Beispiele besonders hervor. Das erste ist vermutlich auch von Bišr besonders behandelt worden: jemand bricht sich den Fuß, und dieser wird vom Arzt wieder eingerenkt. Da ist der Bruch von dem bewirkt, der ihn verursacht hat, entweder dem Kranken selber, weil er gefallen ist, oder von einem andern, der ihn zu Fall gebracht hat; das Einrenken ist vom Arzt bewirkt, und wenn es nichts fruchtet, so ist die Invalidität wieder von dem Verursacher oder dem Kranken bewirkt¹¹. Damit soll wohl gezeigt werden, daß das Objekt immer Objekt bleibt und auch in komplexen Vorgängen das Geschehen nicht beeinflußt; Mu'ammār hätte das ganz anders gesehen. Was nun das zweite Beispiel angeht, so ist es zwar ebenfalls von Bišr ausführlich erörtert worden; jedoch wird es von Aš'arī wohl deswegen gesondert genannt¹², weil an ihm die Problematik des Modells aufbrach: die Sinneswahrnehmung.

⁷ Text 18.

⁸ Vgl. dazu Frank in: *Atti III Congresso di Studi Arabi e Islamici* 320 f.

⁹ In *Erkenntnislehre* 291 und REI 46/1978/253.

¹⁰ Text 16, c; auch XXI 140, m.

¹¹ Text 17, b. Die jeweiligen Bewirker sind nicht so deutlich genannt, wie man sich das wünschen würde.

¹² Text 17, c; eigentlich eine Doublette zu a.

Das lag in der Sache begründet, aber auch in der Terminologie. Wenn jemand geschlagen wird, so ist sein Schmerz von dem bewirkt, der ihn schlägt. Dieser Schmerz aber ist eine Empfindung, ein „Merken“ oder, wie Ašʿarī sagt, ein Wissensakt (*ʿilm*). Wenn diese Empfindung von dem Schlagenden bewirkt wird, so formulierte dies Bišr in der Sprache seiner Zeit so, daß sie sein Wirken (*fiʿl*) ist¹³. *Fiʿl* heißt aber auch „Handeln“, und in der Tat wollte Bišr ja sagen, daß wir es mit einer Wirkung zu tun haben, die auf das Handeln des Schlagenden zurückgeht, oder weniger subtil: sein Handeln ist. Nur ist ein Wissensakt im Gegensatz zu dem Ziegel oder der Süßspeise selber ein Handeln, und man konnte sich wirklich fragen, ob es nicht eher ein Handeln des Wissenden sei. Um zu beweisen, daß seine Theorie dennoch stimmte, führte Bišr nun den Fall ins Feld, wo jemand einem andern die Augen öffnet; da „erzeugt“ er doch auch dessen Wahrnehmung, und der Akt der Wahrnehmung als solcher ist gegenüber dem Augenöffnen sekundär. Das Augenöffnen ist die positive Analogie zum Blenden¹⁴.

Ġāhiz hat dies in den Zusammenhang von Bišrs Erkenntnistheorie gestellt. Ähnlich wie Abū l-Hudāil unterschied Bišr zwischen unmittelbaren und erworbenen Erkenntnissen: *ibtidāʿī* versus *iktisāb(i)* bzw. *iḥtiyār(i)*¹⁵. Nur zog er die Grenzen anders. „Erworben“ ist alles, was „erzeugt“ ist, also auch die Sinneswahrnehmung, soweit wir sie bewußt wollen und die Voraussetzung dafür schaffen, indem wir das Sinnesorgan in Tätigkeit setzen, also etwa die Augen öffnen. Denn die Sehkraft alleine führt ja noch nicht zur Wahrnehmung, während umgekehrt, wenn man die Augen einmal geöffnet hat, sich Sehen nicht mehr vermeiden läßt¹⁶. Nur wenn man die Augen schon auf hat und dann unerwartet und ungewollt, im Zustand unkontrollierter Aufnahmefähigkeit (*ġafla*), etwas sieht, so ist dies von Gott gewirkt und nicht vom Menschen ausgelöst¹⁷; *tawallud* kommt nur zustande, wenn der Mensch bewußt handelt. Da nun die Sinneswahrnehmung schon im Normalfall sekundär erworben ist, um wieviel mehr dann alle spekulative Erkenntnis, die auf ihr beruht¹⁸. Das heißt nicht, daß jegliches Denken abgeleiteten Charakter hätte; Bišr rechnet durchaus, wie wir noch sehen werden, mit apriorischen Erkenntnissen: dem Ichbewußtsein des Menschen und einer vorgegebenen Gottesvorstellung¹⁹. Aber alles, was darüber hinausgeht, vor allem auch in der Theologie, ist erst aufgrund eines Willensentscheides erworben, vom Einheitsbekenntnis angefangen²⁰. Ebenso jedes Wissen, das einem durch Informationen mitgeteilt wird.

¹³ Text 17, d. Man vergleiche das Vokabular Muʿammars.

¹⁴ Text 17, e–f.

¹⁵ Text 20, m und d. Vgl. auch Text 22, b, wo der Gegensatz mit *darūrī* – *iḥtiyārī* erfaßt ist. Dazu oben S. 86, Anm. 31.

¹⁶ Ib., h–l.

¹⁷ Ib., e–f.

¹⁸ Ib., g und a–c.

¹⁹ S. u. S. 127; auch Ibn al-Murtadā, *al-Baḥr az-zaḥḥār* I 128, ult. ff. (benutzt bei Horten, *Probleme* 51).

²⁰ Ib., g und n–o.

Man nimmt es zwar mit den Ohren auf; aber das ist nicht entscheidend. Wichtig ist vielmehr, daß man zuvor darüber nachdenken muß, ob man dem Informanten trauen soll und nach welchen Kriterien man dies tut²¹. Das Hören wird dadurch zu einem bewußten Hinhören und ist somit „erzeugt“.

Offen bleibt in dem Referat des Ġāhiz, wer hier das Hören und das aus ihm folgende Wissen erzeugt. Wahrscheinlich wird man analog zur optischen Wahrnehmung sagen müssen, daß das Wissen in diesem Fall zwar von seinem Träger „erworben“, aber von dem Informanten „erzeugt“ wird; dieser ist ja für dessen Wahrheitsgehalt verantwortlich (vgl. dazu auch die Auseinandersetzung mit der Theorie in dem anonymen Text BSOAS 14/1952/620, ult. ff.). Die Analogie zwischen den beiden Sinneswahrnehmungen ist allerdings nicht ganz vollständig. Beim Sehvorgang gibt es die Komponenten Sehkraft (*bašar*), Öffnen des Auges und Wahrnehmung (*idrāk*). Beim Hören dagegen entspricht dem Öffnen des Auges nur das willentliche Hinhören (vgl. *e*); man kann sein Ohr nicht bewußt verschließen. Aber man kann gegen seinen Willen etwas sehen oder etwas hören; das ist wohl der Vergleichspunkt, von dem Bišr ausging.

Der Text ist auch sonst trotz seiner Ausführlichkeit nicht immer eindeutig. M. Bernand geht in ihrer Analyse in SI 37/1973/30 ff. über die Schwierigkeiten hinweg; sie weicht schon in der Übersetzung manchmal ab. Problematisch ist vor allem der Abschnitt m – o. Ġāhiz wiederholt hier, was er in b – c sagte: daß das Wissen über „alles, worin Uneinigkeit und Meinungsstreit besteht“, nur erworben sein könne. Jedoch legt er darüber nun die Unterscheidung zwischen unmittelbar, „primär“ erworbenem Wissen und sekundär erworbenem Wissen, das durch Nachdenken „verursacht“ ist. Beides ist, so sagt er, frei gewollt und damit nicht „notwendig“. Sowohl „erzeugtes“ als auch nicht-„erzeugtes“ Wissen ist hiernach also *iḥtiyārī*, wenn es sich auf etwas bezieht, das nicht allen Menschen a priori einsichtig ist. Damit stellt sich die Frage, wie sich apriorisches („notwendiges“) und nicht-„erzeugtes“ Wissen für Bišr zueinander verhielten. Jedenfalls scheint das spätere Axiom, daß „erworbenes“ Wissen nur durch Nachdenken „erzeugt“ werden könne (vgl. meine *Erkenntnislehre* 290 ff.), hier noch nicht entwickelt.

Die Tatsache, daß „erworbenes“ Wissen dennoch „primär“ sein kann, mag Bišr dazu gebracht haben, sich mit der Frage zu befassen, ob ein Wissensobjekt in ein und demselben Augenblick durch verschiedene Wissensakte erfaßt werden kann. Er hat dies bejaht; man kann einen Körper durch viele Wissensakte gleichzeitig wahrnehmen, von denen einige „notwendig“ und andere „erworben“ sind (Text 22, a und c). Gedacht ist dabei vielleicht an den Fall, daß man an etwas stößt und so unmittelbar dessen Existenz wahrnimmt, zugleich aber bewußt sich vergewissert, was es eigentlich ist. Bei Akzidenzien hat Bišr zwar ebenfalls eine komplexe Erkenntnis für möglich gehalten, aber eine Beimischung „notwendiger“ Erkenntnis ausgeschlossen (22, d – e) – wahrscheinlich, weil man ein Akzidens erst erkennt, nachdem man den Körper, dem es inhäriert, erkannt hat. Die Theorie war als Ganzes umstritten; denn sie implizierte, daß sich einer oder einige dieser Wissensakte nicht vollziehen und man dann etwas unter einem bestimmten Gesichtspunkt kennt bzw. weiß und unter einem

²¹ Ib., d. Dazu Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl* 30 a ff.

ändern nicht kennt bzw. nicht weiß. Man mußte sich fragen, ob das überhaupt noch echte Erkenntnis war: kann man von Gotteserkenntnis reden, wenn jemand wichtige Seiten des Gottesbildes ignoriert? Das Problem wurde provoziert durch die realistische Vorstellung, die man von Erkenntnis hatte: Wissen hat es nicht zu tun mit Ideen, sondern mit einem *ma'lūm*, und dieses *ma'lūm* ist etwas konkret Seiendes, das auch dann, wenn man es unter verschiedenen Aspekten betrachtet, immer dasselbe bleibt. Bišr hat ebenso wie Abū l-Hudāil hierin dennoch keinen Anstoß gesehen, wenn bestimmte Grundvoraussetzungen gewahrt blieben (Text 21; dazu unten S. 252 und allgemein Nāši', *Ausaṭ* 111, 15 ff.). Verwandte Überlegungen finden sich in der Antike bei Alexander von Aphrodisias: man kann mehrere Dinge gleichzeitig wissen; aber man kann nicht über mehrere Dinge gleichzeitig nachdenken (Περὶ προνοίας, arab. Übs. 17, 7 ff. RULAND).

Darauf, daß das Wort *fi'l* Doppeldeutigkeit heraufbeschwören konnte, hat auch Ḥaiyāt hingewiesen²². Jedoch hatte er einen andern Fall im Auge. Der Prophet ist bei Uḥud von Ungläubigen verwundet worden. Seine Verwundung ist von ihnen ausgelöst; sie ist ihr Tun, das an ihm in Erscheinung trat. Dieses Tun aber war eine Sünde, „Unglaube“, wie man sagte²³. Dennoch mußte man sich hüten, so zu formulieren, als ob nun Unglaube am Propheten in Erscheinung getreten sei²⁴. Wer so formuliert hatte, war Ibn ar-Rēwandī gewesen. Bei ihm klingt es sogar so, als habe er etwas ganz anderes gemeint. Er spricht nämlich vom Herzen des Propheten, nicht von dessen Gesicht, wo er die Verwundung erhielt²⁵. Außerdem bezieht er neben Bišr noch Abū l-Hudāil, Hišām al-Fuwaṭī und andere Mu'taziliten mit ein²⁶. Es könnte sein, daß er an das Wissen vom Unglauben der heidnischen Mekkaner dachte, das durch ihren Unglauben im Herzen des Propheten ausgelöst wurde. Aber besser wurde seine Argumentation damit auch nicht. In jedem Fall hat er die Position der *tawallud*-Anhänger entstellt²⁷.

Ḥaiyāt führt in diesem Zusammenhang auch den Begriff der Veränderung ein²⁸. In der Tat war *tawallud* eine Möglichkeit, Veränderung zu erklären; ebenso wie Mu'ammar sah auch Bišr in Gott nicht mehr den einzigen Autor der Veränderung. Damit kam er nicht mehr umhin, auch seine Theorie von der Bewegung danach auszurichten. Nur wissen wir darüber nahezu nichts. Bewegung war für ihn ein Akzidens des sich bewegenden Körpers; als solches kann es von etwas anderem ausgelöst werden. Dieses andere braucht dabei

²² Text 23, f.

²³ Die Sprache differenzierte nicht zwischen dem Unglauben als geistiger Haltung und dem, worin er sich ausdrückt; man sagte in jedem Fall: *hādā kufr*.

²⁴ Text 23, b–g.

²⁵ Ib., a.

²⁶ Damit könnte zusammenhängen, daß in b–c bei Ḥaiyāt auch das Ermordetsein als „erzeugtes“ Geschehen mit aufgeführt wird. Bišr hatte den Tod ja an sich aus dem *tawallud* ausgeschlossen (s. o. S. 117).

²⁷ Die nächste – und einzige – doxographische Parallele bezieht sich übrigens auf Nazzām, der mit *tawallud* nur wenig im Sinn hatte (Text XXII 158).

²⁸ Ib., c. Er sagt *taḡaiyur* und nicht *inqilāb*.

selber nicht bewegt zu sein. Umgekehrt kann etwas in Ruhe versetzt werden durch ein anderes, das selber in Bewegung ist. Die Quelle, die sich der Überlieferung nicht ganz sicher zu sein scheint, spricht auch hier von *tawallud*²⁹. Man stutzt: Bewegung wird ja nicht nur durch den Menschen hervorgerufen; ist der Begriff also nicht fehl am Platze? Aber man darf nicht vergessen, daß Bišr eine selbständig wirkende Natur nicht kennt; neben dem Menschen handelt nur Gott. Das mitgeteilte, „erzeugte“ Akzidens Bewegung bleibt dem Körper dann solange zu eigen, bis dieser den Punkt, zu dem die Bewegung führt, erreicht hat³⁰. Dabei ist, ähnlich wie bei der Erkenntnis, möglich, daß mehrere Bewegungseinheiten gleichzeitig übertragen werden; zwei Männer können ja gemeinsam einen Stein wälzen. Bišr soll sich zur Erklärung dabei des gängigen atomistischen Modells bedient haben: die Bewegungseinheiten werden anteilig über die Atome des Steines verteilt. Ganz konsequent wäre dies nicht gewesen; er konnte sich ja zwischen endlicher und unendlicher Teilbarkeit nicht entscheiden³¹. Jedenfalls brachte es ihn in Schwierigkeiten; denn wenn man nun eine ungerade Gesamtzahl von Atomen annahm, dann war es nicht mehr möglich, daß die beiden Männer genau gleich stark waren. Bišr soll dies allerdings ohnehin geleugnet haben; denn wenn zwei Männer von zwei Seiten gegen einen Körper drücken, der zwischen ihnen ist, so bewegt dieser sich überhaupt nicht, solange sie beide gleich stark sind.

Text 19, nach einer späten Quelle. Die Argumentation ist vielleicht entstellt. Bišrs Beweis verfährt natürlich nicht: die Kraft, welche die beiden Männer dem Körper mitteilen, ist jetzt entgegengesetzt, während sie nach dem ursprünglichen Beispiel in die gleiche Richtung ging. Aber vielleicht ist gerade dies ein Indiz für die Echtheit.

1.4.3.1.1.2 Der Wille Gottes und sein Gnadenerweis (*luṭf*)

Außer der *tawallud*-Theorie hat noch eine andere Lehre Bišrs sich der Vorliebe der Doxographen erfreut: seine Vorstellung vom Gnadenerweis (*luṭf*) Gottes. Wiederum war das Interesse von Ibn ar-Rēwandī geschürt worden. Dieser hatte behauptet, Bišr sei deswegen von der Mu'tazila für ungläubig erklärt worden. Auch Haiyāt streitet das nicht ab: seine Schulgenossen hätten so lange mit ihm darüber disputiert, bis er widerrufen und sich vor seinem Tode davon bekehrt habe¹. Man muß deswegen nicht an ein Parteiausschlußverfahren denken; davon hätten uns die biographischen Quellen vermutlich berichtet. Die Sache liegt wohl eher so, daß der Mu'tazila die Lehre im Laufe des 3. Jh's peinlich wurde und man deswegen die Kunde verbreitete, man habe schon Bišr selber erfolgreich ins Gewissen geredet². Um seinen Standpunkt zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen.

²⁹ Text 24, mit der Einleitungsformel *ḥukiya 'an Bišr b. al-Mu'tamir*.

³⁰ Text 25.

³¹ S. o. S. 115.

¹ Text 35, a und g; vgl. auch Ka'bī in 36, a.

² So hat wohl auch Ibn Ḥazm schon den Sachverhalt gesehen (*Fiṣal* III 165, 12 f.).

An dem Gottesbild, das Bišr vertrat, heben die Doxographen bezeichnenderweise nur eine Einzelheit hervor: seine Vorstellung vom göttlichen Willen. Der springende Punkt kommt nicht überall gleich gut heraus. Am klarsten ist ein Referat bei dem Qādī ʿAbdalġabbār, das dieser aus Kaʿbī abgeschrieben hat³. Jedoch muß man den Text aufgrund einer Parallele bei Šahrastānī verbessern und durch andere Berichte ergänzen oder modifizieren. Außerdem ist der historische Zusammenhang wiederherzustellen, der durch die systematische Betrachtungsweise der Doxographen verwischt worden ist. Dann ergibt sich, daß Bišr nicht wie Muʿammar in dem Willen Gottes den Kern seines Wesens sah; der Wille ist nicht mit Gott identisch⁴. Aber Bišr betrachtete das Wollen auch nicht, wie das später in der Muʿtazila üblich wurde, als eine Tateigenschaft; er unterschied vielmehr zwischen einem ewigen und einem zeitlichen Wollen. Zwar macht Kaʿbī daraus eine Unterscheidung zwischen einer Wesens- und einer Tateigenschaft⁵. Aber das stimmt nicht ganz; denn auch das ewige Wollen ist ja, wie wir sahen, nicht Bestandteil des göttlichen Wesens. Man wird eher an die Distinktion zwischen *mašīʿa* und *irāda* erinnert, die uns anderswo begegnet ist⁶. Aber diese fand sich im allgemeinen bei Prädestinatianern, und Prädestinatianer war Bišr nicht. Darum differenzierte er noch ein zweites Mal, nun aber bei den Willensobjekten, je nachdem ob der Willensakt Gottes sich auf die unfreie Schöpfung erstreckt oder auf den Menschen, der selber einen freien Willen hat. Dann kam folgendes heraus: Gott will *von Ewigkeit her* alles, was er als Schöpfung plant und was der Mensch an Gutem und Richtigem tun wird; denn das weiß er alles voraus, und da es gut und richtig ist, will er es auch. Das Wollen aber, das sich *in der Zeit* ereignet, ist, soweit es sich auf die Schöpfung bezieht, gleichbedeutend mit dem Erschaffen, und soweit es sich auf menschliches Handeln bezieht, gleichbedeutend mit dem göttlichen Gebot. Damit war die Sünde ausgeklammert: sie ist weder von Ewigkeit her noch auch in der Zeit gewollt⁷. Gott hat nur insofern an ihr Anteil, als er bestimmt, was gut und was böse ist⁸.

Daß Bišr in dem ewigen und dem zeitlichen Wollen zwei verschiedene Dinge gesehen habe, ist damit nicht unbedingt gesagt. Vielleicht erklärte er nur deswegen das Wollen für nicht identisch mit Gott, weil er sich gezwungen sah, ein zeitliches Wollen anzunehmen. Daß er aber sich dazu gezwungen sah, dürfte in erster Linie damit zusammenhängen, daß er das Erschaffen nicht anders als in der Zeit unterbringen konnte. Für das menschliche Handeln brauchte er einen besonderen zeitlichen Willensakt Gottes ja nicht, wenn er diesem ohnehin nicht die Verantwortung für das Böse zuschreiben wollte und über das Gute schon von Ewigkeit her entschieden war. Das Erschaffen nun

³ Text 30.

⁴ Text 29, a. Dazu oben S. 70 und 81 f.

⁵ Text 30, a; so auch 29, b. Nicht dagegen in 26.

⁶ S. o. Bd. II 82, 538 und 578.

⁷ Vgl. neben Text 30 auch 29, c–d und 26, b. Text 27 entspricht Text 26, nur mit negativer Formulierung. Zum Erschaffen auch 31, b und 32, c.

⁸ Text 41. Auch schon von Dirār vertreten (s. o. S. 54); als vorherrschende Meinung der Muʿtazila verzeichnet bei Ašʿarī, *Maq.* 227, 13 ff. und 261, 10 f. (vgl. Nāšī, *Ausaʿ* 94, 14 f.).

verstand er als Hypostase; es ist nicht zu lokalisieren⁹, also auch nicht etwa ein Akzidens des Erschaffenen. Das kann es schon deswegen nicht sein, weil es als Willensakt dem erschaffenen Objekt vorausgeht¹⁰. Bišr staffelte also weiter: nicht nur gibt es zwei Erscheinungsformen des göttlichen Willens, die nicht mit Gott identisch sind; das zeitliche Wollen ist vielmehr selber auch noch einmal zeitlich früher als das Erschaffene. Das gilt übrigens für jede Ursache¹¹. Allerdings äußert sich das Erschaffen nicht dadurch, daß Gott das Schöpfungswort „Sei“ ausspricht; Bišr hielt es für unnötig, in diesem Zusammenhang auch noch die göttliche Rede zu bemühen¹².

Aber was war nun mit der Sünde? Baġdādī hat später behauptet, die Muʿtaziliten hätten Bišr auch deswegen verurteilt, weil er gemeint habe, wenn Gott eine menschliche Handlung nicht verhindere, so habe er sie letztendlich gewollt¹³. Vielleicht stand das auch so bei Ibn ar-Rēwandī. Aber besonders logisch wäre es nicht gewesen, und gewiß war es nicht die ganze Wahrheit. Vielmehr ist an dieser Stelle nun Bišrs Lehre vom *lutf* einzuordnen. Wenn Gott schon von Anfang an das Richtige will, so liegt die Frage nahe, ob er nicht auch die Ungläubigen hätte gläubig machen können. Er hat dies natürlich nicht gewollt; das lehrt die Erfahrung. Aber er hätte es in der Tat bewirken können, durch einen Akt besonderen Entgegenkommens, einen Gunstbeweis. Die Quellen sprechen hier meist von *lutf*, pl. *alṭāf*; jedoch findet sich auch *laṭīfa*¹⁴ und im verbalen Ausdruck *tafaḍḍala*¹⁵. Das Wortfeld *l-t-f* ist recht komplex; in frühislamischer Zeit hat sich zudem ein deutlicher Bedeutungswandel vollzogen. Paret übersetzt *Allāhu laṭīf* im Koran noch mit „Gott findet Mittel und Wege“; *laṭīf* heißt eben nicht nur „gütig, liebenswürdig“, sondern auch „subtil“¹⁶. Dergleichen mag auch bei Bišr noch mitschwingen: Gott hätte „die Sache schon hingekriegt“. Bišr hat den Begriff wohl gar nicht selber erfunden; er hat, soweit sich sehen läßt, kein Buch darüber geschrieben. Ibn Ḥazm sieht seine Lehre schon bei Dirār b. ʿAmr grundgelegt.

Text XV 35. Auch ʿAbdalwāhid b. Zaid hat das Wort anscheinend schon benutzt (s. o. Bd. II 97). Im übrigen ließ sich der Gedanke aus dem Koran ablesen; vgl. etwa Sure 10/99: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, wären die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig geworden“. Andere Äußerungen dehnen dies dort über den Glauben hinaus auf jede Art Rechtleitung aus; vgl. z. B. Sure 6/149, 13/31 und 32/13. Daran hat sich später Ašʿarī gehalten (vgl. Gimaret, *Doctrine* 412 f.); das ist wohl auch der Grund, warum man das Gesetz

⁹ Text 34.

¹⁰ Text 32, a–b; auch 31, a und 33, a.

¹¹ Text 43, a. Bišr soll das Erschaffen in diesem Sinne auch mit der menschlichen Handlungsfähigkeit verglichen haben: sie geht gleichfalls dem Handeln voraus (Abū I-Muʿīn an-Nasafi, *Tabṣirat al-adilla* I 307, 4 f.).

¹² Text 31, c und 33, b.

¹³ Text 28, b.

¹⁴ Text 35, a.

¹⁵ So allerdings erst in einer Paraphrase bei Baġdādī (vgl. den Kommentar zu Text 35).

¹⁶ Sure 22/63, 6/103 usw.

als *lutf* bezeichnen konnte (vgl. Vajda in: REJ 134/1975/58 ff.). Zum Wortgebrauch vgl. allgemein WKAS II 698 ff., vor allem 700 (für *latufa*), 706 (*talattafa*) und 726 (*latif*); zu *lutf* bei den Theologen ib. 711 ff. (mit Literatur). Zur späteren Entwicklung der Lehre noch Vajda, a. a. O. 31 ff., Gimaret, *Noms divins* 392 ff. und Sachedina, *Messianism* 122 ff.

Der genannte Gunstbeweis ist, so wie er formuliert ist, natürlich zuerst einmal ein Gedankenspiel der Theologen; er hat sich ja nicht verwirklicht¹⁷. Dazu bestand auch kein Grund; denn Gott hat alle Voraussetzungen dafür geschaffen, daß die Menschen sich den Himmel selber erwerben können. Er hat, wie Bišr sagte, „den Vorwand weggenommen (*azāḥa l-‘illa*)“, den die Ungläubigen hätten ausnützen können, indem er die Propheten zu ihnen sandte, und er hat ihnen im übrigen Handlungsfähigkeit und Entscheidungsfreiheit gegeben¹⁸. Aber er hätte die Menschen genausogut gleich ins Paradies versetzen können. Ebenso könnte er jemanden, von dem er weiß, daß er in Unglauben fallen wird, jederzeit vorher sterben lassen¹⁹. Die Frage, ob er dies tun wird, können wir nicht beantworten. Klar aber ist, daß er dies nicht tun muß²⁰. Er kann nämlich umgekehrt auch jemanden im Unglauben sterben lassen, bevor dieser sich bekehrt hat²¹.

Damit sind wir wieder beim Anfang angekommen. Aber es hat sich herausgestellt, daß wir es doch mit mehr zu tun haben als einem Gedankenspiel; *lutf* ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit²². Es gibt einerseits das mysterium iniquitatis, aber es gibt andererseits auch die reale Freiheit Gottes. Das Problem war natürlich längst zugespitzt worden; ‘Ammār al-Bašrī, ein jüngerer christlicher Zeitgenosse Bišrs²³, läßt einen „Gottesleugner“²⁴ die Frage stellen, warum denn Gott jemanden, von dem er weiß, daß er bei seiner Mündigkeit sündigen und böse sein wird, nicht schon in seiner Kindheit sterben läßt²⁵. Das berühmte Paradoxon von den drei Brüdern, mit dem man Aš‘arīs Abkehr von der Mu‘tazila begründete²⁶, setzt hier an.

Auch Bišr hat man eine ähnliche Fangfrage vorgelegt, und er scheint sich in der Antwort verheddert zu haben. Wenn Gott ein Kind leiden läßt, so straft

¹⁷ Text 35, a und e–f; 38, a–b.

¹⁸ Text 38, c; auch 37, f. Diese Formel wird auch später in Verbindung mit der *lutf*-Theorie benutzt (vgl. den Text des Yūsuf al-Bašīr, übs. Vajda in: REJ 134/1975/37; weitere Belege ib. 67).

¹⁹ Text 35, b–c mit Kommentar; vgl. Text 55, d–e.

²⁰ Text 37, b und 40. Die Diskrepanz zu 35, f und 38, b, wo es heißt, daß er es de facto nicht tut, muß nicht unbedingt besagen, daß man Bišrs Lehre verschieden interpretierte. Letzteres schloß das erstere nicht aus; es kam darauf an, unter welchem Blickwinkel man das Beispiel betrachtete.

²¹ Text 39.

²² Ich habe den theoretischen Charakter in REI 46/1978/237 wohl etwas zu stark betont.

²³ Zu ihm s. u. S. 275 f.

²⁴ *sā‘il min ahl al-ḡuhūd* (*Masā‘il* 95, 6).

²⁵ *Masā‘il* 116, – 6 ff.

²⁶ Vgl. dazu Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* 53, Anm. 3; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought* 23 und jetzt ausführlich Gwynne in: MW 75/1985/132 ff.

er es; er kann dies auch tun. Und da sein Können nicht nur eine theoretische Möglichkeit ist, muß man sich auch überlegen, warum er es tun darf. Bišr meinte dazu, daß das Kind in dem Augenblick, wo es gestraft würde, eben in Wirklichkeit mündig wäre; es hätte also in voller Verantwortung etwas getan, wofür es Strafe verdiente. Daß Kinder sündigen können, hat er gegen Bakr b. uḥt 'Abdalwāhid b. Zaid verteidigt²⁷. Nun allerdings waren seine Gesprächspartner Mu'taziliten wie er, und sie fanden seine Antwort mit Recht etwas unbefriedigend: Gott schafft sich, indem er das Kind mündig macht, sozusagen die Voraussetzung, daß eine Ungerechtigkeit, die er begehen will, doch den Anschein von Recht erhält. Ibn ar-Rēwandī hat das Argument mit Vergnügen wieder aufgegriffen²⁸.

Bei Bagdādī wird die Widerlegung Abū l-Hudail in den Mund gelegt²⁹. Der Beleg verdient wenig Vertrauen; er steht im Rahmen einer fiktiven Diskussion zwischen sieben Mu'taziliten, die sich gegenseitig ad absurdum führen, und hat darum ähnliche Funktion wie die Bekehrungsgeschichte des Aš'arī. Aber daß Abū l-Hudail in diesem Punkt Bišrs Hauptkontrahent war, unterliegt kaum einem Zweifel. Abū l-Hudail vertrat nämlich die Ansicht, daß Gott immer das für den Menschen Heilsamste (*aṣlah*) tue³⁰; danach wäre sein Gunstbeweis nicht nur eine theoretische oder konkrete Möglichkeit, sondern müßte sich auch notwendig verwirklichen. Unsere Quellen bringen darum häufig im Zusammenhang der *lutf*-Theorie auch gleich das Argument, mit dem Bišr sich zur Wehr setzte: Gottes Gunstbeweise sind unendlich; da gibt es nichts Heilsamstes, sie sind alle in gleicher Weise heilsam (*ṣalāh*)³¹. Er berief sich also auf die grenzenlose Freiheit Gottes. Hier zeigt sich dann auch, warum er dazu kam, Gottes Wollen in die Ewigkeit zurückzuverlegen und von dem tatsächlichen Geschehen zu trennen.

Bišr hatte damit keineswegs die Partie verloren, so sehr man auch später von Widerruf reden mochte. Er hatte immerhin noch nach seinem Tode Anhänger, Ga'far b. Ḥarb z. B., der nur insofern einschränkte, als Ungläubige,

²⁷ Text VI 13; dazu oben Bd. II 114 f.

²⁸ Text 42. Ich interpretiere hier „Bestrafen“ (*ta'dīb*) mit Vajda in: Oriens 15/1962/79 f. als Leidenlassen. Das geht aus dem Text nicht unbedingt hervor; es könnte auch jenseitige Strafe gemeint sein. Das Wort ist ja doppeldeutig; es heißt sowohl „bestrafen“ als auch „quälen“ (vgl. dazu F. Meier in: Der Islam 50/1973/209 ff.). Allerdings wird „Leidenlassen“ häufig eher mit *ilām* ausgedrückt (vgl. etwa Aš'arī, *Ibāna* 60, 6). An der Intention des Argumentes ändert sich dadurch nicht viel. – Ob das K. *al-Aṭfāl*, das Bišr gegen die Prädestinatianer schrieb (Werkliste nr. 10), hiermit etwas zu tun hatte, wissen wir nicht. Vgl. auch unten S. 140 zu Murdār.

²⁹ *Farq* 187, 6 ff./199, ult. ff.

³⁰ S. u. S. 277.

³¹ So Ka'bī in Text 36 (vgl. den vorhergehenden Kommentar zu 35) und Aš'arī in Text 37, d–e. Auch in *Maq.* 250, 1f. ist der anonyme „andere“, der unmittelbar hinter Abū l-Hudail behandelt wird (in 249, 14 f.), wieder Bišr b. al-Mu'tamir. Brunschvig hat in seiner Behandlung des Problems (in: SI 39/1974/12 = *Etudes* I 240) den Unterschied m. E. nicht deutlich genug herausgeholt. Im übrigen ist bei Dirār b. 'Amr, der vielleicht den *lutf*-Gedanken vorausnahm, die *aṣlah*-Theorie noch gar nicht ausgebildet (vgl. Text XV 36, d).

die allein durch einen göttlichen Gunstbeweis gläubig werden, für ihre Bekehrung keinen Lohn verdienen³². Auch Argumente, die offensichtlich späteren Diskussionen entstammen, finden sich zuhauf³³. Man hat die Bittgebete ins Feld geführt; sie haben ja nur Sinn, wenn wir mit göttlichen Gnadenerweisen rechnen³⁴. Vor allem aber scheint die Schule Bišrs sich auf die Allmacht Gottes berufen zu haben. Sie schloß aus Stellen wie Sure 42/27, daß Gott die Macht hat, Verderbnis (*mafsada*) in solchem Maße zu schaffen, daß jeder ins Verderben geriete; dann aber sollte er auch die Macht haben, soviel Heil (*maṣlahā*) zu schaffen, daß jeder zum Heil gelangt³⁵. Das war wohl immer schon der Nerv der Sache gewesen.

1.4.3.1.1.3 Glaube und Sünde

Allerdings war dies auch immer nur eine Seite der Angelegenheit. Gott ist nicht nur „gütig“, und er gibt nicht schrankenlos Vorschüsse. Die *alṭāf* sind nicht dazu da, um einem Menschen hic et nunc bei der Erfüllung der Gebote zu helfen. Bišr sprach in einem solchen Fall auch gar nicht von *lutf*, sondern von *walāya* „Freundschaft, Beistand“: Gott spendet einem Menschen Freundschaft, wenn dieser glaubt. Als Korrelat gehörte dazu die „Feindschaft“, die Gott gegen Unglauben und Sünde zeigt. Das Begriffspaar hatte eine lange Tradition; Hārīgiten in Ḥorāsān und Siġistān oder Zaiditen wie Sulaimān b. Ġarīr hatten es benutzt¹. Aber sie waren Prädestinatianer gewesen. Bišr dagegen betonte, daß Gott mit Freundschaft und Feindschaft immer nur reagiert; diese Reaktionen sind niemals gleichzeitig mit dem Entschluß des Menschen, sich gut oder böse zu verhalten. Zwar lassen sie auch nicht auf sich warten; sie sind sozusagen ein Lohn oder eine Strafe, die der Mensch sofort erhält. Aber eine Vorgabe muß da sein; man kann sich ja nicht vorstellen, daß Gott, wie dies im Koran steht (Sure 5/60), jemanden für seinen Unglauben in ein Schwein oder einen Affen verwandelt, während dieser seinen Akt des Unglaubens gerade erst verwirklicht. Warum das nicht vorstellbar ist, verrät die Quelle nicht. Gemeint ist wahrscheinlich, daß dann der ganze erzieherische Effekt dahin wäre; man hätte den Unglauben noch nicht wahrnehmen können. Mit dem Fluch Gottes, der den Ungläubigen im gleichen Vers angedroht wird, verhält es sich anders. Er trifft den Menschen sofort; ihn nähme man ja ohnehin nicht wahr². Aus diesem Gedankengang ergibt sich zweierlei: a) Feindschaft ist mehr als Verfluchung, nämlich ein aktives Eingreifen Gottes (indem er etwa den Ungläubigen verstockt werden läßt); Freundschaft ist dementsprechend als Beistand zu verstehen. Und weiter: b) beide Verhaltens-

³² Text 37, c mit Kommentar. Dazu unten Kap. C 4.2.2.1.

³³ Etwa bei Mānkdim, ŠUH 521, apu. ff.

³⁴ Ib. 524, – 5 ff.

³⁵ Ib. 524, 7 ff.; vgl. auch vorher 523, ult. f. Selbst Ašʿarī hat sich aus dialektischen Gründen Bišrs Ansatz zu eigen gemacht (*Ibāna* 56, 8 ff.).

¹ S. o. Bd. II 481, 580 und 592, auch 562; dazu Kap. D 1.3.

² Text 43 und 44.

weisen Gottes entstehen in der Zeit; sie haben mit seinem ewigen Wollen und damit auch mit seinen *alṭāf* nichts zu tun.

Ganz freilich sind sie doch nicht davon zu trennen. Denn wenn der Glaube sich an einem Ungläubigen als *lutf* ereignen kann, so muß man sich fragen, ob nicht auch die Muslime letztendlich ihren Glauben von Gott haben. Fest steht, daß Gott ihnen dazu hilft³, und zwar offenbar vor jedem eigenen Engagement; der Glaube ist ja mehr als ein bloßes Handeln. Dirār hatte noch gemeint, daß Gott den Glauben im Menschen schaffe⁴, und auch Bišr scheint sich von dieser Anschauung nicht ganz gelöst zu haben⁵. Aber man merkte allmählich, daß man damit eine gefährliche Ausnahme zuließ⁶. Wie die bašrische Gailānīya ging Bišr noch von der Existenz einer apriorischen Gotteserkenntnis aus. Aber sie war für ihn ganz rudimentär, und man ist verpflichtet, sie zu konkretisieren. Man wird durch sie angeregt, weiter nachzudenken, und wenn man das nicht tut, macht man sich schuldig. Das liegt daran, daß die Selbsterkenntnis, ebenfalls vorgegeben, dem Menschen seine Endlichkeit ins Bewußtsein ruft; daraus kann sich jeder seine Theologie zurechtmachen. Allerdings hat man eine gewisse Frist. Nachdenken kostet ja Zeit; währenddessen ist man in einem Zwischenzustand, in dem man sich noch nicht der Strafe aussetzt⁷. Darum spricht ein Kind, das mit einer christlichen Glaubensformel das Gebot des *tauhīd* verletzt, zwar die Unwahrheit, begeht aber keinen Unglauben⁸.

Bei diesem Zwischenzustand kann dann der Satan einhaken; denn Nachdenken heißt, daß man sich, wie bei allem andern Handeln auch, frei entscheidet. Eine Entscheidung aber trifft man aufgrund einer Alternative oder, wie man damals sagte, aufgrund von zwei Gedankenanstößen (*ḥātīrāni*), die einen entweder zum Guten oder zum Bösen veranlassen⁹. Interessant ist nun, daß Bišr offenbar angenommen hat, daß beide vom Satan ausgehen. Der Teufel macht aus einer klaren Sache ein Problem; er schafft mit der Alternative Zweifel und damit auch die Voraussetzung zur Sünde¹⁰. Es ist dann nur recht und billig, daß es auch ohne ihn gehen sollte. Die beiden Gedankenstöße sind keine *conditio sine qua non*. Denn der Teufel trat ja in die Welt, als es einen Menschen zumindest, Adam, schon gab; Adam hat also ohne seine Hilfe nachgedacht. Im übrigen hat auch Satan selber sich einmal für die Sünde entschieden, ohne daß ein anderer Teufel sie ihm eingegeben hätte¹¹. Das heißt

³ Text 52, e.

⁴ S. o. S. 54.

⁵ Es gab Mu'taziliten, die in der Tatsache, daß Gott zum Glauben hilft und ihn gebietet, einen Beweis dafür sahen, daß er von Gott kommt (Nāsi', *Ausaṭ* 94, 11 f.).

⁶ Text 52 ist unter diesem Gesichtspunkt als aitiologische Legende zu verstehen. Tūmāma hat in der Entwicklung anscheinend eine wichtige Rolle gespielt.

⁷ Text XXI 44, f–g; dazu meine *Erkenntnislehre* 349 und unten S. 251 f.

⁸ Ibn al-Murtaḍā, *al-Bahr az-zahhār* I 89, – 6.

⁹ Zur Vorstellung vgl. Wolfson in: *Studies in Mysticism and Religion presented to G. Scholem* 363 ff. = *Philosophy of the Kalam* 624 ff.; auch unten Kap. D 2.1.1.

¹⁰ Text 51, c.

¹¹ Ib., d–e, und Text 50.

dann weiterhin, daß auch sonst Menschen, die wie Adam noch keine Offenbarung gekannt haben, nicht erst des Satans bedürfen, um das Bedürfnis zu verspüren, über Gott und ihre eigene Geschöpflichkeit zu spekulieren¹².

Mit denen, die die Verantwortung des Menschen für seine Sünde in Frage zu stellen schienen, ging Bišr hart ins Gericht. Er schrieb nicht nur gegen die „Muğbira“¹³, sondern griff selbst Ašamm unter diesem Gesichtspunkt an, von Dirār ganz zu schweigen¹⁴. Auch mit Murğīiten aller Spielarten hat er sich herumgezankt¹⁵. Wie rigoros er war, wird daran deutlich, daß er der Buße nur bedingte Gültigkeit beimaß. Gott nimmt sie an; aber die Sünde ist damit nicht unbedingt ausgelöscht. Diese erscheint sofort wieder auf dem Konto, wenn man sich erneut eine schwere Sünde zuschulden kommen läßt. Gott gewährt Verzeihung also nur mit der Maßgabe, daß Buße völlige Umkehr sei. Das gilt dann natürlich auch für die Bekehrung zum Islam; sie ist erst dann vor Gott gültig, wenn man wirklich so lebt, wie der Islam es verlangt. Wer weiter Wein trinkt, kommt auch als Muslim in die Hölle¹⁶. Das ergab sich an sich aus dem muʿtazilitischen *waʿd wa-waʿid*, wird aber hier in puritanischer Weise verschärft.

Um so wichtiger wurde es dann, festzulegen, was überhaupt eine schwere Sünde ist. Ob die Muʿtaziliten in dieser Zeit je einen Katalog aufgestellt haben, wissen wir nicht. Aber man hatte ja die *ḥadd*-Strafen. Diskutiert hat man da meist nur die Bemessensgrenze beim Diebstahl. Bišr meinte, daß der Diebstahl bei einem Sachwert von 10 Dirham beginne¹⁷. Damit befand er sich in Übereinstimmung mit Abū Ḥanīfa und dessen Schule¹⁸. Jedoch bildete sich der Konsens damals erst heraus. Ḥasan al-Bašrī hatte noch ganz rigoros die Auffassung vertreten, es dürfe gar keine Mindestgrenze geben; die Ḥārīğiten haben diesen Standpunkt offenbar nie aufgegeben¹⁹. Qatāda sprach von einem Dritteldirham²⁰; ʿUtmān al-Battī erhöhte auf 2 Dirham²¹. In Kūfa setzten Ibn Abī Lailā und Ibn Šubruma die Grenze noch bei 5 Dirham an²². Auch Abū l-Hudāil war strenger als Bišr²³, Nazzām dagegen wesentlich großzügiger²⁴.

¹² Ib., a – b. Vielleicht ist dies nach der Offenbarung anders; da ist ja eine Seite der Alternative bereits gegeben. Aber Text 50 läßt von dieser Unterscheidung nichts verlauten.

¹³ Vgl. Werkliste nr. 9 – 10.

¹⁴ Ib. nr. 4 – 5, vielleicht auch nr. 38; dazu Text 4. Wen man unter den *ašḥāb al-qadar* verstehen soll, gegen die er ebenfalls polemisierte (nr. 3), muß offenbleiben.

¹⁵ Vgl. nr. 33 (Murğīʿa allgemein), nr. 34 (Abū Šamir), nr. 18 (dessen Schüler Kulṭūm), nr. 26 (die Schule des Abū Ḥanīfa).

¹⁶ Text 53.

¹⁷ Text 54.

¹⁸ *Musnad Abī Ḥanīfa* 149 nr. 315; Abū Yūsuf, *Iḥtilāf Abī Ḥanīfa wa-lbn Abī Lailā* 152, 3; Faḍl b. Šādān, *Idāḥ* 279, 7; Ibn Rušd, *Bidāyat al-muḡtahid* II 447, –6. Allgemein Schacht, *Introduction to Islamic Law* 179; zur Ḥadīṡgrundlage z. B. Nasāʿī, *Sunan* II 259, 5 ff.

¹⁹ Ibn Rušd, *Bidāya* II 447, 1 ff.

²⁰ S. o. Bd. II 145.

²¹ Ibn Rušd, *Bidāya* II 447, –4 f.

²² Ib. 447, –5 f.

²³ Allerdings lag bei ihm der Fall etwas komplexer (s. u. S. 288 f.).

²⁴ S. u. S. 388.

Wahrscheinlich hat bei alledem die Geldentwertung eine wichtige Rolle gespielt.

1.4.3.1.1.4 Die politische Theorie

Bišr war, wie wir sahen, Zaidit. Er hat aus seinen Ansichten trotz zeitweiliger Verfolgung auch kein Hehl gemacht. Er hat ein K. *al-Imāma* geschrieben und zum gleichen Thema gegen Ašamm polemisiert¹. Jedoch hatte er nicht wie dieser ein Gesamtkonzept; ihm ging es nicht um die Begründung von Herrschaft als solcher, sondern nur um die rechte Beurteilung 'Alīs. In gewissem Sinne ist das allerdings nur eine optische Täuschung; denn als Zaidit konnte er gar nicht die Notwendigkeit von Herrschaft in Frage stellen, da am Vorrang 'Alīs und seinem Anrecht auf das Kalifat kein Zweifel erlaubt war. Neu war vielleicht die Art, wie er diesen Vorrang begründete. Er ging aus von den zaiditischen Kriterien Wissen und Handeln (*'ilm wa-'amal*) und verglich 'Alī dann systematisch mit anderen Prophetengenossen. Handeln war dabei für ihn nicht nur Tapferkeit, sondern auch Weltverzicht; hinzu kam, gewissermaßen als Kombination von Wissen und Handeln, das alte Ehrenprädikat der *sābiqa*, der frühen Bekehrung zum Islam. Da nun stellte sich heraus, daß 'Alī zwar vielleicht unter keinem dieser Gesichtspunkte für sich genommen der Beste war, jedoch überall in vorderster Reihe stand. Sein Vorrang ergab sich aus der Kombination, gewissermaßen wie beim Zehnkampf.

Man sprach hier von *muwāzanat al-a'māl*. Ğāḥiẓ hat diese später genau in der Art, wie Bišr sie vornahm, als paradigmatisch für die Zaidīya angesehen². Das Referat bei Pseudo-Nāšī', also wohl Ğa'far b. Ḥarb, in welchem Bišrs Gedankengang nachgezeichnet wird, ist im *kalām*-Schema aufgebaut³; man könnte sich vorstellen, daß direkt Bišrs K. *al-Imāma* zugrundeliegt. Das Prinzip des Tugendkatalogs war natürlich älter; es ergab sich aus dem altarabischen *fahḥ*. Distinktiv ist nur, wie man das jeweils machte. T. Nagel hat auf eine Schrift des Medinensers 'Isā b. Dāb aufmerksam gemacht, die wohl im Irak bekannt wurde, als dieser unter al-Mahdī nach Bagdād geholt wurde und später unter al-Hādī bei Hofe Karriere machte⁴. Ibn Dāb schafft es, auf insgesamt 70 Tugenden zu kommen, die er einzeln kurz aus der Überlieferung belegt. Aber er vergleicht nicht mit anderen Prophetengenossen. Außerdem spielen Wissen und Askese kaum eine Rolle; die Aufzählung wirkt noch sehr altarabisch⁵. Bišrs Methode des gezielten partiellen Vergleichs wird bei Mufīd schon Hišām b. al-Ḥakam in den Mund gelegt; er soll in einer Diskussion in Gegenwart des Ğa'far b. Yaḥyā al-Barmakī so argumentiert haben⁶. Aber das ist gewiß eine Fälschung; Hišām vertrat einen viel härteren Standpunkt⁷.

¹ Werkliste nr. 13 und 39.

² *Rasā'il* IV 312, 1 ff. = Maurid 72/1978/233, 5 ff.; dazu oben Bd. I 259.

³ Text 58, f–m.

⁴ Zu ihm s. o. Bd. II 689; auch Pellat in EI² III 742.

⁵ Nagel, *Rechtleitung* 390 ff.

⁶ Mufīd, *Iḥtišāṣ* 93, 5 ff.; dazu Nagel, *Rechtleitung* 392 f.

Bišrs Verfahren setzte ja voraus, daß man die Prophetengenossen anerkannte; auch sie hatten immerhin ihre Meriten, im Einzelfall vielleicht ebenso viele wie 'Alī. Bišr war selbst für einen Zaiditen ungemein gemäßigt. Er sagt nicht einmal wie etwa Sulaimān b. Ġarīr⁸, daß die *ṣahāba* mit der Wahl Abū Bakr's einen Fehler begangen hätten; vielmehr hielt er diese Entscheidung für die unter den gegebenen Umständen heilsamste Lösung. Denn 'Alī hatte die Quraiš antagonisiert; er hatte an einigen von ihnen Blutrache genommen. Hätte man ihn zum Nachfolger des Propheten gewählt, so wäre es zu Zwistigkeiten gekommen. Die Urgemeinde hatte also Schlimmeres verhütet und damit richtig gehandelt⁹. Mit den „Rāfiḍiten“ hatte Bišr überhaupt nichts gemein¹⁰; auch Hišām b. al-Ḥakam hat er angegriffen¹¹.

Jenseits von Abū Bakr und 'Umar allerdings hörte seine Toleranz auf. 'Utmān verdient für die letzten sechs Jahre seiner Regierung keinerlei Loyalität¹². Ṭalḥa und Zubair waren Rebellen im Sinne der *fi'a al-bāġiya* von Sure 49/9; die Gemeinde war verpflichtet, sie als Wortbrüchige zu bekämpfen¹³. Das Schiedsgericht wurde eingesetzt, um „die Herzen zu gewinnen“; das Unrecht lag nicht auf seiten 'Alīs, indem er sein Einverständnis gab, sondern auf seiten der beiden Schiedsrichter, weil sie uneins waren¹⁴. Mu'āwiya ist ebenso zu verwerfen wie 'Amr b. al-'Aš¹⁵. Die Ḥārīġiten aber waren ungehobelte Beduinen; ihr Anführer Ḥurqūš b. Zuhair ist mit keinem der großen Prophetengenossen wie 'Alī oder Ibn 'Abbās zu vergleichen¹⁶. Das ist alles nicht unbedingt neu. Daß hier ein Mu'tazilit am Werke ist, merkt man allenfalls daran, daß kein einziges Hadīṭ zur Begründung herangezogen wird; Bišr argumentiert nur mit dem Koran.

1.4.3.2 *Šūfiyat al-Mu'tazila*

Bišr b. al-Mu'tamir blieb auch für spätere Generationen ein großer Name. Zwar konnte er sich in seinem Einfluß mit Abū l-Ḥudail oder Nazzām nicht messen. Aber von *tawallud* sprach jeder, und Bišrs Plädoyer für den Vorrang

⁷ S. o. Bd. I 377 ff. Es gibt ohnehin noch einen zweiten apokryphen Text, in dem er die Tugenden 'Alīs aufzählt, wieder im gleichen Kreise, nun aber gegenüber Dirār b. 'Amr. Dort zieht er keine Vergleiche mit anderen Prophetengenossen (Maġlisī, *Bihār* XXV 142 ff. nr. 16).

⁸ S. o. Bd. II 478.

⁹ Text 58, a – e. Nach Šahrastānī 116, 7 ff./304, 6 ff. soll auch dies wiederum schon die Lehre Zaid's gewesen sein.

¹⁰ Vgl. Text 8, vor allem v. 2; Text 1, vv. 46 f.; auch Werkverzeichnis nr. 31. Watt macht ihn in JRAS 1963, S. 465 zu Unrecht zu einem Rāfiḍiten.

¹¹ Text 9; dazu Werkverzeichnis nr. 32. Allerdings polemisierte er gegen ihn auch wegen seines Gottesbildes (Text 10) und wegen seiner Theorie vom Handlungsvermögen (Werkliste nr. 6).

¹² Text 58, n – o.

¹³ Ib., p – r und Text 59.

¹⁴ Text 60.

¹⁵ Text 8, v. 3.

¹⁶ Text 7, mit Kommentar. Man muß dazu wissen, daß Ḥurqūš nach ibāḍitischer Ansicht zu denen gehörte, denen vom Propheten das Paradies verheißen worden war (s. o. Bd. I 21, Anm. 12).

ʿAlīs wurde in der nächsten Generation für die gesamte Baġdāder Schule maßgebend¹. Auch seine Lehre von den Sinneswahrnehmungen lebte dort fort²; seine Definition des Handlungsvermögens findet sich in einer Schrift, die man dem Zaiditen Qāsim b. Ibrāhīm zuschrieb³. Ġāhiz nennt in seinem *K. al-Burṣān*⁴ eine ganze Anzahl von Schülern, von denen die meisten allerdings, wie das so ist, sonst kaum Aufmerksamkeit gefunden haben. Typisch für die Art von Leuten, die sich von Bišr angezogen fühlten, war

Abū ʿImrān Mūsā ar-Raqāšī,

ein Bašrier offenbar⁵, der sein Şūfitum so ernst nahm, daß er jeglichen Gelderwerb durch Handel für verboten hielt⁶. Die islamische Ökumene betrachtete er als ein „Haus des Unglaubens“⁷; wahrscheinlich meinte er vor allem Baġdād. Wie Bišr versuchte er eine einfache und konzise Sprache zu reden, damit auch die „Unwissenden“ ihn verstanden.

Ḥaiyāt hat dies von zwei Gewährsleuten gehört, die aus Iran stammten: von einem gewissen al-Balḥī, d. i. vermutlich Abū ṭ-Taiyib al-Balḥī, ein Schüler des Ġaʿfar b. Ḥarb (zu ihm s. u. Kap. C 7.5), und von Abū Zufar, d. h. wohl dem Nēšāpūrer Theologen dieses Namens (s. o. S. 61); so nach *Faḍl* 283, ult. ff. (wo *Zufar* zu lesen ist statt *D-f-r*) > IM 77, 12 ff. Ob man daraus schließen darf, daß Abū ʿImrān selber nach Iran ging und dort Schule machte, muß offen bleiben. Er ist wohl in der Anekdote bei Ḥākīm al-Ġuṣamī, *Risālat Iblīs* 43, – 6 ff. gemeint, vielleicht auch in der bei Ġāhiz, *Ḥayawān* III 469, – 5 ff. Jedoch muß man sich bei Identifikationen vorsehen. Wenn die Nisbe allein steht, haben wir es häufig mit dem Dichter Faḍl b. ʿAbdaššamad ar-Raqāšī zu tun (so wohl auch Ġāhiz, *Bayān* I 404, 1 ff.; zu ihm s. o. Bd. II 168). Die *kunya* Abū ʿImrān, die sich ohnehin häufig mit dem *ism* Mūsā verband, kann auch den „Murġiʿiten“ Muwais b. ʿImrān bezeichnen (zu ihm s. u. S. 191).

Hāšim b. Nāših

mag ähnlich gedacht haben. Er überlieferte „etwas zum Tadel des Reichtums“⁸. Die übrigen Namen sagen uns gar nichts mehr. Da sind Bišr al-Qalānisī und Abū ʿUbaidallah al-Afwah, die auch bei Kaʿbī begegnen⁹, und ein gewisser

¹ Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB III 288, ult. ff.; dazu unten Kap. C 4.2.1.1 und Ibn al-Iskāfī, *al-Miʿyār wal-muwāzana* 89 ff.

² Abū Rašīd, *al-Masāʿil fi l-ḥilāf* 305, 9 ff.

³ *K. al-ʿAdl wat-tauḥīd*, in: ʿImāra, *Rasāʿil* I 116, 13 ff.

⁴ 89, 5 ff.

⁵ Zu den Raqāšīs s. o. Bd. II 90 f.

⁶ *tahrim al-makāsib*; *Faḍl* 284, 4 (wo *yağmaʿu* in *yuharrimu* zu verbessern ist) > IM 77, 16.

⁷ *Ib.*

⁸ *Mīzān* nr. 9190.

⁹ *Maq.* 74, 2, wo der Druck allerdings *Ibn al-Aqḡam* hat statt *Ibn al-Afwah*. Daß in *Ibn al-Afwah* zu verbessern ist, geht aus der Parallele bei Ḥaġūrī, *Rauḍat al-aḥbār* (Hs. Ambrosiana C 2, fol. 143 b, pu. ff.) hervor; sie dürfte letzten Endes auf Kaʿbī zurückgehen. Soll man die beiden mit Bišr b. Šabīb und Bišr b. as-Sarī al-Afwah gleichsetzen, die als Gahmiten verschrien waren? Sie gehören aber beide nach Bašra; zudem trug Bišr b. as-Sarī die *kunya* Abū ʿAmr (s. o. Bd. II 185 f.).

Rauḥ al-ʿAbdī¹⁰. Bei dem Qāḍī ʿAbdalġabbār findet sich dann noch ein gewisser Abū Šāliḥ, der einmal mit Ibn Kullāb ein Streitgespräch über die Geschaffenheit des Korans geführt hat¹¹. Einige oder alle von ihnen mögen zu der *šūfiyat al-Muʿtazila* gezählt haben, die Pseudo-Nāšīʾ als eigene Gruppe einführt und der er Abū ʿImrān ar-Raqāšī zurechnet. Daß sie das *tahrīm al-makāsib* vertraten, steht auch dort¹². Zugleich aber stellt sich heraus, daß ihr Abscheu vor dem weltlichen Treiben im „Haus des Islam“ sie dazu führte, der Obrigkeit die Legitimation abzuspochen. Zwar ist nicht jeder Herrscher unbedingt ein Usurpator; aber er hat lediglich Ordnungsfunktion. Wenn irgendeine Strafe durchzusetzen ist, so mag man jemanden wählen, der die nötige Autorität dazu hat; aber solange die Menschen die Gesetze kennen und sich an sie halten, ist er überflüssig. Der Herrscher (*imām*) ist da wie der Vorbeter, mit dem er ja die Bezeichnung teilt: man wählt ihn, wenn die Zeit des Gebetes gekommen ist, und beim nächsten Mal nimmt man einen andern. Im übrigen aber könnte man auch alleine beten¹³.

Sie hielten diese Freizügigkeit für spezifisch islamisch. Anderswo gab es „Könige“, im Islam nicht. Die Gemeinde wurde ja von einem Propheten gegründet, nicht von einem weltlichen Herrscher, und der Prophet hat zwar alle möglichen Gesetze erlassen, aber nirgendwo gesagt, daß die Herrschaft eines Einzelnen ein verpflichtendes göttliches Gebot sei. Im Gegenteil: Königtum führt zu Machtkampf, und wenn ein Herrscher „Neuerungen“ einführt, so wird man ihn nur durch Blutvergießen wieder los. Das ist verderblich für die Religion, und man vertut seine Zeit mit Dingen, die einem nicht zuträglich sind¹⁴. Wer sich mit der Politik abgibt, leidet ebenso Schaden an seiner Seele wie der, der Besitz anhäuft. In der politischen Theorie war dies die Position der extremen Linken. Daß diese Šūfis noch wie Bišr b. al-Muʿtamir Zaiditen waren, wird man nicht unbedingt behaupten wollen. Man hat eher den Eindruck, daß sie sich in manchem wieder der Lehre Ašamms annäherten.

Nun darf man nicht übersehen, daß der Oberbegriff *šūfiyat al-Muʿtazila*, den Pseudo-Nāšīʾ einführt, sich nicht mit der Schule Bišrs deckt. Er nennt als Repräsentanten neben Abū ʿImrān noch Faḍl al-Ḥadaṭī, einen Schüler des Nazzām¹⁵, und einen gewissen Ḥusain al-Kūfī, den wir gar nicht kennen. Dasselbe gilt für das *tahrīm al-makāsib*. Ašʿarī bestätigt zwar, daß diese Lebensweise unter den Muʿtaziliten Anhänger fand, „Leute, die zu faul sind, Handel zu treiben“¹⁶. Aber er weiß natürlich auch, daß übersteigertes Gott-

¹⁰ Er hat nichts mit Rauḥ, dem Sohn des baṣrischen Qadariten ʿAṭāʾ b. Abī Maimūna, zu tun (zu ihm s. o. Bd. II 55). Auch daß der Muʿtazilit ʿAbdalkarīm b. Rauḥ al-ʿAffānī (s. o. Bd. II 422) sein Sohn gewesen wäre, hat wenig für sich.

¹¹ *Faḍl* 285, ult. ff.

¹² Text XVIII 1, l. Auch Abū ʿUmar al-Bāhilī, der gegen Ende des Jahrhunderts die Gedichte Bišrs verbreitete (s. o. S. 111), verkehrte in einem Šūfi-Zirkel (*Lisān al-Mizān* V 320, apu. f.).

¹³ *Ib.*, a – d.

¹⁴ *Ib.*, e – k.

¹⁵ Zu ihm s. u. S. 436.

¹⁶ Text XVIII 2, e. Sie bezeichneten ihre Lebensweise offenbar als *sabīl Allāh*, also als inneren *ġihād* (s. u. S. 305).

vertrauen ganz allgemein zu dieser Konsequenz führen konnte¹⁷. Darum ist auch keineswegs gesagt, daß er die Schüler Bišrs meint, wenn er berichtet, daß die Verfechter des *tahrīm al-makāsib* betteln gingen und nur in äußerster Bedrängnis etwas annahmen, wenn der Hunger sie quälte; was die Menschen ihnen dann gaben, betrachteten sie wie Aas, das ebenfalls in einer Notsituation dem Muslim erlaubt ist. Die Begründung allerdings paßt wieder gut zur Abwertung des *dār al-Islām*: alles in dieser Welt ist verderbt und unrechtes Gut. Sie nimmt im übrigen eine šī'itische Wende: Kauf und Verkauf werden erst wieder erlaubt sein, wenn „der Imam“ die Welt in Besitz nimmt und verteilt¹⁸. Sollten wir es doch mit Zaiditen zu tun haben, die nur keinen Imam mehr fanden? Immerhin ist uns *tahrīm al-makāsib* in der Zaidiya schon einmal begegnet, wenngleich an etwas exzentrischer Stelle, bei Abū l-'Atāhiya.

S. o. Bd. I 448. Wenn Reinert, *Tawakkul* 188 die behandelte Stelle auf imāmitische Quietisten bezieht, so ist dies anscheinend nur aus der Erwähnung des Imams assoziiert. Der Vergleich mit dem Notstand wird auch mit Šaqīq al-Balḥī in Verbindung gebracht (Text XIV 28); es handelt sich wohl um einen Topos. Daß Šūfis die Arbeit scheuten, weil sie nicht zu Helfershelfern einer ungerechten Obrigkeit werden, also nicht „systemerhaltend“ wirken wollten, steht auch bei Muḥāsibī (*Makāsib* 206, 9 ff.). Kaufleute zahlten ja Abgaben an den Staat (*Muḡnī* XI 44, –6 f.). Daß bestimmte „*mutakallimūn*“ den Handel verwarfen, erfahren wir aus einer *'aqīda* des Ibn Ḥanbal (Ibn Abī Ya'la, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* 30, pu. ff.). Schon Ḍirār hat über – und gegen? – Šūfis geschrieben (Werkliste XV, nr. 34); wir wissen aber nicht, worum es dabei ging (dazu oben S. 36, Anm. 10). Die ausführlichste frühe Auseinandersetzung mit dem *tahrīm al-makāsib* findet sich in dem *K. al-Iktisāb fī r-rizq al-mustatāb* des Ibn Samā'a (?), der ein älterer Zeitgenosse des Muḥāsibī war und sich anscheinend auf eine Vorlage des Šaibānī stützte (GAS 1/435; hrg. Kairo 1938, Nachdruck von S. Zakkār u. d. T. *K. al-Kasb*, Damaskus 1980). Es ist behandelt bei Goitein, *Studies* 220 ff. und Dasūqī, *Šaibānī* 176 ff.; ein kurzer Hinweis bei Cahen in EI² IV 691 a s. v. *Kasb*. Von dem Ḥanbaliten al-Ḥallāl (gest. 311/923) besitzen wir ein verhältnismäßig kurzes *K. al-Ḥaṭṭ 'alā t-tiḡāra wa-š-šinā'a wal-'amal wal-inkār 'alā man yadda'ī t-tawakkul* (gedr. Damaskus 1348); jedoch enthält es fast nur Ḥadīḡe. Auch der Arzt ar-Rāzī (gest. 313/925) und der mu'tazilitische Philologe ar-Rummānī (gest. 384/994) haben über das Thema geschrieben; jedoch sind ihre Werke nicht erhalten (vgl. Bīrūnī, *Fihrist kutub ar-Rāzī* 17 nr. 177; Qiftī, *Inbāh* II 296, 3). Für die spätere Zeit vgl. Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Muḡnī* XI 43, 8 ff. Texte, in denen die Šūfis selber ihre Ablehnung äußern, sind gar nicht so häufig und dann manchmal recht gemäßigt (vgl. etwa das anonyme *Adab al-mulūk* 40, 3 ff. RADTKE).

¹⁷ Ib., f; vgl. oben Bd. II 546 f. zu Šaqīq al-Balḥī.

¹⁸ Ib., a – b; das gehört alles an sich eher zu den Mu'taziliten in e als zu den erst in f genannten „Verfechtern des Gottvertrauens“.

1.4.3.2.1 *Murdār*

Diese Tendenzen haben weitergelebt; sie werden uns später im Zusammenhang mit Ibn ar-Rēwandī noch einmal begegnen¹. Jedoch führt gerade Ibn ar-Rēwandī sie dann zurück² auf denjenigen Schüler Bišrs, der in den Quellen am meisten Aufmerksamkeit gefunden hat:

Abū Mūsā ʿĪsā b. Šabīḥ³ al-Murdār,

gest. 226/841⁴. Er war, um noch einmal Ibn ar-Rēwandī zu zitieren, „unter den Muʿtaziliten wie der Mönch unter den Christen“⁵. Ibn ar-Rēwandī sagt das ein wenig spöttisch; Ḥaiyāt hat sich denn auch gehörig darüber aufgeregt⁶. Aber was Ḥaiyāt störte, war nur der Bezug auf die Christen; wenn jemand ausgerechnet ʿĪsā hieß, war die Anspielung ja auch ein wenig maliziös. Das Wort *rāhib* selber dagegen klang damals für einen Muslim kaum negativ; den frühen bašrischen Asketen ʿĀmir b. ʿAbdqais hatte man den „Mönch dieser Gemeinde“ genannt⁷, und der Medinenser Abū Bakr b. ʿAbdarrahmān (gest. 94/713) hieß der „Mönch der Quraiš“, weil er so viel betete⁸. Unter Murdār Zeitgenossen wurde Aḥmad b. al-Muʿaddal in Bašra so bezeichnet⁹. Das Prädikat war vorislamisch; der Großvater des Prophetengenossen ʿAbdallāh b. Ḥanzala hatte es getragen¹⁰. Murdār ist darum auch von den eigenen Schulgenossen später als der „Mönch der Muʿtazila“ gepriesen worden¹¹. Frühe Quellen wie Kaʿbī oder Ibn an-Nadīm sagen davon zwar nichts; aber wir werden annehmen dürfen, daß schon Ibn ar-Rēwandī auf dieses Prädikat Bezug nahm¹².

Daß er überhaupt darauf zu sprechen kam, hängt mit einer Anekdote zusammen, die er vorher erzählte. Als Murdār auf den Tod darniederlag, habe er seinen ganzen Besitz den Armen hinterlassen, weil ihm das Gewissen schlug;

¹ S. u. Kap. C 8.2.2.1.

² Text XVIII 21, d.

³ Oder Šubaiḥ. Beide Formen sind gebräuchlich (vgl. Ḍahabī, *Muštābiḥ* 409, 6 ff. und Ibn Ḥaḡar, *Tabšīr al-muntābiḥ* 831, ult. ff.).

⁴ Hierzu wie zum Folgenden vgl. die Belege in meinem Aufsatz in: BEO 30/1978/307 ff. = Arabica 30/1983/111 ff. (franz. Übs., mit geringfügigen Verbesserungen) sowie in meinem Artikel in EIran I 347 ff. Ich gebe Anmerkungen nur dann, wenn ich über das dort Gesagte hinausgehe oder davon abweiche.

⁵ Text XVIII 3, d.

⁶ Ib., f–g.

⁷ TD, ed. Faišal 339, 9 f.; zu ihm s. o. Bd. II 87 f.

⁸ IS V 153, 24.

⁹ Šafadī, *Wāfi* VIII 184, 6 f.; zu ihm s. u. Kap. C 4.1.4.

¹⁰ Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 892 nr. 1517; dazu M. Gil in: JSAI 10/1987/90 f. Allgemein zum Gebrauch des Wortes vgl. Andrae, *Islamische Mystiker* 15 ff.

¹¹ *Faḍl* 277, apu. > IM 71, 5; auch Baḡdādī, *Farq* 151, 6/164, ult. f. und Šahrastānī 48, 11/102, 2 f. Bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī heißt er *nāsik al-Baḡdādīyīn* (Text XVIII 11, a).

¹² Das Schweigen Kaʿbīs und Ibn an-Nadīm's mag einer gewissen Verlegenheit entspringen; immerhin setzte sich im Laufe der Zeit eine negative Auffassung durch, die in dem Ḥadīṭ *lā rahbānīya fi l-Islām* Bestätigung fand (Gimaret, *Livre des Religions* 241, Anm. 3; dazu Massignon, *Essai*² 145 ff. und Nwyia, *Exégèse coranique* 52 ff.).

er sei nämlich der Meinung gewesen, er habe sie darum betrogen und zu Unrecht sein Leben lang den Profit davon gehabt¹³. Das trägt alle Zeichen einer Legende; denn es ist auch von Erben die Rede, und Murdār hätte nach dem Gesetz dann höchstens über ein Drittel seines Nachlasses verfügen dürfen. Aber die Intention ist gewiß gut getroffen: wie die *ṣūfīyat al-Muʿtazila* mißtraute er nicht nur dem Besitz, sondern auch der Obrigkeit; wer sich mit ihr einläßt, ist ein Ungläubiger¹⁴. Allerdings zeigt die Geschichte zugleich, daß er, solange er lebte, nicht gedarbt oder gebettelt hatte; und irgendwie mußte er den Besitz ja auch erworben haben. Zudem fällt auf, daß unter den zahlreichen Schriften, deren Titel uns überliefert sind, keine einzige direkt von Askese oder *tahrīm al-makāsib* usw. redet¹⁵. Haiyāt wiegelt darum auch ab: Murdār habe sich nur vor Dingen und Situationen gescheut, deren juristische Beurteilung nicht ganz sicher war (*ṣubha*)¹⁶.

Daß er mit der Obrigkeit nicht gut stand, zeigt auch die Geschichte von der Bekehrung seines Schülers Gaʿfar b. Ḥarb. Dieser war nämlich Soldat gewesen und hatte als solcher seinen Spott mit den Anhängern Murdārs getrieben¹⁷. Sie kamen aus einfachen Verhältnissen; auch Ibn ar-Rewardī hat das hervorgehoben¹⁸. Schon Murdārs Name könnte darauf hinweisen; *murdār* ist nämlich Persisch und heißt „das Aas“. Wenn wir Ḥākīm al-Ġuṣamī glauben wollen, hieß Murdārs Vater so; bei einem Höfling hätte man sich einen solchen Scherz nicht erlaubt.

Auch das Beispiel Murdārs zeigt also, daß die Bagdāder Muʿtazila im Übergang von Bišr b. al-Muʿtamir zu seinen Schülern weiter auf Distanz zu den Herrschenden gegangen ist. In der Zeit der Anarchie, die auf den Bürgerkrieg zwischen Amīn und Maʿmūn folgte, lag dies ohnehin nahe. Damit mag sich Ibn an-Nadīm’s Bemerkung erklären, daß sich durch Murdār – und nicht schon durch seinen Lehrer – die Muʿtazila in Bagdād ausgebreitet habe¹⁹. Ebenso wie Bišr ging er unters Volk, aber nun nicht mehr mit Gedichten, sondern mit Predigten und erbaulichen Geschichten (*qiṣaṣ*); Abū l-Huḍail soll sich an die Zeit der Erzväter, an Wāṣil und ʿAmr b. ʿUbaid erinnert gefühlt haben. Eine dieser Predigten ist uns in längeren Bruchstücken noch erhalten; Marzubānī (gest. 384/994), selber Muʿtazilit, hatte sie in seinen „*aḥbār al-mutakallimīn*“, d. h. vermutlich in seinem *K. al-Muršid* aufgezeichnet. Sie entspricht recht gut dem Eindruck, den, wie Haiyāt berichtet, schon Abū l-Huḍail gewann: daß hier die Gerechtigkeit und Güte Gottes hervorgehoben

¹³ Text XVIII 3, a – c.

¹⁴ Text 5, b.

¹⁵ Man könnte allenfalls an nr. 26 – 27 der Werkliste denken; beide erinnern an Titel von Schriften des Muḥāsibī.

¹⁶ Text 4, e.

¹⁷ S. u. Kap. C 4.2.2.

¹⁸ *Intiṣār* 72, ult. = Text XVIII 21, d.

¹⁹ *Fihrist* 206, apu.; vielleicht nach dem Muʿtaziliten Ibn al-Iḥšīd (gest. 326/938; vgl. EI² III 807), wenn sich Ibn al-Murtaḍā’s Bemerkung in *Ṭab.* 70, pu. ff. noch hierauf bezieht.

und mit der Boshaftigkeit der Menschen kontrastiert wurde²⁰. Wer den Text mit den Augen eines Theologen liest, kommt kaum auf seine Kosten; originelle Gedanken werden hier nicht vorgetragen. Aber die mu'tazilitische Grundlehre wird überzeugend an den Mann gebracht, zum Schluß mit einer Kette von rhetorischen Fragen, die stark an die Ġailān-Legende erinnert und wohl aus der Tradition der baṣrischen Ġailāniya kommt²¹. Über die Gerechtigkeit Gottes und die Irrlehren, welche die Prädestinatianer dazu verkündeten, hat Murdār auch sonst mit besonderem Engagement geschrieben²².

Ganz hat er die Beziehungen zu den besseren Kreisen nicht abgebrochen; er verkehrte mit Ibrāhīm b. as-Sindī. Allerdings sind wir uns über die Natur dieser Beziehung nicht im klaren; vielleicht hat dieser ihn nur in seiner Eigenschaft als Geheimdienstchef zu sich beordert²³. Denn er fragte ihn über die Theologen aus und wunderte sich, daß Murdār an niemandem von ihnen ein gutes Haar ließ²⁴. In der Tat scheint Murdār überall Unglauben gewittert zu haben. Allen denen, die an die Ungeschaffenheit des Korans, an die Prädestination oder an die visio beatifica glaubten, bescheinigte er das Höllenfeuer²⁵. Selbst wenn sie das Glaubensbekenntnis sprachen, taten sie es, wie er meinte, im falschen Sinne²⁶. Ĥaiyāṭ erklärt, wie er dazu kam: er sah in diesen Vorstellungen die Konsequenzen eines fundamental falschen Gottesbildes. Wer denkt, daß man Gott mit den Augen sehen könne, kann Gott nur für etwas Geschaffenes halten; wer behauptet, er habe die Sünde vorherbestimmt, hält ihn für dumm. Das ist so klar, daß man noch nicht einmal daran zweifeln kann; wer am Unglauben dieser Menschen zweifelt, ist darum selber ungläubig, und so *ad infinitum*²⁷. Die Argumentation erinnert wiederum an die baṣrische Ġailāniya, vor allem an Abū Šamir²⁸.

Murdār soll diese Ansicht auch in einem Buch niedergelegt haben²⁹. Wir wissen nicht, ob einer der Titel gemeint ist, die Ibn an-Nadīm bewahrt hat; jedoch ist klar, daß, ähnlich wie bei Bišr, eine unverhältnismäßig große Anzahl seiner Werke sich der Polemik widmet. Daß er die Prädestinatianer immer wieder angriff, haben wir gesehen; auch über das *ḥalq al-Qur'ān* hat er

²⁰ *Intiṣār* 54, 11 ff.

²¹ Vgl. Text 6, vor allem h, dazu Text I 1, d; im einzelnen meine Analyse in dem oben Anm. 4 genannten Aufsatz.

²² Werkliste XVIII b, nr. 4–9; vgl. auch die Bemerkung bei Ĥākīm al-Ġušamī, *Ris. Iblīs* 79, 8 ff.

²³ S. o. S. 65.

²⁴ Text 4, k und 5, e–f (mit Kommentar). Ĥaiyāṭ kannte die Geschichte, versucht jedoch, sie als völlig isoliert aus der Welt zu schaffen (4, l). In mu'tazilitischen Kreisen wurde sie also vermutlich nicht weitererzählt.

²⁵ Text 4, a und c; 5, a und c.

²⁶ Text 5, d.

²⁷ Text 4, g–i, auch b; allgemein noch Text XXI 47, f.

²⁸ S. o. Bd. II 176. Vgl. auch die Argumentation des Ġāḥiṣ in seinem *Radd 'alā l-mušabbihā*: man kann nicht gleichzeitig behaupten, das *taḥīd* zu kennen, und es in einem Detail implizit wieder leugnen (*Rasā'il* IV 5, 3 ff./ed. Gerles, *Kitābān* 109, 3 ff.).

²⁹ Text 4, d.

geschrieben³⁰. Vor allem Nağğār hatte er im Visier; dieser nahm nun die Stelle ein, an der für Bišr noch Ɖirār gestanden hatte³¹. Auch bei den Christen wird Murdār plötzlich konkret; er hat gegen Theodor Abū Qurra geschrieben³². Gewiß hatte er Grund dazu; der Bischof von Ɖarrān hat seinerseits einen Traktat gegen diejenigen verfaßt, welche das Wort Gottes für geschaffen erklärten. Der Christ hat hier aus dem *ḥalq al-Qur'ān* die Leugnung des Logos herausgehört³³. Sogar die mu'tazilitischen Kollegen hat Murdār tüchtig gezaust. Er schrieb gegen Ɖumāma ebenso wie gegen Naẓẓām und Šaḥḥām³⁴; mit Abū l-Huḍail war er in bestimmten Dingen genauso wenig einverstanden wie mit seinem Lehrer Bišr b. al-Mu'tamir³⁵. Mit der bašrischen Schule scheint er sich ganz allgemein auseinandergesetzt zu haben³⁶. Bağdādī behauptet, vielleicht unter Rückgriff auf Ibn ar-Rēwandī, er habe sie allesamt als Ungläubige bezeichnet³⁷. Aber er kann es nicht ganz so schlimm gemeint haben; bei Ɖumāma, der für seine Schulgenossen stets ein offenes Haus hatte, ist er immerhin zu Gast gewesen³⁸. Jemanden *kāfir* zu nennen, war unter Bağdāder Verhältnissen wohl nur eine Verbalinjurie; nur in geschlossenen kleinen Gemeinden wie bei den Ibāditen – und vielleicht in der bašrischen Mu'tazila – zog man daraus juristische und soziale Konsequenzen³⁹.

In einer Zeit, die auf die *miḥna* zuing, wurde eine solch rigorose Prinzipientreue von manchen noch nicht einmal ungerne gesehen. Wir erfahren es aus einem Gedicht, mit dem Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Yazīdī (gest. 225/840), der Sohn von Ma'mūns Erzieher Abū Muḥammad al-Yazīdī und Milchbruder des Kalifen⁴⁰, den ḥanafitischen *qāḍī* Bišr b. al-Walid al-Kindī (gest. 238/852-3 in hohem Alter) zu diskreditieren versuchte. Dieser war ein Schüler des Abū Yūsuf gewesen und von daher bestens empfohlen⁴¹. Ma'mūn hatte ihm i. J. 208/823-4 das Richteramt in 'Askar al-Mahdī auf dem Ostufer Bağdāds anvertraut; 210/825 machte er ihn zum *qāḍī* in der Manšūr-Stadt, also im direkten

³⁰ Werkliste nr. 16.

³¹ Werkliste nr. 11 und 19; zu ihm s. u. Kap. C 5.2. Auch dies deutet übrigens wiederum auf Beziehungen zu Bašra.

³² Werkliste nr. 33; vgl. auch nr. 32.

³³ GCAL II 15; dazu Allard in: *Arabica* 9/1962/383. Auch Abū Qurra's „Beglaubigung der Religion der Christen“ dürfte auf Muslime gezielt haben (GCAL, ib.); dazu oben Bd. II 441 und unten S. 202 mit Anm. 25.

³⁴ Vgl. Werkliste nr. 20, 10 und 21.

³⁵ S. u. S. 140 und 259.

³⁶ Vgl. Werkliste nr. 29.

³⁷ Text 4, Kommentar; dazu *Intiṣār* 58, 6 ff. Vgl. aber unten S. 141.

³⁸ Text XXI 91, c.

³⁹ So kann es vorkommen, daß die Sünde eines Muslims *kufr* genannt wird (Ibn Abī Šaiba, *Imān* 43 f. nr. 129). Unter bäuerlicher Bevölkerung ist *kāfir* bis heute ein Ausdruck gesellschaftlicher Verachtung für einen Muslim, der sich unorthodox verhält (Büren, *Palästinensischer Teilstaat* 46). Zur Praxis in der Mu'tazila vgl. Ġarallāh, *Al-Mu'tazila* 190 f.

⁴⁰ Zu dem Dichter und seinem Vater vgl. GAS 2/610; vor allem Fleischhammer in: ZDMG 112/1962/300 ff.

⁴¹ Zu ihm vgl. TB VII 80 ff. nr. 3518; Širāzī, *Ṭab.* 138, 6 f.; IAW I 166 f. nr. 374; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 257, 7 ff.

Hofbezirk. Aber seine Entscheidungen waren umstritten; i. J. 213/828 wurde er abgesetzt⁴². Auf die Dauer galt er auch nicht mehr als linientreu. Während der *mihna* machte er Ausflüchte; Ma'mūn fühlte sich von ihm getäuscht. Vor allem warf er ihm vor, mit Ibrāhīm b. al-Mahdī unter einer Decke zu stecken⁴³. Noch unter al-Mu'tasim wurde er verfolgt, weil er sich nicht eindeutig zum *ḥalq al-Qur'ān* bekannte⁴⁴. Vorher war er, wie aus Ma'mūns Äußerungen hervorgeht, ganz allgemein wegen seines Gottesbildes ins Zwielficht geraten. An eben diesem Punkt setzt nun auch Yazīdī an. Bišr habe, so behauptet er in seinen Versen, „Anthropomorphisten“ zum Zeugnis zugelassen und andere, die „öffentlich sich zu dem bekennen, was die Schrift sagt und was in den Traditionen steht“, ausgeschlossen. Dies, wo doch „ein Anthropomorphist ungläubig ist in seiner Religion, und auch die, welche seine Religion bekennen, ungläubig sind“. Darum solle der Kalif einen andern wählen, vielleicht jemanden, der bei Bišr al-Marīsī in Ansehen stehe oder noch besser – da auch dieser wegen seines Determinismus und seines murġi'tischen Glaubensbegriffs nicht ganz orthodox war – „jemanden, der alle gute Eigenschaften in sich vereint: einen reifen Mann (*kahl*), dessen Lehrer Murdār ist“⁴⁵. Gerade dadurch, daß Murdār sich vom Hofe fernhielt, hatte er sich also Respekt verschafft. Nachfolger Bišr b. al-Walīd's wurde allerdings dann ein „Ġahmit“; vermutlich hat sich also die Partei des Bišr al-Marīsī durchgesetzt⁴⁶.

Murdār ist gegen Ende seines Lebens offenbar milder geworden; mit diffizilen theologischen Problemen, in denen es schnell zum Streit kommen konnte und in denen man auch selber schnell die Richtung verlor, hat er sich aus Skrupelhaftigkeit nicht mehr abgegeben⁴⁷. Er schrieb nur noch über Grundfragen, die alle angingen und von allen verstanden wurden⁴⁸ – vor allem

⁴² TB VII 81, 4 ff.; Wakī', *Aḥbār* III 272, – 6 ff. und 282, apu. f. (wo *ṭalāṭ wa-ṭalāṭīn* in *ṭalāṭa 'ašrata* und *al-Ġundī* in *al-Kindī* zu verbessern ist). An der letztgenannten Stelle ist die Chronologie nicht ganz klar. Sirāfī mag dadurch in seinen *Ṭabaqāt an-nuḥāt al-Bašriyīn*, wo die Geschichte auch vorkommt (46, ult. ff. KRENKOW), dazu verleitet worden sein, anzunehmen, daß Bišr i. J. 213 erst *qādī* geworden sei.

⁴³ Tabarī III 1126, 17 ff./übs. Bosworth 215 f.; dazu unten S. 449.

⁴⁴ TB VII 83, 12 ff.; allgemein Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* 70 ff. und 80 sowie Ġad'ān, *al-Mihna* 203 ff.

⁴⁵ *Faḍl* 278, – 4 ff.; der entscheidende Vers auch vorher 278, 4 und *Intiṣār* 54, – 7. Bei Sirāfī, a. a. O., wird irrtümlich Abū Muḥammad al-Yazīdī, also der Vater, als Verfasser der Verse bezeichnet; ebenso bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 206, ult. ff. (wo merkwürdigerweise gerade der Murdār betreffende Vers mit dem vorhergehenden ausgelassen ist). Von der Autorität des Sirāfī hat sich dann auch al-Ḥākim al-Ġuṣamī beeindrucken lassen (vgl. *Faḍl* 278, Anm. 519; in Anm. 514 ist dort der Dichter ebenfalls falsch identifiziert). Abū Muḥammad al-Yazīdī ist bereits 202/817 gestorben. – Daß der Sohn bei Bedarf auch gegen die Mu'taziliten schimpfen konnte, geht aus *Ağ. XX* 252, 13 ff. hervor (dazu Fleischhammer 305).

⁴⁶ Wakī', *Aḥbār* III 282, ult. ff. Zur Machtkonstellation vgl. auch unten S. 180 f. – Für Ibn Baṭṭa ist übrigens selbst Murdār eher ein Ġahmit als ein Qadarit (vgl. *Ibāna* 91, 15 mit 92, 3 ff.). Jedoch hat Murdār gegen die Ġahmīya geschrieben (Werkliste nr. 18).

⁴⁷ Text 7, c.

⁴⁸ *Faḍl* 278, 1. Mit den „theologischen Subtilitäten“ (*al-laṭīf min al-kalām*) in Text 7, c sind vermutlich auch jene Fragen gemeint, die Aš'arī in seinen *Maqālāt* unter dem Stichwort *daqīq*

wohl über die Gerechtigkeit Gottes und die Verantwortung des Menschen; sein Impetus war immer in erster Linie moralischer Art gewesen. Auch das *ḥalq al-Qurʿān* dürfte für ihn bis in die *mihna* hinein eine klare Sache geblieben sein; er betonte, daß man nicht neben Gott noch etwas anderes als ewig ansehen könne⁴⁹. Vom *iʿğāz* hielt er offenbar nichts, selbst nicht in jener Form, in der an-Nazzām es zu seiner Zeit schon akzeptierte⁵⁰. Sein *K. Uṣūl ad-dīn* und sein *K. ad-Diyāna*⁵¹ sind vielleicht in dieser Spätphase entstanden. Und man könnte sich vorstellen, daß eben durch diese theologische Abstinenz manches von dem, was er vorher vertrat, in Vergessenheit geriet; spätere Muʿtaziliten, selbst schon Ġāḥiẓ, haben kaum von ihm Notiz genommen.

Anfangs war er gerade durch sein *takfīr* auf Seitenwege geführt worden. Damals teilte er noch die Verachtung, die sein Lehrer Bišr b. al-Muʿtamir für den blinden Unverstand der Massen empfunden hatte⁵², und Kritik, die er in Detailfragen an Kollegen, auch an seinem Lehrer üben konnte, diente ihm zur Selbstbestätigung. An sich scheint er Bišrs System als Rahmen übernommen zu haben. Er verfaßte einen Traktat über *luṭf*⁵³, und die Lösung, die er für das Problem der Erschaffung fand, wird von den Doxographen mit nahezu denselben Worten zusammengefaßt wie bei Bišr⁵⁴. Das göttliche Wollen war ihm wichtig genug, um nach einer Form zu suchen, in der es auch zu den menschlichen Sünden beiträgt. Nur wechselte er die Perspektive: während Bišr gesagt hatte, daß Gott die Sünden wolle, insofern er sie als solche benenne⁵⁵, meinte er, daß Gott sie wolle, indem er dem Menschen die freie Entscheidung dazu lasse⁵⁶. Auch die *tawallud*-Theorie diskutierte er mit den gleichen Beispielen⁵⁷; nur bei den Sinneswahrnehmungen hat er vielleicht nicht mitgemacht⁵⁸. Schwere mag gewogen haben, daß er das Handlungsvermögen nicht mehr mit dem gesunden Funktionieren der Glieder gleichsetzte, sondern als Akzidens betrachtete⁵⁹; aber wir wissen nicht, welche Konsequenzen er daraus zog.

erfaßt (S. 301 ff.), nämlich naturwissenschaftliche und philosophische Propädeutika wie der Atomismus usw., die ohne Rückgriff auf die Offenbarung diskutiert werden konnten.

⁴⁹ Text 5, a. Vielleicht hat er hier auch einen Vergleich mit der christlichen Logoslehre gezogen und so den Streit mit Theodor Abū Qurra herbeigeführt.

⁵⁰ Text 12, der allerdings etwas isoliert ist. Zu Nazzām s. u. S. 410.

⁵¹ Werkliste nr. 1–2.

⁵² Vgl. den Bericht bei Ġāḥiẓ, *Rasāʿil* II 196, 1 ff.; dazu oben S. 109 f.

⁵³ Werkliste nr. 12.

⁵⁴ Vgl. Text XVIII 10, b mit XVII 31, a und 32, a; dazu Text XVII 33. Auch XVIII 10, c bringt wohl nichts Neues. Der Satz differenziert in erster Linie gegenüber Muʿammar (vgl. Text XVI 35, a–b). Daß die Erschaffung selber geschaffen sei, steht so nicht direkt in dem Text über Bišr, lag aber in der Konsequenz seiner Lehre (s. o. S. 122 f.).

⁵⁵ S. o. S. 122.

⁵⁶ Text XVIII 10, a; dazu Gimaret in: SI 40/1974/11. Im Zusammenhang (*Maq.* 190, 5 ff.) wird er an sich klar von Bišr unterschieden. Aber man muß berücksichtigen, daß Ašʿarī sich für Murdār auf Abū l-Huḍail beruft; dieser sah das Ganze unter einer andern Perspektive.

⁵⁷ Text 11; vgl. den Kommentar. Kurz dazu Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 653.

⁵⁸ So nach Baġdādī, der aber durch niemanden sonst gestützt wird (vgl. den Kommentar zu Text 4).

⁵⁹ Text XVI 55.

Am originellsten war er in der Frage der Theodizee. Die Art, wie Bišr Gott von der Verantwortung für das Leiden unschuldiger Kinder hatte freisprechen wollen, erschien ihm verstiegen⁶⁰; er hat sogar darüber geschrieben⁶¹. Gott hat zwar die Macht, ungerecht zu handeln; aber er tut das nicht. Gegenüber Bišr war das so noch kein Fortschritt. Aber mittlerweile hatte an-Nazzām Gott die Macht zu allen Handlungen, die seinem Wesen zuwiderlaufen, grundsätzlich abgesprochen⁶². Aus dessen Kreis richtete man nun wohl auch an Murdār jene Frage, mit der man schon Bišr in die Enge getrieben hatte: Was wäre, wenn Gott so etwas doch täte? Murdār versuchte auszuweichen: Derart zu fragen, ist ungehörig. Man fragt ja auch nicht, was wäre, wenn Abū Bakr gehurt oder Hasan al-Bašrī einen Diebstahl begangen hätte. Aber seine Gegner ließen nicht locker; die Frage war für ihn ja nicht etwa sinnlos (*muhāl*), wie sich vom Ansatz an-Nazzāms her hätte sagen lassen. Nun zog Murdār sich darauf zurück, daß sich beweisen lasse, daß Gott so etwas nicht tun werde; täte er es aber, so müßte es auch dafür Beweise geben. Nur in diesem theoretischen Fall wäre Gott allmächtig und ungerecht zugleich.

Ich gehe bei dieser Rekonstruktion aus von der Darstellung bei Aš‘arī. Dieser scheint die einzelnen Gedankenschritte gut wiederzugeben, wenngleich man aus seiner dialoghaften Gliederung nicht unbedingt schließen muß, daß das Protokoll einer tatsächlichen Diskussion zugrundelegt (Text 8, a – e). Wenn Ḥaiyāt die letzte Runde wegläßt (Text 7, d – h), so wohl deswegen, weil er sonst Ibn ar-Rēwandī bedingt hätte recht geben müssen. Dieser hatte nämlich gerade das letzte theoretische Zugeständnis hervorgehoben (vgl. 7, b mit 8, e). Der Qādī ‘Abdalġabbār, der nicht in dieser dialektischen Situation steht, kann unbefangen gerade darin die Hauptsache sehen (Text 9, a). Zu den Abhängigkeitsverhältnissen vgl. auch Gimaret in: *Annuaire Ecole Pratique des Hautes Etudes* 89/1980-81/383 f. und jetzt in: *Livre des Religions* 241, Anm. 3.

Es blieb immer noch die Frage, wie sich dies denn selbst als theoretische Möglichkeit mit dem Wesen Gottes verträgt. Murdār hat hierauf offenbar geantwortet, daß Ungerechtigkeit keine Eigenschaft ist, sondern eine Handlung. Ungerechtigkeit (*zulm*) heißt Unrecht tun; nur deswegen wird sie in den Texten immer mit der Lüge zusammengespannt. Handlungen Gottes aber kommen an sein Wesen überhaupt nicht heran. Murdār mußte sich nun natürlich auch bereitfinden, die Gerechtigkeit als bloße Tateigenschaft zu betrachten⁶³; aber darin stimmte selbst an-Nazzām mit ihm überein⁶⁴. Aus eben diesem Grunde sah er sich zu einer Distinktion gezwungen, als er denselben Gedanken von Ungerechtigkeit und Lüge auf die Unwissenheit

⁶⁰ S. o. S. 124 f.

⁶¹ Werkliste nr. 13. Daß darum auch die Argumentation gegen Bišrs Lehre, die Ḥaiyāt der Mu‘tazila allgemein zuschreibt (Text XVII 42, i – k), auf ihn zurückginge und in diesem Buch gestanden hätte, ist nicht unbedingt gesagt.

⁶² S. u. S. 404 f.

⁶³ Text 9, b.

⁶⁴ S. u. S. 403.

übertrug. Gott hat wie zu allem, so auch Macht zur Unwissenheit, aber nur, wenn damit unwissendes Tun, also Unfug gemeint ist. Solange ist es wieder nur eine Frage des Geschmacks, ob man sich darüber unterhält. Dagegen kann Gott nicht unwissend sein in dem Sinne, daß er die Dinge nicht kennt oder um ihre Zukunft nicht weiß; denn damit wäre sein Wesen tangiert⁶⁵.

Eine Kritik an Bišr b. al-Mu'tamir hatte sich damit in eine Auseinandersetzung mit Nazzām verwandelt. Murdār hat seine Gedanken dazu in einem *K. al-Qudra 'alā z-zulm* ausgeführt⁶⁶. Ob er Nazzām wegen seiner Abweichung vom *tawallud*-Modell als Ungläubigen bezeichnete, wie Baġdādī behauptet⁶⁷, können wir nicht nachprüfen. Dagegen scheint sicher, daß er Abū l-Huḍail mit diesem unfreundlichen Prädikat bedachte⁶⁸. Er stieß sich an dessen Lehre, daß im Jenseits dereinst alle Bewegung ein Ende haben wird⁶⁹. Zwar sah er, daß Abū l-Huḍail sie nur eingeführt hatte, um nicht die Ewigkeit der Welt annehmen zu müssen; aber ihm schien, daß er mit einem solch ungeschickten Manöver eigentlich nur seinen Gegnern recht gab⁷⁰. Baġdādī behauptet, er habe dies sogar in einem umfangreichen Buch dargelegt⁷¹. Aber das ist vielleicht ein Mißverständnis. Die Liste der Titel bei Ibn an-Nadīm enthält nichts, was sich hiermit in Verbindung bringen ließe, und das Argument, das Baġdādī daraus zitiert, scheint eher von Hišām al-Fuwaṭī entwickelt worden zu sein⁷².

Ob Murdār Zaidit war wie sein Lehrer, läßt sich nicht entscheiden. Er hat 'Amr b. al-ʿAš und Mu'āwiya verworfen; aber das war damals, vor allem z. Z. des Ma'mūn, fast normal⁷³. Wie er dagegen zu 'Uṭmān stand, bleibt zwischen Ibn ar-Rēwandī und Ḥaiyāt umstritten⁷⁴. Klar ist allerdings, daß er ihn nicht entschuldigte; er zog gewiß 'Alī vor. Seine Haltung ist also in vagem Sinne prošī'itisch; aber es blieb Raum für ein breites Spektrum individueller Meinung. Umso stärker wiegt, daß er die Mörder 'Uṭmāns ausdrücklich verdammt; auch wenn 'Uṭmān wirklich sündigte, war dies kein zwingender Grund, ihn umzubringen⁷⁵. Für jemanden, der mit dem *takfir* so schnell bei der Hand war, klingt dies erstaunlich gemäßigt.

Interessant ist, daß Murdār die Anhänger des *iġtihād ar-ra'y* angriff⁷⁶. Ṭumāma hat das auch gemacht, vielleicht schon vor ihm⁷⁷. Wenn er dement-

⁶⁵ Text 8, f.

⁶⁶ Werkliste nr. 10.

⁶⁷ Vgl. den Kommentar zu Text 4.

⁶⁸ So Ḥaiyāt in *Intiṣār* 58, 6.

⁶⁹ S. u. S. 255 ff.

⁷⁰ Text XXI 92, a – c.

⁷¹ *Farq* 102, 8 f./122, 3 f. und 152, pu. f./166, – 6 f. (vgl. den Kommentar zu Text 4).

⁷² *Farq* 103, 6 ff./122, ult. ff.; dazu unten S. 259 f.

⁷³ Text 13, c – d; dazu unten S. 446.

⁷⁴ Ib., a – b. Beide schrieben zu einer Zeit, in der es nicht mehr opportun war, als prošī'itisch zu gelten.

⁷⁵ Text 14 und 13, b. Es scheint mir nicht unbedingt sicher, daß Baġdādī (Text 14) einen selbständigen Überlieferungsstrang vertritt.

⁷⁶ Werkliste nr. 30.

⁷⁷ S. u. S. 169.

sprechend den Analogieschluß für nicht verlässlich genug hielt⁷⁸, so mag er dies von Bišr b. al-Muʿtamir gelernt haben⁷⁹. Jedoch ist es bei ihm besser verankert: sein *takfir* und die Verachtung des *taqlid* beruhten auf einem Rationalismus, der mehr und mehr auf strenge Methode achtete. Diese war im Grunde vom Glauben unabhängig: auch Nichtmuslime können, so meinte er, Gott erkennen, wenngleich sie noch nicht wissen, daß sie damit ein Gehorsamswerk tun⁸⁰. Die unverständige Masse ist bei Licht besehen in größerer Gefahr als der andersgläubige Intellektuelle, und die Wahrheit, die man ihr predigen muß, deswegen so einfach, weil vor dem Lichte der Vernunft sich alles klärt.

1.4.3.2.2 Anthropomorphistische Tendenzen

Auf die *šūfiyat al-Muʿtazila* werden wir noch zurückkommen müssen. Sie haben sich auf die Dauer nicht nur gesellschaftlich, sondern auch theologisch ins Abseits begeben¹. Jedoch sei hier noch eine Gestalt erwähnt, an der die Problematik dieser Bewegung schon damals sichtbar wurde:

Abū Šuʿaib aš-Šūfi (oder an-Nāsik).

Er glaubte, daß Gott Gefühlsregungen haben könne, indem er sich über die Menschen je nach ihrem Verhalten freut oder ärgert². Das war für ihn mehr als Wohlgefallen und Zorn, die man immer schon als Attribute gekannt hatte und auf die, wie das Beispiel des Bišr b. al-Muʿtamir zeigt³, auch ein Muʿtazilit sich zur Not einlassen durfte. Gott leidet vielmehr geradezu, wenn die Menschen wider ihn sündigen; „es fehlt ihm etwas“. Umgekehrt freut er sich nicht nur, wenn seine „Freunde“, die *auliyāʾ*, ihm Gehorsamswerke erweisen oder sich ihm nach einem Fehltritt in Reue wieder zuwenden, sondern er hat direkt Nutzen davon. Er hat also, indem er die Menschen schuf, sozusagen seine Selbstgenügsamkeit aufgegeben; er ist nicht mehr unnahbar. Das ist ein Gedanke, der bei einem Šūfi naheliegen mußte, sich aber mit dem muʿtazilitischen Gottesbild nur schwer vertrug. Die Doxographen haben den Sachverhalt leider nicht ganz einheitlich interpretiert. Ibn Ḥazm geht sicherlich zu weit, wenn er meint, Abū Šuʿaib habe sich Gott als einen Menschen aus Fleisch und Blut vorgestellt⁴; das ist einfach aus der Formel abgepaust, mit der man den Anthropomorphismus des Muqātil b. Sulaimān und anderer umschrieb. Aber

⁷⁸ Ibn Ḥazm, *Ihkām* VII 203, 17 ff./1047, 11 f.

⁷⁹ Ibn al-Murtadā, *al-Baḥr az-zahḥār* I 187, apu., allerdings in einer etwas summarischen Nachricht. Die Einstellung breitete sich in der Bagdāder Schule schnell aus (s. u. Kap. C 4.2.1.3).

⁸⁰ Text XXI 47, o mit Kommentar; dazu unten S. 252 f.

¹ S. u. Kap. C 4.2.3 und 8.2.2.1.

² Text 15–18.

³ S. o. S. 126.

⁴ Text 19, a.

selbst Ġāḥiẓ verschweigt nicht, daß Abū Šuʿaib es für möglich hielt, daß Gott müde werden kann.

Abū Šuʿaib hat dies mit Sure 50/38 bewiesen: „Und wir haben doch Himmel und Erde, und (alles) was dazwischen ist, in sechs Tagen geschaffen, ohne daß uns Ermüdung überkommen hätte“ (Text 15, e). Allerdings wäre dies ein reines *argumentum e contrario* gewesen; daß Gott sich bei der Schöpfung müde gemacht hätte, wurde dort ja explizit ausgeschlossen. Zudem stand das *lā taʿḥuduhū sinatun wa-lā naum* des Thronverses (Sure 2/255) quer; die Muslime betonten damit gegenüber den Christen und Juden, daß Gott nach dem Schöpfungswerk keiner Ruhe bedarf. Abū Šuʿaib argumentierte also nicht gerade aus einer starken Position heraus. Zwar hatten die Christen und Juden die Vorlage von Sure 2/255, die sich in Ps. 121.4 fand: „Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht“, immer in übertragener Weise verstanden; vielleicht ging Abū Šuʿaib ebenso vor. Außerdem konnte er darauf hinweisen, daß *sina* nicht direkt „Ermüdung“ hieß, wie Paret übersetzt, sondern „Schläfchen, Nickerchen“ (Tabarī, *Tafsīr* ³V 391 nr. 5769 ff.); der Koranvers wandte sich also gegen etwas viel Konkreteres, als er mit seiner These meinte. Dennoch muß man sich fragen, ob er nicht auf etwas ganz anderes hinauswollte. Sollte er angenommen haben, daß Gott insofern müde wird, als die Menschen ihn durch ihre Widersetzlichkeit, d. h. ihre Sünde „schwächen“ (Text 17)? Dann wäre das *argumentum e contrario* eher verständlich; er hätte damit nur bewiesen, daß Gott aufgrund anderer Dinge als des Schöpfungswerkes müde werden kann. Zur Polemik gegen die jüdische Position vgl. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung* 222 ff.; Weiteres s. u. S. 395 f.

Auf Ġāḥiẓ geht dann auch die Nachricht zurück, daß Abū Šuʿaib „einer der alten Muʿtaziliten“ war⁵. Sie ist auf den ersten Blick nicht unproblematisch; denn sie läuft über Ibn ar-Rēwandī und könnte aus dessen *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* stammen. Zudem ist Abū Šuʿaib für Ašʿarī nur ein Šūfī; er steht dort in einem kurzen separaten Abschnitt über die Asketen⁶. Auch bei Baġdādī erhält er das Epitheton an-Nāsik⁷. Jedoch kennt Kaʿbī einen Muʿtaziliten namens Abū Šuʿaib aš-Šūfī⁸, und wenn wir es bei dem Ġāḥiẓ-Zitat tatsächlich mit einem Fragment aus dem *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* zu tun haben, so hätte Ḥaiyāṭ dadurch, daß er dieses im *K. al-Intiṣār* nicht behandelte, gezeigt, daß er hier nichts zu entgegnen fand. Daß anthropomorphistische Gedanken in der Muʿtazila nicht ganz unmöglich waren, zeigt das Beispiel einiger häretischer Schüler des Naẓẓām, die gleichfalls Šūfīs waren⁹. Die späteren muʿtazilitischen

⁵ Text 15, a.

⁶ S. 288 f.; daraus stammt Text 16. Zwar ist es nicht Ašʿarīs Art, Muʿtaziliten immer als solche einzuführen; aber er spricht von ihnen auch nicht als „jemand“ (*raġul*), wie er es in Text 16 und 17 tut. Er scheint mit Abū Šuʿaib gar keine genauere Vorstellung verbunden zu haben.

⁷ Vgl. den Kommentar zu Text 15.

⁸ *Maq.* 74, 8 und wohl auch in der auf ihn zurückgehenden Liste bei Ibn an-Nadīm 220, Anm., Z. 6, wo *aš-Šairafī* aus *aš-Šūfī* verschrieben sein dürfte (gegen Fück in: ZDMG 90/1936/312 f.). Der Fehler ist allerdings alt; er ist von Ibn Ḥaġar übernommen worden (*Lisān al-Mizān* VII 63 nr. 589).

⁹ S. u. S. 438 f.

Biographen haben den Namen des Abū Šuʿaib unterschlagen. Ġāḥiẓ dagegen scheint ihn in seinen uns erhaltenen Schriften als Abū Šuʿaib al-Qallāl zu führen.

Diese letztere Gleichung wird durch einen Verweis bei Ibn Ḥazm nahegelegt¹⁰. Sie ist an sich nicht ganz ohne Bedenken; denn Ġāḥiẓ sagt unmißverständlich weder, daß jener Abū Šuʿaib al-Qallāl Muʿtazilit noch daß er Šūfī gewesen wäre. Ein *qallāl* war ein Hersteller von großen Wasserkrügen (*qulla*). Abū Šuʿaib verstand dieses Handwerk offenbar so gut, daß Hārūn ar-Rašīd ihn einmal in seinen Palast bringen ließ, um ihm bei der Arbeit zuzusehen¹¹. Dabei beeindruckte ihn dessen Schlagfertigkeit; Abū Šuʿaib war für einen einfachen Mann überraschend gebildet. Er verstand etwas von Versen und war selber Dichter¹². Offenbar stammte er aus der Sogdiana. Deshalb hatte er einen Blick für den Unterschied im Auftreten der Mönche verschiedener Religionsgemeinschaften: die Nestorianer hielten sich in unterirdischen Gelasen (*maṭāmīr*) auf; die Melkiten lebten in Zellen (*šauṃaʿa*), und die Manichäer zogen herum, immer zu zweit¹³. So mag er selber zum Šūfī geworden sein; vielleicht hatte er auch sein Gottesbild von daher. Mit Muʿtaziliten war er zumindest bekannt. Er begegnet in Gegenwart des Abū l-Hudāil¹⁴; Muwais b. ʿImrān hat ihn unterstützt¹⁵.

In einer Handschrift der *Amālī* des Murtaḍā findet sich die Glosse, daß Abū Šuʿaib den Namen Šaqr b. ʿAbdarraḥmān gehabt habe (I 198, Anm. 4); aber das hilft auch nicht weiter. Gegen die von uns vorgeschlagene Gleichsetzung spricht, daß Ġāḥiẓ mit Abū Šuʿaib al-Qallāl bekannt war (ib. 198, 9), während er ihn in Text 15, a als „einen der alten Muʿtaziliten“ bezeichnet. Jedoch kann die Formulierung dort natürlich auf Ibn ar-Rēwandī zurückgehen. Andere Gleichungen sind noch problematischer. Bei Ibn Baṭṭa wird ein Abū Šuʿaib al-Ḥaġġām als Ġahmit erwähnt (*Ibāna* 91, 17); aber ein Bader ist kein Töpfer. Auszuschließen ist wohl auch der Baġdāder Šūfī Abū Šuʿaib al-Barāḡī, den Ritter hinter dem Abū Šuʿaib der *Maqālāt* vermutete (Index 637; so auch Massignon, *Passion* 2III 181/engl. Übs. III 169; zu ihm TB XIV 418 nr. 7757); er verträgt sich schlecht mit Text 15 und 18, die beide Ritter nicht bekannt waren. Zudem gab es noch einen weiteren Šūfī aus Baġdād namens Abū Šuʿaib, der ein Schüler des Maʿrūf al-Karḥī gewesen war (TB XIV 419 nr. 7758). Erwägen ließe sich die Identifizierung mit dem Muʿtaziliten Abū Šuʿaib, der nach Ag. IV 8, 6 ff. sich bei Abū l-ʿAtāhiya mit der Frage nach dem *ḥalq al-Qurʿān* durch seine Begriffsstutzigkeit blamierte. Aber er wird dort als Anhän-

¹⁰ Text 18.

¹¹ Ġāḥiẓ, *Bayān* II 261, 16 ff.

¹² Ibn Manẓūr, *Aḥbār Abī Nuwās* I 41, 5 ff. = Murtaḍā, *Amālī* I 197, pu. ff. = Ibn Nubāta, *Sarḥ al-ʿuyūn* 251, apu. ff.

¹³ *Ḥayawān* IV 457, ult. ff.; der Herausgeber hat wohl recht, *Šuġdī* statt *Šufrī* zu lesen (*Buḥalāʿ* 343 nr. 118).

¹⁴ *Ḥayawān* V 475, 8 ff.

¹⁵ *Buḥalāʿ* 71, 19 ff.

ger des Ibn Abī Duwād eingeführt, obgleich Abū l-ʿAtāhiya lange vor dessen Wirksamkeit gestorben ist. Vielleicht ist er mit jenem Šuʿaib verwechselt, der nach dem Bericht über die *mihna* des Ibn Ḥanbal, den wir dessen Vetter Ḥanbal b. Iṣḥāq verdanken, im Hintergrund des Verhörs wirkte (s. u. S. 464). Sonst hätte er bis in die zwanziger Jahre des 3. Jh's gelebt und wäre damit kaum noch „einer der alten Mu'taziliten“ gewesen.



2. Reichsteilung und Bürgerkrieg

Wir sind weit vorausgeeilt. Murdārs Hauptwirksamkeit fällt in die Zeit des Ma'mūn und des Mu'taṣim. Vorher aber hatte das Volk von Baġdād, dem er predigte, eine Zeitlang selber Geschichte gemacht. Amīn, dem in den „mekkanischen Urkunden“ von 186/802 die Nachfolge und die Herrschaft über die westliche Reichshälfte zugesichert worden waren¹, konnte, als er 193/809 kaum mehr als 20-jährig Kalif wurde, sich nur etwa drei Jahre des ungestörten Besitzes der Hauptstadt erfreuen; dann begann die Belagerung durch die ḥorāsānischen Truppen. Sie zog sich lange hin; es kam zu erbitterten Straßenkämpfen². Dabei stand das Volk auf seiner Seite; die Iraner waren vermutlich seit langem schon nicht mehr beliebt. Die 'aiyārūn wollten keinen Sold, wie der Dichter al-Ḥuraimī, der sich al-Amīn angeschlossen hatte, mit Verwunderung feststellte³; sie kämpften eben für ihre eigenen Interessen, wie es auch in Europa erst seit der Französischen Revolution üblich wurde. Natürlich waren sie mangelhaft ausgerüstet; einfache Leute durften ja keine Waffen besitzen. Sie trugen Panzer aus Wolle und schützten sich mit Schilden aus Palmblättern und Schilfmatten; im Angriff benutzten sie Stöcke und Steine⁴. Ob al-Amīn sie durch religiöse Zugeständnisse gewonnen hatte, wissen wir nicht. Wahrscheinlich hatte er nur an den Verhältnissen, so wie sie sein Vater Hārūn ihm hinterlassen hatte, nicht viel geändert. Isma'īl b. 'Ulaiya, der Vater des Juristen, soll ihm einmal ins Gewissen geredet haben, weil er in den Verdacht geraten war, das *ḥalq al-Qur'ān* zu unterstützen. Das hätte kurz nach seinem Regierungsantritt sein müssen, ist aber so vage erzählt, daß man kaum etwas daraus schließen kann⁵. Nazzām jedenfalls hat damals offenbar noch ungestört unterrichten können⁶.

Erst als die Ḥorāsāner die Stadt erobert hatten, Anfang 198/813, kam es zu einer Religionsverfolgung. Wir sahen, daß der jüngere Ibn 'Ulaiya damals nach

¹ Dazu jetzt eingehend Kimber in: Occasional Papers, School of Abbasid Studies 55 ff.

² Vgl. F. Gabrieli in: RSO 11/1926-8/341 ff. sowie zusammenfassend in EI² 437 f. s. v. *al-Amīn*; T. Nagel, *Rechtleitung* 433 ff.; Sidki Ahmad Hamdi, *The Civil War between Amīn and Ma'mūn* (PhD London 1948).

³ Ṭabarī III 877, 8 innerhalb einer sehr umfangreichen Qaṣīde, aus der Ġāḥiẓ diesen Vers neben einem andern in seine *Risāla fī nafi at-taṣbīḥ* übernimmt (*Rasā'il* I 284, 1 ff.). Zum Dichter vgl. Pellat in EI² I 159 f.; GAS 2/550 f.

⁴ Ib. 877, 5 f.; dazu Cahen in: Arabica 6/1959/35 f. und Sabari, *Mouvements* 78.

⁵ TH 323, –9 ff.; Ibn 'Ulaiya der Ältere ist im Dū l-Qa'da 193/Aug.-Sept. 809 gestorben (s. o. Bd. II 419).

⁶ S. u. S. 299 f.

Ägypten ausgewandert ist; mit ihm ging vermutlich Ḥafṣ al-Fard⁷. Auch Biṣr al-Marīṣī sollte wegen seiner Ansichten zur Rechenschaft gezogen werden, konnte aber untertauchen⁸. Die Maßnahme ging aus von Ḥarṭama b. Aʿyan, einem der beiden Generäle, die im Auftrage Maʿmūns die Belagerung geführt hatten. Über seine Motive kann man nur Vermutungen anstellen. Was die drei Theologen gemeinsam hatten, war u. a. der Glaube an das *ḥalq al-Qurʾān* und natürlich die Tatsache, daß sie überhaupt *kalām* trieben. Man mag mit dem Gedanken spielen, daß Ḥarṭama auf die Stimmung des Volkes Rücksicht nahm, welches den *mutakallimūn* übelwollte und durch die Ermordung Amīns aufs äußerste erregt war⁹. Aber man fragt sich dann, warum das Volk nicht schon vorher, während der langen Belagerung, etwas gegen die intellektuellen Störenfriede unternahm. Vielleicht hatte Amīn für Ruhe gesorgt; ihm konnte an religiösen Streitigkeiten ja nicht gelegen sein.

Durch den langen Bruderkrieg war der Zugriff der Zentralgewalt in den Provinzen schwach geworden. In Syrien war schon Ende 195/Mitte 811 ein Enkel des „Alchimisten“ Ḥālid b. Yazīd b. Muʿāwiya als der erwartete Sufyānī aufgetreten und hatte den Statthalter Amīns vertrieben. Seine Mutter war eine Urenkelin ʿAlīs gewesen; so konnte er behaupten, von den beiden Kontrahenten von Ṣifḥīn abzustammen und in seiner Person das alte Schisma aufzuheben. Die Stammesgruppe der Kalb unterstützte ihn; er konnte sich bis in den Muḥarram 198/Sept. 813 halten¹⁰. Auch in Ägypten kam es zu Wirren; die Familie des Statthalters agierte auf eigene Faust¹¹. Überall im Reich außerhalb Ḥorāsāns, wo Maʿmūn fest im Sattel saß, flackerten Aufstände auf¹².

Das waren nicht immer nur Sezessionsbestrebungen althergebrachter Art. Der Sufyānī war in Ḥadīṭen vorhergesagt worden, und er hat sich seinerseits gewiß ihnen angepaßt. Er scheint unter roten Fahnen angetreten zu sein¹³. Die Selbstzerfleischung der Dynastie und die Zersplitterung des Reiches, *fitna* im alten Sinne, hatte chiliastischen Ideen Vorschub geleistet. „Wenn die Abbasiden untereinander uneins sind“, so ließ man Kaʿb al-aḥbār sagen, „so ist dies der Anfang des Zusammenbruchs ihrer Herrschaft“¹⁴; so waren ja auch die Umayyaden zugrundegegangen. Die Befürchtungen potenzierten sich dadurch, daß ein rundes Datum, das Jahr 200, nahe war; „die Macht der Abbasiden wird sich im Jahr (1)97 oder (1)99 zersplittern, und im Jahre 200 wird der Mahdī aufstehen“¹⁵. Man rechnete fünf *ṭabaqāt* zu je 40 Jahren, in denen der Islam

⁷ S. o. Bd. II 420 und 732.

⁸ Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* II 30, 14 ff. Die Einzelheiten zeigen, daß es sich nicht bloß um eine falsch datierte Doublette zu der vorausgehenden Nachricht 30, 11 ff. handelt (zu ihr s. u. S. 176 f.).

⁹ So in: *Der Islam* 44/1968/32 f.

¹⁰ Nagel, *Rechtleitung* 254 f.; Aguadé, *Messianismus* 151 f.

¹¹ Aguadé 132 ff.

¹² Vgl. die tour d'horizon bei Yaʿqūbī, *Tārīḫ* II 540, 8 ff.

¹³ Aguadé 156 ff. nach Nuʿaim b. Ḥammād; vgl. dazu 128 ff. Auch Nagel, *Rechtleitung* 254 ff. und jetzt Madelung in: *SI* 63/1986/5 ff.

¹⁴ Aguadé 120; weitere Ḥadīṭe dieser Art 119 ff.

¹⁵ *Ib.* 127; auch Madelung in: *Festschrift ʿAbbās* 345.

allmählich der Dekadenz entgegenging; bis 200 werden dann die „Leute des Gemetzels (*harġ*) und der Kriege“ das Kolorit der Zeit bestimmen¹⁶. Wenn der fünfte Kalif – das war Hārūn ar-Rašīd – gestorben ist, dann wird es Unruhen bis zum siebten geben; ihnen wird der Mahdī ein Ende setzen¹⁷. Wie weit dieser Glaube um sich griff, zeigt die Tatsache, daß auch die christliche Baḥīrā-Apokalypse ihn aufgenommen hat¹⁸.

¹⁶ *allaḍīna yulawwinuhum ilā l-mi'atain ablu l-harġ wal-ḥurūb*; Suyūṭī, *La'ālī* II 392, – 8 ff. Zum Terminus *harġ* vgl. Attema, *Voorteekenen* 63 ff. Er findet sich im Altsüdarabischen (vgl. Sayed, *lbn al-Aš'aṭ* 331).

¹⁷ Aguadé 123 f.; Madelung 345.

¹⁸ Aguadé 127 und Madelung 346, beide nach Abel in: *Ann. Inst. Phil. Hist. Or.* 3/1935/5 und *SI* 2/1954/29, Anm. 1.

2.1 Der Aufstand des Abū s-Sarāyā

Man sollte annehmen, daß im Irak vor allem die Šīiten von dieser Stimmung profitierten. Aber sie waren führerlos; von den zahlreichen Söhnen des Mūsā al-Kāzīm hatte noch niemand einen Anspruch erhoben. So bedurfte es eines beduinischen Condottiere, um ihnen Schlagkraft zu verleihen. Abū s-Sarāyā, der „Löwe der Šaibān“, hatte zuerst für Amīn gekämpft, dann aber die Seite gewechselt und sich Hartama b. Aʿyan angeschlossen. Ein Alide, der ihm in Raqqa über den Weg lief, ließ sich überreden, für ihn den Kronprätendenten zu spielen; so konnte er nach alter Weise für *ar-riḍā min āl Muḥammad* Propaganda machen. Er war ein tatkräftiger Mann; selbst die Tatsache, daß der erste Wunschkandidat bald starb und daß er sich einen neuen Imam suchen mußte, schreckte ihn nicht ab, militärisch vorzugehen und von Kūfa aus, wo er sich festgesetzt hatte, Statthalter in die Provinzen zu schicken, die dort die Abbasiden vertreiben sollten¹. Die Bevölkerung von Kūfa verhielt sich abwartend; für die „Rāfiḍiten“ konnte er ja kaum der rechte Mann sein. Umso interessanter ist, daß zwei Söhne des Mūsā al-Kāzīm mit ihm gemeinsame Sache machten; einer von ihnen nutzte die Gelegenheit, um den Jemen zu erobern², und der zweite ging als Statthalter nach Ahwāz, nicht ohne vorher in Bašra die Paläste der Abbasiden in Brand gesteckt zu haben³. Viele weitere Aliden machten das Spiel mit; Gabrieli hat den Aufstand nicht ohne Grund eine Generalmobilmachung aller alidischen Kräfte im Irak genannt⁴. Das abbasidische Heer hatte, bevor Abū s-Sarāyā im Rabīʿ I 200/Okt. 815 ergriffen und hingerichtet werden konnte, große Verluste.

In den Ḥiǧāz hatte Abū s-Sarāyā einen Enkel des Zainalʿābidīn, Ḥusain al-Afṭas, den „Mann mit der platten Nase“, entsandt. Dieser ließ zum Neujahrstag des Jahres 200, am 1. Muḥarram also, die Bekleidung von der Kaʿba herunterholen, welche die Abbasiden gestiftet hatten, und ersetzte sie durch Tücher

¹ Vgl. im einzelnen Gabrieli, *Maʿmūn e gli ʿAlidi* 12 ff.; Arioli in: *Annali di Ca' Foscari* 5/1974/184 ff.; Nagel, *Rechtleitung* 419 ff.; Kennedy, *Abbasid Caliphate* 207 ff.; kurz auch Gibb in *EI*² I 149 f. und Aškūrī in *GIE* II 57 f. s. v. *Āl Ṭabāṭabā*. Der entsprechende Abschnitt bei Ṭabarī, auf den man sich im allgemeinen stützt, ist jetzt übersetzt von Bosworth, *History of al-Ṭabarī* XXXII 12 ff. und Uhrig, *Maʿmūn* 8 ff. Als Quelle wäre noch zu vergleichen al-Manšūr billāh, *Šāfi* I 247 ff.

² Er hieß dort „der Schlächter“ (al-Ġazzār); vgl. Ṭabarī III 987, 4 ff./übs. Bosworth 28 ff. und Uhrig 32 ff., auch Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 533, 11 sowie 534, 1 f. Der Sekretär Bišr b. Abī Kubār al-Balawī richtete einen tadelnden Brief an ihn (ed. W. al-Qāḍī, *Balawī* 185 ff., wo in der Überschrift *Mūsā al-Ġazzār* in *Ibrāhīm al-Ġazzār* zu ändern ist). Zu den Ereignissen des Jahres 199 allgemein vgl. Qāḍī 26 ff. und Madʿaj, *The Yemen in early Islam* 205 ff.

³ Er hieß seitdem Zaid an-Nār. Zu ihm vgl. Ṭabarī III 986, 8 ff./Bosworth 27 und Uhrig 30; *Maqātil* 533, 12 und 534, 5 ff.; Ḥamdūnī, *Taḍkira* I 115 nr. 239. Beide Brüder wurden von Maʿmūn später begnadigt; Zaid lebte dann in der Umgebung des ʿAlī ar-Riḍā (Maǧlisī, *Bihār* XLIX 216 ff. nr. 1–4).

⁴ *Maʿmūn e gli ʿAlidi* 23. Vgl. noch Kulīnī, *Kāfi* VIII 257, –7 ff. Man sollte allerdings berücksichtigen, daß Mūsā al-Kāzīm allein 23 Söhne hatte (und 37 Töchter; Ibn ʿInaba, *ʿUmdat aṭ-ṭālib* 196, ult. ff.). Nach anderer Quelle waren es 18; vgl. *Bihār* XLVIII 288 nr. 4 und allgemein 283 ff.; zu ihrem Schicksal und ihren Gräbern ib. 307 ff.

aus weißer und schwarzer Seide, welche Abū s-Sarāyā ihm mitgeschickt hatte⁵. Als ihn die Nachricht von dessen Gefangennahme erreichte, gewann er Muḥammad, den jüngsten, aber mittlerweile altgewordenen Sohn des Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq dafür, sich zum „Beherrscher der Gläubigen“ zu erklären⁶. Es war das erste Mal nach dem Massaker von Faḥḥ, daß sich in Medina wieder ein Alide gegen die Abbasiden stellte; Muḥammad soll sich auch nur entschlossen haben, als er sah, wie sehr die antialidischen Emotionen durch die vorangegangenen Ereignisse aufgepeitscht worden waren⁷. Sein Anspruch ruhte wohl im wesentlichen darauf, daß er nun der Älteste in der Familie war, Sohn der gleichen Mutter wie Mūsā al-Kāzim⁸. Aber seine Anhänger untermauerten dies weiter mit dem Faktum, daß er den gleichen Namen trug wie der Prophet. In Ḥorāsān wollte die Šīʿa nur ihn anerkennen⁹.

Dies alles war vermutlich nicht so ephemeral, wie es den Historikern vorgekommen ist. Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq hatte seinen Anhängern die Hoffnung hinterlassen, daß unter seinen Söhnen der *qāʾim* sein werde¹⁰. Wir haben Grund zur Annahme, daß sich dies schon bei der Geburt auf Muḥammad bezog; Zurāra b. Aʿyan scheint damals in einer Qaṣīde darauf angespielt zu haben¹¹. Da ist aber noch ein zweiter Beleg, der in diese Richtung deutet, wiederum ein Gedicht, diesmal verfaßt von einem der Werber Muḥammads, einem gewissen Abū s-Sarī Maʿdān aṣ-Ṣumaiṭī al-Mudaibirī. Wenn sich mit Muḥammad vorher gar keine Hoffnungen verbunden hätten, so müßten wir es in das Jahr 200 datieren; denn noch im *Ḍū l-Ḥiġġa* des gleichen Jahres, genauer: am 19. dieses Monats/19. Juli 816, hat er dem Druck eines irakischen Expeditionskorps nachgegeben und in der Masġid al-Ḥaram an der Kaʿba feierlich der Macht entsagt¹². Der Dichter aber, blind wie so mancher seines Standes¹³, scheint nicht im Ḥiġāz zuhause gewesen zu sein, sondern in der Ġazīra: Mudaibir lag bei Raqqā¹⁴. Er ist über irakische Verhältnisse auch gut orientiert. Er ergeht sich in spöttischen Andeutungen über šīʿitische Extremisten aller Art: die

⁵ Ṭabarī III 988, 3 ff.; dazu Gabrieli 25. Abū s-Sarāyā hatte sich in der Stickerie, die sich darauf befand, den Namen al-Aṣfar b. al-Aṣfar gegeben, wie er sich auch auf seinen Münzen als al-Aṣfar al-Fāṭimī bezeichnet (Gabrieli 17, Anm. 1). Der Name ist bisher noch nicht hinreichend erklärt (vgl. dazu demnächst Fierro in: SI 77/1993).

⁶ Gabrieli 25 f.

⁷ *Maqātil* 538, pu. ff.

⁸ Naubaḥṭī 64, pu. f. Man hat das später zu verschleiern versucht oder nicht mehr gewußt (*Bihār* XLVII 241, 10 ff.).

⁹ *Maqātil* 537, pu. f.

¹⁰ *Bihār* XLVIII 271, pu. f.

¹¹ S. o. Bd. I 326.

¹² Gabrieli 28. Er wurde auf Anordnung al-Maʾmūns nach Ḥorāsān gebracht (*Bihār* XLVII 246 f. nr. 5).

¹³ Er hat den Beinamen al-Aʿmā oder al-Makfūf. Sharon, *Black Banners* 182 hat nicht gemerkt, daß der von ihm bei Balāḍurī III 117, ult. ff. *Dūrī* aufgestöberte Abū s-Sarī die gleiche Person ist.

¹⁴ Vgl. Yāqūt, *Muʿġam al-buldān* s. v. Daß er wirklich dorthier stammte, steht bei Ġāḥiz, *Burṣān* 230, apu. f. Dort wird daneben noch ein Ort namens Māziġ erwähnt; jedoch weiß Yāqūt ihn nicht zu lokalisieren.

Kāmilīya¹⁵, die Anhänger des Abū Maṣṣūr al-ʿIḡlī und des Muḡīra b. Saʿīd¹⁶, über Bayān b. Samʿān und Ḥidās¹⁷, anscheinend auch über Ibn Ḥarb¹⁸. Er hält nichts von den Rāfiḏiten¹⁹, aber ebensowenig von Zaiditen jeglicher Art²⁰ oder von Muʿtaziliten und Ḥārīḡiten²¹. Das hätte er alles natürlich ebensogut bei einem Besuch im Ḥiḡāz sagen können; aber dort wäre es doch, vor allem zu einem so späten Zeitpunkt, kaum aktuell gewesen.

Zudem sind seine Ausführungen völlig unrealistisch. Wer hätte denn schon, wenn man sich sowohl die Zaiditen als auch die Rāfiḏiten vom Leibe hielt, noch Hilfe leisten sollen? Im Ḥiḡāz waren wenigstens noch ein paar Ġārūditen dabei²². Verständlich ist es nur aus einer chiliastischen Haltung heraus, in der Gott selber für die Wende sorgen wird. Dazu paßt nun, daß Maʿdān gar nicht den alten Imam in Medina anredet, sondern das wundersame Kind, dem der Phönix (*ʿanqāʿ*) die Wiege bereitet hatte oberhalb des wachsenden Mondes, während unten auf Erden Strauße und Vipern das Ereignis an einem Beben erkennen²³. Hervortreten wird es, wenn die Fledermäuse Eier legen, statt ihre Jungen auszutragen, und wenn Lämmer und Wölfe wie der Spatz mit der Schlange in Frieden leben. Wein wird alsdann ausgeschenkt werden – neben dem Tieridyll ein klares Indiz für das Paradies, welches der Mahdī am Ende der Zeiten schaffen wird²⁴. Diese Utopie war alt; wenn sie sich an den Namen Muḡammad knüpfte, so war dieser wohl von Anfang an mit Bedacht gewählt worden. Dies umso mehr, als man, aufgrund einer Prophezeiung des Ġābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī, schon Muḡammad al-Bāqir deswegen als Mahdī angesehen hatte²⁵. Dieser soll dann, so erzählte man sich, seinen Sohn Ġaʿfar gebeten haben, den Namen Muḡammad, an dem sich bei ihm die Hoffnungen sichtlich nicht erfüllt hatten, an einen seiner Enkel weiterzugeben²⁶. Wenn Maʿdān also

¹⁵ S. o. Bd. I 269 ff.

¹⁶ Vgl. die Edition und Übersetzung von Pellat in: *Oriens* 16/1963/99 ff., dort vv. 1–3 und 7–9.

¹⁷ Vgl. meine Miszelle in: *Der Islam* 47/1971/245 ff.

¹⁸ Vgl. die Verse bei Ġāhiz, *Burṣān* 231, 1 ff. Sie werden zwar von Ġāhiz vorher (230, 1 ff.) auf Bayān b. Samʿān bezogen; aber Bayān war ja anderswo schon behandelt worden, und die Geschichte, die Ġāhiz dazu erzählt, wird bei Qummī mit größerer Wahrscheinlichkeit von Ibn Ḥarb berichtet (*Maqālāt* 40, pu. ff. = Halm, *Gnosis* 66 f.; dazu Bd. I 285 und oben S. 5 f.). Pellat, der die Verse in: *Arabica* 22/1975/300 ff. behandelt, hält sich an Ġāhiz und arbeitet sie mit den von mir gefundenen drei Versen aus Pseudo-Nāṣīʿ, *Uṣūl* 40, 13 ff. ineinander.

¹⁹ *Der Islam* 47/1971/251, mit z. T. falschen Schlußfolgerungen.

²⁰ vv. 22–23 PELLAT.

²¹ *Ib.*, v. 20.

²² S. o. Bd. I 267.

²³ vv. 14–15 PELLAT. Auch für den Sufyānī war die Zeit gekommen, wenn in Ḥarastā bei Damaskus sich die Erde aufatet (Aguadé 128 nach Nuʿaim b. Ḥammād). Zum *ḥasf* als eschatologischem Zeichen vgl. Attema, *Voorteekenen* 71.

²⁴ vv. 16–17; vgl. auch die Zeichen des Mahdī bei Ġāhiz, *Tarbiʿ* 41, apu. ff./übs. Adad in: *Arabica* 14/1967/50.

²⁵ *Bihār* XLVI 223 ff.

²⁶ Naubaḡtī 65, 1 ff. > Qummī 86, –6 ff. (wo 86, apu. *abī Muḡammad* statt *Abā Muḡammad* zu lesen ist).

den Namensbezug aufnimmt²⁷, so besagt dies nichts für die Chronologie. Das Gedicht ist irgendwann nach 169/786 verfaßt; der „Tote von Faḥḥ“ ist der letzte Alide, der darin erwähnt wird²⁸.

Im Jahre 200 ist dann alles, wohl unter dem Druck des eschatologischen Datums, für kurze Zeit zur Explosion gekommen. Die Šumaiṭīya ist, wie Mufīd berichtet, nachher allmählich ausgestorben²⁹; man wundert sich kaum. Aber sie wurde von den „Imāmiten“ immerhin einer ernsthaften Widerlegung gewürdigt; man hielt ihr wie anderen entgegen, daß zwei Brüder nicht hintereinander Imam sein könnten³⁰. Wenn man daraus schließen darf, daß zumindest im Irak die Anhänger des Muḥammad b. Ġaʿfar zuvor noch Mūsā al-Kāẓim anerkannten, so wäre Maʿdāns Qaṣīde bis in die Zeit nach 183 hinaufzurücken.

Sicher ist das nicht. Die Bemerkung könnte sich ebensogut darauf beziehen, daß die Šumaiṭīya noch ʿAbdallāh b. Ġaʿfar anerkannte. Das hat ja auch Zurāra allem Anscheine nach getan (s. o. Bd. I 323). – Zu der Frage, wie es zu dem Namen Šumaiṭīya gekommen ist, kann ich auch jetzt nur auf meine Ausführungen in: *Der Islam* 47/1971/251, Anm. 22 verweisen. Die Lesung ist eine pure Konvention; schon Qummī wußte nicht mehr, ob sich der Name mit š oder mit s schrieb (*Maqālāt* 87, 1 f.); die Lesung mit s ist an sich häufiger. Einig war man sich nur darüber, daß der Sektengründer Yahyā geheißen haben sollte; aber der Name des Vaters wird überall anders überliefert. Zu den Varianten vgl. Ġawād Maškūr in seinem Kommentar zu Qummī, S. 224; Idrīs ʿImādaddīn fügt in seinen *ʿUyūn al-aḥbār* noch die Form Yahyā b. Asmaṭ hinzu (IV 335, –6 ĠĀLIB). Der Vers des Zurāra in *Ḥayawān* VII 132, pu., wo die rätselhafte Vokabel š.māṭ vorkommt, bietet leider auch nicht die Lösung; denn nach *Burṣān* 357, 9 ist vermutlich šimāl zu lesen.

²⁷ v. 12 PELLAT.

²⁸ Ib., v. 23. Pellat sagt irrtümlich 160 statt 169; unverbessert übernommen in GAS 2/454.

²⁹ Bei Šarīf al-Murtaḍā, *al-Fuṣūl al-muḥtāra* II 92, 17 ff./252, 11 ff.

³⁰ Naubaḥtī 90, 5 ff.

2.2 *Ma'mūn und 'Alī ar-Riḍā*

Ma'mūn, seit 198 Kalif des gesamten Reiches, saß währenddessen in Marv, von wo schon Jahrzehnte zuvor die abbasidische Revolution ausgegangen war. Auch er nannte sich *al-imām* auf den Münzen¹, und auch er kannte die endzeitlichen Erwartungen. Er hatte im *K. ad-Daula* gelesen, daß nach dem siebten Herrscher der Dynastie keine Säule mehr für die Abbasiden aufrecht stehenbleiben werde². So wie jene mit einem 'Ain begonnen hatte, so würde sie mit einem 'Ain enden; as-Saffāḥ hatte wie er 'Abdallāh geheißen³. Ma'mūn reagierte auf seine Weise: er beschloß, der ersten *da'wa* eine zweite folgen zu lassen, welche nach der Kainsherrschaft des „Abgesetzten“, d. h. Amīns, ein neues Zeitalter einleiten würde⁴. Jedoch reicht diese Ideologie vermutlich weiter zurück; denn als er sich *imām* nannte, tat er dies vielleicht, weil er sich noch nicht *ḫalīfa* nennen konnte, und auch mit diesem Titel bezog er sich ja schon auf die erste *da'wa*, nämlich auf Ibrāhīm al-Imām, der i. J. 129/747 die abbasidische Revolution öffentlich verkündet hatte. Damals versuchte er auf diese Weise der Politik Amīns entgegenzuwirken⁵. Aber der chiliastische Aspekt trat nach dem Tode des Gegenspielers ganz in den Vordergrund. Spätestens i. J. 200 ließ al-Ma'mūn die schwarzen Fahnen überall im Reich durch grüne ersetzen⁶. Auch das war das Zeichen eines neuen Anfangs – und vielleicht schon des Anfangs zu einem Ende; denn Grün war die Farbe, die man mit dem Paradies assoziierte. Die Seligen tragen grüne Gewänder⁷; Muḥammad wird, wenn er in das Paradies eintritt, mit einem solchen Gewand bekleidet⁸.

Daß Grün damals auch schon die Farbe der Aliden gewesen sei, ist gar nicht gesagt; diese hatten seit jeher Weiß getragen⁹. Aber der Kalif ließ nun, ein Jahr nachdem Abū s-Sarāyā ebenso wie Muḥammad b. Ġa'far das Feld geräumt hatten, einen andern Aliden zu sich nach Marv kommen, um ihm die

¹ Vgl. Lane Poole, *Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum* 91 nr. 248 für das Jahr 198.

² So in seinem Brief an die Mitglieder seiner Familie im Irak, übersetzt von Madelung in *Festschrift 'Abbās* 343. Der Text scheint – zumindest hier – echt zu sein.

³ Aguadé 119 und 138; auch Madelung 345, beide nach Nu'aim b. Hammād.

⁴ Zur *da'wa at-tāniya* und ihrem Verhältnis zur ersten *da'wa* vgl. das Zitat aus dem Jahre 201 bei Madelung 336 (mit Anm. 22). Zur Kainsherrschaft ib. 337, wo die Lesung allerdings nicht ganz gesichert ist. Die Vorstellung ist šī'itisch; auch Manšūr wurde in šī'itischen Kreisen als „Kain“ bezeichnet (*Bihār* XLVII 181, 2). Da die von Madelung herangezogene Quelle selber šī'itisch ist, mag man bezweifeln, daß al-Ma'mūn das Wort wirklich benutzt hat.

⁵ Vgl. M. Rekaya in *EI*² VI 332 b. Über die *da'wa at-tāniya* und ihr präsumptives Alter jetzt auch Arazī und El'ad in: *SI* 67/1988/39 ff.

⁶ So nach der Inschrift RCEA I 92 ff. nr. 116, die allerdings im Original nicht erhalten ist.

⁷ So nach Sure 18/31; vgl. auch Sure 76/21 für die Knaben, welche die Seligen bedienen. Dazu Soubhi Saleh, *Vie future* 17.

⁸ Ṭabarī, *Tafsīr* ²XV 146, 5.

⁹ Ġahšiyārī, *Wuzarā'* 313, 5; dazu F. 'Umar in: *'Abbāsīyāt, Studies in the History of the Early Abbasids* 148 ff. und Björkman in: *EI*¹ IV 960b s. v. *Turban*. Schon Gabrieli hat in Grün eher die Farbe des Paradieses sehen wollen (*Al-Ma'mūn* 37, Anm. 4); vgl. jetzt auch Athamina in: *Arabica* 36/1989/325 f.

Nachfolge anzutragen: 'Alī, den Sohn des Mūsā al-Kāzim. Dieser lebte damals noch in Medina¹⁰ und war im Irak wie in Ḥorāsān bisher kaum jemandem aufgefallen. Jetzt allerdings, nachdem so viele Nachkommen der Fāṭima sich diskreditiert hatten, war er vermutlich der angesehenste unter ihnen. Er war etwas über 50, Sohn einer *umm walad* offenbar nubischer Abstammung¹¹; die Herkunft von einer wenig standesgemäßen Mutter hatte bekanntlich schon bei seinem Vater Mūsā die irakischen Šīiten nicht gestört. Seinen Ehrentitel ar-Riḍā trug er noch nicht; er erhielt ihn erst, als der Kalif ihn zu seinem Thronfolger ernannte. Das Dokument, in dem al-Ma'mūn diese Entscheidung offiziell bekräftigte und der Öffentlichkeit kundtat, ist uns im Wortlaut erhalten, ebenso wie die Postille, welche 'Alī ar-Riḍā ihm hinzufügte; es ist am 7. Ramaḍān 201/29. März 817 unterzeichnet¹². Beide Schriftstücke wurden nach Medina geschickt und dort beim Grabe des Propheten verlesen¹³. Der Kalif sagt deutlich, daß er aus der Verpflichtung heraus gehandelt habe, die er als Stellvertreter Gottes auf Erden besitze; er sei gehalten, sich um die Religion (*dīn*) zu kümmern¹⁴. Seine Wahl sei auf 'Alī b. Mūsā gefallen, weil dieser „in seiner religiösen Haltung (*dīn*), seiner Skrupelhaftigkeit (*wara'*) und seinem Wissen der vortrefflichste (*afḍal*, Kandidat) ist, der zur Verfügung steht“¹⁵. Ma'mūns Kriterium war also „zaiditisch“; er hat 'Alī nicht als Imam der „Rāfiḍiten“ gewählt. Ar-Riḍā hieß für ihn wiederum nichts anderes als *ar-riḍā min āl Muḥammad*.

Darüber, was al-Ma'mūn mit dieser spektakulären Maßnahme wirklich bezweckte, hat man seit Gabrieli nicht aufgehört zu spekulieren¹⁶. Jedoch ist das hier nicht unsere Sache. Uns geht es um das geistige Klima am Hofe von Marv. Darüber allerdings ist nur wenig in Erfahrung zu bringen. Für die irakischen Historiker war Marv zu weit weg, und die lokalen Quellen sind großenteils verloren. Am ausführlichsten erzählen die *'Uyūn aḥbār ar-Riḍā*; aber sie sind tendenziös, und die Namen, die in ihnen erwähnt werden, sagen uns nichts. Viele der Nachrichten sind auch gar nicht am Ort entstanden. Da hat 'Alī ar-Riḍā angeblich mit einem gewissen Sulaimān al-Marwazī diskutiert, der in Ḥorāsān zu Hause war und wie ein Mu'tazilit geschildert wird¹⁷; anderswo ist, in einem Streitgespräch über den Herrschaftsanspruch der ersten Kalifen, ein ebenso obskurer Yaḥyā b. aḍ-Ḍaḥḥāk as-Samarqandī sein Geg-

¹⁰ Abū l-Farağ, *Maqātil* 540, 12.

¹¹ Hierzu wie zum Folgenden vgl. jetzt auch Madelung in *EIran* I 177 ff.

¹² Übersetzt bei Gabrieli 38 ff. und jetzt bei Crone/Hinds, *God's Caliph* 133 ff.; zum Titel *ar-Riḍā* dort 43/138.

¹³ Gabrieli 45.

¹⁴ *Ib.* 39 f.

¹⁵ Qalqašandī, *Ṣubḥ* IX 365, 4; Gabrieli 41 und 45.

¹⁶ Vgl. die Literatur, die Madelung in *Festschrift 'Abbās* 333, Anm. 2 aufzählt; vor allem Nagel, *Rechtleitung* 421 ff. Die Quellenbasis ist erst durch den Aufsatz Madelungs erweitert worden. Darauf fußend jetzt Crone/Hinds 94.

¹⁷ Ibn Bābōya, *Tauḥīd* 364 ff. > *Bihār* X 329 ff. nr. 2; vgl. den Verweis auf Dirār dort 333, ult. f.

ner¹⁸. Schon unmittelbar nach seiner Ankunft soll der Wesir Faḍl b. Sahl die Vertreter der einzelnen Religionen, darunter sogar einen Šābier (!), haben zusammenrufen lassen; der Imām demonstriert dann in seitenlangen Streitgesprächen sein überlegenes Wissen¹⁹. Dasselbe Modell versuchte man mit Bezug auf seine medizinischen Kenntnisse. In Nēšāpūr soll er einem Gespräch über medizinische Fragen beigewohnt haben, das irakische (!) Kapazitäten wie Ibn Māsawaih und Ġibril b. Baḥtīšū untereinander führten, und hernach mit einem eigenen Traktat hervorgetreten sein, den Ma'mūn so sehr schätzte, daß er ihn in goldenen Lettern aufschreiben ließ. Diese *Risāla Dahabīya* handelte von Hygiene und ist bis heute in zahlreichen Handschriften erhalten²⁰.

Der Kalif ist in diesen Geschichten nicht mehr als ein Requisit; man ging – wohl zu Recht – davon aus, daß er ebenso wie später in Bagdād, so auch in Marv bereits an religiösen und wissenschaftlichen Debatten interessiert war²¹. Bezeichnend ist, daß der Imam nach šī'itischer Überlieferung für ihn einen Katechismus verfaßte²². Ebenso bezeichnend ist allerdings auch, daß die šī'itischen Quellen sich ihrer Idealisierung nicht immer ganz sicher sind. Denn zwar war es erwünscht, die Gelehrsamkeit des Imams herauszustellen; aber zugleich mußte man mit der Tatsache fertigwerden, daß er sich mit den weltlichen Mächten eingelassen hatte. Das widersprach dem *wara'*, den Ma'mūn so sehr an ihm gerühmt hatte; zudem ging das Experiment ja, wie man wußte, nicht gut aus. Sein Vater hatte, so meinte man, niemals den Sunniten *fatwās* gegeben²³. Darum ließ man den Imam sich rechtfertigen²⁴; er war, so hieß es, zur Kollaboration gezwungen worden²⁵. Man schilderte, wie er nicht nur mit Gelehrten diskutierte, sondern auch mit Šūfis, welche an seiner herrscherlichen Kleidung Anstoß nahmen²⁶.

Auffällig ist, daß ar-Riḍā in den meisten Aussprüchen, die man von ihm überlieferte, mu'tazilitische Ansichten vertritt²⁷. Aber das besagt zuerst einmal

¹⁸ Ib. X 348 nr. 6 und XXVII 318 f. nr. 1.

¹⁹ Ibn Bābōya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* I 126 ff. und *Tauḥīd* 342 ff.; ein Stück daraus übersetzt von D. Thomas in: JSS 33/1988/65 ff. Mit dem Šābier muß natürlich kein Harrānier gemeint gewesen sein; es wäre, wenn man den Zeitpunkt von deren Übernahme dieses Namens bedenkt, auch gar nicht möglich (s. o. Bd. II 447 ff.; auch 560).

²⁰ Ullmann, *Medizin* 190; GAS 3/226; Madelung in: Elran I 879 b. Der Text ist mitsamt der Rahmengeschichte abgedruckt in *Bihār* LXII 306 ff.; Maḡlisī vermerkt dabei, daß die Handschriften voneinander abweichen (309, 8). Eine persische Übersetzung des Textes in: *Ba-yād-i Ḥūzistān* 151 ff.

²¹ Nach Bal'amī IV 480 ZOTENBERG hat er täglich (!) in der Moschee, umgeben von Theologen und Juristen, Audienz gehalten.

²² *Bihār* X 352 ff.

²³ *Bihār* XLVIII 271 nr. 30 nach Kašši.

²⁴ *Uyūn* II 137 ff.

²⁵ Ib. 140 nr. 5; auch Kulīnī, *Kāfi* I 488 ff. nr. 7.

²⁶ *Bihār* X 351 nr. 11.

²⁷ S. o. Bd. I 278 und 394. Ich nenne hier noch einmal folgende Belege: Mufid, *Amālī* 149, 3 ff. (*tauḥīd*); Kulīnī, *Kāfi* I 131, 6 ff. (gegen Anthropomorphismus); ib. I 96, –7 ff. (gegen *ru'ya*); ib. I 113, 1 ff. (Attributenlehre); Barqī, *Mahāsīn* 191, 1 ff. (Unterscheidung zwischen *māšī'a* und *irāda*). Interessant ist, daß man ihn gegen die *īšma* der Propheten reden ließ (*Bihār* XI 72 ff. nr. 1 und 78 ff. nr. 8).

nur, daß er später zum Kronzeugen mu'tazilitischer Kreise innerhalb der Imāmīya wurde. Selbst wenn der Hof in Marv von mu'tazilitischem Geiste geprägt war, hätte ar-Riḍā in dem Jahr, das ihm bis zu seinem plötzlichen Tode blieb, kaum Zeit gehabt, sich geistig darauf einzustellen. Aber die Prämisse stimmt ohnehin nicht. Der Kalif war gar kein Mu'tazilit, sondern ein Murġi'it²⁸ oder vielleicht ein Ġahmit; die Mu'taziliten haben seine Abweichung immer mit Bedauern festgestellt²⁹. In der Tat hat Ma'mūn den ḥorāsānischen Murġi'iten Ibrāhīm b. Rustam ins Vertrauen gezogen³⁰. Aber er verkehrte auch mit Leuten wie dem Philologen Naḍr b. Šumail (gest. 203/819 oder 204/820), der in Bašra bei Ḥalīl gelernt hatte und, wie man sagte, die *sunna* nach Marv und Ḥorāsān gebracht hatte³¹; dieser vertrat das den Murġi'iten so verhaßte *istiḥnā*³². Der engste Vertraute 'Alī ar-Riḍā's jedoch, über den viele seiner Aussprüche liefen und der nachher sogar ein „Buch“ über die Umstände seines Todes schrieb³³, ist ein Traditionarier, dessen Überzeugungen sich kaum recht orten lassen:

Abū ṣ-Šalt 'Abdassalām b. Šāliḥ b. Sulaimān al-Harawī,

gest. Mittwoch, 24. Šauwāl 236/30. April 851. Er hatte in Nēšāpūr gewohnt³⁴; dort hatte er erlebt, wie 'Alī b. Mūsā auf dem Wege nach Marv in die Stadt eingezogen war, in einer Sänfte auf einem grauen Maultier sitzend, und wie die Gelehrten sich von ihm Traditionen seiner Familie hatten geben lassen³⁵. Seine Nisbe al-Harawī rührte wohl daher, daß einer seiner Vorfahren *maulā* des Prophetengenossen 'Abdarrāhḡmān b. Samura gewesen war, der in den vierziger Jahren des 1. Jh's in Afghanistan Krieg geführt hatte³⁶. Er war recht vermögend und hatte sich weite Ḥadīṭreisen erlauben können³⁷; wir hören, daß er zusammen mit dem Sunniten Ibn Rāhōya vor einem Ṭāhiriden auftrat³⁸. Jedoch lebte er asketisch und demonstrierte dies mit abgerissener Kleidung. Er schloß sich dem Imam anscheinend gar nicht sofort an, sondern kam nach Marv in der Absicht, am Grenzkampf gegen die Heiden teilzunehmen; Ma'mūn

²⁸ Ṭaifūr, *K. Baġdād* 86, 6/46, 10 f.; Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 1459 nr. 2818.

²⁹ So Ṭumāma, *ib.* 66, 4 ff./35, 10 f.; s. auch unten S. 163, dazu 180 f. und 212.

³⁰ S. o. Bd. II 555.

³¹ So TT X 437, ult. f.; Mason in: *Arabica* 14/1967/207. Zu ihm vgl. Marzubānī, *Nūr al-qabas* 99 ff.; Qifṭī, *Inbāh* III 348 ff. mit weiteren Quellenangaben.

³² Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* II 108, 2 ff. Er ist später in Baġdād von der *miḥna* erfaßt worden (Ṭabarī III 1121, 12).

³³ Naġāšī 172, 7 ff. > Ardabīlī, *Ġāmi'* I 456 f. Vgl. Abū l-Faraġ, *Maqātil* 571, – 4 ff.

³⁴ TT VI 319 ff. nr. 616.

³⁵ *Bihār* XXVII 132 nr. 130 (wenn die Überlieferung stimmt) und *Uyūn abbār ar-Riḍā* II 131 ff.; auf sunnitischer Seite Ibn Manzūr, *Muḥtaṣar TD* XX 293 f. (wo aber der Name irrtümlich als Abū l-Ma'ālī Faḍl b. Muḥammad al-Harawī angegeben wird). Der Einzug in Nēšāpūr ist mit vielen Wundergeschichten ausgeschmückt worden (*Bihār* XLIX 120 ff.).

³⁶ TB XI 46 ff. nr. 5728.

³⁷ *Ib.* 50, 12 f.

³⁸ *Bihār* LXIX 69 nr. 24; zu Ibn Rāhōya s. o. Bd. II 608 f.

soll ihn dann abfangen und an seinen Hof geholt haben³⁹. Dort diskutierte er mit Qadariten, Murğī'iten, „Ketzern“ und Ġahmiten⁴⁰. Im Gegensatz zu den Ġahmiten bezog er das Handeln in die Glaubensdefinition mit ein; er berief sich dazu später auf 'Alī ar-Riḏā⁴¹. Das könnte ihn der Mu'tazila nahebringen. Aber es sieht so aus, als habe er auch nichts gegen Anthropomorphismus gehabt⁴².

Er scheint dann mit Ma'mūn nach Baġdād gegangen zu sein. Dort war er als Šī'it gar nicht so sehr geschätzt. Man nahm Anstoß daran, daß er das Prophetenwort „Ich bin die Stadt des Wissens, und 'Alī ist das Tor dazu ...“ weitergab; dabei hatte er es von dem Murğī'iten Abū Mu'āwiya aḏ-Ḍarīr⁴³. Er gab sich auch gar nicht so extrem; er achtete Abū Bakr und 'Umar⁴⁴, und selbst bei 'Uṭmān hat er sich anscheinend vor direkten Schmähungen zurückgehalten⁴⁵. Was ihm zu Mu'āwiya einfiel, war vor allem, daß auf seine Traditionen kein Verlaß sei; dieser habe, so erzählte er, eine Kammer (*bait*) gehabt, die er *bait al-ḥikma* nannte und in die er jedes Ḥadīṭ hineinwarf, das er fand – eine Art Geniza also; später sei dies dann alles so weitertradiert worden⁴⁶. Bei den Imāmiten läuft zwar manches apokryphe Gut über ihn⁴⁷; aber sie haben weit weniger mit ihm hergemacht, als man erwarten sollte. Unter den Sunniten hing ihm der Verdacht der Ḥadīṭfälschung an; Ġūzġānī notierte das Urteil eines „angesehenen Gelehrten“ (*ba'd al-a'imma*), Abū ṣ-Ṣalt sei verlogener gewesen „als der Mist vom Esel des Antichristen“⁴⁸. Das war als Stilblüte bemerkenswert; ob er allerdings von Theologie viel verstand, wissen wir deswegen immer noch nicht.

³⁹ Ib. 47, 12 ff. nach Aḥmad b. Saiyār (gest. 268/881), der einen *Ta'riḥ Marv* schrieb und ihn selber noch gekannt hat (vgl. GAS 1/351 und *Mizān* nr. 5051).

⁴⁰ Ib. 47, 20.

⁴¹ Ib. 47, 8 ff. und 51, 14 ff.; Suyūṭī, *La'ālī* I 33, –7; Ābī, *Naṭr ad-durr* I 362, 6 ff. Zur šī'itischen Tradition vgl. *Bihār* X 367, 11 ff.

⁴² Vgl. das von ihm tradierte Ḥadīṭ bei Ibn Ḥibbān, *Maġrūḥīn* II 152, 4 f.

⁴³ TB XI 48, 7 ff. und 49, 13 f.; Sahmī, *Ta'riḥ Ġurġān* 24, apu. ff.; Suyūṭī, *La'ālī* I 330, pu. f. und vorher. Zu Abū Mu'āwiya s. o. Bd. I 216 ff.

⁴⁴ TB 47, 2 ff.; Suyūṭī, *La'ālī* I 34, ult.

⁴⁵ So nach dem Urteil des Aḥmad b. Saiyār, der ihn noch ausgefragt hatte (ib. 47, ult. f.).

⁴⁶ Dārimī, *Radd 'alā l-Marīsī* 135, 7 f./492, –8 f.

⁴⁷ Vgl. z. B. *Bihār* XLIX 300 ff. nr. 10; dazu Scarcia-Amoretti in: RSO 43/1968/27 und 50 f.

⁴⁸ TB 51, 3 ff.

2.3 *Theologen in der Umgebung al-Ma'mūns. Ṭumāma b. Ašras*

Natürlich gab es Mu'taziliten in Marv. Wir erinnern uns, daß Bišr b. al-Mu'tamir die Postille 'Alī ar-Riḍā's als Zeuge mit unterzeichnete; er war vielleicht aus Bagdād geflohen. Und da war vor allem, als enger Vertrauter des Kalifen,

Abū Ma'n¹ Abū Bišr (?)² Ṭumāma b. Ašras an-Numairī,

gest. 213/828³, der ebenfalls seine Unterschrift gegeben hatte⁴. Er gewann so viel Einfluß, daß Ma'mūn ihn bei seiner Rückkehr nach Bagdād zum Wesir machen wollte; die Rede, mit der er sich dieser problematischen Ehre entzogen hatte, war archiviert worden und noch z. Z. des Ibn an-Nadīm rühmlichst bekannt⁵. Aḥmad b. Abī Ḥālid al-Aḥwal, den er an seiner Stelle empfohlen hatte⁶, wunderte sich hernach darüber, daß Ṭumāma als einziger am Hofe keine feste Funktion (*ma'nā*) habe; er soll darauf ironisch geantwortet haben, schließlich müsse jemand darauf aufpassen, ob Leute wie Aḥmad für ihren Posten taugten⁷. In der Tat erscheint er immer wieder in der Rolle dessen, der dem Kalifen Leute zuführt oder ihnen Stellen verschafft⁸; er scheint zeitweise so etwas wie eine graue Eminenz gewesen zu sein. Ab und zu wurde er zu Sonderaufgaben herangezogen⁹; aber man erzählte sich auch, daß der Kalif ihm einmal zum 'Āšūrā'fest einen Scheck von 300 000 Dirham überreicht habe als Anerkennung dafür, daß er „die Finger von dem lasse, was ihn nichts angehe“¹⁰. Nach dem Tode des Aḥmad b. Abī Ḥālid i. J. 211/826 soll Ma'mūn noch einmal versucht haben, ihn für das Wesirsamt zu gewinnen; damals hat Ṭumāma an seiner Statt Yaḥyā b. Akṭam vorgeschlagen¹¹,

In Bagdād redete er gerne über Marv, wengleich auf seine eigene, etwas ironische Weise: er meinte, daß die Hähne von Marv als einzige in der Welt

¹ So nach Ġāḥiẓ, *Ḍamm aḥlāq al-kuttāb*, in: *Rasā'il* II 195, 2; Ġāḥšiyārī, *Wuzarā'* 314, 13; TB VII 145, -4; Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Faḍl* 272, 10 > IM 62, 3; vgl. auch Text XVII 52, f. Bei Ka'bī, *Maq.* 73, 3 ist Ma'n zu Ma'mar verlesen. Als weitere Verlesung daraus erklärt sich wohl Abū 'Umar bei Našwān al-Ḥimyarī (*Ḥūr* 209, 15).

² So nur bei Ibn an-Nadīm (*Fihrist* 207, -6) und an einer Stelle bei Ibn Ḥallikān (VI 177, 3).

³ *Lisān al-Mizān* II 84, 9 ff. nach Ibn al-Ġauzī, dort allerdings mit Anachronismen, die von Ibn Ḥaḡar zu Recht gerügt werden.

⁴ So zumindest nach Sibṭ Ibn al-Ġauzī (Gabrieli, *Al-Ma'mūn* 45). Vgl. auch *Lisān al-Mizān* II 84, 6.

⁵ *Fihrist* 207, -5 f.

⁶ Zu ihm vgl. EI² I 271 f.

⁷ Ṭāifūr, *K. Bagdād* 228, 7 ff./125, -5 ff.

⁸ So im Falle des Yaḥyā b. Akṭam (Ṭāifūr 256, 8 f./141, 1 f.), des Grammatikers al-Farrā' (TB XIV 151, 9 ff. > Qifṭī, *Inbāh* IV 12, 14 ff. = Anbārī, *Nuzḥa* 101, 3 ff. = IH VI 177, 2 ff.) oder des Abū l-Ḥuḡail (s. u. S. 211). Vgl. auch Ṭāifūr 140, apu. ff./76, pu. ff.; Ṭabarī III 1067, 15 ff.

⁹ Ġāḥiẓ, *Biḡāl* in: *Rasā'il* II 266, 6 ff.; IH IV 42, -6 ff.

¹⁰ *Iqd* IV 216, 10 f.

¹¹ Ṭāifūr 256, -5 ff./141, 4 ff. Zu seiner Rolle bei der Festnahme des Ibrāḥīm b. al-Mahdī i. J. 210 vgl. Tanūḥī, *Faraḡ* III 342, 7 f.

ihren Hennen das Futter wegschnappen¹². Vor allem für die türkischen Söldner setzte er sich sehr ein; er war einmal bei Türken gefangen gewesen und von ihnen sehr edel behandelt worden¹³. Er verglich sie in ihrer Disziplin mit Ameisen und meinte das positiv¹⁴; sie seien sehr geschickt im Kampf und hätten auch sonst gute Anlagen¹⁵. Wahrscheinlich wußte er, warum er soviel Propaganda machte; al-Mu'tasim hatte bereits kurz nach dem Bürgerkrieg damit begonnen, türkische Militärsklaven zu kaufen¹⁶. Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī hat in das gleiche Horn gestoßen¹⁷. Sogar die Šī'iten entdeckten ihn als Gewährsmann für diese Zeit; er soll eine stolze Äußerung 'Alī ar-Riḍā's berichtet haben, die jener tat, als Ma'mūn ihm zu verstehen gab, er habe ihm mit der Ernennung zum Thronfolger eine Gnade erwiesen¹⁸.

Ein Bekannter aus Marv war wohl auch jener Ibn Sāfirī, der sich im Beisein Ṭumāmas von einem Alchimisten einreden ließ, er könne sein Haus von Mücken befreien (Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* III 385, 6 ff.). Es dürfte sich um den – allerdings wesentlich jüngeren – Traditionarier Aiyūb b. Ishāq b. Ibrāhīm Ibn Sāfirī handeln, der aus Marv stammte (gest. 259/873 oder 260/874; vgl. TB VII 9 f. nr. 3472). Für Verwirrung sorgt ein *Ta'riḥ al-Marāwiza*, auf den Baġdādī sich gestützt hat, wahrscheinlich das Werk des Ibn Ma'dān (gest. 375/986; vgl. GAS 1/352). Dort stand nämlich, Ṭumāma habe Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī (zu ihm s. u. S. 471) vor Wāṭiq gebracht und angeklagt; die Ḥuzā'a hätten ihn darum nachher in Mekka dafür erschlagen (*Farq* 159, 2 ff./174, 3 ff.). Damit gerät die Chronologie durcheinander; Baġdādī ist gezwungen, Ṭumāma noch in die Zeit des Mu'tasim und des Wāṭiq zu setzen (ib. 157, 2/172, 3), während er in Wirklichkeit schon im Kalifat des Ma'mūn starb. Auch wenn es dort heißt, daß er den Kalifen zum Mu'taziliten gemacht habe (157, 3/172, 3 f.), ist dies maßlos übertrieben und in dem Bestreben erzählt, ihm die Verantwortung für die *mihna* anzuhängen.

Ṭumāma war Araber; er gehörte zu den Banū Numair¹⁹. Der Name Ṭumāma ist schon in altsüdarabischen Inschriften belegt²⁰. In Ḥorāsān, wo die Araber in der Minderzahl waren, brach das Verbundenheitsgefühl bei ihm gelegentlich durch²¹. Mit Ṭāhir b. al-Ḥusain, der sich 207/822 kurz vor seinem Tode in Ḥorāsān für unabhängig erklärte, stand er sich nicht gut; Ṭāhir soll von ihm als „diesem Numairiten“ gesprochen haben²². Selbst al-Ma'mūn gegenüber hat

¹² Ġāḥiẓ, *Buḥalā'* 18, 1 ff. und *Ḥayawān* II 149, 3 f.; als Spott auf die Ḥorāsāner empfunden von Ibn al-Faḡiḥ, *Buldān* 316, ult. ff./Übs. Massé 375 f.; auch Yāqūt, *Mu'ġam al-buldān* V 113, 2 ff. s. v. *Marv*.

¹³ Ġāḥiẓ, *Manāqib at-Turk*, in: *Rasā'il* I 61, 8 f.

¹⁴ Ib. 84, pu. ff.

¹⁵ Ib. 59, – 4 ff. und 60, 7 ff. Die Zitate sind so umfangreich, daß man sich fragen muß, ob er nicht einen Traktat über die Türken verfaßte.

¹⁶ Töllner, *Die türkischen Garden am Kalifenhof in Samarra* 20 ff.

¹⁷ Ġāḥiẓ, ib. 59, – 4. Zu ihm s. u. S. 204 ff.

¹⁸ *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* II 143 nr. 12 > *Bihār* XLIX 163 nr. 2.

¹⁹ *Fihrist* 207, – 6.

²⁰ Vgl. Yusuf Abdallah, *Personennamen* 37.

²¹ Ġāḥiẓ, *Wuzarā'* 314, 14 f.

²² Qāḍī 'Abdalġabbār, *Faḍl* 261, 6 ff.

er sich angeblich in selbstbewußter, fast hochmütiger Art auf seinen persönlichen Rang berufen²³.

Er hatte die Sekretärslaufbahn eingeschlagen²⁴ und sich schnell nach oben gearbeitet. Schon den Barmakiden hatte er recht nahe gestanden. Zwar dürfte kaum stimmen, daß sie ihn zu ihren akademischen Sitzungen einluden²⁵; aber den Wesir Yaḥyā b. Ḥālid hat er mit Respekt angesehen und mit dessen Sohn Ġaʿfar offenbar engeren Kontakt gehabt²⁶. Ohne ein Zeichen der Kritik übernahm er von Yaḥyā b. Ḥālid die Behauptung, daß aus Flöhen Wanzen werden können oder auch Mücken, indem ihnen nämlich Flügel wachsen wie den Ameisen²⁷, oder daß Läuse entstehen, wenn man zuviel trockene Feigen ißt oder Weihrauch auf ein Kohlebecken wirft²⁸. An Yaḥyās Sohn bewunderte er die Beredsamkeit; Ġaʿfar konnte flüssig reden, ohne zu stocken²⁹, und er drückte sich prägnant und konzis aus³⁰. Tūmāma überlieferte seine Definition der klaren Rede (*bayān*)³¹ und die Art, wie er die Kunst des Schreibens beschrieb³². Er wußte, wovon er sprach; Ġāḥiẓ hielt ihn selber für einen begnadeten Rhetor³³. Die hohen Beamten behandelten ihn später mit Ehrfurcht³⁴. Er allerdings kannte ebenso die Schwächen des Standes: Arroganz und Bildungsdünkel³⁵.

Tūmāma war dann auch einer derjenigen, von denen man sich erzählen lassen konnte, wie die Barmakiden sich die Gunst Hārūn ar-Rašīd's verscherzt

²³ Ib. 272, 11 ff. nach dem K. *al-Mašābiḥ* des Ibn Yazdād. Abū ʿUbaida, dem das etwas zu unwahrscheinlich vorkam, hat es sich von einem Gewährsmann bestätigen lassen. Wenn Baġdādī ihn, als Sohn einer Kriegsgefangenen, zu einem *maulā* der Numair macht (*Farq* 157, 2/172, 2 und 158, 7 f./173, 12 f.), so ist dies nur wieder ein Versuch, ihn herabzusetzen. Seine Reinblütigkeit wird bei Ibn an-Nadīm bestätigt; vgl. auch Ġāḥiẓ, *Manāqib at-Turk* in: *Rasāʿil* I 61, 10. Kaʿbī allerdings wußte schon nicht mehr Bescheid (*Maq.* 73, 4).

²⁴ *Fihrist* 207, –6.

²⁵ So nach Masʿūdī, *Murūğ* VI 373, apu./IV 240 nr. 2574 > Ibn al-ʿArabī, *ʿAwāsim* 85, 1; dazu oben S. 31, Anm. 3. Noch viel weniger trifft zu, daß er schon i. J. 173/790 auf der Pilgerfahrt das Vertrauen Hārūn ar-Rašīd's habe erwerben können und diesen bewogen habe, seinen entfernten Onkel Muḥammad b. Sulaimān, der in Bašra Statthalter war, von seinem Posten zu entsetzen. Das ist eine bašrische Legende (s. o. Bd. II 393 f., auch 83). Daß al-Mahdī sich zeitweise einmal seine Frau auslieh (auf ganz legale Weise im übrigen; vgl. Pseudo-Ġāḥiẓ, *al-Maḥāsīn wal-aḍḍād* 300, 9 ff. VAN VLOTEN), ist nicht unmöglich, aber vermutlich auch nur Hofklatsch.

²⁶ ʿUmar b. al-Azraq al-Kirmānī stützt sich in seinen *Aḥbār al-Barāmika* u. a. auf ihn (vgl. ʿAbbās, *Šaḍarāt min kutub mafqūda* 13, 4 ff.).

²⁷ Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* III 503, 1 f. und IV 225, 8 ff.; V 373, 6 ff.

²⁸ Ib. V 371, ult. ff.

²⁹ Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Šimāʿatain* 43, 5 ff.; Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* II 386, 1 ff.

³⁰ Ġāḥiẓ, *Bayān* I 105, ult. ff. > *Šimāʿatain* 23, 1 f. und Ġāḥiẓiyyārī, *Wuzarāʾ* 204, 15 ff.; auch *Bayān* I 115, 9.

³¹ Ṭabarī II 843, 16 ff. = Tauḥīdī, *Bašāʿir* II 128, 1 ff./²V 116 nr. 384.

³² Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* VI 277, –5 ff. nach Ġāḥiẓ. Vgl. auch die wohl apokryphe Anekdote in *ʿIqd* II 127, 11 ff., wonach er Ġaʿfar b. Yaḥyā incognito in das *bait al-ḥikma* einführt.

³³ *Bayān* I 111, 6 ff.; ein Lob des Schreibrohrs von ihm bei Tauḥīdī (in: *Ars Islamica* 13-14/1948/13 und 24 nr. 39).

³⁴ Ġāḥiẓ, K. *al-Ḥiğāb* in: *Rasāʿil* II 48, 3 ff.

³⁵ Ġāḥiẓ, *Ḍamm aḥlāq al-kuttāb* in: *Rasāʿil* II 195, 1 ff.

hatten³⁶. Ihn selber hatte der Umschwung gleichfalls nicht unberührt gelassen. Kurz vor dem Sturz der Wesirfamilie, i. J. 186/802, wurde er in Haft genommen, weil der Kalif gemerkt hatte, daß Ṭumāma ihn bezüglich des Aḥmad b. ʿIsā b. Zaid belogen hatte; vielleicht hatte er dessen Aufenthalt in Baṣra nicht verraten wollen³⁷. Das brachte ihn in den Verdacht, mit den Barmakiden unter einer Decke zu stecken³⁸; immerhin wurde auch Faḍl b. Yaḥyā beschuldigt, Aḥmad b. ʿIsā 70 000 Dinar nach Baṣra geschickt zu haben³⁹. Wie viele andere prominente Gefangene wurde Ṭumāma nicht in ein ordinäres Gefängnis gesteckt, sondern einem Vertrauten des Kalifen zur Bewachung übergeben. Er erinnerte sich, wie er damals in seiner Langeweile ein Mauselloch beobachtet hatte⁴⁰. Im übrigen hatte er, wie er erzählte, seinen Gastgeber dadurch vergrämt, daß er ihn korrigierte, als dieser einmal Sure 77/15 zitierte und dabei *mukaddabūn* statt *mukaddibūn* sagte; da Ṭumāma so ein Aktiv statt eines Passivs forderte, hielt dieser ihn gleich für einen Qadariten⁴¹. Er soll dann durch ein Gedicht, in welchem er seine Ergebenheit gegenüber Hārūn betonte, wieder freigekommen sein⁴². In der Tat hat er i. J. 192/807 Hārūn auf seiner letzten Reise nach Ḥorāsān begleitet⁴³. Er ist dann im Gefolge des Maʿmūn dort geblieben. Als Ṭumāma einige Jahre später Gelegenheit hatte, al-Maʿmūn zum Kalifat zu gratulieren, soll dieser ihn unter die Abendgesellschaftler (*sum-mār*) eingereiht haben⁴⁴.

Ṭumāma steht mehr im Zentrum des *adab* als der Theologie. Das hängt mit seiner Karriere zusammen. Bücher hat er nicht viele geschrieben; aber überall begegnen Anekdoten oder Aphorismen, die seinen Witz bezeugen. Von Streitgesprächen mit Yaḥyā b. Akṭam über theologische und juristische Fragen gab es Protokolle⁴⁵. Hier wie auch anderswo stand häufig das Problem der Willensfreiheit im Mittelpunkt⁴⁶. Auch mit Abū l-ʿAtāhiya soll er in diesem

³⁶ Ṭabarī III 668, 10 ff.; dazu Nagel, *Rechtleitung* 358 und oben S. 93.

³⁷ Ṭabarī III 651, 11 f.; mißverstanden bei Sourdel, *Vizirat* 169, Anm. 3. Dazu Madelung in: EI², Suppl. 48.

³⁸ *Fihrist* 207, – 4 f.

³⁹ Ġahšiyārī, *Wuzarāʾ* 243, 13 f.

⁴⁰ Ġahiz, *Ḥayawān* II 165, 1 ff. und V 250, 7 ff.

⁴¹ Womit er natürlich auch recht hatte. Die Anekdote will, wenn sie erfunden ist, zeigen, wie ein solcher Vorwurf nur auf theologischem Unverstand beruhte (Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl* 273, pu. ff.). Um die Pointe deutlicher herauszuholen, hat die muʿtazilitische Überlieferung später „Qadarit“ durch „zindīq“ ersetzt (*Fihrist* 207, Anm. 1; TB VII 148, 3 ff.; Ibn al-Ġauzī, *Aḥbār al-ḥamqā* 143, 11 ff.). Dabei hat sich auch die Person des Bewachers geändert; zuerst war es Maṣṣūr al-Ḥādīm, ein Eunuch des Kalifen, dann aber Sallām al-Abraš. Beide waren an der Aktion gegen die Barmakiden beteiligt (Ṭabarī III 684, 3 ff.).

⁴² *Fihrist* 207, pu. ff.; vgl. auch TB VII 147, 14 ff.

⁴³ Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* XX 31, 10 nach Ġahiz.

⁴⁴ *ʿIqd* II 167, 12 ff.

⁴⁵ Ṭaifūr, *K. Baġdād* 257, 8 f./141, 11 f.

⁴⁶ Ib. 257, ult. ff./141, 12 f. = Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqiyāt* 285 f. nr. 154 = Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl* 273, 8 ff. > IM 62, 5 ff.; *Faḍl* 273, 13 ff. > IM 62, ult. ff.; Tauḥīdī, *Baṣāʾir* VII 56 nr. 186. Eine Gegentradition, wo er durch einen Irren lächerlich gemacht wird, bei Tauḥīdī, *Baṣāʾir* I 341, 4 f./II 46 nr. 111 = Ibn Abī ʿAun, *al-Ġwiba al-muskita* 151 nr. 903 und Ibn

Punkt einmal zusammengestoßen sein⁴⁷. Es ging wahrscheinlich um Einfluß bei Hofe; denn auch Ma'mūn war hier ja nicht seiner Meinung. Tūmāma soll den Kalifen deswegen einmal als einen „Laien“ (*'āmmī*) bezeichnet haben⁴⁸. Er hatte einem Asketen ein Haus in 'Abbādān finanziert; als er aber sah, daß „Ġabriten“ darin wohnten, weigerte er sich, etwas zur Renovierung beizutragen. Für einen andern hatte er eine Moschee gebaut; als er aber hörte, daß dieser die Schule des Abū Šamir gegen die Mu'tazila ausspielte, wollte er sie niederreißen⁴⁹. Kein Wunder auch, daß man sich erzählte, wie er falsche Propheten widerlegte⁵⁰; die Zeit war danach. Es fällt auf, daß er nicht gegen Andersgläubige polemisierte; vielleicht hatte er diese Zurückhaltung bei den Barmakiden gelernt. Er scheint die Christen einmal nach dem Wahrheitsbeweis für ihre Religion gefragt zu haben, und der Jakobit Abū Rā'īṭa hat ihm mit ein paar Zeilen geantwortet⁵¹; aber zu einer disputatio kam es nicht, und der Ton des Schreibens ist nüchtern und frei von Angst.

Wir brauchen dieses Material nicht weiter auszubreiten⁵². Vieles davon ist Feuilleton, nur erzählt, weil er so sehr ins Auge fiel und weil Ġāhiz ihn so gut kannte; anderes ist offensichtlich erfunden. Wichtig ist nur, welcher Typus darin geschildert wird. Tūmāma ist der geschmeidige Höfling, der – ganz im Gegensatz zu dem Plebejer Murdār – niemals ausfällig wird, sondern Gegner mit der ironischen Überlegenheit des Rationalisten abfertigt⁵³. Über die Dummheit der Volksprediger hatte er immer eine Anekdote parat⁵⁴. Mit der Masse hat er sich nie gemein gemacht; der Qādī 'Abdalġabbār meint, daß deswegen sich manche seiner Lehren kaum verbreitet hätten⁵⁵. Auch Besucher und Bittsteller hielt er sich vom Leib – aus verständlichen Gründen; aber er

Habīb an-Naisābūrī, *'Uqalā' al-maġānīn* 172, 7 ff. Den Determinismus hat er auch in zwei Büchern angegriffen (Werkliste XIX, nr. 4–5).

⁴⁷ *Faql* 274, 13 ff. > IM 63, 8 ff.; *'Iqd* II 382, 1 ff.; TB VII 146, 20 ff. nach Ibn an-Nadīm; ib. 147, 3 ff. nach Ġāhiz (über Marzubānī); nach Ġāhiz auch *Aġ. IV* 6, 3 ff. (über Šūlī) > Ibn Nubāta, *Sarḥ al-'uyūn* 457, –5 ff.; Baihaqī, *Mahāsīn* 493, 11 ff. Eine spöttische Bemerkung über den Geiz des Abū l-'Atāhiya in *Aġ. IV* 16, 16 ff.

⁴⁸ *Ṭaifūr* 66, 4 ff./35, 10 f., mit mu'tazilitischem Isnād.

⁴⁹ Ġāhiz, *Buḥalā'* 209, 16 ff./Übs. Pellat 301 f.; dazu oben Bd. II 102.

⁵⁰ *Ṭaifūr* 63, pu. ff./34, 3 ff. = *'Iqd* VI 143, ult. ff. = Baihaqī, *Mahāsīn* 34, 12 ff.; anders *'Iqd* VI 148, 1 ff. = Mas'ūdī, *Murūġ* VII 53, 3 ff./IV 321 f. nr. 2739 = IM 64, 8 ff. = Qalyūbī, übs. Rescher, *Adab-Literatur* II 180 f.; ähnlich *'Iqd* VI 145, 18 ff. Wiederum anders Abū l-Ma'ālī, *Bayān ul-adyān* 72 nr. 6 und 77 f. nr. 2. Auch Qādī 'Abdalġabbār, *Muġnī* XV 274, 1 ff.

⁵¹ So zumindest nach dem Zeugnis der Handschrift Sbath 1017. In der Edition des Textes bei Graf, *Schriften des Jacobiten Habīb b. Ḥidma Abū Rā'īṭa* (CSCO 130, S. 162/übs. CSCO 131, S. 197) wird der Name des Adressaten nicht genannt. Vgl. dazu Kh. Samir in: *Tantur Yearbook* 1980–81, wo der Text S. 100 ff. übersetzt und analysiert ist.

⁵² In diesen Aussprüchen und Anekdoten Fragmente aus seinen Büchern zu sehen, wie Sezgin dies tut (*GAS* 1/616), ist etwas verwegen. Nahezu nichts davon paßt zu den bei Ibn an-Nadīm genannten Titeln (vgl. Werkliste XIX).

⁵³ Vgl. noch *'Iqd* II 407, pu. ff.; TB VII 147, 14 ff.; *Faql* 274, apu. ff. > IM 64, 3 ff. (mit besserem Text); Ibn Abī 'Aun, *al-Aġwiba al-muskita* 148 nr. 888; Tauḥīdī, *Baṣā'ir* VII 56 nr. 186; Maqqarī, *Nafh at-ṭīb* V 290, 9 f.

⁵⁴ Ġāhiz, *Bayān* II 317, 7 ff. und *Ḥayawān* III 324, 4 ff.; *'Iqd* VI 156, 8 ff.

⁵⁵ *Faql* 275, 2.

entging natürlich nicht dem Vorwurf, geizig zu sein⁵⁶. In seiner Weltläufigkeit nimmt er Nazzām voraus⁵⁷. Bei ihm zeigt sich darum auch zum erstenmal jene leichte Frivolität, welche der Mittelklasse so sehr mißfiel; man war imstande, sich vorzustellen, daß er etwas über den Durst trank⁵⁸ oder die Gebetszeit mißachtete⁵⁹. Einem frommen Weber soll er einen Streich gespielt haben, indem er ihm einredete, daß er Offenbarungen erhalte⁶⁰. Musik schätzte er sehr; er war begeistert von Stars wie Yazīd Ḥaurā' oder Ibrāhīm al-Mausilī, denen die vornehme Gesellschaft zu Füßen lag⁶¹. Wenn dagegen die Gläubigen am Freitag in die Moschee eilten, so erinnerten sie ihn angeblich an Kälber und Esel: „Was hat dieser Araber nur aus den Menschen gemacht!“⁶².

Wo er theologisch genau herkam, wußte man später nicht mehr; es ist auch nicht leicht zu erkennen⁶³. Ibn al-Murtaḍā macht aus ihm einen Schüler des Bišr b. al-Mu'tamir⁶⁴; nach älterer mu'tazilitischer Tradition soll er dreißig Jahre bei Abū l-Huḍail gelernt haben⁶⁵. Aber auf beides wird man nicht viel geben dürfen. Die Beziehung zu Abū l-Huḍail wird in einem legendenhaften Zusammenhang behauptet; sie ist vom System überhaupt nicht gedeckt⁶⁶. Von Bišr aber trennt ihn, daß er vom *tawallud* nichts wissen wollte⁶⁷. Eher hatte

⁵⁶ Ḡāhiz, *Buḥalā'* 209, 1 ff. = Ibn Qutaiba, *Uyūn* III 137, 14 ff. = *Iqd* IV 46, 2 ff. = ib. VI 198, 15 ff.; anders ib. VI 163, 3 ff.; *Buḥalā'* 209, 8 ff. Vgl. auch *Buḥalā'* 198, 6 ff. und 199, 17 ff.; *Iqd* VI 179, 15 ff.

⁵⁷ Beide werden zusammen als Repräsentanten der Mu'tazila genannt in einer Qaṣīde des Ibn al-Mu'tazz gegen den Wesir Ibn Bulbul (vgl. C. Lang in: ZDMG 40/1886/573 v. 144; dazu die Verbesserung ib. 41/1887/237).

⁵⁸ Baḡdādī, *Farq* 158, – 4 ff./173, apu. ff. > Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 52, 15 ff. nach dem K. *al-Maḍāhik* des Ḡāhiz; Ibn al-Ḡauzī, *Muntaḡam*, nach Šulī (Ritter, *Maq.* 621, Anm. 1); Raqīq, *Quṭb as-surūr* 395, pu. ff.; Ābī, *Naṭr ad-durr* VI 526, ult. ff.

⁵⁹ *Farq* 158, ult. ff./174, 1 f. nach Ḡāhiz; Ibn Abī 'Aun, *Aḡwiba* 149 nr. 895; Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²VII 56 nr. 185. Diese und die vorhergehende Geschichte sind bei Ḡāhiz anders akzentuiert als bei Baḡdādī.

⁶⁰ Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Muḡnī* XV 274, 1 ff.

⁶¹ *Aḡ.* V 231, 3 ff. nach Abū l-Huḍail; übs. bei Rosenthal, *Sarakhsī* 110. Zu Yazīd Ḥaurā' vgl. Neubauer, *Musiker* 208; er starb schon unter Hārūn.

⁶² Ibn Qutaiba, *Ta'wīl* 60, 10 ff. = 49, 8 ff./Übs. Lecomte 54 f. § 55 > Baḡdādī, *Farq* 158, 11 ff./173, – 7 ff. Das ist natürlich bloße üble Nachrede; als Araber hätte Ṭumāma sich vermutlich nie so ausgedrückt. Aber daß er als Diplomat vom Volk nicht viel hielt, ist auch sonst bezeugt (vgl. Taifūr 92, 1 ff./50, 9 ff.; Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqiyāt* 41 f. nr. 10 = Baihaqī, *Maḥāsīn* 151, 5 ff. = IM 64, ult. ff.; Mas'ūdī, *Murūḡ* V 81, 2 ff./III 223 f. nr. 1842). Bei Kātib al-Iṣfahānī gilt er als Ausbund des Unglaubens und der Unmoral (vgl. Richter-Bernburg in: WO 20-21/1989-90/142, Anm. 110).

⁶³ Der Aufsatz von Mir Valiuddin, *Thumāma b. Ashras' Mu'tazilism examined*, in: IC 34/1960/254 ff. ist über weite Strecken ein Phantasieprodukt und als wissenschaftlicher Beitrag unbrauchbar.

⁶⁴ IM 54, 7; s. o. S. 108 und Text XVII 52.

⁶⁵ *Fihrist* 208, Anm. 1; auch Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Faql* 261, – 4.

⁶⁶ Er berührte sich mit ihm allenfalls darin, daß er die Vorherbestimmung von Lebensunterhalt (*rizq*) und Todetermin (*aḡal*) kompromißlos ablehnte. Jedoch ist uns dies nur aus gegnerischer Sicht überliefert ('Abdallāh b. Aḡmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 33, 5 ff.; vgl. dazu unten S. 279).

⁶⁷ Dies, obgleich er in der Definition des Handlungsvermögens mit ihm übereinstimmt (Text XVII 47).

er einiges mit Muʿammar gemeinsam. Er sah in den Körpern eine „Natur“ am Werke⁶⁸, und er reduzierte das Wirken des Menschen auf sein Wollen⁶⁹. Der Prophet tut darum auch keine Wunder; er beweist die Wahrheit seiner Botschaft nur mit der Stimmigkeit ihres Inhalts⁷⁰. Auch beim Koran geht Ṭumāma von Muʿammars Position aus⁷¹. Allerdings scheint er gesehen zu haben, daß damit das Dogma der Geschaffenheit geschwächt wurde, und konzedierte deshalb, daß Gott sich nicht der „Natur“ des Dornbusches oder des Engels Gabriel bedienen müsse, um Rede entstehen zu lassen; er kann vielmehr den Koran auch direkt schaffen⁷². Leider wissen wir nicht, an welche Fälle er dachte.

Er ist wohl auch gar nicht im eigentlichen Sinne ein Schüler Muʿammars gewesen. Denn er weigerte sich anscheinend, die Schlüsselvokabel *fiʿl* auf leblose Körper anzuwenden. Die Körper haben zwar eine Natur, aber sie agieren nicht; das tun nur Gott oder der Mensch. Das Wort war ja doppeldeutig und hatte, wie wir sahen⁷³, auch bei Bišr b. al-Muʿtamir Probleme geschaffen. Bei Muʿammar war die Schwierigkeit nur dadurch überspielt, daß wir immer mit „Wirken“ übersetzten. Aber *fiʿl* hieß schließlich auch „Handeln“; Ibn ar-Rēwandī hat die instinktive Aversion, Dingen, die nicht denken können, ein „Handeln“ zuzusprechen, gegen Muʿammar ausgenützt⁷⁴. Da Ṭumāma nun daran festhielt, daß ein Geschehen immer aus der Natur des Dinges hervorgeht, an dem es sich ereignet⁷⁵, und nicht etwa durch den Menschen getan oder „erzeugt“ sein kann, betrachtete er es als ein Geschehen, zu dem es keinen „Hervorbringer“ (*muḥdit*) gibt. Das galt natürlich besonders für die *mutawallidāt*; aber da sich das Handeln des Menschen auf sein Wollen beschränkte, hätte ohnehin nahezu alles sekundär durch sein Wollen „erzeugt“ sein müssen⁷⁶. Ṭumāma scheint somit eher die allgemeine Position der *aṣḥāb at-ṭabāʿi* aufgenommen und modifiziert zu haben⁷⁷; er war ja Baṣrier⁷⁸. Die systematische Stringenz Muʿammars findet sich bei ihm nicht.

⁶⁸ Text XIX 2, c und 3, d–e. Die Beziehung wird deutlich hervorgehoben von Ġāḥiẓ (Text XVI 15, a). Den Begriff *ṭabīʿa* benutzt auch der problematische Text XIX 17. Der Schluß, den Ibn ar-Rēwandī aus diesem Befund zieht (Text XIX 2, a), ist natürlich falsch oder zumindest bewußt zweideutig gehalten. Leider ist er von Doxographen wie Šahrastānī oder Ibn Ḥazm weiterverbreitet worden.

⁶⁹ Vgl. Text XIX 3, a mit XVI 45, e. Ibn Ḥazm hat die Linie von Muʿammar bis zu Ġāḥiẓ weitergezogen (*Fiṣal* III 54, apu. ff.). Dazu oben S. 69 ff. und 85 f.

⁷⁰ Text XIX 16; Muʿammar hatte sich um den Wahrheitsbeweis noch gar keine Gedanken gemacht (s. o. S. 74). Aber auch Ṭumāma glaubte offenbar noch nicht an das *iʿğāz*.

⁷¹ Vgl. Text XIX 6, c mit XVI 14, a–b.

⁷² Text XIX 6, a–b. Das reibt sich etwas mit der Behauptung des Ġāḥiẓ in Text XVI 15, b.

⁷³ S. o. S. 118.

⁷⁴ Text XVI 6, b; dazu oben S. 69.

⁷⁵ So die Formulierung in Text XIX 4, d. Vielleicht auch Baġdādī, *Farq* 160, 9 f./175, pu. = Text XXX 11, c, wenngleich dort nicht klar ist, ob die Natur des Menschen oder die Natur des Körpers gemeint ist.

⁷⁶ Das scheint mir hinter den Texten 3, b–c und 4, c–e zu stecken. Auch Text 5 ergibt am ehesten Sinn, wenn man *fāʿil* hier als „persönliches Agens“ versteht. Weniger dezidiert Gimaret, *Théories* 30. Vgl. bereits Horten in EI¹ IV 800 f.

⁷⁷ Das sagt auch Ġuwainī (*Šāmīl* 237, apu. ff.). Zu ihnen s. o. Bd. II 39 f.

Vielleicht kommt aber noch etwas hinzu. Ṭumāma hat sich auch von Ḍirār beeinflussen lassen. Für den Bereich der Physik läßt sich dies zwar nicht nachweisen; aber er wird zumindest gewußt haben, wie sehr Ḍirār die Eigenständigkeit der Körper verabscheute. Klarer sind die Anleihen in anderen Bereichen. Vielleicht wird man Ibn ar-Rēwandī glauben dürfen, daß Ṭumāma noch an die verborgene *quidditas* Gottes glaubte⁷⁹. Dies nämlich deswegen, weil er auch beim Menschen scharf zwischen dem äußeren Auftreten und der inneren Einstellung unterschied⁸⁰. Ḍirār hatte dies gleichfalls getan, und vielleicht war es auch unter den Zaiditen verbreitet, denen Ṭumāma gegenüber Hārūn ar-Rašīd geholfen hatte⁸¹. Eine weitere Gemeinsamkeit, womöglich aus demselben Ansatz heraus konzipiert, war die, daß Ṭumāma den Nabatäer als Kandidaten für das Kalifat über den Quraišiten stellte⁸². Wir hören, daß er einmal die Sache der Muʿtaziliten – und Šīʿiten – in Armenien sich zu eigen machte⁸³; dort hatte gerade Ḍirār Anhänger gefunden⁸⁴.

Die Unterscheidung zwischen Außen und Innen war zugleich der Punkt, wo Ṭumāma selbständig weiterdachte. Er wollte niemanden allein nach seinem äußeren Tun gläubig oder ungläubig nennen. Diese Einstellung war, soweit sie die eigenen Glaubensbrüder betraf, auch gar nicht neu; hier hatte man dafür zwei Wörter (*muslim* und *muʿmin*). Es ist kein Zufall, daß in dem wichtigsten Bericht über seine Lehre immer wieder die Termini *ahl al-qibla* oder *ahl al-milla* auftauchen, mit denen schon die Ibāḍiten die Muslime im weiteren Sinne im Gegensatz zu den „eigentlichen Gläubigen“ bezeichneten⁸⁵. Ṭumāma übertrug dies aber nun auf die Ungläubigen: auch ein Jude oder ein Christ ist ungläubig erst, wenn er bewußt und reflektiert sich zu seiner Religion bekennt. Nicht daß man bei jedem Juden oder Christen, den man trifft, erst einmal sagen müßte, daß er gar kein Jude oder Christ sei; das wäre unrealistisch. Aber man darf ihn zumindest nicht einen Ungläubigen nennen, bis man weiß, daß er in seinem Innersten sich für seine Religion entschieden hat. Solange dies nicht der Fall ist, droht ihm nicht das höllische Feuer, sondern er ist in gewissem Sinne noch im Stande der Unschuld. Allerdings auch nur in gewissem Sinne: sein Handeln ist nämlich nicht nur unschuldig, sondern *sub specie aeternitatis* auch nutzlos. Denn ebenso wie er sich nicht für die Sünde entschieden hat, hat er sich auch nicht für Gott entschieden. Er steht nicht unter dem Gesetz, und wenn er handelt, so nur den anderen Menschen zum

⁷⁸ Das geht aus der oben Bd. II 393 erwähnten Überlieferung hervor. Aus baštrischer Tradition heraus stellte er auch Abū Bakr vor ʿAlī (Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB I 7, 7).

⁷⁹ Text 1; dazu oben S. 49. Daß er diese Lehre nicht wie Hišām b. al-Ḥakam anthropomorphistisch verstand, geht, wenn es überhaupt eines Beweises bedarf, aus dem Buchtitel Werkliste nr. 3 hervor.

⁸⁰ Text 9, h – i.

⁸¹ S. o. S. 54 mit Anm. 21; dazu S. 162.

⁸² Text XV 43; erwähnt von Norris in CHAL II 40 f.

⁸³ Ġāḥiz, *Rasāʿil* II 48, 3 f.

⁸⁴ S. o. S. 59.

⁸⁵ Text 9, a – b und k; aus anderer Perspektive auch 12, b.

abschreckenden Beispiel oder, wie die Tiere, ihnen zu Diensten, zur Fron (*subra*). Wenn er aufersteht, kommt er weder ins Paradies noch in die Hölle, sondern zerfällt endgültig zu Staub.

Text 9, a–i; 10, a; 11; 12, a; 13, b; 8, b. *Subra* ist jede Tätigkeit, die ohne eigene Entscheidung durchgeführt wird. Bei Gāhiz, *Ḥayawān* I 204, pu. wird die Vokabel auf den Lauf der Sterne bezogen. Das ist aus dem Koran abgeleitet (vgl. die Belege zu Sure 13/2 bei Paret, *Kommentar* 257). Dort steht auch, daß diese „Fron“ dem Menschen dient (Sure 31/20, 22/65, 45/13). Allerdings kann dasselbe Wort auch eine Person bedeuten, die Frondienste leistet (vgl. Lane, *Lexicon* 1324 b s. v.); das Problem der Restituierung von Text 8, b wird dadurch erschwert (vgl. den Kommentar).

Tūmāma hat diesen Gedanken vermutlich aus Sure 78/40 geschöpft; wenn es dort von den Ungläubigen heißt, daß sie sich am Jüngsten Tag in ihrer Verzweiflung wünschen werden, nicht auferstehen zu müssen, sondern zu Staub zu zerfallen, so hatten die Exegeten seit jeher daraus geschlossen, daß jene damit ihr Schicksal an dem der Tiere oder der Ginn maßen⁸⁶. Bei alledem redete Tūmāma nur vom Jenseits; den Status der *ahl ad-ḍimma* hat er nicht antasten wollen⁸⁷. Aber es ist nicht leicht, herauszubekommen, wo er die Grenze sah. Ibn ar-Rēwandī zieht den naheliegenden Schluß, daß er nun auch bei den *ahl al-qibla* zwischen bewußten Gläubigen und bloßen *muqallidūn* unterscheiden mußte; die letzteren, also Frauen und Kinder und überhaupt alle ungebildeten Leute (*al-‘amma*), in den Familien der Rechtgläubigen aber zumindest die Kinder, die noch nicht nachdenken können, müßten ebenfalls zu Staub werden. Ḥaiyāt lehnt das entrüstet ab⁸⁸. Derselbe Widerstreit dann noch einmal im umgekehrten Fall: Ibn ar-Rēwandī behauptet, Tūmāma habe die islamische Ökumene als *dār kufr* bezeichnet, wahrscheinlich deswegen, weil nun alle Muslime, die bewußt sündigen, gleich Ungläubige sind; auch das bezeichnet Ḥaiyāt als eine Entstellung⁸⁹. Er hat wahrscheinlich recht. Natürlich kommen die schweren Sünder in die Hölle; das ist gute mu‘tazilitische Lehre⁹⁰. Aber mit dem Diesseits hat das nichts zu tun; die *manzila baina l-manzilatain* hat Tūmāma nicht aufgegeben⁹¹, und zur *ṣūfiyyat al-Mu‘tazila* gehörte er auch nicht. Darum sind auch weitere Behauptungen vermutlich nur falsch gezogene Konsequenzen: wenn etwa Baḡdādī meint, Tūmāma habe Einwände dagegen erhoben, Kriegsgefangene zu machen, weil man ja nur einen (echten) Ungläubigen versklaven könne⁹²; oder wenn der späte Ibāḍit Qalhātī ihm die Ansicht

⁸⁶ Ṭabarī, *Tafsīr* 2XXX 26, 1 ff.; dazu Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 236, 6 ff.

⁸⁷ Vgl. auch Text 10, b.

⁸⁸ Text 9, a–b und k. Die Kategorie des *taqlīd* wird auch von Ibn Ḥazm hier eingeführt (Text 12, a).

⁸⁹ Text 13.

⁹⁰ Nur Ibn Ḥazm macht daraus etwas Besonderes (Text 12, b).

⁹¹ *Intiṣār* 93, 7 f.

⁹² Text 14. Tūmāma könnte allenfalls verlangt haben, daß man, wie dies ohnehin weitgehend üblich war, einen Kriegsgefangenen erst einmal zum Islam aufrufen müsse, um so aus ihm einen bewußten Ungläubigen zu machen.

zuschreibt, eine Muslimin dürfe keinen Anthropomorphisten oder Deterministen heiraten, weil dieser ein Ungläubiger sei⁹³. Das hätte eher Murdār sagen können.

Ṭumāma nahm das *waʿīd* ernst; aber er wollte wissen, auf wen sich die „Drohverse“ im Koran bezogen. Er hat über das Problem geschrieben, ob sie allgemein oder speziell zu verstehen sind⁹⁴. Für diese Frage interessierten sich die Murǧīʿiten auch; sie wollten nachweisen, daß die „Ungläubigen“, die in jenen Versen genannt werden, in keinem Falle Muslime sein können⁹⁵. Ibn ar-Rēwandī hat versucht, Ṭumāma sogar in diese Ecke zu treiben⁹⁶, aber gewiß wieder zu Unrecht: Ṭumāma meinte vielmehr, daß hier Ungläubige gemeint seien, die den Islam schon kennen. Zu ihnen gehören alle *ahl ad-dimma*, die man als Zeitgenossen und Mitbürger kannte; sie sind nicht zu retten. Umgekehrt können die *muqallidūn* unter den Muslimen wohl auch nicht wegen ihres *taqlīd* nur zu Staub zerfallen; denn auch sie kennen zumindest den Islam und können jederzeit ermahnt werden. Ṭumāmas Theorie erhält am ehesten Sinn, wenn wir davon ausgehen, daß er nicht etwa von dem Unterschied zwischen Gelehrten und *muqallidūn* redete, sondern von Ungläubigen, an die der Islam niemals herangekommen ist, weil sie außerhalb von dessen Bereich lebten oder zu einer Zeit, in der es ihn noch gar nicht gab. Dies gewinnt weiter an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns der Frage zuwenden, wie Ṭumāma das Problem der Erkenntnis anpackte.

Verpflichtung zum Gesetz und damit Schuldfähigkeit kommen, wie wir sahen, zustande durch Erkenntnis. Aber zur Erkenntnis selber ist man nicht verpflichtet. Man erwirbt sie nämlich nicht, sondern sie wird einem gegeben; sie ist „notwendig“⁹⁷. Wahrscheinlich hat Ṭumāma nicht den Wert des Nachdenkens leugnen wollen; was er meinte, ist eher, daß Nachdenken nicht zur Erkenntnis führen muß. Gewiß kann man aus den irdischen Dingen auf die Existenz Gottes schließen; aber sie sind nicht dafür geschaffen⁹⁸. Wenn also ein Ungläubiger Gott erkennt, so ist dies gewissermaßen Glückssache. Das gilt nicht für den Muslim; denn er wird ja schon als Kind im Islam erzogen und erfährt so „notwendig“, was Islam ist. Aus eben diesem Grunde gilt es auch nicht für die *ahl ad-dimma*. Aber es gilt für viele Nichtmuslime, die schon tot sind; denn von Gott nichts zu wissen oder an ihm zu zweifeln, ist an und für sich noch kein Unglaube⁹⁹.

⁹³ *al-Kašf wal-bayān*, in: Hauliyāt Tunis 18/1980/210, pu. ff.; dazu auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zahḥār* I 88, – 5.

⁹⁴ Werkliste nr. 6.

⁹⁵ S. u. S. 193 f.

⁹⁶ *Intiṣār* 93, 5 ff.

⁹⁷ Text 7 und 8, a.

⁹⁸ Text 15, wo allerdings die Zuschreibung hypothetisch bleibt.

⁹⁹ Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Mutaṣābih al-Qurʾān* 188, 5 f. für die *aṣḥāb al-maʿārif*, die auf Ṭumāma aufbauen (zu ihnen s. u. Kap. C 4.2.4.1.2). Ich habe von diesen her die Lücken in der Ṭumāma-Überlieferung gefüllt. Berücksichtigen muß man in diesem Zusammenhang auch, daß Ṭumāma den Glauben im Gegensatz zu Dirār nicht mehr als von Gott geschaffen, also „notwendig“, ansah (Text XVII 52, h – i).

Das war vermutlich der Sitz im Leben für Tūmāmas Lehre. Perser mußten sich häufig genug sagen lassen, daß ihre Vorfahren in der Hölle seien¹⁰⁰. Umgekehrt mochte ein „Ketzer“ sich damit herausreden, daß ja auch der Vater des Propheten ein Ungläubiger gewesen sei¹⁰¹. Am Hofe in Marv, wo der Wesir Faḍl b. Sahl sich erst vor Ma'mūn selber vom Zoroastrismus bekehrt hatte, war es ein Gebot der Höflichkeit, sich diskriminierender Äußerungen zu enthalten. Aber ein wenig Theologie mochte willkommen sein. Sie brachte die Vorfahren nicht ins Paradies; aber sie gab ihnen zumindest ihren guten Namen zurück. Tūmāma hat die Frage in einem Traktat behandelt, daneben vielleicht auch noch in seinem *K. Na'im ahl al-ğanna*¹⁰². Es ist bezeichnend, daß Murdār gerade hierzu eine Widerlegung geschrieben hat¹⁰³.

Daß man in der Stellung, die Tūmāma hatte, auch etwas von Recht verstehen mußte, wird man nicht abstreiten wollen. Er hat ein *K. as-Sunan* verfaßt¹⁰⁴; Ğāḥiẓ hat von ihm ebenso wie von Abū Yūsuf Ḥadīṭ überliefert¹⁰⁵. Das Gesetz war ihm wichtig; in dessen innerer Logik lag, wie wir sahen¹⁰⁶, der Beweis für die Wahrheit von Muḥammads Prophetentum. Aber er verlangte viel von den Juristen. Bloßes *ig'tihād ar-ra'y* reichte ihm nicht; er hat dagegen geschrieben. Man dachte, er habe Abū Ḥanīfa damit treffen wollen, und wahrscheinlich hatte man recht damit. Aber als man ihn auf Hārūns letzter Reise in Ḥorāsān danach fragte, soll er das abgestritten haben; er habe vielmehr die älteren Kūfier gemeint: Ibn Mas'ūd, 'Alqama b. Qais an-Naḥā'ī (gest. 62/682?) und dessen Neffen Aswad b. Yazīd an-Naḥā'ī¹⁰⁷. Wie anderen Mu'taziliten vor ihm ging es ihm darum, ein festes Kriterium zu finden, und er fand es im rationalen Beweis. Der Konsens, auf den die Generation Dirārs und Ašamms gebaut hatte, überzeugte ihn nicht mehr: von zehnen können neun Unrecht haben. Die Wahrheit liegt auch nicht bei einer bestimmten Gruppe oder Generation, etwa der der *ṣahāba*. Was Juristen immer wieder uneingestanden tun, daß sie nämlich unter Berufung auf den *ḥilāf* sich eine bestimmte Meinung heraussuchen, muß methodisch abgesichert werden¹⁰⁸.

Mit einer seiner juristischen Ansichten hat Tūmāma Aufsehen erregt. Ibn ar-Rēwandī hat sie erwähnt; aber Ḥaiyāṭ ist so entrüstet, daß er sie seinen

¹⁰⁰ So etwa Muḥāsibī, *Ri'āya* 229, 5 ff.

¹⁰¹ Šafadī, *Wāfi* XV 390, 15 ff., wo 'Umar II. dies entrüstet zurückweist. Das Problem wurde bereits im Ḥadīṭ behandelt; Muqātil b. Sulaimān hat es aufgegriffen (vgl. dazu jetzt Gilliot in: JA 179/1991/68 f.).

¹⁰² Werkliste nr. 2 und 7.

¹⁰³ Werkliste XVIII b, nr. 20.

¹⁰⁴ Werkliste XIX, nr. 8.

¹⁰⁵ Vgl. Ibn 'Asākir in: RAAD 9/1929/203, 6 = Maurid 7/1978, Heft 4, S. 96 b.

¹⁰⁶ Oben S. 165.

¹⁰⁷ Faḍl b. Šādān, *Idāh* 524, 2 ff.; Ibn Abī l-Ḥadīd, ŠNB XX 31, 10 ff. nach Ğāḥiẓ, wohl dessen *K. at-Taḥḥīd*, das kurz darauf genannt wird (31, apu.) > Ibn Ma'sūm, *ad-Darağāt ar-rafi'a* 26, – 5 ff.; zitiert GAS 1/398.

¹⁰⁸ So nach einem vielleicht fiktiven Disput mit Yaḥyā b. Akṭam, den er angeblich selber überlieferte (Mas'ūdī, *Murūğ* VII 10, 2 ff./IV 303 f. nr. 2703). Sein Standpunkt ist hier u. U. schon zu sehr dem des Nazzām angeglichen (s. u. S. 390 f.).

Lesern vorenthält: „Dann berichtet der schamlose Hohlkopf über ʿUmāma etwas, dessentwegen er selber bekannt war und mehrfach bestraft wurde, das er aber trotzdem nicht aufgab, bis Gott ihn sterben und zur schmerzhaften Strafe (in die Hölle) gelangen ließ. Wollte ich diesem Buch nicht den (Passus) ersparen, so würde ich die Sprache darauf bringen“¹⁰⁹. Die Eingeweihten wußten natürlich, was da gestanden hatte: ʿUmāma hielt den Schenkelverkehr (*taḥḥīd*) mit Knaben für erlaubt, da kein Text dagegen spricht¹¹⁰. Das war erst einmal nur eine Anwendung des schon von ʿAmr b. ʿUbaid her bekannten Grundsatzes, daß alles, was nicht explizit verboten ist, erlaubt ist¹¹¹. Aber es war darüber hinaus ein delikates und viel diskutiertes Thema. Homosexualität war verpönt; aber in der irakischen Hautevolée des späten 2. Jh's galt sie als Kavaliersdelikt. Im Männerklatsch der Intellektuellen stand sie obenan; man konnte sie offenbar ungestraft zum Gegenstand übler Nachrede machen. Ġāḥiẓ hat in seinem *Taḥḥīd al-baṭn ʿalā ḡ-z-zahr* darüber geschrieben¹¹². Verachtet war nur der sich prostituierende, passive Partner, der *muḥannat*; das geht selbst aus den Ḥadīṭen hervor, die wir zum Thema besitzen¹¹³.

Die Ḥorāsāner waren wegen ihrer Neigung zur Lot-Sünde (*liwāt*) bekannt¹¹⁴. Aber man muß sich hüten, das Thema mit Stereotypen zu besetzen. Daß Homosexualität in Ostiran weiter verbreitet gewesen sei als im Irak oder selbst auf der arabischen Halbinsel, ist gar nicht gesagt¹¹⁵. In der Achämenidenzeit jedenfalls hatte sie als verwerflich gegolten; damals betrachtete man sie in Iran als griechischen Brauch¹¹⁶. Über ihre Strafbarkeit waren sich alle islamischen Juristen einig; in der Theorie bestand man auf der Hinrichtung des Delinquenten¹¹⁷. Nur schlimmen Ketzern traute man zu, sie für erlaubt zu halten: den Manichäern, weil die Electi unter ihnen sich der Frauen enthalten mußten¹¹⁸, oder einem šīʿitischen Extremisten wie Muḥammad b. Nuṣair¹¹⁹.

¹⁰⁹ *Intiṣār* 67, – 6 f.

¹¹⁰ *Lisān al-Mīzān* II 84, 2 ff.

¹¹¹ S. o. Bd. II 302.

¹¹² Ed. Pellat in: *Ḥaulīyāt Tunis* 13/1976/183 ff. und ed. Hārūn, *Rasāʿil* IV 155 ff.; hier steht *zahr* für die Homosexualität.

¹¹³ Suyūṭī, *Laʿālī* II 200, 2 ff. (vgl. 200, 8 und 10).

¹¹⁴ Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* I 148, – 4; Mez, *Renaissance* 337.

¹¹⁵ Über Homosexualität bei den ersten Glaubenskämpfern vgl. Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Awāʿil* II 149, – 4 ff.; für die frühislamische Zeit vgl. die reiche, aber leider nahezu unzugängliche Materialsammlung von Nabih Akel, *Studies in the Social History of the Umayyad Period* (Phd London 1960), S. 167 ff. und 194 ff. Für die Gegenwart vgl. I. Baldauf, *Die Knabenliebe in Mittelasien, Bačabozlik*, Berlin 1988). Zum Vergleich s. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago 1980).

¹¹⁶ Knauth, *Altiranisches Fürstenideal* 80.

¹¹⁷ Einzelheiten dazu in meinem *K. an-Nakt* 71 f.; für die Šīʿa vgl. *Biḥār* LXXIX 62 ff. Allerdings sahen nur die Šāfiʿiten darin direkt Unzucht (*zinā*; vgl. Sachau, *Muhammedanisches Recht* 818 § 4).

¹¹⁸ Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 51, pu. f.

¹¹⁹ Naubaḥṭī, *Firaq* 78, 4 ff. > Qummī, *Maq.* 100, – 5 ff., unter besonderer Betonung der passiven Homosexualität.

Über Schenkelverkehr dagegen dachte man anders; in diesem Fall handelte es sich um Petting, nicht um Penetration. Selbst strenge Leute wie Ibn Ḥazm sahen darin nicht mehr als eine leichte Sünde¹²⁰; der frühe kufische Jurist Saʿīd b. Ġubair¹²¹ hatte die Praxis vollends erlaubt¹²². Im Umgang mit Knaben blieb es offenbar häufig dabei¹²³; schon in der Antike war in dieser Beziehung das sog. διαμηριζειν die normale Art des Verhaltens gewesen, nicht der Analverkehr¹²⁴. Ibn Karrām hatte auch bei heterosexuellen Beziehungen mit Bezug auf das *tafḥīd* Nachsicht geübt¹²⁵.

Ṭumāma war zu seiner Meinung gekommen, weil er den Analogieschluß ablehnte: Päderastie und *tafḥīd* sind verschiedene Dinge. Eine rationale Begründung, sie gleichzubehandeln, gibt es nicht¹²⁶. Wie er dachte eine Generation nach ihm offenbar auch Abū ʿAffān ar-Raqqī, ein Zeitgenosse des Ġāḥiz¹²⁷. Er wandte dasselbe Prinzip noch in einem andern Fall an: Schmalz und Gehirn des Schweins sind zum Verzehr erlaubt, da nur das Schweinefleisch im Koran verboten ist¹²⁸. Ein anderer Theologe, Ġaʿfar al-ʿUtbī, hat deswegen die Onanie freigegeben¹²⁹. Über ihn ist sonst nichts bekannt; zu Muḥammad b. ʿAbdallāh al-ʿUtbī, der als Literat am Hof al-Maʿmūns lebte¹³⁰, besteht keine erkennbare Beziehung.

¹²⁰ *Fiṣal* IV 224, ult.

¹²¹ Zu ihm s. o. Bd. I 159 und II 123.

¹²² Faḍl b. Šāḍān, *Īdāḥ* 91, 3 ff.; dort 92, 4 f.

¹²³ Vgl. den Vers des Ibn al-Muʿtazz, übs. bei Wagner, *Grundzüge der klass. arab. Dichtung* II 96.

¹²⁴ Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality* 98 f.; dazu H. Patzer in: SB Wiss. Ges. J. W. v. Goethe- Univ. Frankfurt 19/1982, Heft 1, S. 119 f., der den numinosen und emanzipatorischen Charakter dieses Vorgangs hervorhebt. Das Wort entspricht genau dem arab. *tafḥīd*; μηρός ist griech. „der Schenkel“.

¹²⁵ Gedacht ist wahrscheinlich an eine Methode der Empfängnisverhütung; man brauchte dann, wie er sagte, nicht die große Waschung zu vollziehen (*Ungenützte Texte* 18, nach seinem *K. as-Sirr*).

¹²⁶ Sie findet sich erst bei Ġāḥiz: auch im Jenseits, wo die Seligen von Knaben bedient werden, ist sexueller Umgang mit diesen nicht erlaubt – im Gegensatz zum Weingenuß, der nur im Diesseits verboten ist. Zudem ist Geschlechtsverkehr, der nicht der Prokreation dient, wider-natürlich (*Fī l-muʿallimīn* in: *Rasāʾil* III 43, 2 ff.). Eine spätere Diskussion darüber referiert Šafadī, *Wāfi* II 84, pu. ff. (nach Ibn ʿAqīl).

¹²⁷ Zu ihm s. u. Kap. C 4.2.4.2.

¹²⁸ So an allen diesbezüglichen Stellen (*Sure* 2/173, 5/3, 6/145 und 16/115). Der Name des Abū ʿAffān wird allerdings durchweg verderbt überliefert oder falsch gelesen. Bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 197, 17 ff., wo er neben Ṭumāma genannt wird, heißt er Abū Ġifār; davon ist abhängig Saksakī, *Burhān* 32, 7 ff. So auch Ḍahabī, *Siyar* X 556, 3. Wieder anders Ibn Ḥazm, *Iḥkām* VII 203, – 5/1047, 12. Gänzlich unentschieden bleibt die Lesung bei Maqdisī, *Badʿ* V 144, 1. Die Lehre wird anonym zitiert noch *Fiṣal* II 114, 7; zur juristischen Diskussion darüber Ġāḥiz, *Ḥayawān* IV 74, pu. ff. – Zur Frage, ob der Gebrauch von Schweineborsten zum Nähen erlaubt sei, vgl. Faḥraddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġaib* V 22, – 8 ff.

¹²⁹ Maqdisī, *Badʿ* V 143, ult. f.; ebenso wie die darauffolgende Bemerkung über Abū ʿAffān Bestandteil eines Zitates nach Ibn ar-Rēwandī's *K. Faḍāʾih al-Muʿtazila*, das sich im *K. al-Intiṣār* nicht erhalten hat.

¹³⁰ S. u. S. 208.

Direkte Schüler Ṭumāmas werden nirgendwo genannt. Ğāḥiẓ erwähnt einmal einen Nachkommen des Ḥabbāb b. al-Aratt, der „ṣāḥib Ṭumāma“ gewesen sei (*Burṣān* 251, 9f.; zu Ḥabbāb b. al-Aratt vgl. EI² IV 896 f.). Aber wir wissen nicht, was er damit genau sagen wollte. Zum Kolleg hatte Ṭumāma als Staatsbeamter wohl kaum Zeit. Er wirkt nach vor allem bei den *aṣḥāb al-ma'ārif*; insofern steht Ğāḥiẓ ihm sehr nahe. – Bei Ibn an-Nadīm 133, 2 erscheint ein Sekretär Ṭumāmas. Jedoch zeigt ein Vergleich mit 139, –4 f., daß *Qumāma* statt *Ṭumāma* zu lesen ist. So hatte sich auch schon Flügel entschieden (119, 10).

2.4 Das Gegenkalifat des Ibrāhīm b. al-Mahdī

Ma'mūns überraschende Entscheidung, einen Nichtabbasiden zu seinem Nachfolger zu bestimmen, traf die Mitglieder seiner Familie hart. Sie waren größtenteils im Irak geblieben und hatten ohnehin das Gefühl, daß sich der Schwerpunkt der Macht von ihnen wegbewegt hatte. So trugen sie, im Einklang mit Teilen der Bagdāder Bevölkerung, einem Onkel al-Ma'mūns das Kalifat an, Ibrāhīm, dem Sohn des Mahdī, also eben jenes Kalifen, der die abbasidische Ideologie zu ihrem Höhepunkt gebracht hatte. Er war noch nicht allzu alt, knapp 40 und nahm als al-Mubārak am 5. Muḥarram 202/24. Juli 817 die Huldigung entgegen¹. Lange währte seine Herrlichkeit nicht; ein halbes Jahr später war das Spiel schon verloren. Aber er hatte Zeit zu einigen Maßnahmen, die die religiöse Situation in der alten Hauptstadt beleuchten. Die erste war die Festnahme des

Abū Ḥātim Sahl b. Salāma al-Anṣārī,

eines vornehmen Arabers ḥorāsānischer Herkunft, der eine Selbsthilfeorganisation um sich gesammelt hatte, die unter dem koranischen² und seit langem durch den *ḡihād* populär gemachten Namen al-Muṭṭauwī'a firmierte. Neu war an der Sache in der Tat vor allem das religiöse Vorzeichen; die Stadt war seit dem Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung voll von Freikorps und Banden aller Art. Man hatte Schutzgelder für die Gärten genommen und den Reisenden Gebühren abverlangt; es gab keine Polizei mehr, die Diebstähle und Plünderungen hätte vermeiden können. Sahl b. Salāma kam nun – ebenso wie ein gewisser Ḥālid ad-Daryūš, offenbar ein Šūfī (*darwīš*), über den wir aber kaum noch etwas wissen – auf den Gedanken, die Lage dadurch zu normalisieren, daß er die Menschen an die Verantwortung füreinander erinnerte; statt sich von anderen „schützen“ zu lassen, brauchte nur jeder selber sich korrekt zu verhalten. Das entsprach dem Gebot des *amr bil-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar*, hatte aber „basisdemokratische“ Züge; wir hören nichts davon, daß Sahl mit Hilfe einer besonderen Truppe regiert hätte. Er kleidete sich in Wolle, hängte sich einen Koran um den Hals und rief dazu auf, nur „nach dem Buche Gottes und der *sunna* seines Propheten zu handeln“. Die Obrigkeit strafte er mit Verachtung; von ihren Vertretern sprach er nur als den „Frevlern“ (*fussāq*). Denn wer gegen den Schöpfer sündigt, verdient keinen Gehorsam; das stand so schon im Ḥadīth³. Im Ramaḍān 201/April 817 trat er zum erstenmal mit seinen Ideen an die Öffentlichkeit, in einer Moschee, wie es sich gehörte, vielleicht im Rahmen einer Bußpredigt. Er legte eine Mitgliederliste auf; wer

¹ Vgl. EI² III 987 s. v. *Ibrāhīm b. al-Mahdī*. Zu seinen Anhängern gehörte übrigens auch Sindī b. Šāhak (vgl. Gabrieli, *Al-Ma'mūn* 49, Anm. 2 nach Ṭabarī III 1016, 5/übs. Ubrig 85). Dieser hatte vorher auf seiten Amīns gestanden (Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar* 375, – 5; Gabrieli in: RSO 11/1926-8/351). Zu ihm s. o. S. 94 f. und Bd. II 239.

² Vgl. Sure 9/79.

³ S. o. Bd. I 88.

sich darin eintrug, war gleichzeitig Schützer und Beschützter. Seine Anhänger bauten sich vor ihrer Tür ein Türmchen (*burg*) aus Ziegeln und Gips, wo sie ihre Waffen und gleich dabei auch den Koran aufstellten⁴.

In den dichtbesiedelten Vororten nordwestlich der Rundstadt⁵, wo Sahl zu Hause war, sollen ihm 500 000 Leute gefolgt sein⁶. Es verwundert also nicht, wenn Ibrāhīm b. al-Mahdī ihn wieder freiließ, als er selber die Zügel nicht mehr fest in der Hand hielt⁷. Vielleicht hoffte er sich seiner gegen al-Ma'mūn bedienen zu können, der sich bereits dem Irak näherte. Jedoch gelang ihm dies nicht; Ma'mūn hat Sahl nach seinem Eintreffen mit Geschenken bedacht, allerdings ihm auch befohlen, sein Haus nicht mehr zu verlassen⁸. An seiner persönlichen Frömmigkeit zweifelte Ma'mūn wohl nicht; er hielt nur, nachdem er einmal die Herrschaft über den Irak selber in die Hand genommen hatte, das bewaffnete *amr bil-ma'rūf* für anarchisch⁹. Als er in Marv zum erstenmal von Sahls Auftreten hörte, soll Ṭumāma – mit einem jener witzigen Paradoxa, welche die Anekdoten ihm so gerne zuschreiben – gemeint haben, dieser sei nur gefährlich gewesen, solange seine Bewegung nicht um sich griff. Damals stand er für seine Prinzipien; später lief ihm bloß der Pöbel nach¹⁰. Als Jurist oder Traditionarier ist er nirgendwo registriert. Die *aṣḥāb al-ḥadīth* mißtrauten ihm auch mehr, als man erwarten sollte; Aḥmad b. Ḥanbal hat, obgleich er aus denselben Kreisen kam, sein Verhalten mißbilligt¹¹. Vielleicht nahm man ihm übel, daß er sich von Ma'mūn hatte kaufen lassen; er soll seitdem Schwarz getragen haben¹². Das, was er tat, war im übrigen ja auch nichts anderes als die Anwendung der Lehre des Aṣamm oder der *ṣūfiyat al-Mu'tazila*, daß man der Obrigkeit nicht bedarf, solange jeder von sich aus das Gesetz einhält. In einer bisher nicht genutzten Quelle, bei dem Zaiditen al-Murādī, wird er geradezu als Mu'tazilit bezeichnet¹³. Allerdings hätte er nach demselben Zeugen auch gegen die Prinzipien Aṣamms und der mu'tazilitischen Asketen dadurch gesündigt, daß er dem Ḥasaniden 'Abdallāh b. Mūsā (gest. 247/861) das Kalifat antrug¹⁴. Er hatte Beziehungen zu Ṭāhir b. al-Ḥusain; in dessen

⁴ Ṭabarī III 1008, 6 ff. und 1023, 5 ff./übs. Bosworth 55 ff. und Uhrig 70 ff.; zusammengefaßt bei Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, übs. Rosenthal I 324 ff. Dazu Lapidus in: IJMES 6/1975/372 f. mit weiteren Einzelheiten. Auch die Taubentürme hießen *burg* (vgl. Ahsan, *Social Life* 250). Wenn sie hier gemeint sein sollten, dann hätten sie vielleicht der Geheimhaltung gedient; jedoch war an der Sache im Grunde nichts geheimzuhalten.

⁵ Den *arbāḍ Ḥarbīya*; vgl. dazu Ṣ. A. al-'Alī, *Bagdād* I₂ 164 ff.

⁶ So Ibn al-Faḳīh, ed. al-'Alī, *Bagdād* 80, 16 ff.

⁷ Ṭabarī III 1034, 10 ff./übs. Bosworth 90 ff. und Uhrig 118 ff.

⁸ Ib. 1036, 1 f.; Ya'qūbī, *Muṣākalā* 28, pu. ff.

⁹ S. o. Bd. II 388.

¹⁰ al-Ḥaṭīb al-Iskāfī, *Lutf at-tadbīr* 57, – 4 ff.

¹¹ Ḥallāl, *Musnad* 25, – 4; dazu unten S. 448.

¹² TB V 176, 11.

¹³ Zitiert bei Ibn al-Wazīr, *Tarḡīḥ asālib al-Qur'an* 28, apu. ff.

¹⁴ Es sei denn, er habe ihm nur die Rolle eines zeitweiligen Ordnungsstifters zugeordnet. Zu 'Abdallāh b. Mūsā s. u. S. 197.

Moschee ist er in Harbīya aufgetreten¹⁵. Tāhir war damals nicht in Baġdād; aber er war jemand, der den alten Familien aus Ḥorāsān nahestand und den auch ein Mann wie Ibrāhīm b. al-Mahdī nicht ignorieren konnte. Sollte Ma'mūn also Sahl b. Salāma deswegen so zuvorkommend behandelt haben, weil dieser, vielleicht ohne es direkt zu wollen, seinen Interessen gedient hatte?

Zur ḥorāsānischen Herkunft des Tāhir b. al-Ḥusain vgl. Kaabi in: Arabica 19/1972/145 ff.; die Familie hatte sich an der abbasidischen *da'wa* beteiligt. Der politische Hintergrund der Ereignisse ist jetzt von Madelung in einem Aufsatz in: *Festschrift Fahir İz* I 331 ff. (erschienen 1992) aufgehellert worden. Die Szene wechselte sehr rasch, wie immer in einem Bürgerkrieg. Sahl b. Salāma hatte bereits den Bruder Ibrāhīm b. al-Mahdī's, Maṣṣūr, nicht anerkannt, als dieser von den Baġdāder Abbasiden zum Statthalter gewählt worden war. Seine Anhänger fand er vor allem unter jenen Kleineigentümern, welche die Übergriffe marodierender Soldaten am meisten zu fürchten hatten; die Obrigkeit war vermutlich nicht mehr imstande, den Sold zu zahlen. Die Ḥanbaliten hatten später ihre Klientele anderswo.

Ibrāhīm b. al-Mahdī hatte selber wahrscheinlich eine andere Miliz, auf die er sich stützte. In einem Schmähdgedicht, das nach seiner Festnahme entstand, wird ihm vorgeworfen, sich mit den Nābita verbündet zu haben, die später während der *miḥna* als Gegner der Mu'taziliten eine Rolle spielten¹⁶. Gemeint sind also Kräfte, die den *ahl al-ḥadīṭ* nahestanden; sie rekrutierten sich vermutlich aus jenen, die bereits zu Amīn gehalten hatten. Vielleicht können wir Faḍl b. Dukain oder Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī zu ihnen rechnen, von denen es heißt, daß sie gleichzeitig mit Sahl b. Salāma auftraten¹⁷; sie waren ja beide keine Freunde der Mu'taziliten¹⁸. Jedenfalls verwundert es nicht, daß jemand, der vorher schon einmal auf der schwarzen Liste gestanden hatte, nämlich Bišr al-Marīsī¹⁹, nun unter Ibrāhīm b. al-Mahdī erneut zur Rechenschaft gezogen wurde.

2.4.1 Bišr al-Marīsī

Diese zweite Maßnahme des Gegenkalifen hat in den Quellen eine wesentlich deutlichere Spur hinterlassen. Sie fand auch in aller Öffentlichkeit statt; Bišr wurde in einer Moschee unter Anteilnahme eines großen Publikums der Prozeß gemacht. Er besaß damals als Jurist vermutlich bereits ein gewisses Ansehen.

¹⁵ Ṭabarī III 1010, 14 f. Bei Ibn Ḥaldūn heißt es sogar, er habe in Tāhirs Palast sein Hauptquartier gehabt (Übs. Rosenthal I 325).

¹⁶ Ṭaifūr, *K. Baġdād* 198, – 4 ff./109, 5 ff.; dazu Nagel, *Rechtleitung* 440.

¹⁷ S. o. Bd. II 388 und unten S. 471.

¹⁸ Allerdings hatte Faḍl b. Dukain auch Sympathien für die Šī'a (s. o. Bd. I 236).

¹⁹ S. o. S. 148.

Mit seinen dogmatischen Ansichten dagegen hatte er sich den Ruf eines „Gähmiten“ eingehandelt.

Abū ʿAbdarrahmān Bišr b. Ġiyāt b. Abī Karīma al-ʿAdawī al-Marīsī, gest. Dū l-Ḥiġġa 218/Dez. 833¹, gehörte als Klient zur Familie des Zaid b. al-Ḥaṭṭāb, eines Bruders des zweiten Kalifen². Er war Ḥanafit, Schüler des Abū Yūsuf³, hatte aber offenbar auch bei Ašamm gelernt. Ebenso wie Ibn ʿUlaiya übernahm er nämlich dessen rationalistische These, daß alles sich klar beweisen lasse und jeder Fehlschluß in der einen oder andern Form ein Vergehen bedeute⁴. Wenn er sich auch Ašamms politische Theorie angeeignet haben sollte, wäre er damit in die Nähe des Sahl b. Salāma gerückt. Das könnte seine Verfolgung erklären; Ibn ʿUlaiya, der beim erstenmal mit bedroht gewesen war, hatte mittlerweile den Irak verlassen. Aber der Fall Marīsī ist komplexer. Nichts deutet sonst darauf hin, daß er mit Sahl b. Salāma etwas gemeinsam gehabt hätte. Er war kein Muʿtazilit, und er scheint auch nicht der Typ gewesen zu sein, der sich mit einer Volksbewegung einließ. Wenn der Kalif in ihm Sahl b. Salāma hätte treffen wollen, hätte er sich gleich an diesen halten können.

Die Verhandlung fand in der Hauptmoschee im Stadtteil Rušāfa statt, wo sich später, während der *miḥna*, die orthodoxe Reaktion versammelte⁵. Bišr sollte widerrufen – nur daß wir leider nicht genau erfahren, was. Den Prozeß führte Qutaiba b. Ziyād, ein Ḥorāsāner, Ḥanafit wie er und ein angesehener Jurist, den Ibrāhīm b. al-Mahdī zum *qāḍī* auf dem Ostufer gemacht hatte⁶. Bišr mußte sich in der Moschee auf einen Kasten stellen, in dem normalerweise die Korane aufbewahrt wurden. Die Anklage wurde von zwei *mustamlīs* vorgetragen, von Abū Muslim ʿAbdarrahmān b. Yūnus (gest. 224/839), der diese Tätigkeit bei Sufyān b. ʿUyaina versehen hatte, und von Hārūn b. Mūsā, der dem Yazid b. Hārūn aus Wāsiṭ diente⁷. Sie vertraten hier wohl nicht – zumindest nicht in erster Linie – ihre Ḥadīṣschulen; denn Sufyān b. ʿUyaina war schon einige Jahre tot und hatte im übrigen in Mekka gelehrt. Man dürfte sie vielmehr wegen ihrer erprobten Stimme zu Sprechern gewählt haben; der Moscheehof war vermutlich voll von Menschen. Was sie sagten, wird uns z. T. in wörtlicher Rede mitgeteilt: „Der Beherrscher der Gläubigen befiehlt seinem

¹ TB VII 67, 10 f.; als Variante wird 219 angegeben. Bei Ḥallāl, *Musnad* 437, 11 findet sich ein Beleg für ein etwas früheres Datum (215 oder 216); jedoch beruht es auf einer nicht ganz sicheren persönlichen Erinnerung des Berichterstatters.

² Zu ihm vgl. etwa Ibn ʿAbdalbarr, *Istīʿāb* 550 ff. nr. 846. Er gehörte den ʿAdī b. Kaʿb an; daher Bišrs Nisbe al-ʿAdawī.

³ Šaimarī, *Aḥbār Abī Ḥanīfa* 156, 1 ff.; ʿAbbādī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aš-Šāfiʿīya* 4, 13; Šīrāzī, *Ṭab.* 138, apu. ff.; IAW I 164 ff. nr. 371.

⁴ Text XIII 36–37; dazu oben Bd. II 415 und 418. Als ḥanafitisches Erbe gedeutet bei Bagdādī, *Uṣūl ad-dīn* 25, ult. ff.

⁵ S. u. S. 451 f.

⁶ Zu ihm vgl. TB XII 463 f. nr. 6941; IAW 413 nr. 1146. Ibn an-Nadīm verzeichnet einige seiner Bücher (*Fihrist* 260, 8 ff.).

⁷ Zu ihm TB XIV 340, 4 ff.

Richter Qutaiba b. Ziyād, Bišr b. Giyāt, bekannt als al-Marīsī, zur Buße aufzufordern ...“. Dann folgten mehrere Anklagepunkte, die der Berichterstatte aber leider übergeht; erwähnt wird nur, daß es u. a. um den Koran ging, also wohl um dessen Geschaffenheit. Daß der Kalif wirklich etwas befohlen hätte, wird man dabei nicht unbedingt annehmen müssen; vielleicht sollte vor allem der Richter unter Druck gesetzt werden⁸. Bišr ließ sich nämlich keineswegs einschüchtern. Er rief: „Gott bewahre, Gott bewahre! Ich denke nicht daran, Buße zu tun (*lastu bi-tā'ibin*)“. Die Anwesenden hätten ihn beinahe gelyncht. Aber man brachte ihn in ein Gefäß im nahegelegenen Moscheotor, bis die Menge sich verlaufen hatte. Wahrscheinlich hat der *qādī*, der immerhin sein Kollege war, für seine Sicherheit sorgen lassen⁹.

Der Drahtzieher im Hintergrund könnte Yazīd b. Hārūn gewesen sein. Er stand damals, einige Jahre vor seinem Tod, auf der Höhe seines Ruhms und unterrichtete wohl schon in Bagdād; 70 000 Menschen sollen seine Kollegen besucht haben¹⁰. Abū Muslim, der in dem behandelten Bericht als (ehemaliger) *mustamlī* des Sufyān b. 'Uyaina eingeführt wird, arbeitete damals vermutlich gleichfalls schon für ihn¹¹. Man wollte ihn haben behaupten hören, daß er das Volk von Bagdād mehrfach zum Mord an Bišr al-Marīsī aufgefordert habe¹². Er war ein erbitterter Gegner des *ḥalq al-Qur'an*¹³. Allerdings wandte er sich ebenso gegen Ašamm, der damals noch nicht lange tot war¹⁴. Und es waren ja immerhin mehrere Punkte, die man Bišr vorwarf. Das *ḥalq al-Qur'an* ist wohl erst aus späterer Sicht so stark in den Vordergrund gerückt; Bišr war für viele der Anstifter der *mihna*¹⁵. Šaimarī meint, man habe ihn einfach deswegen nicht gemocht, weil er der Prototyp des *mutakallim* war¹⁶. Daß die *mutakallimūn* ganz allgemein damals einen schweren Stand hatten, scheint auch aus einer – allerdings leider zu unpräzisen – Bemerkung des Ġāhiz hervorzugehen; die Mu'taziliten wurden wieder einmal nicht als Zeugen zugelassen¹⁷.

⁸ Allerdings soll Ibrāhīm b. al-Mahdī zumindest den Prozeß selber veranlaßt haben (TB XII 464, 8).

⁹ Der Bericht des Muḥammad b. 'Abdarrahmān aš-Šairafī (175/791 – Raġab 265/März 879) in TB XII 464, 9 ff., der selber Schüler des Ibn 'Uyaina und des Yazīd b. Hārūn war (vgl. TB II 312 f. nr. 797), liegt offenbar auch bei Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* III 270, 1 ff. zugrunde. Er ist behandelt bei Nagel, *Rechtleitung* 330. Vgl. auch Ḥallāl, *Musnad* 447, 8 ff.; Azdī, *Ta'riḥ al-Mauṣil* 352, 2 f.; IAW I 413, 12 f.; Ibn Ḥaġar, *Lisān al-Mizān* II 30, 12 f. nach dem K. *al-Ḥāfil fī takmilat al-Kāmil* des Spaniers Ibn ar-Rūmiya (gest. 637/1239; vgl. *Der Islam* 44/1968/33).

¹⁰ S. o. Bd. II 431.

¹¹ Daß Abū Muslim beiden gedient hat, geht aus der Biographie in TB X 258 f. nr. 5374 hervor. Der Ruf, den er unter den *muḥaddiṭūn* hatte, war nicht unbedingt der beste (*Mizān* nr. 5010). Das lag wohl u. a. daran, daß er i. J. 218 bei der Befragung zum *ḥalq al-Qur'an* „umgefallen“ war (s. u. S. 455).

¹² TB VII 63, 6; Dārimī, *Radd 'alā l-Ġahmīya* 98, 3 f.

¹³ S. o. Bd. II 431.

¹⁴ Abū Dāwūd, *Masā'il al-imām Aḥmad* 270, 2 f.; s. o. Bd. II 397.

¹⁵ Ib. 262, 11; Āġurrī, *Šarī'a* 95, – 9 ff. Dazu unten S. 460 und 504 f.

¹⁶ *Aḥbār*, a. a. O. Nach der Notiz im *Ta'riḥ al-Mauṣil* soll Qutaiba b. Ziyād ihn für der *bid'a* schuldig gehalten haben.

¹⁷ *Risāla fī nafy at-tašbīh*, in: *Rasā'il* I 285, 4 f.; dazu unten S. 466.

Man hat Bišrs Verfemung später weiter in die Vergangenheit rejiziert. Schon sein Lehrer Abū Yūsuf (gest. 182/798) soll daran gedacht haben, ihn wegen des *ḥalq al-Qurʿān* zu bestrafen; Bišr sei dann nach Bašra ausgewichen¹⁸. Das war wohl nur eine böswillige Interpretation der Tatsache, daß er auch in Bašra bei Ašamm studiert hatte. Abū Yūsuf war zwar in der Tat kein Freund des *kalām*; aber immerhin überliefert Bišr von ihm ein autobiographisches Zeugnis, das in die Zeit kurz vor seinem Tode fällt¹⁹. Schließlich hieß es, selbst Hārūn ar-Rašīd habe sich geschworen, Bišr hinrichten zu lassen²⁰. Man bauschte seine Sprachfehler auf, um seine niedrige Herkunft zu beweisen²¹, und in ḥanbalitischen Kreisen behauptete man, sein Vater sei ein jüdischer Färber aus Kūfa oder Hīra gewesen²². Das läßt sich leicht entlarven. Er stammte nämlich gar nicht aus dem Irak, sondern kam aus Oberägypten; daher rührte seine Nisbe al-Marīsī²³. Deswegen kannte er auch Šāfiʿī gut; dieser hat, als er nach Baḡdād kam, in seinem Haus gewohnt²⁴.

Allerdings hat man, was sein Verhältnis zu Šāfiʿī angeht, wiederum der Phantasie die Zügel schießen lassen. Šāfiʿī war der Ältere, aber Bišr war in Baḡdād der Bekanntere; immerhin hat man eine Straße nach ihm benannt²⁵. Man meinte, Šāfiʿī habe ihm seine Schüler abspenstig gemacht²⁶. Bišr soll das schon geahnt haben, als er ihn einmal auf der Pilgerfahrt traf; aber wenn er nach einem der Berichte noch vor Šāfiʿī warnt, so muß er in einem andern bereits dessen Vorrang anerkennen²⁷. Šāfiʿī streitet dann auch mit ihm über juristische Fragen, und ein *qāḍī*, dem er von Bišrs Lehrmeinung erzählt, will diesem, wenn Šāfiʿī einen Zeugen beibringen kann (!), den Kopf abschlagen lassen²⁸. Immerhin hält Bišr sich weder an den Koran noch an die *sunna*; man

¹⁸ Dārimī, *Radd ʿalā Bišr al-Marīsī* 108, 8 ff./466, 6 ff.; übersetzt in: *Der Islam* 44/1968/35. Nagel hält dies für historisch (*Rechtleitung* 329). Vgl. auch Wakī III 257, – 5 ff.; Ḥallāl, *Musnad* 429, 8 ff.; TB VII 61, 20 ff. und 65, 20 ff.; IAW I 164, apu. f. Eine Liste derer, die Bišr al-Marīsī als Ungläubigen bezeichneten, gibt später Lālakāʿī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* 383, 1 ff.

¹⁹ TB XIV 252, 15 ff.

²⁰ TB VII 64, 7 f.; Schacht hat das in EI² I 1242 a mit Recht bezweifelt. Nagel (*Rechtleitung* 329) und ich selber (in: *Der Islam* 44/1968/31) haben diese Nachrichten wohl zu ernst genommen. Daß Bišr vielleicht zu bestimmten Zeiten nicht öffentlich als *mutakallim* auftreten konnte, ist eine andere Sache. S. auch unten S. 466.

²¹ Ġāhiz, *Bayān* II 212, 11 ff. > TB VII 57, 16 ff. usw.; dazu Fück, *Arabiya* 68. Eine Gegenversion bei Zaḡḡāḡī, *Maḡālis al-ʿulamāʾ* 160 nr. 73 (= Maurid 7/1978, Heft 4, S. 76 b). Vgl. auch TB VII 63, 13 f., wo er in dem Kolleg des Abū Yūsuf durch das vulgäre *ēš taqūl* auffällt.

²² Abū Dāwūd, *Masāʾil Aḥmad* 270, 11 f.; Ḥallāl, *Musnad* 429, 5 ff.; Dārimī, *Radd ʿalā Bišr al-Marīsī* 46, 6/404, 1 f.; TB VII 61, 8 ff. > IHJ I 277, pu. (wo *šabbāḡ* zu lesen ist statt *šariyāḡ*).

²³ S. o. Bd. II 735.

²⁴ TB VII 59, 3.

²⁵ *Darb al-Marīsī*; so nach TB VII 56, 8 f. und Yāqūt, *Muʿḡam al-buldān* s. v. *Marrīsa*, dazu Ṣ. A. al-ʿAlī, *Baḡdād* I₂ 73 f. In EI² I 1242 a ist der Sachverhalt wie schon in späten arabischen Quellen (etwa IHJ I 278, 4 f.) auf den Kopf gestellt.

²⁶ TB II 65, 11 ff.

²⁷ Ib. II 65, 7 f.; *Hilya* IX 95, 16 ff.

²⁸ Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfiʿī* 175, 1 ff.; TB VII 60, 4 ff.

darf, so meint er, diesen Grundlagen nur nicht widersprechen²⁹. Andererseits gab es Šāfi'iten, die Bišr zu den Schülern ihres Meisters zählten³⁰. Wichtig war vor allem die Frage des *kalām*; man konnte sich nicht vorstellen, daß Šāfi'ī nicht deswegen seinem Gastgeber ins Gewissen geredet habe. Bišrs Mutter soll ihn darum gebeten haben; aber der Sohn zeigte sich uneinsichtig³¹. Schließlich meinte man gar, Bišr habe in Gegenwart Hārūns (!) nach den Beweisen für das *tauḥīd* gefragt und Šāfi'ī habe, wie man das von ihm erwartete, mit einem Koranvers geantwortet³². Dabei spielte auch die Rivalität zwischen Šāfi'iten und Ḥanafiten eine Rolle; in einem Parallelbericht triumphiert Šāfi'ī vor Hārūn nicht nur über Bišr, sondern auch über Šaibānī³³. Die ostiranischen Ḥanafiten replizierten auf ihre Weise: Bišr habe sich vor Hārūn erfolgreich gegen Ibn Ḥanbal verteidigt³⁴. Manche von ihnen meinten sogar, Šāfi'ī habe bei ihm gelernt³⁵.

Ein positives Bild Bišrs gab es also auch. Nur hat es sich im Irak nicht durchgesetzt; man muß die diesbezüglichen Zeugnisse mit der Lupe suchen. Daß Bišr eine große Nase hatte, wird man nicht unbedingt dazu zählen; aber es ist wenigstens objektiv³⁶. In seiner Statur wirkte er wie ein Oberägypter; da er zudem auf einem Esel ritt, der denen glich, die man aus seiner Heimat, dem Marīs, kannte³⁷, hätte man ihn für einen Arzt halten können³⁸. Als Ḥanafit trank er *nabīd*³⁹; er hat sogar einen Traktat über die Erlaubtheit dieses Getränkes geschrieben⁴⁰. Dennoch wird sein *wara'* hervorgehoben⁴¹. Offenbar hatte er ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein; denn er pflegte zu einem Kanal zwischen Baġdād und Wāsiṭ hinauszugehen, um dort (durch ein Tauchbad?) die große Waschung zu vollziehen⁴². Ma'mūn soll ihm später einmal 300 000 Dirham gespendet haben, „weil er so häufig die Waschung vollzog“⁴³. Er scheute sich auch nicht, aus einem von dem Kalifen einberufenen *maġlis*

²⁹ Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfi'ī* I 204, 4 ff.; IAW I 165, 4 ff. (ein Reflex der oben genannten Lehre des Ašamm).

³⁰ So Muḥammad b. al-Ḥusain al-Āburī (gest. 363/874) in seinen *Manāqib aš-Šāfi'ī* (dazu GAS 1/486); Subkī wundert sich darüber sehr (*Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya* II 149, – 4 ff./III 147, ult. ff.).

³¹ Ibn Abī Ḥātim 187, 2 f.; TB VII 59, 3 ff.

³² Baihaqī I 399 ff.; ders., *I'tiqād* (Kairo 1380/1961) 8, apu. ff.

³³ *Ḥilya* IX 82, 13 ff.

³⁴ Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 261, apu. ff., angeblich nach Ġazzālī (der aber Šāfi'it war und die Ḥanafiten haßte!).

³⁵ Kardarī, *Manāqib Abī Ḥanīfa* 266, 8.

³⁶ Ābī, *Naṭr ad-durr* II 146, apu. f.; in TB VII 61, 13 f. und Ḥallāl, *Musnad* 431, 1 ff. wird ihm das Aussehen eines Juden beigelegt (so übernommen bei Ziriklī, *A'lām* II 28).

³⁷ Vgl. Yāqūt, *Mu'ġam al-buldān* s. v. *Marrīsa*; Dozy, *Supplément* II 589 b.

³⁸ Ibn Abī 'Aun, *al-Aġwiba al-muskita* 29 nr. 152. Heißt dies, daß aus Ägypten vor allem (christliche) Ärzte nach Baġdād kamen?

³⁹ Ib. 29 nr. 153.

⁴⁰ Werkliste XX, nr. 11.

⁴¹ Šaimarī 156, 2.

⁴² TB XIII 441, 2 ff.; dazu oben Bd. II 438.

⁴³ *Iqd* IV 216, ult. Allerdings heißt es auch, daß al-Ma'mūn in diesem Verhalten subtile Augendienerei sah (*Ṭaifūr*, K. *Baġdād* 100, 10/55, 5).

hinauszugehen, um sein Gebet zu verrichten⁴⁴. Das Beispiel Jesu bedeutete ihm offensichtlich viel; er bedachte dessen Namen immer mit einem Segenswunsch. Die Gegenseite beeilte sich, hinzuzufügen, daß er mit Muḥammad weniger anfangen konnte; denn dieser beschäftigte sich für seinen Geschmack zu sehr mit „Spiegel, Kamm und Frauen“⁴⁵. Es ist bezeichnend, daß er den Begriff der läßlichen Sünde nicht kannte; jede Sünde ist Auflehnung gegen Gott⁴⁶. Unbeliebt war er anfangs nur in Baḡdād. In Baṣra hielt man offenbar mehr von ihm; Naḡḡār stimmt in vielen Punkten mit ihm überein⁴⁷. Der Ḥorāsāner Ibādīt Bišr b. Gānim zitiert ihn in seiner *Mudawwana*⁴⁸. Vielleicht war al-Marīsī in Ägypten unter Ibāditen aufgewachsen.

In Iran war er selber wahrscheinlich nie gewesen. Daß er an einer öffentlichen Diskussion vor al-Ma'mūn teilgenommen habe, bei der auch 'Alī ar-Riḍā zugegen war⁴⁹, dürfte eine šī'itische Erfindung sein. Seine große Stunde kam, als Ma'mūn nach Baḡdād zurückkehrte. Der Kalif wählte ihn mitsamt Ibn Abī Duwād und acht anderen Theologen und Juristen zu Mitgliedern seiner Diskussionsrunde⁵⁰. Seitdem begegnet er neben Ṭumāma immer wieder bei Streitgesprächen⁵¹; draußen in der Stadt hielt man beide häufig gewissermaßen für die bösen Geister des Kalifen⁵². Dabei waren sie durchaus nicht ein Herz und eine Seele; Bišr glaubte nicht an die Willensfreiheit. Ein mu'tazilitischer Dichter hat in der Tat gewagt, Ma'mūn auf seinen schlechten Umgang aufmerksam zu machen; Bišr hätte den rechten Glauben, wäre er nicht ein Determinist⁵³. Am Hof bildeten sich zwei Parteien; die Qadarīya, d. h. die Mu'tazila, stand gegen die „Ma'mūniya“. Dabei stützte sich die Mu'tazila auf Ma'mūns Sohn Hārūn⁵⁴. Aber Bišr war stärker; Ma'mūn hatte aus Ḥorāsān „murḡi'itische“ Anschauungen mitgebracht, die mit den seinen

⁴⁴ Ibn Abī 'Aun, *Aḡwiba* 34 nr. 191.

⁴⁵ 'Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 32, 7 ff. Das erinnert bereits an die Haltung späterer mu'tazilitischer Šūfīs (s. u. Kap. C 4.2.3).

⁴⁶ Text XX 26; dazu Tritton, *Muslim Theology* 74.

⁴⁷ S. u. Kap. C 5.2.1.

⁴⁸ S. o. Bd. II 603.

⁴⁹ Tritton, *Muslim Theology* 73 nach dem *K. al-Iḥtiḡāḡ* des Ṭabrisī.

⁵⁰ Ṭaifūr, *K. Baḡdād* 56, pu. ff./30, 12 ff. Ob dies allerdings sofort i. J. 204/820 geschah, muß offen bleiben (s. u. S. 199 f.).

⁵¹ Vgl. z. B. Ṭaifūr 28, 8 ff./15, – 4 ff. = Ṭabarī III 1039, 19 ff./übs. Bosworth 100 f. nach einem Eigenbericht Marīsīs; Ibn Taḡribirdī II 187, 12 f. (für das Jahr 209). Abū ṣ-Ṣalt al-Harawī soll gegen ihn angetreten sein (so nach dem *Ta'riḡ Marw* des Aḥmad b. Saiyār, der das vielleicht nur vom Hörensagen hatte; TB XI 47, 18 f. > *Mizān* nr. 5051).

⁵² TB VII 66, 7 ff. und 148, 14 ff. Beide werden als *kuffār* zusammen genannt bei Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 384, – 5. Bišrs Einfluß geht auch aus einem kurzen Schreiben hervor, in dem er unter Berufung auf alte Freundschaft jemanden an Raḡā' b. Abī ḍ-Ḍaḥḥāk, den Leiter des *dīwān al-ḥarāḡ* unter Ma'mūn, empfahl (Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²V 159 nr. 530).

⁵³ Sirāfī, *Aḥbār an-naḥwīyīn* 47, 9 f.; danach Tritton, *Muslim Theology* 74. Es ist gewiß kein Zufall, daß Ḡāḥiḡ abgesehen von der Geschichte über Bišrs mangelnde Arabischkenntnisse kaum von ihm Notiz nimmt.

⁵⁴ *Aḡ. XX* 252, 13 ff.

weitgehend übereinstimmten⁵⁵. Der Kalif soll seinem Sohn gedroht haben, ihn mit dem gefürchteten *mutakallim* zusammenzubringen; wenn er diesen nicht widerlegen könne, werde er ihn hinrichten lassen. Hārūn soll daraufhin die Gesellschaft Bišrs gemieden haben⁵⁶. Bezeichnenderweise ist uns keine einzige mu'tazilitische Gegenschrift gegen ihn bekannt. Erst später bildete man sich einiges darauf ein, daß Ġa'far b. Mubaššir ihn einmal in einer Diskussion besiegt hatte⁵⁷.

Nun hatte man allerdings auch einen gemeinsamen Feind: die „Anthropomorphisten“. Bišr hat sich ebensowenig wie Murdār gescheut, sie als Ungläubige zu bezeichnen; er schrieb ein *K. Kufr al-mušabbihā*⁵⁸. Bei einem Aufenthalt in Mekka, vielleicht während der Pilgerfahrt, bekam er zu spüren, daß diese harte irakische Gangart nicht überall auf Zustimmung stieß; als er während eines Kollegs sein Buch, in welchem er „die göttlichen Attribute leugnete“ – vermutlich das soeben genannte – zugrundelegte, wurde er tätlich angegriffen. Sufyān b. 'Uyaina (gest. 196/811), der dabei zugegen war, tat nichts, um ihn mit seiner Autorität zu schützen⁵⁹. Die „Verähnlicher“ waren wohl in der Tat in erster Linie Traditionarier.

Aber das Verhältnis, das Bišr zu ihnen hatte, ist trotz seines Verdiktes alles andere als eindeutig. Wir erkennen dies aus einem Text, in dem sein *Kufr al-mušabbihā* oder das *K. at-Tauhīd*, das ihm gleichfalls zugeschrieben wird⁶⁰, vielleicht noch nachwirkt: aus Dārimīs *Radd 'alā l-Marīsī al-'anīd*⁶¹. Die Überlieferungslage ist allerdings etwas kompliziert. Dārimī (ca. 200/816 – Dū l-Ḥiġġa 280/Febr. 894) hatte, als er seinen *Radd 'alā l-Ġahmīya* veröffentlichte, Widerspruch von einem ungenannten „Opponenten“ (*mu'arīḍ*) erfahren, der seine Attacken überzogen fand und meinte, daß Ġahm b. Šafwān und Bišr al-Marīsī nur eine jener üblichen Lehrdifferenzen verträten, wie man sie etwa in der Frage der Glaubensdefinition oder der göttlichen Schicksalsbestimmung zur Genüge kenne⁶². Er war selber „Ġahmit“, und er hatte Bišr noch persönlich gesprochen⁶³. Aber er wich in Nuancen von ihm ab: den Koran betrachtete er

⁵⁵ S. o. S. 157.

⁵⁶ Ṭaifūr 65, ult. ff./35, 6 ff. Ich habe aus diesem Sohn in: Der Islam 44/1968/34 irrtümlich einen (nicht zu belegenden) Mu'taziliten namens Hārūn b. al-Ma'mūn b. Sundus gemacht. Aber Sundus ist der Name der Mutter, die hier zur Unterscheidung neben dem Vater, d. h. dem Kalifen, noch genannt wird; man vergleiche die Form *Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥanafīya*. Es handelte sich um eine *umm walad*, deren Söhne allesamt nach dem Aufstand des 'Abbās b. al-Ma'mūn unter al-Mu'tašim umgebracht wurden (Ṭabarī III 1267, 18 f.; dazu unten S. 487).

⁵⁷ *Intiṣār* 68, 13. Schriftlich hat sich mit Bišr nur der Jurist 'Isā b. Abān auseinandergesetzt (vgl. die Werkliste, Widerlegung); dieser war aber auch ein sehr mächtiger Mann (s. o. S. 60).

⁵⁸ Werkliste nr. 2.

⁵⁹ 'Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *K. as-Sunna* 31, 11 ff.; Ibn Taimīya, *Šarḥ al-'Aqīda al-Išfahānīya* 57, – 4 ff. Etwas anders und mit Bezug auf das *ḥalq al-Qur'an* erzählt bei Maqdisī, *Iḥtišās al-Qur'an*, ed. Arberry in: Isl. Quarterly 3/1956/26, 2 ff; zugespitzt bei Lālakā'ī, *Šarḥ* 315 nr. 501. Arberry datiert das Ereignis um 184/800 (S. 32 f.).

⁶⁰ Werkliste nr. 1.

⁶¹ Der Titel ist nicht einheitlich überliefert.

⁶² *Radd* 5, 3 ff./361, 3 ff. und vorher. Zu Dārimī s. o. Bd. II 571.

⁶³ Text XX 21–33.

nicht als „gemacht“ (*mağ'ūl*) wie Bišr, sondern als „gewirkt“ (*maf'ūl*)⁶⁴. Er bezog sich auch nicht auf Bišr allein. Mitten im Text hatte er erklärt, mit dem, was er von diesem selber gehört und bis dahin offenbar kontinuierlich wiedergegeben hatte, fertig zu sein, und mit einem Bericht über die Lehre des Muḥammad b. Šuḡā' at-Ṭalḡī begonnen, der fast ein halbes Jahrhundert jünger war (gest. 266/880)⁶⁵. Auch dabei aber hielt es ihn nicht lange; mehr und mehr nahm er selber zu den kritischen Fragen Stellung. Dārimī bezeichnet das, was ihm vorlag, als die umfangreichste Sammlung ḡahmitischer Argumente, die ihm zu Gesicht gekommen sei⁶⁶.

Er hat natürlich von all dem nur einige Fetzen übriggelassen; was er zitiert, ist ihm lediglich Vorwand für seitenlange Polemik. Aber eines tritt deutlich hervor: auch seine Gegner sind Traditionarier. Das Ḥadīṭ wird von ihnen nicht ignoriert wie bei Ḡahm und seinen Schülern; es wird auch nicht zurückgewiesen wie in der Mu'tazila. Zwar werden gelegentlich noch Prophetenworte für unecht erklärt⁶⁷; das gehörte auch für einen *muḥaddiṭ* mit zum Geschäft. Aber im allgemeinen werden sie bloß umgedeutet⁶⁸; ihre Isnāde hatten zu viel Autorität gewonnen. Bišr soll seinen Schülern zu diesem Verfahren ausdrücklich geraten haben⁶⁹. Die Folgen waren grotesk. Ibn at-Ṭalḡī hat z. B. versucht, das berüchtigte Ḥadīṭ zu retten, wonach Gott seine „Person“ (*nafs*) aus dem Schweiß von Pferden erschafft⁷⁰; der ḡahmitische Autor, der dies zustimmend referiert, hält selber außerdem noch die beiden Traditionen für echt, denen zufolge Gott den Menschen im Paradies als Jüngling mit lockigem Haar erscheint oder die Engel aus dem Haar seiner Arme und seiner Brust erschafft⁷¹.

Wir befinden uns sichtlich in einer Periode des Übergangs. Denn schon Ibn Qutaiba hat diese Ḥadīṭe allesamt als reine Erfindung abgetan⁷²; hier dagegen wird ihnen nur akrobatische Exegese zuteil. Mehr noch: die Begründung, mit der Ibn Qutaiba sich seine Entscheidung leicht gemacht hat, daß nämlich die *zanādiqa* diese Apokrypha in die Welt gesetzt hätten, erleidet hier auf charakteristische Weise Schiffbruch. Der „Opponent“ nimmt den Gedanken an sich auf: 12 000 Ḥadīṭe sollen so unter die Leute gebracht worden sein. Aber Dārimī, Zeitgenosse Ibn Qutaiba's wie er, hält das für einen reinen Mythos⁷³. Der Šī'it Faḍl b. Šādān, der zwei Jahrzehnte vor Dārimī starb, hat in der Tat für die genannten Traditionen noch ohne Wenn und Aber die *aṣḥāb al-ḥadīṭ*

⁶⁴ Text 20, a. Die Koranverse, die Bišr für seine These heranzieht (20, b), hat auch Ma'mūn in dem Schreiben zitiert, mit dem er die *mihna* einleitete (Ṭabarī III 1118, 11 ff.).

⁶⁵ *Radd* 76, – 6 ff./434, 11 f.; zu Ibn at-Ṭalḡī s. u. Kap. C 6.3.2.

⁶⁶ *Radd* 207, 7 f./563, 4 f. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch meine frühere Darstellung in: *Der Islam* 44/1968/36 ff. und Nagel, *Rechtleitung* 325 ff.

⁶⁷ Für Bišr al-Marīsī vgl. Text 13, e – g; 14. Zur Kritik an Abū Huraira etwa *Radd* 132 ff./489 ff.

⁶⁸ Text 12 – 13, 15 – 16.

⁶⁹ *Radd* 200, apu. ff./556, 7 ff.; die Nachricht ist allerdings in polemischer Absicht erzählt.

⁷⁰ Ib. 143, apu. ff./501, 6 ff. und vorher 143, 2 ff./500, 11 ff.

⁷¹ Ib. 163, 10 ff./521, 1 ff. und 140, 11 ff./497, apu. ff.

⁷² S. o. Bd. I 450.

⁷³ *Radd* 137, 13 ff./494, pu. ff. und 150, – 6 ff./508, 6 ff.; auch vorher 89, 1 ff./446, – 5 ff.

verantwortlich gemacht⁷⁴. Andererseits findet Ibn Qutaiba's Gedanke sich auch bereits bei Ġāhiz⁷⁵. Wenn Dārimī ihn also ablehnt, so vielleicht nur, weil er darin eine Schutzbehauptung seines Gegners sah. Der „Opponent“ war sich nämlich im Einzelfall selber nicht sicher. Das hängt offenbar damit zusammen, daß die Isnādkritik noch nicht weit entwickelt war; wenn er nämlich die Echtheit dieser Traditionen nicht ausschließen will, so nicht wegen des *tawātur* – das auch Ibn Qutaiba nur schwer hätte übergehen können –, sondern wegen der Eleganz der Isnāde und der Autorität der in ihnen genannten Personen.

Mit Ġahm b. Ṣafwān haben diese „Ġahmiten“ seit Bišr al-Marīsī also nur die Intention gemeinsam, nicht die Methode. Mit Dirār b. ʿAmr, dessen Einfluß ich selber einmal hier am Werke gesehen habe⁷⁶, verbindet sie gar nichts. Was wir vor uns haben, ist, wie Baġdādī sagt, die „Murġiʿa von Baġdād“⁷⁷. Die murġiʿitische Grundtendenz ist unverkennbar. Sie äußert sich in Marīsīs Glaubensdefinition ebenso wie in seiner Überzeugung, daß alle Muslime letztendlich ins Paradies kommen werden⁷⁸. Daher auch die Ablehnung der Willensfreiheit; Marīsī ist anscheinend nicht Determinist wie Ġahm, sondern eher Prädestinatianer⁷⁹. Er hat Beziehungen zu Kūfa gehabt; man behauptete – allerdings wohl nicht ganz zutreffend –, er habe seine Ansichten von Sulaimān b. ʿAmr an-Naḥāʿī, einem Neffen des dort amtierenden *qāḍī*s Šarīk b. ʿAbdallāh an-Naḥāʿī, übernommen⁸⁰. Vielleicht hat er auch schon dort bei Abū Yūsuf studiert. So erklärt sich schließlich, daß er gelegentlich selbst mit einem Anthropomorphisten wie Hišām b. al-Ḥakam etwas gemeinsam hat⁸¹.

Was wir über ihn als *muḥaddiṯ* wissen, deckt sich ganz mit dieser Ortsbestimmung. Marīsī hat nämlich nicht nur lästige Traditionen aus dem Weg geräumt; er hat auch selber welche verbreitet. Da nun steht die kūfische und die iranische Tradition ganz im Vordergrund: er überlieferte von Abū Yūsuf⁸² und Muḥammad b. Yaʿlā as-Sulamī, genannt Zunbūr (gest. 205/820-1), einem andern Schüler des Abū Ḥanīfa⁸³. Vor allem aber schließt er sich an die Ibn

⁷⁴ *Īdāh* 11, 1 ff.

⁷⁵ *Ḥuḡaġ an-nubūwa* in: *Rasāʿil* III 278, 3 ff.

⁷⁶ *Der Islam* 44/1968/34 ff.

⁷⁷ *Farq* 192, apu./204, ult.

⁷⁸ Text XX 27 und 29. Von seinen Schriften gehören hierher das *K. al-Irġāʿ* und vermutlich das *K. al-Waʿīd* (Werkliste nr. 5–6).

⁷⁹ Vgl. dazu Text 15, a und Kommentar.

⁸⁰ Zu ihm s. o. Bd. I 232. Er galt aber als Qadarit. Dazu *Der Islam* 44/1968/48 und Nagel, *Rechtleitung* 324 f. und 348.

⁸¹ Nämlich den Gedanken von der Sonderstellung des Propheten (Text IV 51; dazu Bd. I 376). Die Tatsache, daß bei Dārimī an einer Stelle neben Bišr al-Marīsī und Ibn at-Talġī noch der kūfische *qāḍī* Ḥasan b. Ziyād al-Luʿluʿī (gest. 204/819; vgl. *Der Islam* 44/1968/48) begegnet, zeigt einmal mehr, daß die „Murġiʿa von Baġdād“ stark ḥanafitisch geprägt war. Kūfisch wäre auch, wenn Bišr Gott als „Licht in Licht“ bezeichnet (TB VII 58, 19); jedoch ist der Kontext dieser Nachricht mehr als verdächtig.

⁸² Faql b. Šādān, *Īdāh* 309, 3 ff.; allgemein auch TB VII 56, 12 f.

⁸³ Rabīʿ b. Ḥabīb, *Musnad* nr. 844 (ed. Kairo 1349, III 23 = ed. Damaskus 1388, S. 222, apu. ff.). Zu Muḥammad b. Yaʿlā vgl. TB III 447 f. nr. 1578; *Mizān* nr. 8339 usw.

ʿAbbās-Tradition an, die in Kūfa und Iran u. a. durch den *Tafsīr* des Kalbī verbreitet war; sie liefert ihm die meisten Kirchenväterzitate für seine anti-anthropomorphistische Exegese⁸⁴. Auch die Ibāditen hatten sich, wie wir sahen, darauf berufen⁸⁵; darum erstaunt nicht, daß eines der wenigen in nichtpolemischem Zusammenhang erhaltenen Hadītzitate auf Autorität Bišrs sich gerade im *Musnad* des Rabīʿ b. Ḥabīb findet. Faḍl b. Šādān, der uns weitere Belege bringt⁸⁶, gehört nach Qum; der Isnād einer Ibn ʿAbbās-Tradition führt nach Marv⁸⁷. Von dem Einfluß auf Bišr b. Gānim al-Ḥorāsānī war schon die Rede.

Die Stoßrichtung der von Dārimī festgehaltenen Argumente ist uns vertraut: via remotionis, *laisa ka-miṭliḥī šaiʿ*⁸⁸. Der Inhalt hingegen ist teilweise neu; nirgendwo erfuhren wir bisher so deutlich, wie man, um diesem Ideal gerecht zu werden, mit Koran und Ḥadīṭ verfuhr. Die Schleichwege, welche die Exegese hier einschlägt, sind wohl im Laufe mehrerer Generationen in den Diskussionen zwischen Ġahmiten und Anthropomorphisten entdeckt worden. Die Entwicklung ist stellenweise noch zu spüren. Abū Ḥanīfa wird mit dem Ausspruch zitiert, daß die Menschen im Paradies Gott so schauen werden, wie Gott will, daß sie ihn schauen. Der „Opponent“ versteht dies als Leugnung der visio beatifica, wenngleich er verrät, daß er seiner Sache nicht ganz sicher ist⁸⁹. Gemeint war es wohl eher im Sinne einer überirdischen Schau, mit einem sechsten Sinn, wie Ḍirār gesagt hätte; aber das war längst untergegangen. Auch von der quidditas Gottes ist nicht mehr die Rede⁹⁰. Jetzt heißt es nur noch, daß man die Zeichen Gottes sehen werde.

„Ġahmitisch“ im alten Sinne ist die Feststellung, daß Gott nicht mit den fünf Sinnen erfaßt werden könne⁹¹, auch die Betonung seiner Allgegenwart⁹². Daß diese Ausgrenzung dazu führen mußte, den Thron umzudeuten, hatte die Ġahmīya gleichfalls schon gesehen⁹³. Neu dagegen ist das Eindringen exegetischer Mittel, die der Rhetorik entnommen sind. Der „Opponent“ arbeitet mit dem Begriff des *taʿkīd*, um allzu Wörtliches aus dem Weg zu schaffen⁹⁴. Vor allem aber ist das Phänomen der übertragenen Rede in den Blick getreten: die Namen, die man Gott gibt, sind „geborgt“ (*mustaʿār*), vom Menschen her übertragen. Sie sagen über Gott selber nichts aus; es ist, wie wenn man einer Person, die man bisher nicht kannte, einen Namen gibt⁹⁵. Die Kategorie hatte große Zukunft; Rummānī hat später ausführlich mit ihr gearbeitet⁹⁶. Hier aber

⁸⁴ Text 5; auch 2 und 17. Vgl. dazu Bd. I 300.

⁸⁵ S. o. Bd. II 207.

⁸⁶ Neben dem oben Anm. 82 genannten auch *Īdāḥ* 312, 4 ff. und 357, 4.

⁸⁷ Text 2.

⁸⁸ Text 6, b–c; 18.

⁸⁹ Text 3, b–c und e.

⁹⁰ S. o. S. 49 und Bd. I 211.

⁹¹ Text 2. Dazu oben Bd. II 503.

⁹² Text 7 und 19.

⁹³ Text 17. Dazu oben Bd. II 501.

⁹⁴ Text 8, b–c.

⁹⁵ Text 1.

⁹⁶ Vgl. W. Heinrichs in: SI 59/1984/121.

begegnet sie zum erstenmal. Selbst wenn Ġahm b. Šafwān schon das Gegensatzpaar *ḥaqīqa-mağāz* benutzt haben sollte, so hätte er jedenfalls anderes damit gemeint⁹⁷.

Die Frage ist, wie weit wir dies auf Bišr al-Marīsī zurückwerfen dürfen. Der Text läßt dies in der Schwebe. Wenn der „Opponent“ die Namen Gottes als „geborgt“ bezeichnet, so „interpretiert er sie wie sein Meister Marīsī“⁹⁸. Die Theorie vom *ta'kīd* folgt unmittelbar auf eine Exegese, die er von Bišr selber gehört hat, und könnte ebensogut noch auf diesen zurückgehen wie von ihm selber hinzugefügt sein⁹⁹. Gelegentlich wird etwas, das zuerst unter dem Namen des „Opponenten“ läuft, später von Bišr selber ausgesagt. Dazu gehört die charakteristische Exegese des Gottesprädikates *al-qaiyūm*, „der Standfeste“, als derjenige, der sich nicht fortbewegt, also auch nicht zum untersten Himmel herabsteigen kann, um die Bitten der Menschen entgegenzunehmen¹⁰⁰. Freilich ist festzuhalten, daß dieser Punkt zu Lebzeiten Bišrs im Gespräch war; im Kreise des 'Abdallāh b. Tāhir in Nēšāpūr hat man damals das *ḥadīṭ an-nuzūl* entrüftet zurückgewiesen¹⁰¹. Auch die Formel *bil-mağāz* „in übertragener Weise“ – wenngleich noch nicht *isti'āra* oder *musta'ār* – wird anscheinend schon von Mu'ammār und Tūmāma gebraucht¹⁰². Zudem lag dem ersten Teil des Buches, wie wir sahen, ein *samā'* von Bišr zugrunde. Zwar gewöhnt Dārimī sich erst auf die Dauer daran, diesen direkt anzureden¹⁰³, und auch dies ist natürlich nicht mehr als eine rhetorische Geste. Aber was der „Opponent“ zu sagen hat, kommt doch erst später zur Sprache; da geht es dann noch einmal um den Thron, um die Allgegenwart Gottes, um die göttlichen Namen¹⁰⁴. Der erste Teil scheint demgegenüber halbwegs übersichtlich gegliedert; zuerst kommen die kritischen Stellen aus dem Koran, dann die aus dem Ḥadīṭ¹⁰⁵. Vorher wird von der Erkennbarkeit und Beschreibbarkeit Gottes schlechthin gehandelt.

Die Punkte, in denen Bišr von Ġahm abwich, erfahren wir natürlich nicht in diesem Text, sondern anderswo. So glaubte Bišr z. B. im Gegensatz zu Ġahm an die Befragung im Grabe; er ist ja nicht mehr Skripturalist. Allerdings ordnete er sie auf seine Weise ein; sie ist Teil jener zeitlichen Höllenstrafe, die jeder sündige Muslim hinter sich bringen muß, und findet „zwischen den beiden Trompetenstößen“ statt, bevor die Anhänger Muḥammads ins Paradies eingehen¹⁰⁶. In Iran hielt sich außerdem die Überlieferung, daß Bišr vier Attribute Gottes für ewig und ungeschaffen gehalten habe: sein Wissen, seine

⁹⁷ S. o. Bd. II 497 f.

⁹⁸ Text 1, a. Diese Formel auch in Text 6, a.

⁹⁹ Text 8, a – b.

¹⁰⁰ Vgl. Text 4, b mit 5, a; dazu Gimaret, *Noms divins* 189.

¹⁰¹ S. o. Bd. II 608 f.

¹⁰² S. o. S. 71 und Bd. II 498.

¹⁰³ Text 5, 9, 11, 13 – 16.

¹⁰⁴ *Radd* 78, 8 ff./436, 5 ff.; 95, 1 ff./452, 16 ff. und 106, 11 ff./458, 5 ff.; 193, –7 ff./548, pu. ff.

¹⁰⁵ Text 8 – 11 und 12 – 16.

¹⁰⁶ Vgl. Text XXI 166.

Allmacht, seinen Willen und sein Erschaffen. Die Nachricht ist wahrscheinlich verlässlich; sie kommt aus ḥanafitisch-māturīditischer Tradition¹⁰⁷. Damit stünde fest, daß er jenseits der „geborgten“ Namen (*asmā'*) in begrenztem Umfange auch *ṣifāt*, und zwar Wesensattribute, annahm. Die Auswahl ist charakteristisch; sie hebt Aspekte der Prädestination heraus. Wissen war für ihn Wissen davon, wohin die Menschen letztendlich gelangen¹⁰⁸. Wille war *mašī'a*, nicht *irāda* – oder besser: der wesenhafte Aspekt der *irāda*; denn wie Ḥafṣ al-Fard – und in gewisser Weise wie Bišr b. al-Mu'tamir – teilte Bišr das göttliche Wollen auf in eine Tateigenschaft und eine Wesenseigenschaft¹⁰⁹. Die Schöpferkraft galt sowohl den Dingen als auch dem menschlichen Handeln. Bei den Dingen vollzog sie sich nach Bišrs Auffassung ohne Schöpfungswort, also direkt aus Gottes Wesen heraus; auch hierin ist er wiederum mit Ibn al-Mu'tamir einig¹¹⁰. Wenn die Gegner – unter ihnen auch Abū l-Ḥudail¹¹¹ – das *an-naqūla lahū 'kun'* aus Sure 16/40 zum Beweis heranzogen, sprach er von einem Pleonasmus¹¹². Beim menschlichen Handeln verstand er die Schöpferkraft als helfende Gnade (*taufīq*) bzw. deren Entzug (*ḥidḡān*); darum wird Handlungsfähigkeit von vornherein schon mit einer Bestimmung zum Guten oder zum Bösen geschenkt¹¹³. Verpflichtung zum Gesetz gibt es konsequenterweise erst mit der Offenbarung.

Text XV 38. Dies ist mit Text XV 50 der einzige Hinweis auf mögliche Anleihen bei ḡirāritischer Theologie. Aus mu'tazilitischer Sicht hatten beide Theologen natürlich die Ablehnung der bedingungslosen Willensfreiheit gemeinsam; aber daß Bišr wie ḡirār Synergist gewesen wäre oder mit dem Terminus *kasb* gearbeitet hätte, ist nirgendwo belegt. Auch der Terminus *tablīq*, mit dem in Text XX 24 die Schöpferkraft Gottes bezeichnet wird, läßt sich nicht für eine solche These heranziehen (derart daß Gott den Menschen „schaffen macht“ oder „schaffen läßt“). Er scheint nur in Iran vorzukommen, dort vor allem im Kreis der Māturīdiya (vgl. etwa Gimaret, *Théories* 198 nach Abū l-Mu'in an-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla* I 306, 3 f.; auch Kraus, *Jābir* II 98, Anm. 1 für Ibn Abī l-Ḥadīd). Unser ältester Beleg findet sich vorläufig bei Buḡārī (*Ḥalq al-af'āl* 210, ult.). Gemeint ist dasselbe wie mit *ḡalq*; vermutlich hat man *tablīq* nur aufgebracht, um der leidigen Doppeldeutigkeit von *ḡalq* ein Ende zu machen

¹⁰⁷ Text 24. Zur Begrenzung der Attribute auf eine bestimmte Zahl s. u. Kap. D 1.3 (Ende).

¹⁰⁸ Text 15, a. Daß er Wissen im ḡirāritischen Sinne definiert habe, als Negation des Nichtwissens, wie im *K. al-Ḥaida* behauptet wird (52, 6), ist wohl bloße Fiktion. Dort steht ja auch, daß er aufgrund der einschlägigen Koranverse anerkannt habe, daß Gott eine Person besitzt (*nafs*, vgl. 70, pu. ff.; gegen Text 18, b).

¹⁰⁹ Text XV 50. Daß Bišr das göttliche Wissen gleichfalls für teils geschaffen, teils ungeschaffen gehalten habe, wie es in einer feindlichen Quelle heißt (Ḥallāl, *Musnad* 464, 4 f.; vgl. auch 465, 8), ist nur aus seinem *ḡalq al-Qur'an* erschlossen (auf der Basis Koran = *kalām Allāh* = *'ilm Allāh*).

¹¹⁰ S. o. S. 123.

¹¹¹ S. u. S. 280 f.

¹¹² Text 22; Buḡārī, *Ḥalq al-af'āl* in: Naššār-Ṭālibī, *'Aqā'id as-salaf* 125, 10 ff. Zu *kalām ṣila* = „Pleonasmus“ vgl. Text XXV 90.

¹¹³ Text 25; vgl. auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 54, 4. Bišr hat ein *K. al-Istiṭā'a* geschrieben (Werkliste nr. 4).

(dazu oben Bd. II 740 f. und unten S. 240). Offenbar war im theologischen Kontext nur der Infinitiv gebräuchlich, ähnlich wie *taqdīr* = *qadar*. Im Koran kommt diese Form nicht vor; dort begegnet *ḥ-l-q* II nur einmal, in Sure 22/5 im Sinne von „ordentlich machen“: *muhallaq* = „wohlgestaltet“. Bišr al-Marīsī hat vermutlich wie seine Zeitgenossen noch *ḥalq* gesagt. Im übrigen lag ihm wohl auch der Gedanke fern, das menschliche Handeln als „Schaffen“ zu bezeichnen; nur dann wäre die oben erwogene Interpretation von *taḥliq* ja möglich gewesen. Vgl. dazu das Begriffspaar *takwīn* : *mukawwan*, das ebenfalls nur für die ḥanafitische Theologie charakteristisch ist (Gimaret, *Noms divins* 311).

Wenig sagen läßt sich über Bišrs politische Einstellung. Er hat die Imamats-theorie der Rāfiḍiten widerlegt¹¹⁴. Aber das heißt wohl nur, daß es ihm nicht paßte, wenn Abū Bakr und ‘Umar geschmäht wurden oder die gesamte Urgemeinde für korrupt galt. Gewisse Sympathien für ‘Alī brachte er aus Kūfa mit; wie Abū Ḥanīfa gab er dem vierten Kalifen in der Kamelschlacht recht¹¹⁵. Auch über Šiffīn dachte er wohl so; er hat immerhin gegen die Ḥārīḡiten geschrieben¹¹⁶. Ob wir ihn dann noch auf Ašamms politisches Modell festlegen können, wie wir zu Anfang erwogen, wird nach alledem sehr fraglich; immerhin sieht es so aus, als habe Ašamm den Ibāḍiten nahegestanden. Die Übereinstimmung beschränkt sich wohl auf die genannten juristischen Dinge.

Selbst hier allerdings betrifft sie nicht, wie bei Ibn ‘Ulaiya, konkrete *furū‘*, sondern mehr die rationalistische Grundhaltung und die Abkehr vom schrankenlosen *iğtihād*¹¹⁷. Im Anschluß an die Maxime Ašamms, daß es für jeden Sachverhalt nur einen einzigen gültigen Beweis gebe¹¹⁸, scheint Marīsī sogar das *istiḥsān* abgelehnt zu haben, das sonst von den Schülern Abū Ḥanīfa’s, so auch von Abū Yūsuf, praktiziert wurde¹¹⁹; hierin stimmte Bišr ausnahmsweise einmal mit Šāfi‘ī überein¹²⁰. Auch den Analogieschluß hat er gestraft; er verlangte einen besonderen Hinweis dafür, daß der Ausgangssatz, auf dem man die Analogie aufbaute, auch wirklich eine *ratio legis* enthält und nicht nur singularär gültig ist. Ein solches Indiz liegt dann vor, wenn die *‘illa* im Koran deutlich ausgesprochen ist oder wenn sie durch Konsens feststeht¹²¹. Analogien ohne *ratio legis*, so wie sie in den alten Rechtsschulen häufig gebraucht worden waren, hat er a fortiori verworfen. Und daß er das *taqlīd* ablehnte, versteht sich von selber. Allerdings nahm er es nur den Gelehrten übel, wenn sie sich darauf einließen; einfache Leute können nicht anders¹²².

¹¹⁴ Werkliste nr. 8.

¹¹⁵ Text XVII 59.

¹¹⁶ Werkliste nr. 7.

¹¹⁷ So übrigens auch in der Theologie; vgl. Text 6, b.

¹¹⁸ Text XIII 36–37; vgl. auch noch Gazzālī, *Mustaṣfā* II 106, 17 und 109, 10 f., wo Bišr als einziger mit dieser Lehre in Verbindung gebracht wird.

¹¹⁹ Hs. Vatikan, Arabo 1100, fol. 155 b, 7 f.; dazu auch Širāzī, *Tabṣira* 492, 4 ff. und *Šarḥ al-Luma‘* 969, 5 f.

¹²⁰ Vgl. EI² IV 255 f. s. v. *Istiḥsān*.

¹²¹ Text XX 30–31.

¹²² Text 21.

Ein Analogieschluß Bišrs findet sich bei Māturidī, *Ta'wīlāt ahl as-sunna*¹ 477, 9 ff. (zu Sure 2/222, die Menstruation betreffend). In den *furū* ist sonst vorläufig nur zu verzeichnen, daß Bišr das Loswerfen für ein Glücksspiel und darum für verboten hielt (Ibn Abī Ḥātim, *Ādāb aš-Šāfi'i* 175, 1); er war darin strenger als Ibn Ḥanbal (vgl. Rosenthal, *Gambling* 34). Weitere Angaben sind von der *Hilyat al-'ulamā'* des Qaffāl aš-Šāfi'i zu erwarten (vgl. dort III 89, 6 f. zum *zakāt*); s. auch oben Bd. II 418, Anm. 31. Der Beachtung wert ist schließlich noch, daß er das *K. Adab al-qādī* des Abū Yūsuf weiterüberliefert haben soll; dieses war das erste seiner Art (HĤ 46, 10 ff., wo allerdings der Name zu Bišr b. al-Walīd al-Marīsī verderbt ist; es könnte also auch Bišr b. al-Walīd al-Kindī gemeint sein).

Von Schülern Bišrs hören wir nur wenig. Vier Namen sind festgehalten worden: Šadd b. Yaḥyā, Muṭannā al-Anmāṭī (zu ihnen s. o. Bd. II 437), Bišr b. Yaḥyā (ein Bruder des ersteren? s. o. Bd. II 557) und 'Alī al-Aḥwal (Ḍahabī, *Ulūw* 188, 7 ff.; Ibn Qaiyim al-Ġauzīya, *Iġtimā' al-ġuyūš* 106, 11 f.). Jedoch lassen sie sich kaum konkretisieren; wir wissen zudem nicht, ob wir nicht nur Gesinnungsgenossen Bišrs im weiteren Sinne, also „Ġahmiten“ vor uns haben.

2.4.2 Die Hinrichtung des Muḥammad b. al-Furāt

Während Ibrāhīm b. al-Mahdī im Prozeß gegen Bišr al-Marīsī nicht unbedingt als die treibende Kraft erscheint, dürfte dies bei einer Hinrichtung, die zu seiner Zeit stattfand, anders gewesen sein. Sie betraf nämlich einen Šī'iten, der mit 'Alī ar-Riḍā in Verbindung stand und vielleicht dessen Interessen im Irak wahrnahm:

Muḥammad b. al-Furāt b. Aḥnaf,

ein Angehöriger der Beamtenklasse (*kātib*), der sich mit seinen Ansichten weit außerhalb der Orthodoxie bewegte¹. Er hat vielleicht in einem Ritual Wein benutzt; denn als 'Alī ar-Riḍā ihm eine Dattel und etwas Wein schickte, da meinte er, dies sei geschehen, damit er „über dem Wein bete“ und den *nabīd* für verboten halte². Die Geschichte ist natürlich von den Imāmiten erfunden; sie wollten ihn als einen „Extremisten“ darstellen. Er stand in dem Ruf, sich als „Pforte“ (*bāb*) zum Imam und als „Prophet“ zu bezeichnen³; aber beide Ansprüche harmonieren nicht unbedingt miteinander. Offenbar war er zum Zeitpunkt seiner Hinrichtung schon alt; denn er überlieferte von Muḥammad al-Bāqir und Aṣḥāg b. Nubāta⁴, und wenn er beide auch kaum noch erlebt

¹ Kaššī 303, 3 und 555, 8.

² Ib. 554 nr. 1046.

³ Ib. 555, 8 f. Auch die weiteren Überlieferungen bei Kaššī wollen darauf hinaus, daß der Imam die Hinrichtung billigte (nr. 1047–48; dazu Kohlberg in: JSAI 7/1986/165). Angesichts der politischen Situation ist dies jedoch nicht unbedingt wahrscheinlich.

⁴ Ardabīlī, *Ġāmi' ar-ruwāt* II 172 f. Dort erfährt man auch in einem Isnād, daß er der Onkel mütterlicherseits eines gewissen Abū 'Ammār aš-Šairafī war; jedoch kann ich mit dem Namen nichts anfangen.

haben kann⁵, so mußte er zumindest die nötige Würde mitbringen, um sich auf sie berufen zu können. Sein Vater Abū Baḥr Furāt b. al-Aḥnaf al-Hilālī hatte gleichfalls zu den *ḡulāt* gehört; jedoch lebte er noch in Kūfa⁶. Vermutlich gab es daneben noch einen Bruder namens ʿUmar b. Furāt, der wie er „Sekretär“ in Baḡdād war und zu den „Extremisten“ zählte. Jedoch ist hier die Überlieferung durcheinandergeraten. Die Imāmiten registrierten auch ihn als Anhänger des ʿAlī ar-Riḏā⁷. Die Nuṣairier dagegen haben ihn zum *bāb* des 10. Imams, ʿAlī an-Naqī gemacht⁸. Vielleicht sind hier die beiden ʿAlī miteinander verwechselt worden. Vielleicht aber haben wir es auch mit dem Angehörigen einer jüngeren Generation zu tun; er hätte die Zeit zwischen dem Tode ʿAlī ar-Riḏā's i. J. 203/818 und dem Imamamt des ʿAlī an-Naqī (220/830 – 254/868) leicht überbrücken können⁹. Alle scheinen sie in der einen oder andern Form frühe Vertreter jener Familie zu sein, die später bedeutende Beamte und sogar Wesire stellte¹⁰. Jedoch ist der genaue Zusammenhang vorläufig nicht herzustellen.

Massignon hat sich darauf kapriziert, das, was in der Überlieferung von Muḥammad b. al-Furāt berichtet wird, auf ʿUmar b. Furāt umzupolen (*Opera minora* I 486; kurz auch in *Passion* 21 353 und 463/I 306 und 416). Jedoch besteht dazu kein Grund. Er benutzt nur die Angaben bei Astarābādī (*Manḥaḡ al-maqāl* 314, 8 ff. und 250, – 4 f.); dort aber steht dasselbe wie bei Kaššī. Die spätere Forschung ist ihm kritiklos gefolgt (so Sourdel und Halm, a. a. O.).

2.4.3 Ismāʿīl al-Ġauzī

Schattenhaft wie diese Šīʿiten bleibt ein Theologe, der die äußerste Gegenseite vertrat und damals offenbar großen Einfluß hatte:

Ismāʿīl b. Dāwūd al-Ġauzī,

gest. um 220/835. Die einzige Quelle, die von ihm Notiz nimmt, ist Pseudo-Nāšī¹; dort heißt er der „Imām der Ḥašwīya“. Er war damals der Sprecher allerer, die nur die ersten drei Kalifen anerkannten; ʿAlī verwarf er, weil dieser nur Bürgerkrieg über die Gemeinde gebracht hatte¹. Das wird man z. Z. des Ibrāhīm b. al-Mahdī gerne gehört haben; später, als al-Maʿmūn nach Baḡdād kam, war es nicht mehr opportun. Aber auch die „Ḥašwīya“ hat unter dem Einfluß gemäßigt šīʿitischer Traditionarier² ihre Meinung geändert; Ibn Ḥan-

⁵ Zu Aṣḡaḡ b. Nubāta s. o. Bd. I 291 f.

⁶ Zu ihm Fasawī III 74, 7; *Mizān* nr. 6687.

⁷ Ardabīlī I 636 b; kurz erwähnt auch Kaššī 461, 1 f.

⁸ Halm in: *Der Islam* 58/1981/78 = *Gnosis* 302.

⁹ Man beachte, daß bei ʿUmar b. Furāt nie der Name weiter um den Großvater ergänzt wird. Außerdem fehlt bei *Furāt* der Artikel.

¹⁰ Dazu Sourdel in: *EI*² III 767.

¹ *Uṣūl an-niḥal* 66 § 113.

² Zu ihnen s. o. Bd. I 235 f.

bal, der in dem genannten Text neben Ismāʿīl al-Ġauzī steht, hat noch selber später ʿAlī mit unter die *ḥulafāʾ ar-rāšidūn* aufgenommen³. Damit war al-Ġauzī völlig isoliert. Der Ḥaṭīb al-Baġdādī widmet ihm einen kurzen Eintrag, der verspüren läßt, wie sehr man ihn vergessen hatte⁴.

Allerdings ist das, was dort noch überliefert wird, charakteristisch für Ġauzīs Position. Dieser hatte nämlich ein Ḥadīṭ, wonach der Vorbeter und die Gemeinde ihr Gebet sitzend verrichten sollten, mit einer Bemerkung des Mālik b. Anas zurückgewiesen, daß, wenn dies stimmte, schon die ersten drei Kalifen sich daran gehalten hätten. Die Dreikalifenthese war für Medina normal gewesen; mit ihr wurde die Urgemeinde nur solange idealisiert, wie sie von dort aus regiert worden war. Das ließ sich im Irak auf die Dauer nicht halten. Allerdings hat al-Ġauzī sich wohl auch durch sein persönliches Verhalten das Vertrauen verscherzt. Er war, wie Pseudo-Nāšīʾ sagt, ein *mutakallim*. Zudem hat er die Bewährung des Jahres 218 falsch bestanden; er gehörte zu den herausragenden Vertretern der Orthodoxie, die i. J. 218 zu Maʾmūn nach Raqqa geschickt wurden und sich dort zum *ḥalq al-Qurʾān* bekannten.

Ḥanbal b. Ishāq, *Miḥnat Ibn Ḥanbal* 35, 5 (wo Ġaurī in Ġauzī zu verbessern ist). In der Parallele bei Ṭabarī (III 1116, 15 f.) fehlt die Nisbe. Der vollständige Name, wiederum verschrieben, auch bei Ibn al-Ġauzī, *Manāqib Ibn Ḥanbal* 386, 5. Allgemein vgl. Madelung in: *Der Islam* 57/1980/223 f. – Vielleicht ist er auch identisch mit jenem Ismāʿīl b. Dāwūd, der bei Ṭaifūr, *K. Baġdād* 87, 11 ff./47, 7 ff. sich mit Maʾmūn unterhält. Dann wäre er der Vater der dichtenen Brüder Ḥamdūn, Dāwūd und Ibrāhīm, die bis in das Kalifat des Muta-wakkil Beamtenstellungen am Hofe innehatten und zeitweise in hohe Ämter aufstiegen (vgl. GAS 2/612). Sein Enkel Aḥmad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Dāwūd, der an der angegebenen Stelle von ihm berichtet, war selber *kātib* und wird von Ṭaifūr (87, 5 ff./47, 3 ff.) und Ṭabarī (III 597, 13 ff. und 688, 16 ff.) auch sonst als Gewährsmann herangezogen. Allerdings hat er einen Doppelgänger namens Aḥmad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Dāwūd b. Muʾāwiya b. Bakr (genannt als *rāwī* bei Ṭabarī III 439, 16 f.), der mit unserem Ismāʿīl b. Dāwūd wohl nichts zu tun hatte.

³ S. u. S. 451 und Madelung in: *Der Islam* 57/1980/223. Ḥadīṭe, in denen alle vier „rechtgeleiteten“ Kalifen gelobt werden, finden sich bei Suyūṭī, *Laʾālī* I 384, pu. ff.

⁴ TB VI 247 nr. 3283.

2.5 *Ma'mūns Rückkehr nach Bagdād*2.5.1 *Die Ermordung des Faḍl b. Sahl. Muwais b. 'Imrān*

Das Gegenkalifat war für Ma'mūn der Anlaß, die Bindung zu 'Alī ar-Riḍā nur noch enger zu knüpfen. Er gab dem Imam seine Tochter Umm Ḥabīb zur Frau und verheiratete dessen minderjährigen Sohn Muḥammad mit einer andern seiner Töchter, die wahrscheinlich ebenfalls noch jung war¹. Zugleich allerdings beschloß er, in den Irak zurückzukehren, um die dortige Entwicklung wieder in den Griff zu bekommen. Seinen Wesir Faḍl b. Sahl, der sich mit Rücktrittsabsichten getragen hatte, bewog er mit einem ungewöhnlich huldvollen Schreiben, weiter im Amt zu bleiben; es wurde im Šafar 202/August–September 817 veröffentlicht und von allen Kanzeln verlesen². Rücktrittsabsichten formulierte man damals religiös: Faḍl b. Sahl hatte sich „aus der Welt zurückziehen“ wollen. Gemeint war aber wohl, daß er die Politik seines Herrn für zu riskant hielt. Dies, zumal im Irak er für sie verantwortlich gemacht wurde; man sah dort die Perserpartei in Marv am Werke³. Faḍl b. Sahl war ebenso wie sein Bruder Ḥasan noch als Zoroastrier aufgewachsen. Erst i. J. 190 hatte er sich zum Islam bekehrt; man erzählte sich, daß er, als er sich durch die Beschneidung ein Wundfieber geholt hatte, mit dem Arzt Persisch gesprochen habe. Daß er, von diesem nach dem Koran gefragt, in dem er gerade las, die Heilige Schrift ausgerechnet mit *Kalīla wa-Dimna* verglich, sollte ihn für die Ohren eines arabischen Publikums wohl auch nicht unbedingt empfehlen⁴. Von seinem Bruder Ḥasan, den man im Irak ebenso haßte wie ihn, sprach man dort als dem *mağūsī ibn al-mağūsī*⁵.

Faḍls böse Vorahnungen bewahrheiteten sich sehr schnell. Er wurde am 2. Ša'bān 202/12. Feb. 817 in Saraḥs, wo er mit dem Kalifen auf dem Wege nach Bagdād Station gemacht hatte, ermordet⁶. Unter denen, die Ma'mūn wegen des Komplotts hinrichten ließ, war auch ein Theologe:

Abū 'Imrān Muwais b. 'Imrān b. Ğāmi' b. Yasār al-Bašrī.

Er hatte nicht direkt seine Hand zum Mord geliehen. Faḍl b. Sahl war im Bad von vier Leibgardisten des Kalifen erschlagen worden, einem Neger, einem

¹ Ṭabarī III 1029, 9 f. s. a. 202. In den verwirrenden verwandtschaftlichen Verhältnissen, die so entstanden, fand sich jemand, der an Polygamie gewöhnt war, leichter zurecht als unsereins. Zu den Problemen der Datierung vgl. Sourdel in: REI 30/1962/38 und 42.

² Übersetzt und kommentiert von Madelung in: Festschrift 'Abbās 334 ff. Ich übernehme im wesentlichen die Schlüsse, die Madelung aus diesem von ihm ans Licht gehobenen Dokument gezogen hat.

³ Ib. 344.

⁴ Qifṭī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'* 140, 8 ff.; dazu Fück, *Arabiya* 47. Hinzu kommt, daß der Arzt, Ğibril b. Baḥtīšū', Christ war. Vgl. auch *'Uyūn aḥbār ar-Riḍā* II 163, 7 f.

⁵ Ṭabarī 1006, 2. Auch Faḍl war von Harṭama b. A'yan als „Zoroastrier“ geschmäht worden; er ließ diesen i. J. 200/816 hinrichten (EI² III 231 b).

⁶ Zu Faḍl b. Sahl vgl. jetzt auch Scarcia-Amoretti in: Quaderni di Studi Arabi 5-6/1987-8/699 ff.

Griechen, einem Dailamiten und einem Slawen; wahrscheinlich hatte man Angehörige verschiedener Truppenteile ausgesucht, um die Verantwortung gleichmäßig zu verteilen. Aber wichtiger als sie waren natürlich die Drahtzieher, und zu ihnen gehörte, zumindest nach Meinung des Kalifen, Muwais b. 'Imrān⁷. Wieweit das stimmte, wird sich nie aufhellen lassen; es ist für unsere Belange auch nicht so wichtig. Vielleicht war er kurz zuvor von Faḍl b. Sahl einmal gemäßregelt worden; der Wesir hatte einige, die vor der Abreise gegen ihn intrigiert hatten, bestrafen und einsperren lassen⁸. Sicher ist jedenfalls, daß er nicht als Theologe in die Sache verwickelt war, sondern als Höfling, vielleicht auch als Vertreter der irakischen Partei. Er stammte aus Baṣra und war anscheinend Kaufmann gewesen⁹. Wenn er in einer späten und derivativen Quelle¹⁰ den Beinamen *al-ḥādim* erhält, so ist dies entweder eine Verwechslung¹¹ oder will nur besagen, daß er zu der engeren Entourage des Kalifen gehörte.

Eigentlich hieß er Mūsā; Muwais ist das Diminutiv dazu. Er war *maulā*, jedoch aus alteingesessener Familie. Sein Großvater mütterlicherseits, ein gewisser Ziyād, war mit einem Gut im Delta zwischen Euphrat und Tigris belehnt worden, das nach ihm den Namen Ziyādān trug. Über eine Schwester seiner Mutter war er mit dem baṣrischen Grammatiker 'Isā b. 'Umar at-Ṭaqafī (gest. 149/766) verwandt, dem Lehrer des Ḥalīl und des Sībawaih¹². In seiner Heimatstadt hatte er das Leben eines Großbürgers geführt, der auf die Freundschaft von Intellektuellen hielt und sie darum bewirtete und finanziell unterstützte. Abū Nuwās und seine Kollegen Muḥammad b. Yasīr ar-Riyāṣī oder Husain b. aḍ-Ḍaḥḥāk al-Bāhili profitierten von seiner Großzügigkeit; sie schmeichelten ihm vermutlich wegen seiner eigenen Gedichte, von denen die Nachwelt sich aber nicht mehr hat beeindruckt lassen. Šūfīs kamen bei ihm nicht gut an; er meinte, daß sie mit ihrem *wara* Gott zuviel zumuteten¹³. Gāḥiz erwähnt ihn häufig in seinen Werken; er war selber einmal als halbverhungertes Student von ihm mit einem Freitisch bedacht worden. Interessant ist, daß Muwais zu Faḍl b. ar-Rabī Verbindung hielt, der Amīn gegen seinen

⁷ Über die Motive der Verschwörung habe ich in meinem Aufsatz in: *Recherches d'islamologie. Recueil Anawati-Gardet* 337 ff., vor allem 352 ff. spekuliert. Dort habe ich auch das Material zur Person gesammelt, das ich hier zusammenfassend verwerte. Ich gebe Stellenbelege nur, soweit ich von dem dort Gesagten abweiche.

⁸ Ṭabarī III 1027, 2 ff.

⁹ Bei Ibn Ḥabīb begegnet er als Muwais at-Taḡīr (*Muḥabbar* 493, ult.). Allerdings ist dort sein Name, wie auch sonst sehr häufig, als *Mu'nis* verlesen. Wir erfahren im übrigen an der gleichen Stelle, daß die Köpfe der hingerichteten Verschworenen an al-Ḥasan b. Sahl, den Bruder des ermordeten Wesirs und späteren Schwiegervater des Kalifen, gesandt wurden.

¹⁰ Šafadī, *Wafī* XV 129, 11.

¹¹ Mit *Mu'nis al-Ḥādim*, der z. Z. des Mutawakkil am Hofe eine Rolle spielte (Ṭabarī III 1459, 13 ff.). In der Tat ist an der Stelle bei Ṭabarī auch der Name wieder als *Mu'nis* verschrieben. Zu *ḥādim* „Eunuch“ vgl. jetzt Ayalon in: *Arabica* 32/1985/289 ff.

¹² S. auch Bd. II 86. Muwais hätte danach zum Zeitpunkt seiner Hinrichtung schon älter sein müssen.

¹³ Gāḥiz, *Ḥayawān* III 43, – 4 ff.

Bruder aufgestachelt hatte; hierdurch könnte sich sein gespanntes Verhältnis zu Ma'mūn erklären. Aber dann möchte man natürlich gerne wissen, was ihn veranlaßte, überhaupt dessen Nähe zu suchen, und genau dies entzieht sich unserer Kenntnis¹⁴.

Man hielt ihn vulgo für einen Mu'taziliten. In der Tat wahrte er gute Beziehungen zu Abū l-Hudail und zu Bišr b. al-Mu'tamir; wir hören nichts davon, daß sie ihn kritisiert hätten. Jedoch kam er in Wirklichkeit wohl aus der bašrischen Murġi'a. Er folgte der neogailänitischen Lehre, daß es Gott im Prinzip freistehe, ob er die Sünder strafe oder nicht, er sie jedoch, sobald er bei dem ersten seine Entscheidung getroffen habe, in seiner Gerechtigkeit alle gleich behandeln müsse¹⁵. Ein Prädestinatianer war er offenbar nicht; das unterschied ihn von Bišr al-Marīsī, mit dem er ohnehin wohl kaum Kontakt gehabt haben dürfte. Wie die Mu'taziliten nahm er an, daß dem Menschen die Handlungsfähigkeit schon vor dem Handeln eignet¹⁶; das war eine Konzession, die selbst Abū Šamir noch nicht gemacht hatte. Nur glaubte er nicht an die *manzila baina l-manzilatain*¹⁷; der Mensch handelt frei, wenn er sündigt, aber er bleibt weiter gläubig, und Gott wird ihn letzten Endes – oder vielleicht schon sofort – ins Paradies aufnehmen¹⁸. Šahrastānī hat hierin den Einfluß des Abū Ṭaubān erkennen wollen¹⁹. Aber das ist wohl reine Spekulation und im übrigen recht unwahrscheinlich; Abū Ṭaubān wird sonst nie neben Muwais erwähnt²⁰. Auch mit seiner Behauptung, daß Muwais sich Nazzām angeschlossen habe²¹, liegt Šahrastānī vermutlich nicht besser; Muwais war wohl um einiges älter als dieser. Überzeugend klingt dagegen, daß der *qāḍī* Mu'āḍ b. Mu'āḍ ihm das Betreten der Moschee untersagen wollte; dieser war Anthropomorphist²².

Auch Muwais war im übrigen Jurist. Zumindest beschäftigte er sich mit Grundsatzfragen. Die Mu'taziliten werden ihn immer wieder gefragt haben, wie er denn seine murġi'itische Grundeinstellung mit den „Drohversen“ des Korans vereinbaren wolle. Er war vermutlich nicht der erste, der darauf mit dem Hinweis antwortete, daß diese Verse sich nicht auf alle Muslime zu beziehen brauchen; über die Frage, wie man einem Koranvers ansehen kann, ob er allgemein (*'āmm*) oder partikulär (*ḥāṣṣ*) gemeint ist, hatte man wohl schon seit langem nachgedacht²³. Aber niemand hat vor ihm so entschieden

¹⁴ Er ist jedenfalls bis nach dem Tode Amīns in Bašra geblieben (vgl. Wakī', *Aḥbār* II 159, 8 und vorher). Sollte er geflohen sein, als Zaid, der Sohn des Mūsā al-Kāzim, sich der Stadt bemächtigte und die Häuser der Abbasiden in Brand steckte?

¹⁵ Vgl. Text II 34, d mit II 14 und 18; dazu oben S. Bd. II 171 und 176.

¹⁶ Text II 35.

¹⁷ *Intiṣār* 93, 5 ff.

¹⁸ Text II 34, a – b.

¹⁹ *Milal* 105, ult./267, 2. Zu Abū Ṭaubān s. o. Bd. II 735 ff.

²⁰ Vgl. Text II 34, a und 35, wo eine ganze Menge von Namen genannt wird.

²¹ *Milal* 18, 14/30, 13 und 41, – 4 f./86, 9 f.

²² Wakī' II 153, 6 ff.; zu ihm Bd. II 380 f. Die Geschichte ist allerdings deutlich nachgebessert; sie baut nämlich auf der falschen Lesung *Mu'nis* (statt *Muwais*) ein Wortspiel auf.

²³ S. o. Bd. II 278 für Wāṣil b. 'Atā'.

geleugnet, daß hier überhaupt Gewißheit zu erreichen sei. Grundsätzlich ist, so meinte er, bei jedem Vers denkbar, daß Gott ihn speziell oder jedenfalls nicht ganz generell intendiert hat; dazu bedarf es nicht einmal eines besonderen Hinweises²⁴. Was er sagen wollte, war wohl, daß alle Verse, die nicht sich durch einen Quantifikator wie *kull* als allgemeingültig zu erkennen geben, erst einmal als partikulär angesehen werden dürfen, ohne daß man nun auch hier einen Quantifikator (wie *baʿd*) fordern müßte²⁵. Der bloße Plural jedenfalls (wie etwa *fugġār*) oder verallgemeinernde Relativpronomina wie *man*, über die man sonst meist diskutierte²⁶, dürften ihm nicht ausgereicht haben. Damit war der Interpretation Spielraum geschaffen; denn direkte Quantifikatoren fanden sich in der Sprache des Korans ausgesprochen selten. Die Theologen konnten also nicht mehr so selbstbewußt behaupten, Gottes Intentionen zu kennen, und um eben diese Freiheit Gottes ging es ihm als Murġiʿit.

Allerdings schuf er damit auch größere Rechtsunsicherheit. Er versuchte ihr zu steuern, indem er den Auslegern der Gesetze größere Befugnis gab. Das waren zuerst einmal die Propheten gewesen; an ihnen bewies er seine These. Jakob hatte den Kindern Israels den Genuß der Spannader verboten, obwohl ihnen von Gott alle Speisen erlaubt waren. Muḥammad hatte bestimmte Besitztümer von der Armensteuer ausgenommen oder, als er bei der Eroberung Mekkas die Stadt zum heiligen Bezirk erklärte, trotzdem das Abschneiden einer bestimmten Binsenpflanze erlaubt, weil sie beim Hausbau und als Brennmaterial unentbehrlich war²⁷. Die letztere Konzession hatte er auf einen Einspruch des ʿAbbās hin gemacht. Damit war für Muwais klar, daß der Prophet zwar allgemein in seiner Verfügung dem Geheiß Gottes gefolgt war, aber in diesem Einzelpunkt doch ad hoc entschieden hatte. Er durfte das auch; denn Gott wußte im voraus, daß die Entscheidung seines Propheten immer richtig sein werde. Das aber galt nicht nur für diesen; es gilt für alle Gesetzeskenner. Man muß genau hinhören: Muwais sagt nicht, daß Gott wisse, wie diese sich entscheiden werden; das hätte er wohl für zu prädestinatianisch gehalten. Und er setzte auch nicht voraus, daß sie bestimmten rationalen Kriterien folgen; sie handeln vielmehr aus eigener von Gott geschützter Machtvollkommenheit²⁸.

Das war der Punkt, wo später die Kritik der Muʿtazila ansetzte: wie soll man denn dann wissen, ob der Betreffende richtig oder falsch entschieden hat?²⁹ Und wenn es für einen Gelehrten gilt, dann müßte es ebenso für den Laien gelten; ihm könnte Gott doch genausogut vertrauen³⁰. Dadurch daß die

²⁴ Text II 36.

²⁵ Den entgegengesetzten Standpunkt vertrat Šāfiʿīs Schüler al-Muzanī: man muß alles bis zum Beweis des Gegenteils generell verstehen (vgl. K. *al-Amr wan-nahy*, ed. Brunschvig in: BEO 11/1945-46/145 ff.).

²⁶ Vgl. dazu Gimaret, *Ashʿarī* 493 f. und 522 ff.

²⁷ Text II 39.

²⁸ Text II 37–38. Dazu *Muġnī* XVII 305, 11 f.

²⁹ *Muġnī* XII 238, – 4 ff. und 239, 7 ff.

³⁰ Ib. XVII 123, 17 ff.

Polemik in dieses Fahrwasser geriet – und weil wir nur noch durch den polemischen Reflex von der Theorie wissen –, ist in der Überlieferung völlig verdunkelt worden, an welchen Personenkreis Muwais eigentlich dachte. Soweit seine These den Propheten betraf, hatte sie ja manches für sich; die Existenz der *sunna* zeigte, daß der Prophet als Gesetzgeber über das göttliche Gebot hinausgegangen war. So präzisiert und eingeschränkt, ist die Lehre sogar von Ḡubbāʿī eine Zeitlang vertreten worden; auch Šāfiʿī stand ihr da nicht ganz ablehnend gegenüber. Man hat den Beweisen, die Muwais gefunden hatte, darum weitere hinzugefügt³¹. Aber die gleichen Quellen betonen auch, daß er selber im Gegensatz zu Ḡubbāʿī nicht allein den Propheten gemeint hatte³².

Wenn es dann allerdings heißt, daß der Sachverständige (*al-ʿālim*) entscheiden dürfe, so wie es ihm in den Sinn komme (*ʿalā mā yaqaʿu fī ḥātirihī*)³³, bekommt man doch Zweifel. Das klingt so, als habe Muwais ʿAnbarīs Maxime des *kullu muḡtahid muṣīb* weiter ausgebaut³⁴. Aber sollte er wirklich geglaubt haben, daß Gott von jedem x-beliebigen *muḡtahid* von vornherein weiß, daß er richtig entscheiden wird? Der Qāḍī ʿAbdalḡabbār verrät, daß Ḡāḥiẓ über die Theorie berichtet hat, möglicherweise in seinem *K. al-Futyā*³⁵. Aber dieses Werk ist bis auf sein Vorwort verloren, und wir würden vielleicht enttäuscht; Ḡāḥiẓ ist in solchen Dingen nicht der Klarste³⁶. Viel spricht dafür, daß Muwais neben dem Propheten noch die *ṣaḥāba* im Auge hatte; sie waren, wie man wußte, ihrem *raʿy* gefolgt und konnten andererseits schlecht unrecht haben³⁷. Aber man ist versucht, anzunehmen, daß er über sie hinaus weiterhin die Kalifen einschloß, vor allem al-Maʿmūn selber, der seine Rolle als geistiger Führer der *umma* so hoch einschätzte. Maʿmūn wäre in idealer Weise der „Sachverständige“ gewesen, „der handelt, so wie es ihm in den Sinn kommt und wie er entscheidet, insofern (Gott) ihn unfehlbar und rechtsetzend gemacht hat (*ḡaʿalahū maʿšūman mūḡiban*)“³⁸. Die *ʿiṣma* des von Gott erwählten Fürsten stand damals hoch im Kurs; sie wurde beim Thronfolger durch die *ʿiṣma* des Imams verdoppelt. Man begreift dann auch, warum daneben gelegentlich die Vokabel *maṣlaḥa* auftaucht³⁹; auch sie paßt am besten zu einem Herrscher. Die vorhergenannten Gegenargumente wären danach ins Leere gegangen. Die Laien haben in diesem Modell nichts zu suchen, ebensowenig wie die *ʿulamāʾ* und die normalen *muḡtahidūn*. Muwais erweist sich hier als

³¹ Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 889, ult. ff. und 894, 8 ff.

³² Vgl. auch ib. 710, 6 ff.; *Muḡnī* XVII 230, 14 f.; Ḥākim al-Ḡuṣamī in: *Faḍl* 279, Anm. 526.

³³ So nach dem Qāḍī ʿAbdalḡabbār (*Muḡnī* XVII 372, 2 f.).

³⁴ Auf sie wird angespielt in diesem Zusammenhang bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī 898, 11 ff.; vgl. Bd. II 161 ff.

³⁵ *Faḍl* 279, 10.

³⁶ Ḡāḥiẓ hat im übrigen noch eine *Risāla ilā Muwais b. ʿImrān* verfaßt, über die wir aber auch nicht viel mehr wissen (vgl. Pellat in: *Arabica* 31/1984/150 nr. 157).

³⁷ Sie spielen in den bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī aufgezählten Argumenten eine Rolle (898, 6 ff.).

³⁸ So die obengenannte Stelle *Muḡnī* XVII 372, 2 f. im vollständigen Wortlaut.

³⁹ So aš-Šarīf al-Murtaḍā, *Darīʿa* 91, 6 ff. und 658, 6 ff.; auch *Muḡnī* XII 123, 13.

Staatsrechtler; zu den *fuqahā* im üblichen Sinne hat er wohl nie gehört. So ist er vielleicht an den Hof gekommen. Daß er dort in eine Intrige gegen den mächtigen Wesir verwickelt wurde, steht auf einem andern Blatt.

2.5.2 Der Tod des 'Alī ar-Riḍā

Die Ermordung des Wesirs war nicht das einzige Ereignis, das die Reise von Marv nach Bagdād so lange wahren ließ. Auf einer der nächsten Etappen, in Ṭūs, starb zu Anfang des Jahres 203/Herbst 818 auch 'Alī ar-Riḍā¹. Der Kalif ließ ihn beim Grabe seines Vaters Hārūn ar-Rašīd beisetzen². Seine Politik geriet damit in eine ernste Krise. Andererseits erhielt er die Chance, das Gespräch mit den irakischen Abbasiden wieder aufzunehmen. Es kam zu einer Korrespondenz, deren Abschluß – die Echtheit des Dokumentes vorausgesetzt – uns erhalten ist. Ma'mūn antwortete auf einen groben Brief der Iraker mit Ermahnungen, aus denen hervorging, daß er nicht gewillt war, zu der alten, von al-Mahdī proklamierten Staatsdoktrin zurückzukehren³. Daran hat er bis zu seinem Tode festgehalten; 211/826 oder 212/827 ließ er den Vorrang 'Alīs vor allen Prophetengenossen, also auch vor 'Abbās, offiziell verkünden; daß er nicht auch Mu'āwiya von den Kanzeln verfluchen ließ, soll nur dem Einfluß des Yaḥyā b. Akṭam zu verdanken gewesen sein. Aus den Inschriften des Felsendoms wurde damals der Name 'Abdalmaliks getilgt⁴. Noch in seinem Testament empfahl er, die Nachkommen 'Alīs bevorzugt zu behandeln; „denn ihre Rechte sind in verschiedener Hinsicht verpflichtend“⁵. Nur von der grünen Kleidung, die noch bei seinem Einzug in die Hauptstadt von jedem verlangt worden war, nahm er bald Abstand⁶.

¹ Das Datum ist nicht ganz sicher (vgl. Madelung in: *Elran* I 879 a). Noch i. J. 204 sind Münzen auf seinen Namen geprägt worden (Miles, *Numismatic History of Rayy* 105 ff.). Elegien auf ar-Riḍā vgl. *Bihār* XLIX 314 ff.

² Genaueres zum Grab vgl. *Elran* II 826 ff. – Ein weiteres Opfer der Reise war 'Alī ar-Riḍā's Onkel Muḥammad b. Ġa'far, den Ma'mūn ja hatte nach Ḥorāsān kommen lassen (s. o. S. 151, Anm. 12). Ma'mūn sprach selber über ihm das Totengebet (*Ḍahabī, Siyar* X 105, – 5 f.). Wo er allerdings gestorben ist, bleibt noch genauer zu untersuchen. Nach einer Überlieferung befindet sich sein Grab in Bisṭām zwischen Nēšāpūr und Dāmḡān; dort hat sich neben dem Grab des Bāyazīd Bisṭāmī bis heute ein Imāmzāde Muḥammad erhalten. Ölgāitū soll die Qubba darüber haben errichten lassen (*Bihār* XLVIII 300, 13 ff.; dazu *El*² I 1247 s. v. *Bisṭām* und Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla* III 82, 7). Jedoch hat das Grab des Muḥammad b. Ġa'far dort erst in safavidischer Zeit den Vorrang vor dem des Bisṭāmī erhalten (vgl. Adle in: *JA* 275/1987/413). Vorher verehrte man sein Andenken anscheinend eher im Roten Grab (*Ġūr-i surḥ*) in der Stadt Gurgān; es wurde von den Mongolen nach 620/1223 zerstört (vgl. Muḥallī bei Madelung, *Arabic Texts* 321, 6 ff.; dazu *El*² II 1141 b).

³ Vgl. die Übersetzung von Madelung in: Festschrift 'Abbās 340 ff., dort S. 341.

⁴ Zu diesen und weiteren Einzelheiten vgl. Sourdel in: *REI* 30/1962/39 ff.

⁵ Ṭabarī III 1139, 12 ff.

⁶ Ṭaifūr 3, 3 ff./2, 5 ff. Ein küfischer Zaidit namens 'Abdal'azīz b. Abān al-Umawī (gest. 207/822) hatte kurz zuvor noch mit einer Überlieferung nach 'Alī dafür Propaganda gemacht: „Der siebte Abbaside wird Grün tragen“ (*Mizān* nr. 5082).

Als Nachfolger für 'Alī ar-Riḍā bemühte er sich 'Abdallāh b. Mūsā zu gewinnen, einen Neffen des Nafs az-zakīya, mit dem schon Sahl b. Salāma verhandelt hatte^{6a}. Dieser allerdings hatte an den politischen Erfahrungen seiner Verwandtschaft genug; er entzog sich dem Anerbieten und blieb über Jahrzehnte hinweg, bis zum Tode al-Mutawakkils, verborgen⁷. Das heißt nicht unbedingt, daß er ohne jeden politischen Ehrgeiz gewesen wäre. Wir hören von Werbern, die seinen Anspruch vertraten; sie predigten alle das *ḥalq al-Qur'ān*⁸. Die Šī'a war nämlich wieder einmal auf der Suche nach einem Kopf; der Sohn des 'Alī ar-Riḍā, der nach späterer Auffassung die Reihe der Imame weiterführte, war beim Tode seines Vaters noch nicht acht Jahre alt. Zudem war er im Hiḡāz bei seiner Mutter geblieben; man konnte also noch nicht einmal sagen, daß sein Vater ihm in der letzten Zeit, als sein Verstand sich zu öffnen begann, etwas von seinem Wissen mitgeteilt habe⁹. Einige Unentwegte bemühten das Beispiel Jesu, der nach Sure 19/30 bereits in der Wiege gesprochen hatte, oder das Johannes des Täufers, dem schon als Knaben Urteilsfähigkeit (*ḥukm*) gegeben war (Sure 19/12); da sie im Irak lebten, blieb dies reine Theologie, für die der Beweis nicht angetreten zu werden brauchte¹⁰. Andere wandten sich Aḥmad b. Mūsā zu, einem Bruder 'Alī ar-Riḍā's, der mit ihm nach Marv gekommen war und mittlerweile in Šīrāz als Einsiedler hauste; Mūsā al-Kāẓim habe, so behaupteten sie, beide Brüder zu seinen Nachfolgern ernannt¹¹. Jedoch hat jener kaum Spuren hinterlassen; er konnte es schon deswegen nicht, weil er keine männlichen Nachkommen hatte¹². Die meisten resignierten; sie hielten das Experiment mit dem achten Imam für gescheitert¹³. Alle diejenigen, welche ohnehin nur die Politik al-Ma'mūns mitgemacht hatten, waren natürlich nie „Imāmiten“ im engeren Sinne gewesen¹⁴.

^{6a} S. o. S. 174.

⁷ Abū l-Faraḡ, *Maqātil* 628, – 6 ff. und 632, 2.

⁸ Ibn al-Wazīr, *Tarḡīḥ asālīb al-Qur'ān* 28, 3 ff. Einer von ihnen übernahm das System des zaiditischen Theologen Sulaimān b. Ġarīr (s. o. Bd. II 485).

⁹ Naubaḡtī 74, ult. ff. > Qummī 97, 3 ff.

¹⁰ Ib. 76, 8 ff. > Qummī 98, – 5 ff.; dazu oben Bd. I 280 und 390.

¹¹ Ib. 72, 11 ff. > Qummī 93, apu. ff.

¹² Ibn 'Inaba, *Umdat aṭ-ṭālib* 197, 2 f.; zur Šīrāzer Lokaltradition vgl. *Biḥār* XLVIII 308, 10 ff.

¹³ Naubaḡtī 72, 14 ff. > Qummī 94, 1 ff.; sie sollen ihre Anerkennung für ar-Riḍā wieder zurückgezogen haben.

¹⁴ Naubaḡtī berichtet von gewissen Murḡi'iten und Zaiditen, die zu diesem Zeitpunkt wieder „abfielen“ (72, ult. ff. > Qummī 94, 4 ff.). Sie gehören vermutlich nach Kūfa, wo Ma'mūn einen Bruder 'Alī ar-Riḍā's zum Statthalter eingesetzt hatte und die Bevölkerung von Anfang an bezüglich seiner Politik gespalten gewesen war (Tabarī III 1020, 2 ff./übs. Bosworth 71 f.).

3. Al-Ma'mūn in Bagdād. Die Blüte der mu'tazilitischen Theologie

In gewissem Sinne blieb der Kalif selber einer der treuesten Anhänger seines alten Programms; i. J. 215/830, als Muḥammad b. 'Alī, genannt Muḥammad al-Ġawād, 20 Mondjahre alt war, ließ Ma'mūn das Ehebündnis mit seiner Tochter Umm Faḍl, das bis dahin nur auf dem Papier gestanden hatte, feierlich vollziehen¹. Aber er dachte nicht daran, sich in die kleinbürgerlichen Streitigkeiten irakischer Šī'iten hineinziehen zu lassen. Ab und zu verteidigte er im Gespräch mit seinen Gelehrten die *manāqib* 'Alī, in der Art wie er dies schon in seinem Brief an die Abbasiden getan und wie Bišr b. al-Mu'tamir es vorgedacht hatte². Seine intellektuellen Interessen aber gingen weit darüber hinaus. Schon in Marv hatte er sich unter dem Einfluß des iranischen Milieus – und des Faḍl b. Sahl, wie man sagte – der Astrologie und den alten Wissenschaften zugewandt; im Irak verlangten nun Theologie und Jurisprudenz ihr Recht³. Jeden Dienstag soll der Kalif Debatten veranstaltet haben; sie waren mit einem Essen verbunden⁴. Ob die Theologen von vornherein mit eingeladen waren, wissen wir nicht; an einer Stelle heißt es, daß er sie erst i. J. 209 in seine Nähe gezogen habe⁵. Zwanzig Gelehrte soll er insgesamt ausgewählt haben; sie wurden von ihm als seine „Brüder“ (*iḥwa*) bezeichnet⁶. Bei den Debatten achtete er darauf, daß die Spielregeln eingehalten wurden; wer ausfällig wurde, war für die Zukunft ausgeschlossen⁷. Die Zeit der Barmakiden schien zurückgekehrt zu sein.

¹ Ṭabarī III 1102, ult. ff. Muḥammad ist später mit seiner Frau nach Medina zurückgekehrt und blieb dort, bis al-Mu'tasim ihn Anfang 220/835 wieder nach Bagdād kommen ließ. Dort ist er Anfang Dū l-Ḥiġġa des gleichen Jahres/Ende Nov. 835 gestorben (Naubaḥtī 76, 14 ff.; *Bihār* L 89 nr. 4). Manche Šī'iten behaupteten, seine Frau habe ihn vergiftet (*Bihār* L 10 nr. 9 und 17, 1 ff.). Allgemein zu ihm vgl. Madelung in EI² VII 396 f.

² Ein schönes, wenngleich u. U. apokryphes Beispiel ist der Text 'Iqd V 92, 3 ff. Vgl. damit *Festschrift 'Abbās* 340 f. und oben S. 129.

³ Mas'ūdī, *Murūġ* VIII 300, 7 ff./V 214 § 3453 nach einem Urteil des Historikers Muḥammad b. 'Alī al-Ḥurāsānī (gest. nach 332/943; zu ihm vgl. Rosenthal, *Historiography* 52 f.). Zur Bedeutung der Bibliotheken von Marv für die iranische Tradition s. o. S. 101.

⁴ *Murūġ* VII 38, pu. f./IV 314 § 2726. Nach K. *al-Ḥaida* 149, 2 f. war es allerdings der Freitag.

⁵ Ibn Ṭagrībirdī, *Nuġūm* II 187, 12 f.

⁶ Ibn Ḥaġar, *Lisān al-Mizān* VII 76, 9 f., wo wir erfahren, daß der Jurist Abū 'Abdarrahmān aš-Šāfi'ī zu ihnen zählte (s. u. S. 293). Auch Bišr al-Marīsī, Ṭumāma und Ibn Abī Duwād dürften schon früh zu ihnen gehört haben (s. o. S. 162 und 180). Ibn al-Muqaffa' hatte noch von *ṣaḥāba* gesprochen statt von *iḥwa*.

⁷ Ṭaifūr 28, 8 ff./15, – 4 ff. > Ṭabarī III 1039, pu. ff. nach einem Bericht des Bišr al-Marīsī.

3.1 *Ma'mūns geistiges Profil und das intellektuelle Leben am Hof in Bagdād*

Die Theologen und Juristen stellten in der Tafelrunde vielleicht nur die Hälfte der Teilnehmer¹. Grammatiker gesellten sich ihnen zu, u. a. zwei Söhne des Yaḥyā b. al-Mubārak al-Yazīdī², eines Mu'taziliten³, der seinerzeit im Auftrage Hārūn ar-Rašīd's den jungen Ma'mūn unterrichtet hatte und an dessen Hof in Marv gestorben war⁴. Ob sonst noch jemand hinzugebeten wurde, wissen wir nicht. Auch das antike Erbe war dem Irak ja keineswegs fremd. Das *bait al-ḥikma*, an dem griechische Texte ins Arabische übertragen wurden, hatte bereits unter Hārūn bestanden⁵; das Personal war z. T. noch das gleiche⁶. Von den beiden Euklid-Übersetzungen des Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf b. Maṭar hieß die ältere die „hārūnische“, die jüngere die „ma'mūnische“⁷. Aber Ma'mūn verspürte nicht mehr die religiösen Skrupel, die seinen Vater gegen Ende seines Lebens geplagt hatten. Ein Traum bestätigte ihm, daß die Verehrung für Aristoteles und alles, wofür dieser Name stand, keinen Konflikt mit der Offenbarung bedeutete⁸. Kindī widmete ihm einen Traktat über „Ursache und Wirkung“, also zu einem Thema, über das auch Mu'ammār oder Bišr b. al-Mu'tamir nachgedacht hatten⁹. Er schickte eine Delegation von Gelehrten nach Byzanz, um Handschriften zu beschaffen¹⁰.

Natürlich trieb ihn dabei kein rein akademisches Interesse. Medizin und Naturwissenschaften waren ihm mindestens ebenso wichtig wie die Philosophie. Aber auch diese angewandten Disziplinen förderte er doch weit über die bloße Zweckbezogenheit hinaus. Er rüstete Expeditionen aus, die an verschiedenen Stellen, in der syrischen Wüste zwischen Palmyra und Raqqā sowie im Irak zwischen Kūfa und Bagdād und dann noch einmal in der Ebene von

¹ S. o. S. 180.

² Qifṭī, *Inbāh ar-ruwāt* IV 31, 4 f.

³ So zumindest nach Qifṭī 30, 3; für Ibn al-Anbārī war er dies nur nach Ansicht der Mu'taziliten (*Nuzha* 84, apu.). Da er aus Baṣra kam, hätte er ebensogut ein Murǧī'it sein können; immerhin war er Schüler des Abū 'Amr Ibn al-'Alā' gewesen (Qifṭī 25, 3; dazu oben Bd. II 375). Jedoch hat einer der beiden Söhne Murdār gegenüber Bišr al-Marīsī den Vorzug gegeben (s. o. S. 138).

⁴ Qifṭī 27, 7 und 28, 4. Zu ihm noch GAS 9/63 f. und oben S. 137.

⁵ Vgl. jetzt Endreß in GAP II 423. Schon die Perser hatten ihre Bibliotheken „Haus der Weisheit“ genannt (Ḥamza al-Iṣfahānī bei Schoeler, *Katalog arab. Handschriften* II 308). Für die Zeit Mu'āwiyas s. o. S. 158. Zu Übersetzungen aus dem Kalifat des Hārūn vgl. Š. A. al-'Alī in: MM'I'I 37/1986/34 f.

⁶ So der Kopist 'Allān aš-Šu'ūbī, der auch als Dichter und Genealoge einen Namen hatte (zu ihm vgl. GAS 1/271 und JSS 14/1969/49 f.; zu seiner Schrift über die *maṭālib al-'Arab* jetzt Leder, *Das Korpus al-Haiṭam b. 'Adī* 225 ff.).

⁷ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 325, 11 f. Zur Geschichte des arabischen Euklid-Textes vgl. GAS 5/83 ff.; zur Einwirkung auf die lateinische Tradition jetzt Busard in der Einleitung zu seiner Edition der Euklid-Übersetzung des Adelard von Bath, S. 2 f. und 18 f. Zu den Gehältern der Übersetzer vgl. Ashtor, *Prix et salaires* 69.

⁸ Ibn an-Nadīm 303, – 4 ff.; dazu Köbert in: *Orientalia* 43/1944/414 ff.

⁹ McCarthy, *at-Taṣānīf al-mansūba ilā failasūf al-'Arab* 44 nr. 260.

¹⁰ Ibn an-Nadīm 304, 3 ff.

Singār, die Maße eines Breitengrades bestimmten und damit die Neuberechnung des Erdumfangs ermöglichten¹¹. Mehrfach ist von einer Weltkarte die Rede, die er anfertigen ließ¹². Neben dem *bait al-ḥikma* – und offenbar unabhängig davon – gab es eine Sternwarte, die im Stadtviertel Šammāsīya stand und von Abū ʿAlī Yaḥyā b. Abī Maṣṣūr, einem Mitglied der bekannten Munāḡḡim-Familie, geleitet wurde¹³; dieser fertigte zusammen mit zahlreichen weiteren Astronomen ein Verzeichnis der Sternkoordinaten, einen sog. *zīğ*, an, der als der *zīğ al-Maʿmūnī al-mumtaḥan* (lat. *Tabulae Probatae*) bekannt wurde¹⁴. Der Historiker ʿIṣfūr berichtet, wie der Kalif die Körperlichkeit der Luft damit bewies, daß er eine Glasröhre an einem Ende mit dem Finger zuhielt und dann mit dem offenen Ende in einen Krug mit Wasser steckte¹⁵. Aber auch der Logik maß er große Bedeutung bei; Ibn Bahrīz, nestorianischer Bischof von Harrān und später Metropolit von Mosul, betont es in seinem Vorwort zu den *Ḥudūd al-manṭiq*, die er damals auf Geheiß al-Maʿmūn verfaßte¹⁶.

Ungewöhnlich ist, daß der Kalif selber „Bücher“ schrieb; Ibn an-Nadīm erwähnt drei Titel¹⁷. Es waren allerdings nicht unbedingt Werke eines Gelehrten. Eines ist mehr ein Staatsschreiben, auf dessen Gestaltung er Einfluß nahm, gerichtet an den Fürsten der Wolgabulgaren (Burgar), der damals sich

¹¹ Dazu und zu weiteren Einzelheiten Nallino, *Raccolta* V 52 f.; Honigmann, *Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπισημοί* (Heidelberg 1929), S. 122 ff.; E. S. Kennedy, *A Commentary upon Birūnī's Kitāb Tahdīd al-amākin* 131 ff. (zu *Tahdīd* 213, 12 ff., übs. von Strohmaier, *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft* 93 ff.); H. Prell, *Die Vorstellungen des Altertums von der Erdumfanglänge*, in: Abh. Sächs. Ak. Wiss., Math-Nat. Kl. 46/1959, Heft 1, S. 45 und 56 f.; Endreß in *GAP* II 434 f.; Samsó in *EI*² VI 599 f. s. v. *Maṣṣad*; *GAS* 6/20. Der errechnete Wert ist über den Spanier Farḡānī noch Kolumbus bekannt gewesen (vgl. Vernet, *Cultura hispānoárabe* 19).

¹² Sie liegt dem *K. al-Ġaʿrāfiya* zugrunde, das M. Hadj-Sadok in: *BEO* 21/1968/7 ff. herausgegeben hat. Vgl. weiterhin Y. Kamal, *Monumenta cartographica Africae et Aegypti* III 63 und jetzt Sezgin, *The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the formation of the world map*; dazu Najafi in: *Spektrum Iran* 2/1989, Heft 2/20 ff.

¹³ *EI*² I 1141 s. v. *Bayt al-ḥikma*; ausführlich dazu Sayılı, *Observatory in Islam* 50 ff. Zu den Banū l-Munāḡḡim vgl. Fleischhammer in: *Wiss. Zs. Univ. Halle, Ges.-Sprachwiss.* 12/1963/215 ff. sowie jetzt in *EI*² VII 558 ff.; Nwyia in: *PO* 40/1979-81/538 ff.; auch Pingree in: *Elran* III 716.

¹⁴ Mit späteren Einschüben erhalten in der Hs. Escorial 927 und kürzlich im Facsimile herausgegeben (Publ. of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Ser. C, Bd. 28; Ffm. 1986); dazu *GAS* 6/136 f. und 7/116.

¹⁵ *K. Baḡdād* 174, 6 ff./95, 5 ff.; vgl. auch Text XXII 91, d. Ein ähnliches Experiment wird bereits bei Jakob von Edessa beschrieben (*Hexaemeron* 88 a, 8 ff./Übs. 71). Abū l-Ḥudāil hat die Körperlichkeit der Luft gelehrt (vgl. Text XXI 33).

¹⁶ S. 100, 16 ff. *DĀNĪŠPAŽŪH*, wo allerdings der Kalif ungenannt bleibt. Zur Person vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 26, 8 ff.; Kraus in: *RSO* 14/1934/3, Anm. 4; *GCAL* II 119 f. Der Name *Bahrīz* geht auf mi. *wahrīč* „guten Überfluß habend“ zurück (Justi, *Namenbuch* 340). – Zur Übernahme der Antike unter Maʿmūn jetzt auch zusammenfassend Endreß in: *Festschrift Falaturi* 153 f. mit weiterem Material sowie M. Salama-Carr, *La traduction à l'époque abbaside* (Paris 1990).

¹⁷ *Fihrist* 129, – 5 f.

noch nicht zum Islam bekannte¹⁸; ein zweites, ein K. *A'lām ar-rasūl* oder, wie der *Fihrist* sagt, eine *Risāla fī a'lām an-nubūwa*, wurde noch z. Z. des Mongolensturms in einer offensichtlich auf Pergament geschriebenen und sehr kostbaren Kopie aus dem Šauwāl des Jahres 251 in der Bibliothek eines Ribāṭ auf dem Westufer von Bagdād aufbewahrt¹⁹. Das Thema ist charakteristisch; es erinnert an den Brief, den Muḥammad b. al-Laiṭ im Auftrage Hārūns an Konstantin VI. sandte²⁰. Auch das Staatsschreiben dürfte einen ähnlichen Inhalt gehabt haben. Die dritte Schrift schließlich behandelte die „Ruhmestaten (*manāqib*) der Kalifen nach dem Tode des Propheten“. Als man al-Ma'mūn Reliquien Muḥammads brachte, kaufte er sie für den Staatsschatz²¹.

Wenn Ibn al-Murtaḏā demgegenüber von Traktaten redet, die al-Ma'mūn gegen Manichäer, Juden und Christen verfaßt habe²², so dürfte dies allerdings dem Reich der Legende angehören. Hier ist das Bild vom Vorkämpfer des Islams überanstrengt²³; der Kalif scheint sich eher aller Polemik und jeglichen Drucks auf die *ahl ad-dimma* enthalten zu haben. Wir sahen, daß das Oberhaupt der manichäischen Miqlāṣiya sich bei Hofe frei bewegen konnte²⁴. Über die Rolle der Juden wissen wir nichts. Aber die Christen erzählten sich, daß Theodor Abū Qurra in Gegenwart des Kalifen mit einigen *mutakallimūn* diskutiert habe. Der Text, in mehreren Handschriften erhalten, ist wahrscheinlich ein Apokryphon; die Gegner, ein gewisser Ṣa'ṣa' b. Ḥālid al-Baṣrī und ein Ḥusain b. Lāwī/Levi al-Fārisī, bleiben gänzlich ungreifbar, und Abū Qurra selber muß in einigen Rezensionen seinen Platz einem Mönch oder Metropolit aus dem Ṭūr 'Abdīn namens Simon abtreten²⁵. Aber das ist für unsere

¹⁸ Es soll über 100 Seiten lang gewesen sein. Ibn an-Nadīm betont an anderer Stelle (209, 12 f.), daß der Kalif es ganz selbständig verfaßt habe. Zu den Burḡar vgl. Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān* s. v.; auch Shboul, *Mas'ūdī* 189 und EI² I 1304 ff.

¹⁹ Ibn Tāwūs, *Tarā'if fī ma'rifaṭ maḏāhib at-tawā'if* (Qum 1400), S. 424, 1 ff.; näher dazu Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work* 106. Die Bibliothek des Ribāṭ war von an-Nāṣir gegen Ende des 6./12. Jh's gestiftet worden; das Exemplar kam also vermutlich aus den Bücherbeständen des abbasidischen Hofes.

²⁰ S. o. S. 25 f.

²¹ Ṭaifūr 76, 3 ff./40, 15 ff. – Erwähnenswert ist auch ein Gedicht, das er über das Schachspiel geschrieben haben soll (Ahsan, *Social Life* 264). Die *Risālat al-ḥamīs*, eine staatsrechtliche Schrift, stammt nicht direkt von ihm, sondern ist von einem Ministerialbeamten für ihn geschrieben (vgl. Nagel, *Rechtleitung* 140 ff. und jetzt ausführlich Arazi/El'ad in: SI 66/1987/27 ff. und 67/1988/29 ff.). Die Ḥadīṭe al-Ma'mūns wurden – vor allem im Hinblick auf ihre Isnāde, die manchmal über frühere Angehörige der Dynastie auf den Ahnherrn 'Abdallāh b. 'Abbās zurückliefen – von Yaḥyā b. Manda, dem frühesten bedeutenden Gelehrten aus der oben Bd. II 629 behandelten Iṣfahāner Honoratiorenfamilie, gesammelt, vermutlich nicht allzu lange nach dem Tode des Kalifen (Kohlberg, a. a. O. 260 f.).

²² Ṭab. 122, ult. f. Er hatte dies vielleicht von Ḥākim al-Ġuṣamī; al-Manṣūr billāh nennt genauer einen *Radd 'alā l-Mānawīya* und einen *Radd 'alā l-Yahūd wan-Naṣārā* (Šāfi I 140, apu. f.).

²³ Ähnliches gilt für die Überlieferung, er habe dem Dichter al-'Akauwak die Zunge herausreißen lassen, als dieser seinen Māzen Abū Dulaf al-'Iḡlī (zu ihm s. u. S. 488) damit lobte, daß er den Lebensunterhalt und das Todesgeschick seiner Freunde bestimme. Ibn al-Mu'tazz stellt dies mit Recht in Frage (*Ṭabaqāt aš-šū'arā'* 172, apu. ff.).

²⁴ S. o. Bd. I 420.

²⁵ Guillaume hat den Text für echt gehalten (in: JRAS, Centenary Suppl. 1924, S. 233 ff. und

Belange nicht wichtig. Wesentlich ist, daß al-Ma'mūn den Christen als toleranter Herrscher in Erinnerung blieb; der Verfasser hebt dies ausdrücklich hervor²⁶.

Ein letztes Beispiel mag zeigen, wie sehr sich in der Überlieferung die Perspektiven verschoben. Diesmal geht es um die Zoroastrier. Unter Muslimen fand man seit Ġāhiz Freude an einer Anekdote, der zufolge al-Ma'mūn persönlich einen Dualisten namens Abū 'Alī ins Verhör nahm und auf elegante Weise widerlegte. Ibn al-Murtaḍā oder die Quelle, auf die er sich stützte, mag sich hieraus inspiriert haben. Jedoch springt in die Augen, wie sehr die Rolle des Kalifen überhöht ist; vor ihm versuchen mehrere Gelehrte aus seiner Entourage, mit dem „Ketzer“ fertig zu werden, und erst ihm kommt der überzeugende Einfall²⁷. Dabei stammt das Argument, das er benutzt, offenbar gar nicht von ihm; es wird zur gleichen Zeit von Naẓẓām herangezogen²⁸. Interessant ist, daß es auch im *Dēnkart* auftaucht²⁹; die Zoroastrier behielten es also als ärgerlich im Gedächtnis. Zugleich aber zirkulierte bei ihnen die Geschichte von einem Apostaten namens Abāliš (im Pehlewi auch *Abālih* zu lesen), der sich mit den Priestern eines Feuertempels überworfen hatte und zum Islam übertrat. Er forderte vor al-Ma'mūn den bekannten mazdäischen Theologen Ādurfarnbag ī Farroḫzādān zum Disput heraus und unterlag kläg-

noch einmal in: MW 15/1925/42 ff.). Dagegen Graf, *Arab. Schriften des Theodor Abū Qurra* 77 ff. und in GCAL II 21 f.; übernommen in: Islamochristiana 1/1975/155 f. Der Ṣa'ṣa'a b. Ḥalīd al-Baṣrī begegnet auch in einer andern Schrift, die man Abū Qurra beilegte, dort aber als Ḍa'ḍa' b. Ḍalīd (!) al-Baṣrī (ib. 156). Die syrische Chronik aus dem Jahre 1234 datiert die disputatio auf das Jahr 214/829 (*Chronicon ad annum 1234 pertinens* 23/übs. 16). Jedoch ist sie viel zu spät, um ein unabhängiger Zeuge zu sein; der Verfasser kennt das Apokryphon, das damals natürlich längst vorlag. Ähnlichen Charakter hat im übrigen auch ein Text, in welchem Abū Qurra vor einem ungenannten Wesir zusammen mit dem Monophysiten Abū Rā'īṭa und einem Nestorianer namens 'Abdīšō' sein christliches Credo erläutert (vgl. Graf, *Schriften des Abū Rā'īṭa* 163 ff. und Einleitung xxvif.). Nachweisbar ist nur, daß Murdār gegen Abū Qurra geschrieben hat (s. o. S. 137); man kannte ihn also als ernstzunehmenden Gegner.

²⁶ Guillaume in JRAS, S. 239. In einer der Rezensionen wird der nestorianische Patriarch Timotheos für Abū Qurra eingesetzt (GCAL II 22). Er ist kurz nach dem Einzug Ma'mūns in Bagdād in hohem Alter gestorben (vgl. Putman, *Timothee* 142).

²⁷ So zumindest in der Fassung bei Ġāhiz, *Ḥayawān* IV 442, apu. ff. Später ist der Vorspann weggelassen (so bei Ibn Qutaiba, *Uyūn* II 152, 10 ff. und bei Ibn 'Abdrabbih, *Iqd* II 384, 2 ff.). Bei Ibn 'Abdrabbih ist die Geschichte Teil eines ganzen Kapitels mit dem Titel *Radd al-Ma'mūn 'alā l-mulḥidīn wa-ahl al-ahwā'*.

²⁸ Vgl. Text XXII 156, d–g: das Phänomen der Reue als Beweis dafür, daß auch von einem bösen Menschen eine gute Regung ausgehen kann. Ḥaiyāt bezeichnet dies dort als „bekannte Fangfrage“, ohne Ma'mūn überhaupt zu erwähnen (e). Als Standardwiderlegung der Dualisten in ähnlicher Form bei Qādī 'Abdalḡabbār, *Muḡnī* V 36, 18 ff. und 77, 9 ff./übs. Monnot, *Penseurs* 199 und 256 f. sowie bei Abū 'Ammār, *Mūḡaz* I 288, 7 ff. Bei Abū l-Ma'ālī, *Bayān ul-adyān* 18, – 8 ff. (übs. in: RHR 94/1926/37 f.), wo die Ma'mūn-Anekdote wieder erscheint, bedient der Kalif sich stattdessen des antidualistischen Standardargumentes, daß zwei Götter nicht zur gleichen Zeit allmächtig sein können.

²⁹ Übs. de Menasce 274 § 272.

lich; der Kalif soll ihn daraufhin des Hofes verwiesen haben³⁰. Das sieht aus wie eine Replik – oder die Vorlage? – der muslimischen Überlieferung; hinter Abālīš/Abālīh könnte sich Abū 'Alī verstecken³¹. Das Argument, das man al-Ma'mūn in den Mund legte, findet sich in diesem Text nicht; es geht größtenteils auch um ganz andere Dinge, um anstößige Details des zoroastrischen Rituals wie die Reinigung mit Rinderurin und des Tragen des heiligen Gürtels (*kustīg*). Aber „Abālīš“ konstruiert dort ein ähnliches dialektisches Problem: wenn ein Herrscher eine Strafe verhängt, so sollte man annehmen, daß er im Sinne Ormuzds handelt; andererseits aber ist Strafe etwas essentiell Schlechtes und darum dem Reiche Ahrimans zuzurechnen³².

Der Freisinn des Kalifen zeigt sich auch in der Art, wie er seine Mitarbeiter wählte. Einer seiner Sekretäre war als *zindīq* verschrien und stand doch besonders eng zu ihm: 'Alī b. 'Abīda ar-Raiḥānī (gest. 219/834). Er war zu seiner Zeit ein beliebter und fruchtbarer Schriftsteller und hat ähnlich wie Bišr al-Marīsī ein *K. Madḥ an-nabīd* geschrieben³³. Eine charakteristische Figur ist vor allem

Abū Ġa'far Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī,

der Nisbe nach zu urteilen ein Zögling der Barmakiden, der unter al-Ma'mūn zu großem Einfluß aufstieg³⁴. Er war Perser³⁵ und verwaltete für den Kalifen zeitweise größere Landstriche Mittelirans. Jedoch ließ er sich da vertreten; selber hielt er sich meist in Bagdād auf³⁶. Theologisches Denken war ihm

³⁰ *Gujastak Abalish*, ed. A. Barthélemy (Paris 1887). Zu Ādurfarnbag vgl. Tafazzoli in: *Elran I* 477 f.; mehrere seiner Schriften sind in Bruchstücken erhalten, vor allem eine Zusammenfassung seines *Ēwēn-nāmag* in Band 4 des *Dēnkart*. Dazu jetzt auch Colpe in: *Neues Hb. der Lit. Wiss.* V 82 f.

³¹ Bisher sind mehrere andere Interpretationen des rätselhaften Namens vorgeschlagen worden: Abū/Abā Laiḡ (Schaefer) und Yaballāhā oder 'Abdallāh (de Menasce). Vgl. dazu Tafazzoli in: *Elran I* 58.

³² Barthélemy 34 f. IV.

³³ Zu ihm vgl. *Fihrist* 133, 4 ff.; Yāqūt, *Iršād* V 268, 6 ff. (beide mit ausführlicher Werkliste); weiterhin TB XII 18 f. nr. 6380; Kaḥḥāla, *Mu'ğam* 7/145; GAS 2/58 und 83. Zur Lesung 'Abīda vgl. Ibn Ḥaḡar, *Tabṣīr al-muntabih* 915, 11. War auch er Mitglied der „Tafelrunde“? Er hat immerhin zwei Bücher über diese Einrichtung geschrieben (Yāqūt V 270, 7 und 10).

³⁴ Zu ihm vgl. allgemein Lecomte in: *Arabica* 5/1958/263 ff. und *EF* VII 401; GAS III 362.

³⁵ Vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 305, –9.

³⁶ Er beschreibt selber, wie es zu der Ernennung kam, in *Ag.* XIV 178, 7 ff.; zu den Varianten vgl. Lecomte 266. Auch sein enges Verhältnis zu al-Ma'mūn wird durch einen Eigenbericht belegt (Ġāḥiḡ, *Bayān* II 256, 15 ff.); dazu auch Ġāḥiḡ, *Rasā'il* I 39, apu. f. = III 198, 7 ff. Bei Wakī, *Aḥbār al-quḍāt* II 174, 2 erscheint er als Vertrauter des Mu'tašim. Weiteres Material vgl. Stern in: *JSS* 7/1962/239, Anm. 1, wo er aber wohl zu Unrecht als Bruder des Dichters 'Alī b. al-Ġahm behandelt wird. Die Angaben über seinen Vater sind deswegen falsch. 'Alī b. al-Ġahm (gest. 249/863) dürfte um einiges jünger gewesen sein; er war im übrigen arabischer Abstammung und trägt nie die Nisbe al-Barmakī (zu ihm vgl. GAS 2/580 f. mit weiterem Material; zu seinem Vater, der unter Ma'mūn Postinspektor im Jemen war und unter al-Wāṭiq in Bagdād die Polizei befehligte, vgl. TB VII 240 nr. 3735).

nicht fremd³⁷; er stand der Mu'tazila nahe. Er setzte sich auch für sie ein: einem Anhänger des Nazzām, einem gewissen Abū Ishāq al-Makkī³⁸, verschaffte er einen Landratsposten in der Gegend von Kaskar bei Wāsiṭ. Ġāḥiẓ notiert dazu spöttisch, daß sein Protegé – der wahrscheinlich aus dem Ḥiğāz stammte – den aramäischen Namen seines „Lehens“ weder schreiben noch aussprechen könne³⁹. Wahrscheinlich war er neidisch; er hat nämlich selber Ibn al-Ġahm mit Versen geschmeichelt⁴⁰. Zugleich hat er mit Fleiß alles an negativen Urteilen gesammelt, was er über ihn finden konnte⁴¹. Ibn Qutaiba hat das ausgenutzt; für ihn war Ibn al-Ġahm der Inbegriff des zynischen Intellektuellen. Dank, so überliefert er, habe Ibn al-Ġahm für überflüssig gehalten; man tue ohnehin alles aus Eigennutz⁴². Und auch den Bedürftigen brauche man nicht zu helfen; dazu sei der Staat da. Wer Geld spendet, erzieht die Menschen nur zur Unselbständigkeit⁴³. Für Ibn Qutaiba hatte dies vor allem deswegen einen schlechten Klang, weil es mit der Kritik an einschlägigen Ḥadīṭen einherging⁴⁴. Schlimm war auch, daß Ibn al-Ġahm im Ramaḍān nicht fastete; er soll sich damit entschuldigt haben, daß ihm das wider die Gesundheit gehe⁴⁵.

Daß er keinen Platz im *Ta'riḥ Bağdād* gefunden hat, ist danach kaum noch erstaunlich; er eignete sich nicht zum Religionsgelehrten. Daß auch die Mu'taziliten ihn in ihren Ṭabaqāt-Werken nicht erwähnen, bedarf schon eher einer Erklärung. Mochte er auch ein *mutakallim* sein, so gehörte er doch, ähnlich wie Ma'mar Abū l-Aš'at oder Ibrāhīm b. as-Sindī, zu den „Philosophen“ unter ihnen; Ġāḥiẓ sieht in ihm eher den Arzt⁴⁶. Dabei ist ihm im Gedächtnis geblieben, daß Ibn al-Ġahm sich dafür einsetzte, die alten einheimischen Hausmittelchen (*'ilāğ al-qabā'il wal-'ağā'iz*) nicht zu verachten; wenn man, wie das bei den Arabern seit langem üblich war, bei der Herstellung von *kuhl* einige Fliegen zusammen mit dem Antimon zerstößt, so stärkt dies

³⁷ Vgl. Ġāḥiẓ, *Bayān* II 232, 10 ff. und *Ḥayawān* IV 442, pu., wo der Autor allerdings beide Male seinen Spott nicht verbirgt. In dem apokryphen K. *al-Ḥaida* ist er neben Bišr al-Marīsī der wichtigste Repräsentant der Staatsmacht und des *ḥalq al-Qur'ān* (s. u. S. 504 f.).

³⁸ Zu ihm vgl. die Belege bei Hārūn in: Ġāḥiẓ, *Buḥalā'* 330.

³⁹ *Bayān* II 211, ult. ff. Ich gehe davon aus, daß das mesopotamische Kaskar gemeint ist und nicht etwa das Fürstentum Kaskar Dūlāb in Gilān (vgl. dazu Krawulsky, *Iran* 376). Man müßte sonst den Ortsnamen – der in den Handschriften verschieden gelesen wird – anders interpretieren.

⁴⁰ Murtaḍā, *Amālī* I 197, pu.

⁴¹ In einer Schrift, deren Titel nicht genau bekannt ist (ed. Ṭāhā al-Ḥāğirī in: al-Kātib al-Miṣrī 5/1947/55 ff. und 'Umar Abū n-Naṣr, *Āṭār al-Ġāḥiẓ*, Beirut 1969). Dazu oben S. 66.

⁴² *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 61, 3 ff. = 49, 15 ff. Die Übersetzung von Lecomte § 57 ist ungenau; sie durchschaut die dialektische Struktur des Passus nicht.

⁴³ Ib. 61, 9 ff. = 50, 7 ff./Übs. § 57; ausführlicher *'Uyūn* II 34, 3 ff. Eingehender dazu Lecomte 269 f. Bei Wakī heißt es im übrigen, Ibn al-Ġahm habe sich in Fārs bei der Steuereintreibung Übergriffe gegen die Bevölkerung zuschulden kommen lassen (II 173, ult. ff.).

⁴⁴ Ein weiteres Beispiel *Ta'wīl* 62, 1 ff. = 50, 12 ff./Übs. § 58.

⁴⁵ Ib. 61, 1 f. = 49, 14/Übs. § 56. Nach Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* II 226, pu. f. war er sehr trinkfest.

⁴⁶ *Ḥayawān* II 140, 9 ff.

wirklich das Augenlicht und den Wuchs der Wimpern⁴⁷. Das war insofern bemerkenswert, als Ibn al-Ġahm sonst, wie man das in diesen Kreisen tat, auf die antiken Autoritäten schwor. Er studierte, wie Ibn Qutaiba mit Mißfallen bemerkt, die Werke des Aristoteles: das Organon, die Physik und *De generatione et corruptione*⁴⁸. Die Bibliothek des *bait al-ḥikma* stand ihm anscheinend offen; er las wissenschaftliche Werke, um sich den Schlaf zu vertreiben, und hatte auch vor großen Wälzern keine Angst⁴⁹. Zwar meinte Ibn Qutaiba, sein irregleiteter Bildungseifer habe ihm nur den gesunden Menschenverstand verschlagen⁵⁰, und auch Kindī, der mehr von der Sache verstand, hatte seine Bedenken, wenn Ibn al-Ġahm den angelesenen Stoff in eigenen Werken wieder zum besten gab⁵¹. Aber immerhin war gerade er sich nicht zu schade, einer Anfrage des einflußreichen Höflings zu entsprechen und für ihn seinen Traktat „über die Einzigkeit Gottes und die Endlichkeit des Kosmos (*ġirm al-'ālam*)“ zu verfassen⁵². Der Astrologe Abū Ma'sar ging in seiner Wertschätzung noch weiter: er „berichtete“ von Ibn al-Ġahm⁵³. Allerdings bedurfte er wohl auch stärker der Protektion als der „Philosoph der Araber“. Umgekehrt berief man sich auf Ibn al-Ġahm, wenn es galt, Apokrypha des Abū Ma'sar auszusondern⁵⁴. Er selber betrieb Sternkunde im Stil des Muḥammad b. Ibrāhīm al-Fazārī, noch ohne mathematisches Fundament⁵⁵. Für al-Ma'mūn verfaßte er ein Buch über astrologische Praxis, über die Methode der electiones (*iḥtiyārāt*)⁵⁶.

⁴⁷ *Ḥayawān* III 322, 8 ff. > Ibn Qutaiba, *'Uyūn* II 104, 6 ff. und *'Iqd* VI 245, ult. ff. Weitere naturkundliche Skurrilitäten im Stile des Abū l-Aš'aṭ sind zusammengestellt bei Lecomte 269, Anm. 1.

⁴⁸ *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* 60, pu. ff. = 49, 12 f./Übs. § 56.

⁴⁹ Vgl. seine Äußerungen bei Ġāhiz, *Ḥayawān* I 53, 2 ff.; der erste Abschnitt übernommen in *Siwān al-ḥikma* 306, 7 ff. BADAŪI.

⁵⁰ *Adab al-kātib* 4, apu. ff.; übs. von Lecomte in: *Mélanges Massignon* III 55.

⁵¹ Vgl. den Ausspruch bei Tauḥīdī, *Baṣā'ir* VII 95 nr. 92²/VII 30 nr. 81. Die Herausgeberin hat dort „Ibn al-Ġahm“ irrtümlich mit dem Sekretär Muḥammad b. al-Ġahm b. Hārūn identifiziert (gest. 1. Raġab 277/19. Okt. 890). Er war ein Sekretär des Farrā' (vgl. zu ihm TB II 161 nr. 588; Yāqūt, *Iršād* VI 471 f.; Qiftī, *Muḥammadūn* nr. 151 etc.). Zu Ibn al-Ġahm's philosophischen Kenntnissen auch Stern, a. a. O. 241.

⁵² Ed. Abū Rīda, *Rasā'il al-Kindī* I 201 ff./übs. *Cinq épîtres* 93 ff. Dort steht allerdings nach der Hs. Aya Sofya 4832 ebenso wie in einer weiteren Handschrift (Teheran II 634) *'Alī b. al-Ġahm* statt *Muḥammad b. al-Ġahm*. Jedoch scheint dies eine falsche Ergänzung zu sein. 'Alī b. al-Ġahm stand Ibn Ḥanbal nahe (GAS 2/580); der Auftraggeber aber hatte, wie die Einleitung zeigt, eine konkrete und kompetente Frage gestellt. In der Tat hat Ibn Abī Uṣaibi'a die Lesung *Muḥammad b. al-Ġahm* (*'Uyūn al-anbā'* I 212, – 8 f.; vgl. dazu McCarthy, *at-Taṣānīf al-mansūba ilā failasūf al-'Arab* 48 nr. 291).

⁵³ Ibn an-Nadīm 336, 13; Qiftī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'* 284, 2 f.

⁵⁴ Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften* 317.

⁵⁵ Ibn Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam* 60, 6 f.; zu Fazārī vgl. Pingree in: DSB IV 555 f. s. n. und Sezgin, GAS V 216 f. sowie VI 122 f. Beide Autoren unterscheiden nicht zwischen ihm und Ibrāhīm b. Ḥabīb al-Fazārī, der „als erster im Islam ein Astrolab herstellte“ (*Fihrist* 332, – 9 f.). Jedoch frage ich mich, ob letzterer nicht sein Vater war. Das würde auch die chronologischen Schwierigkeiten lösen. Vgl. dazu Hadj-Sadok in: BEO 21/1968/28 ff.

⁵⁶ Qiftī, *Ta'riḥ* 284, 3 f.

Den Muʿtaziliten ging dieser Enzyklopädismus zu weit. Ġāhiz kommentiert eine selbstsichere Bemerkung Ibn al-Ġahm's mit dem Satz: „Die *mutakallimūn* wollen alles wissen. Aber da ist Gott vor“⁵⁷. Er beobachtete, daß Ibn al-Ġahm den Zweifel nicht kannte, und meinte zu wissen, daß dieser selber darunter litt⁵⁸. Das neugewonnene hellenistische Bildungsgut schien zwar den Schlüssel zu allen Problemen zu liefern; aber es war nicht zur Synthese mit dem Islam geführt. Dabei kam Ibn al-Ġahm nicht etwa wie die gebildeten Christen seiner Zeit, die im *bait al-ḥikma* arbeiteten, vom Griechischen oder Syrischen her; er stand vielmehr in der iranischen Tradition, die sich dem Islam schon stärker verschwistert hatte. Er hat selber aus dem Mittelpersischen übersetzt⁵⁹; das *Ḥudāynāme*, das schon in einer Version des Ibn al-Muqaffaʿ vorlag, ist von ihm anscheinend überarbeitet oder neu übertragen worden⁶⁰.

Mutakallimūn von seiner Art, die keiner bestimmten Schule angehörten und auch nicht unbedingt ein „System“ anstrebten, gab es damals noch mehr. Wir wissen nur nicht viel über sie. So erfahren wir allein bei dem Christen Qusṭā b. Lūqā⁶¹, daß al-ʿAbbās b. Saʿīd al-Ġauharī damals als Theologe galt. Bei Ibn an-Nadīm erscheint er lediglich als Astronom und Geometer. Er hat Euklid kommentiert und einen *zīğ* zusammengestellt; noch i. J. 228/843 hat er von der Baġdāder Sternwarte aus die Jahreshauptpunkte beobachtet. Im Auftrage al-Maʿmūns übersetzte er das Giftbuch des Šānāq aus dem Mitteliranischen⁶². Nach Qusṭā b. Lūqā hatte er auch Erfahrung in der Logik. Er konnte ganze Bücher auf Griechisch auswendig.

Auch al-Kindī darf man dieser Grauzone zurechnen. Er wurde von al-Maʿmūn am *bait al-ḥikma* angestellt, um die älteren Übersetzungen zu überprüfen. Seine Schriften zeigen manche Berührungen mit muʿtazilitischer Theologie⁶³. Allerdings war er damals noch recht jung; seine Blüte fällt in die Zeit al-Muʿtaṣims⁶⁴. „Es gab viele *mutakallimūn* zur Zeit (al-Maʿmūns)“, so sagt

⁵⁷ *Ḥayawān* IV 319, 10 ff. und ult. f.

⁵⁸ Ib. VI 35, 9 ff. (wo *Ibn al-Ġahm* zu lesen ist statt *Abū l-Ġahm*) und 36, 3 f.

⁵⁹ Ibn an-Nadīm 305, 20.

⁶⁰ Lecomte 265 mit Belegen; Minorsky in: Festschrift Levi Della Vida II 160.

⁶¹ In seiner Antwort auf das *K. al-Burhān* des Ibn al-Munāğġim, § 12.

⁶² *Fihrist* 331, 16 ff.; Qifṭī, *Taʿrīḥ al-ḥukamāʾ* 219, 8 ff.; dazu GAS V 243 f. mit weiteren Einzelheiten.

⁶³ Dazu Walzer in: *Oriens* 10/1957/203 ff. = *Greek into Arabic* 175 ff. und Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics* 22 ff.; jetzt auch Endreß in: Festschrift Falaturi 155 und 158 ff. Zu Kindīs Beweisen für die Endlichkeit der Welt vgl. Craig, *Cosmological Argument* 19 ff. und Netton, *Allāh Transcendent* 65 ff.

⁶⁴ Damals hat der Übersetzer Ibn Nāʿima für ihn Texte „nach Art von Aristoteles' Theologie“ zusammengestellt, aus denen u. a. die „Theologie des Aristoteles“ hervorging (vgl. F. Zimmermann in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* 135 und vorher). Allgemein zu ihm Jolivet und Rashed in: *EI*² V 122 f. sowie etwas ausführlicher in *DSB* XV 261 ff. Daß ein Philosoph an der Theologie etwas Gutes fand, wurde nachher selten; ähnlich wie Kindī dachte später nur al-ʿĀmirī (vgl. etwa sein *K. l'ilm manāqib al-Islām*; auch E. Rowson in seiner Einleitung zu *al-Amad 'alā l-abad*, S. 18 und 23).

Yaʿqūbī in seiner *Muṣākalat an-nās li-zamānihim*, „jeder verfaßte ein Buch, mit dem er seine eigene Lehre unterstützte und seine Gegner widerlegte“⁶⁵.

In der Anekdote, in der Maʿmūn den Dualisten Abū ʿAlī widerlegt, erscheinen unter denen, die sich vorher mit ihm abgemüht hatten, neben Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī noch ein gewisser ʿUtbī und ein Qāsim b. Saiyār⁶⁶. Jedoch sind sie offenbar beide keine *mutakallimūn*. Hinter al-ʿUtbī versteckt sich der Dichter und Literat Muḥammad b. ʿAbdallāh (oder ʿUbaidallāh) b. ʿAmr al-ʿUtbī (gest. 228/843), ein Umayyade, der seine Nisbe nach ʿUtba b. Abī Sufyān hatte⁶⁷, und Qāsim b. Saiyār ist der *kātib* Qāsim b. Saiyār al-Gurgānī, ein Schützling des Faḍl b. Sahl, der auch als Dichter hervorgetreten ist⁶⁸. Zwar mag man mit dem Gedanken spielen, letzteren mit Qāsim at-Tammār gleichzusetzen, einem angesehenen *mutakallim* nach dem Urteil des Ibn Qutayba⁶⁹, den Ġāḥiẓ gleichfalls mehrfach erwähnt. Er hatte Bišr al-Marīsī aus der Verlegenheit geholfen, als dieser sich mit einem Sprachfehler blamiert hatte⁷⁰, dürfte also ebenfalls um diese Zeit in Bagdād gelebt haben. Aber es wäre doch sehr erstaunlich, wenn Ġāḥiẓ ihn unter zwei verschiedenen Namen führte und nie etwas über die Identität sagte. Qāsim at-Tammār war Muʿtazilit⁷¹, ist aber von der Schultradition völlig vergessen worden. Auch Ġāḥiẓ berichtet von ihm nur einige pittoreske Belanglosigkeiten: daß er Päderast war⁷² oder schlechte Eßmanieren hatte⁷³. An einer Stelle seines *Bayān*⁷⁴ bringt er eine Reihe Ansprüche von ihm. Sie sind originell, gelegentlich auch etwas frivol; aber mit Theologie haben sie nichts zu tun.

Der Erwähnung wert ist schließlich noch ʿAmr b. Nuḥaiwī, der mit Kindī⁷⁵ und Nazzām⁷⁶ verkehrte. Er war vielleicht ein Schüler des Letzteren und Verwaltungsbeamter unter Maʿmūn⁷⁷.

⁶⁵ S. 28, 3 f.

⁶⁶ *Hayawān* IV 442, pu. f.

⁶⁷ Vgl. Hārūn zu *Hayawān* I 53, Anm. 5. Zu ʿUtbī vgl. Blachère in *Mélanges Massé* 38 ff. und Leder, *Ibn al-Gauzī* 128.

⁶⁸ Zu ihm GAS 2/615: als Höfling al-Maʿmūns zusammen mit Ṭumāma und Muḥammad b. al-Ġahm erwähnt bei Ġāḥiẓ, *Manāqib at-Turk* (in: *Rasāʾil* I 39, apu. f. und III 198, 7 f.).

⁶⁹ *Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṯ* 95, 3 = 79, 10/Übs. § 106; übernommen bei Ibn ʿAbdrabbih, *Iqd* II 482, 11.

⁷⁰ Belege s. o. S. 178, Anm. 21. In der Variante bei Zaġġāġī, *Maġālis al-ʿulamāʾ* ist er durch Ṭumāma ersetzt; jedoch scheint dies sekundär.

⁷¹ Ġāḥiẓ, *Bayān* IV 13, 14 f.

⁷² Ib. 13, 12 ff.

⁷³ *Buḥalāʾ* 198, apu. ff.

⁷⁴ *Bayān* IV 12, 5 ff.

⁷⁵ *Buḥalāʾ* 17, 9 und 81, 2.

⁷⁶ Ib. 38, 2 f.

⁷⁷ Tanūḥī, *Niṣwār al-muḥāḍara* I 132, 5 ff.

3.2 Die großen muʿtazilitischen Systematiker

3.2.1 Abū l-Hudāil

Für stille Gedankenarbeit war der Hof natürlich nicht der rechte Platz. Die Systeme entstanden anderswo; sie wurden in der Runde des Kalifen allenfalls im Gespräch getestet. Die bedeutenden muʿtazilitischen Theologen der Zeit gaben im Palast eher nur Gastspiele. Sie fühlten sich geschmeichelt; aber sie unterwarfen sich nicht immer dem höfischen Geschmack. Das zeigte sich, als Ṭumāma den Doyen der baṣrischen Schule,

Abū l-Hudāil Muḥammad b. al-Hudāil b. ʿUbaidallāh b. Makḥūl
al-ʿAbdī al-ʿAllāf¹,

gest. 227/841 (?), bei Maʾmūn einführte². Er gehörte nicht zu den *kuttāb*, und er war auch nicht in dem Maße wie sie bereit, durch die Finger zu sehen. Mit der Astrologie ließ er sich nicht ein; in Gegenwart des Kalifen soll er in einer berühmt gewordenen Rede (*ḥuṭba*) gegen die Sterndeuterei angegangen sein³. Er hielt sie für unseriös. Anekdoten malten nachher aus, wie er die Koryphäen dieser Wissenschaft der Unwissenheit überführte: wie soll, so ließ man ihn argumentieren, ein Astrologe die Zukunft wissen, wenn er noch nicht einmal sagen kann, was in der Vergangenheit geschehen ist oder was zum Zeitpunkt der Befragung sich abspielt, wo man seine Behauptungen kontrollieren kann?

Die Frage ist allerdings, ob Abū l-Hudāil wirklich so radikal war. Über die Rede erfahren wir aus den Anekdoten nichts; diese setzen vielmehr eine Gesprächssituation oder eine *disputatio* voraus⁴. Die wenigen Exzerpte aus der *ḥuṭba* dagegen, die uns noch überliefert werden, deuten – ihre Echtheit einmal vorausgesetzt – in eine andere Richtung: Abū l-Hudāil verbreitete sich in ihr über Sachfragen, und er akzeptierte manches von dem, was mit der griechischen Wissenschaft eingedrungen war, z. B. die Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos⁵. Selbst die Anekdoten versuchen zu differen-

¹ Der vollständige Name in *Fihrist* 203, ult.; TB III 366, 8; Murtaḍā, *Amālī* I 178, 10 und vielen späteren Quellen. Dort tritt neben ʿUbaidallāh manchmal ʿAbdallāh (so bei IH IV 265, 10; Ibn Taḡribirdī, *Nuḡūm* II 248, 3; Ṣafadī, *Wāfi* V 161, 2 und *Nakt* 277, 9). Statt Muḥammad wurde auch *Aḥmad* überliefert (Ṣafadī, ib.); Ṣahrastānī und Faḥraddīn ar-Rāzī haben stattdessen *Hamdān* (*Milāl* 34, 9/71, 3; Monnot, *Islam et religions* 36).

² *Faḍl* 257, 8 > IM 46, 1.

³ Vgl. Werkliste XXI, nr. 56.

⁴ Eine von ihnen (Text XXI 76) spielt ohnehin anderswo. In der zweiten (Text 75) kommt es zwar nicht zu einem Wortwechsel; aber die Herausforderung zum Streitgespräch steht im Vordergrund.

⁵ Text 74. Sollte auch Text 148 hierher gehören? Er läßt sich so verstehen, daß dort das aristotelische *ὡς ἐρώμενον* bei der Beschreibung des unbewegten Bewegers (*Met.* XII 7. 1072 b, 3) abgelehnt wird. Dieses *ἐρώμενον* ist ja, wie Aristoteles sagt, ἀπαθήs (1073 a, 11); Abū l-Hudāil aber kann sich nicht vorstellen, daß ein Geliebter selber nicht liebt. Allerdings läßt sich der Text auch ganz anders einordnen (vgl. Bell, *Love Theory* 109), und seine Echtheit ist keineswegs gesichert.

zieren; dort fragt er, ob der Sternkundige, mit dem er es zu tun hat, jemand sei, „der Berechnungen anstellt, oder jemand, der Urteile darauf gründet“⁶. Gegen die Berechnungen war nichts einzuwenden; das war Astronomie. Nur die „Urteile“ waren vom Übel; denn wenn man aus den Berechnungen Schlüsse auf den Lauf der Welt oder das Verhalten der Menschen zog, so drang Determinismus ein^{6a}. Abū l-Huḍail's Kritik wurde offenbar als neu empfunden. Ehrwürdige Autoritäten wie Ibrāhīm an-Naḥā'ī (gest. 96/714)⁷ hatten nichts gegen die Astrologie gehabt⁸, und Ğubbā'ī, der Abū l-Huḍail sehr verehrte, hat später selber Geburtshoroskope gestellt⁹. Der früheste uns erhaltene Text, in dem die Astrologie bekämpft wird, scheint mindestens eine Generation jünger als Abū l-Huḍail¹⁰. Kindī aber hat damals, vermutlich im Auftrag des Staates, die Dauer der Herrschaft der Araber berechnet¹¹.

3.2.1.1 Biographische Nachrichten

Wir wissen gar nicht, welchem Beruf Abū l-Huḍail in Baṣra nachgegangen war. Zwar trug er den Beinamen „der Futterhändler“ (*al-'allāf*); aber den hatte er nur daher, daß sein Haus im Viertel der Viehfutterverkäufer lag¹. Es gab sogar eine Moschee der *'allāfūn*, die Ziyād während seiner Statthalterschaft hatte bauen lassen; sie lag nicht weit vom Flußhafen Furḍa². Man mag darum vermuten, daß Abū l-Huḍail etwas mit dem Fernhandel zu tun hatte; aber belegen läßt sich das nicht. Er war Klient der *'Abdalqais*³; daher seine Nisbe *al-'Abdī*. Seine Familie war vermutlich iranischer Herkunft. Jedenfalls waren ihm persische Literatur und Sprache nicht fremd⁴; er trug auch einen persischen

⁶ Text 76, c.

^{6a} Zu *ahkām* „Urteile“ in diesem Zusammenhang vgl. jetzt Fahd in EI² VII 558 a; der Astrologe hieß deswegen auch *ahkāmī*.

⁷ Zu ihm s. o. Bd. I 160 f.

⁸ Abū Nu'aim, *Ḥilya* IV 225, pu.

⁹ Tanūḥī, *Niṣwār al-muḥādara* II 332 nr. 174. Daß er sich für den *zīg* des Ḥwārizmī (dazu GAS 6/142) interessierte, steht bei Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Faḍl* 290, 1 f.; allerdings wird ib. 316, – 5 f. auch erwähnt, daß er Bücher gegen die Astrologen schrieb.

¹⁰ Hrg. und übs. von A. Heinen in: *Abhath* 28/1980/17 ff. Der Text wird offenbar von Faḍl b. Marwān (gest. 250/864) zitiert, der Wesir unter al-Mu'taṣim war.

¹¹ Vgl. den Text, den O. Loth in der Festschrift Fleischer 263 ff. herausgegeben hat; dazu Walzer in: *Oriens* 10/1957/227 = *Greek into Arabic* 199 f. Das Ende der Herrschaft der Araber wurde zu Lebzeiten Kindīs von den Anhängern Pāpaks als unmittelbar bevorstehend (vgl. Sadighi, *Mouvements religieux* 245), später dann von den Qarmaten für das Jahr 296/908 erwartet (vgl. Madelung in: *Der Islam* 34/1959/78). Kindī errechnete demgegenüber eine Dauer von 693 Jahren und war damit recht optimistisch. Auch Ibn 'Abbās hatte, wie Ṭabarī berichtet (*Ta'riḥ* I 8, 8 ff./übs. Rosenthal 173), in etwa denselben Dimensionen gedacht.

¹ *Faḍl* 254, 4 > IM 44, 3 ff. (wo weitere Beispiele für solch indirekte Namengebung angeführt werden). Mit dem „Futter“ war normalerweise Hafer gemeint (vgl. A. Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem* 106 für Jerusalem).

² Massignon, *Opera minora* III 70; vgl. auch die Kartenskizze ib. 65.

³ Ka'bī, *Maq.* 69, – 4; Ibn an-Nadīm 56, 13; TB III 366, 8 usw.

⁴ Er berief sich auf das *Ġāvidān ḥiraḍ* (Tauḥīdī, *Baṣā'ir* III 178, 7 ff./²VI 123 nr. 398; als Eigenbericht bei Ḥuṣrī, *Ġam' al-ḡawābir* 91, 2 ff.) und bedachte Aṣamm mit einem persischen

Spitznamen, der auf seine dunkle Hautfarbe hinwies⁵. Mit *kalām* hat er sich wohl von Jugend auf beschäftigt; denn schon z. Z. des Kalifen al-Mahdī scheint er zu einem Verhör nach Bagdād gebracht worden zu sein. Die Gendarmen, die ihn aufgrund einer schriftlichen Order in Haft nahmen und auf ein Tigrisschiff bringen sollten, wurden von der baṣrischen Bevölkerung bedroht; Abū l-Hudāil hatte also, wie die Geschichte damit sagen will, schon damals Anhänger⁶.

Dennoch erfahren wir über seine baṣrische Zeit sehr wenig. Wir sahen, daß er von Aṣamm nicht viel hielt⁷ und mit Ḥafṣ al-Fard sich stritt⁸. Beide haben sie auf ihre Weise seiner Ausstrahlung Grenzen gesetzt, und wenn er wirklich die Starallüren hatte, die Bišr b. al-Muʿtamir an ihm tadelte⁹, so dürfte er sehr unter diesen Konkurrenten gelitten haben. Obwohl er sie beide lange überlebte, war er doch wohl nicht so viel jünger, daß er schon aus natürlichem Respekt hätte zurückstehen müssen. Das hatte er im übrigen selbst bei Dirār b. ʿAmr nicht getan; er will ihn schon in seiner Jugend attackiert und widerlegt haben, als Dirār einmal – oder zum erstenmal? – Baṣra besuchte¹⁰. Später hat er dann Bücher gegen ihn geschrieben¹¹. Ein Mann der Obrigkeit war er auch damals wohl noch nicht; denn zwar setzt eine unserer Anekdoten voraus, daß er bei einem der Honoratioren seines Gaststammes, der ʿAbdalqais, verkehrte¹², aber mit dem Statthalter wird er nie zusammengebracht.

Umso bemerkenswerter ist, daß er nach 204 am Hofe Fuß fassen konnte. Daß er selber dorthin wollte, unterliegt kaum einem Zweifel; denn er war in einem Alter, wo man sonst nicht unbedingt noch sich verändert. Ṭumāma, der ihn einführte, hatte vermutlich ein Interesse daran, die muʿtazilitische Partei zu stärken; er soll den Kalifen ebenso auf Aṣamm hingewiesen haben, nur daß dieser zu früh starb¹³. Abū l-Hudāil tat darum auch bald das, was Ṭumāma von ihm erwartet haben dürfte: er trat Bišr al-Marīsī auf die Füße. Die muʿtazilitische Tradition hat seine Rolle glorifiziert; Bišr erscheint in der

Schimpfnamen (s. o. Bd. II 401). Beides besagt allerdings nicht unbedingt etwas über genauere Sprachkenntnisse.

⁵ Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Faql* 258, 11 f. Ich möchte die Form z. r. ḡī, die dort steht, am liebsten als eine Verschreibung von *zar(a)ḡūn* < *zar-gūn*, „goldfarben“, interpretieren. *Zarḡūn* begegnet als Name eines *muḡannaṣ* in *Aḡ. IV* 221, 7. Man könnte natürlich auch an eine Ableitung von *zarak* „Goldblatt“ denken.

⁶ Sie wird übrigens von ihm selber erzählt bzw. ihm selber in den Mund gelegt; Überlieferer ist einer seiner Schüler. Das ist alles andere als ein Echtheitskriterium; der eigentliche Kern der Anekdote ist legendär (*Faql* 254, 11 ff.; übs. und kommentiert in: ZDMG 135/1985/47 ff.; zu dem Schüler s. u. S. 295).

⁷ S. o. Bd. II 401 f.

⁸ S. o. Bd. II 730 f. Vgl. auch die Anekdote über eine Begegnung mit Naḡḡār am Tor des Anwesens der Muhallabiden (Ḥākim al-Ġušamī, *Risālat Iblīs* 77, 1 ff.; zum Ort vgl. Ṣ. A. al-ʿAlī, *Ḥiṭaṭ al-Baṣra* 178).

⁹ S. o. S. 109.

¹⁰ S. o. S. 50 f.

¹¹ Werkliste XXI, nr. 16 und 19.

¹² Murtaḡā, *Amālī* I 179, pu. ff.

¹³ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 214, 6 ff.

Diskussion mit ihm als jemand, der nicht weiß, wie man richtig denkt¹⁴. Selbst Bišrs Esel ist, so ließ man Abū l-Huḍail sagen, klüger als er. Denn dieser springt, wenn man ihn schlägt, zwar über einen kleinen Kanal, dagegen nicht über einen breiten; er weiß eben zu unterscheiden, was er kann und was er nicht kann. Bišr dagegen macht einen solchen Unterschied nicht¹⁵. Das war ein Hieb gegen Bišrs Determinismus; mit den Augen eines Mu'taziliten gesehen, vertrat er das *taklif mā lā yuṭāq*. Dennoch wußte man, daß beide Kontrahenten sich in nichts nachstanden; nach einem Rededuell vor al-Ma'mūn sagten sie sich dubiose Komplimente über die Pfeile, die sie verschossen hatten¹⁶. Abū l-Huḍail habe, so stellte man sich vor, dem Kalifen zu verstehen gegeben, daß er nicht seine Nähe gesucht habe, weil dort Reichtümer zu gewinnen seien, sondern weil al-Ma'mūn in doppelter Weise der „Verähnlichung“ entgegenrete: nicht nur daß er sich Gott der Gestalt nach nicht anthropomorph vorstelle, er schreibe ihm auch nicht jene Ungerechtigkeit zu, die sich beim Menschen findet¹⁷. Der Kalif geht in seiner Antwort auf diese Ausweitung des *tašbih*-Begriffs nicht ein¹⁸; „Ungerechtigkeit“ meinte hier das, was einen Mu'taziliten an einem deterministischen Gottesbild störte.

Geld hat Abū l-Huḍail natürlich trotzdem erhalten; pro Jahr war ihm ein Gehalt von 60 000 Dirham ausgesetzt¹⁹. Wir erfahren dies nur, weil er es unter seine Anhänger verteilte; sie hatte er anscheinend immer schon unterstützt²⁰. Daß Ma'mūn ihn schätzte, wird man annehmen dürfen, auch wenn man sich darüber im klaren ist, daß die spätere Schullegende dieses Motiv ausnützte²¹. Ein Lobgedicht behauptet, es sei ihm gelungen, dem Determinismus ein Ende zu bereiten²², und Dīnawarī zieht den Schluß, er sei Ma'mūns Lehrer in religiösen Fragen geworden²³. Unter Mu'tašim dagegen fließen die Quellen spärlich. Er scheint auch damals, zumindest zu Anfang von dessen Kalifat,

¹⁴ *Faḍl* 259, 11 ff.; übersetzt und analysiert in: ZDMG 135/1985/30 ff. Die Rahmenerzählung begegnet noch einmal; dort aber ist Abū l-Huḍail durch einen Vertreter der *ahl al-ḥadiṯ* ersetzt (s. u. S. 507 f.).

¹⁵ Suyūrī, *Iršād aṭ-ṭālibīn* 264, pu. ff.; Hillī, *Istiqṣā' an-naẓar fī l-qaḍā' wal-qadar* (Naḡaf 1354/1935), S. 8, 4 ff.; dazu Laoust in: REI 36/1966/55. Zu dem Esel s. o. S. 179.

¹⁶ Ġāhiz, *Ḥayawān* VII 166, 6 ff. > Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 571, 9 ff./²VIII 185 nr. 679. Auch hier allerdings bleibt Abū l-Huḍail mit einer ironischen Bemerkung Sieger.

¹⁷ *Faḍl* 227, 16 ff. Ich habe diesen Text früher anders verstanden (vgl. Elran I 319 a).

¹⁸ Diese Antwort auch ib. 262, 1 f. Das, was dort folgt, hat damit nichts zu tun.

¹⁹ *Faḍl* 255, 6 f. > IM 49, 4 f.

²⁰ Ġāhiz, *Buḥalā'* 135, ult. ff. > Ibn Qutaiba, *Uyūn* II 204, 12 ff. und *Ta'wīl* 53, pu. ff. = 43, 6 ff./Übs. § 44 (wo der Name des Ġāhiz durch einen allgemeinen Hinweis auf eine mu'tazilitische Quelle ersetzt ist). Dort allerdings ist es erzählt mit dem Akzent, daß Abū l-Huḍail sich nur schwer von seinem Geld trennte (vgl. auch Ġāhiz, *Buḥalā'* 135, 4 ff. > Ibn Qutaiba, *Ta'wīl* § 45 und anderswo). Ġāhiz hielt Abū l-Huḍail für den geizigsten unter seinen mu'tazilitischen Freunden (*Buḥalā'* 64, 17 f.).

²¹ Vgl. den angeblichen Vers al-Ma'mūns in *Faḍl* 258, 3 f. > IM 49, 11 f.

²² IM 49, 6 ff.

²³ *Aḥbār tiwāl* 401, 4 f. (die Stelle ist von D. Sourdel in: REI 30/1962/42 mißverstanden worden). *Faḍl* 256, pu. f. wird erzählt, wie er in aller Kürze dem Kalifen das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit erklärt; auch hier ist dies also wieder der entscheidende Punkt.

noch unterrichtet zu haben; denn Mubarrad, der erst 210 geboren ist, will ihn noch in einem Kolleg erlebt haben²⁴. Eine andere Anekdote schildert, wie er sich in Sāmarrā niederließ²⁵; Sāmarrā ist erst 223/838 gegründet worden. Aber wir müssen vorsichtig sein in dem Versuch, jede Nachricht in die Chronologie hineinzuquetschen; so sind auch die mittelalterlichen Biographen schon vorgegangen. Abū l-Hudāil ist unter Wāṭiq gestorben. In seinen letzten Jahren aber hatte, wie der Muʿtazilit al-Barḍaʿī erzählte, das Alter seinen Tribut gefordert. Abū l-Hudāil war erblindet und hatte seine Reaktionsfähigkeit verloren. Die Grundprinzipien seines muʿtazilitischen Glaubens waren ihm noch gegenwärtig; aber er konnte den Argumenten seiner Gegner nicht mehr folgen²⁶. Sein Ansehen war immer noch so groß, daß Wāṭiq eine Trauerfeier für ihn veranstalten ließ. Ibn Abī Duwād hat über seiner Bahre das Gebet gesprochen – nach šīʿitischem Ritus mit fünf *takbīr*, weil Abū l-Hudāil den Hāšimiden nahestand²⁷. Abū Tammām soll eine *martīya* auf ihn geschrieben haben²⁸; sie ist allerdings in seinem *Dīwān* nicht mehr erhalten.

Damit haben wir alles Material in Händen, das uns erlaubt, über Abū l-Hudāil's Lebensdaten zu urteilen. Diese werden nämlich alles andere als einheitlich angegeben. Das einzige, worin die Quellen übereinstimmen, ist, daß Abū l-Hudāil sehr alt geworden sei; die konkreten Daten dagegen sind offensichtlich aus der Überlieferung erschlossen. Dabei wurden die Angaben über Geburts- und Todesjahr einerseits und über das Lebensalter andererseits in mannigfacher Weise miteinander ausgeglichen.

Es empfiehlt sich, mit dem Todesdatum anzufangen. Abū Tammām stirbt 231/845 oder 232/846; Wāṭiq regiert zwischen 227/842 und 232/847. Wenn wir die beiden vorher genannten Nachrichten als echt akzeptieren, kommt unter den überlieferten Daten nur das Jahr 227 in Frage. Von den übrigen ist ohnehin nur eines früher; die anderen liegen jenseits von Wāṭiqs Kalifat und würden damit die Spanne der unbezeugten Spätjahre nur noch verlängern. Nachrichten, welche Abū l-Hudāil noch in aktive Beziehung zu Wāṭiq bringen, sind offenbar apokryph oder nicht wörtlich zu nehmen²⁹. Bei seinem Lebensalter redete man gern von 100 Jahren³⁰; mit geringeren Zahlen gab man sich erst gar nicht ab. Später war man gezwungen, auch darüber noch hinauszugehen, um alle Komponenten in Einklang zu bringen. In Wirklichkeit zeigt die runde Zahl

²⁴ *Faḍl* 257, 6 f.

²⁵ Murtaḍā, *Amālī* I 180, 10 f., wo allerdings schon der Berichterstatter, Sulaimān ar-Raqqī, große Probleme aufwirft (s. o. Bd. II 485, Anm. 80). Vgl. auch Ṭaʿālibī, *Ṭimār al-qulūb* 365, pu. ff.

²⁶ Murtaḍā, *Amālī* I 178, 14 f.; ohne Quellenangabe Ibn an-Nadīm 204, 6 f. Aḥmad b. ʿUmar al-Barḍaʿī, ein Schüler des ʿAbbād b. Sulaimān, hatte seine Information über Abū l-Hudāil meist von dessen Schüler Šahhām (vgl. TB III 370, 3 ff. und unten S. 291). Zu ihm näher Kap. C 7.4.

²⁷ *Faḍl* 263, 14 ff. > IM 48, 4 ff. nach dem *K. al-Mašābīḥ* des Ibn Yazdād.

²⁸ IM 132, 2 f. (und nur dort!).

²⁹ Nach IM 125, 16 hat Wāṭiq von ihm seine theologischen Ansichten übernommen. Nach Tauḥīdī, *Aḥlāq al-wazīrain* 308, 6 ff. (= *Muqābasāt* 96, – 5 ff. und *Bašāʿir* VI 86 nr. 290) hat er sich von ihm den Dichter eines proalidischen Gedichtes identifizieren lassen.

³⁰ So Ibn an-Nadīm 204, 6; Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Faḍl* 258, 2.

natürlich, daß man nichts Genaues wußte. Abū l-Huḍail selber soll in seinen späten Jahren von sich gesagt haben, er sei halb so alt wie der Islam³¹.

Ähnlich unscharf bleibt das Geburtsdatum. Schon Ḥaiyāṭ referiert einen Dissens, den die Schüler Abū l-Huḍail's darüber hatten³². Allerdings herrscht insofern Übereinstimmung, daß alle Varianten in die dreißiger Jahre des 2. Jh's fallen. Damit ist bewiesen, daß man damals noch nicht von Hundertjährigkeit sprach oder diese zumindest nicht wörtlich nahm; denn Ḥaiyāṭ überliefert ebenso das Todesdatum 227 und bleibt damit in jedem Fall unter dem angegebenen Lebensalter. Jedoch wird man den Zahlen selber mit Vorsicht entgentreten müssen. Abū l-Huḍail's Schüler Šaḥḥām hatte angeblich von ihm gehört, seine Eltern hätten ihm gesagt, er sei 10 gewesen, als Ibrāhīm b. ʿAbdallāh in Bašra ums Leben kam³³. Danach wäre er 135 geboren; so hat schon Ibn an-Nadīm gerechnet³⁴. Die anderen Daten lagen noch früher: 131 oder 134³⁵. Dabei ist 131 vermutlich nur deswegen ins Spiel gekommen, weil damals Wāṣil starb und die Koinzidenz Abū l-Huḍail als dessen wahren Erben auswies. Selbst mit Bezug auf Ḥasan al-Bašrī hat man dieses Gedankenspiel versucht, ohne sich wahrscheinlich Rechenschaft darüber abzulegen, daß man so auf das absurde Geburtsdatum 110/729 kam³⁶. Jedoch muß man sich fragen, ob nicht auch 135 noch zu früh ist. Zwar ist ein Lebensalter von 92 Mondjahren = ca. 90 Sonnenjahren nicht mehr unwahrscheinlich. Aber man würde doch erwarten, daß ein Zehnjähriger sich selber erinnern kann und auch sein Lebensalter schon weiß³⁷. Die Ereignisse, die man in Abū l-Huḍail's Jugend verlegen muß, vor allem seine Diskussionen mit Šāliḥ b. ʿAbdalquddūs, sind ohnehin apokryph. Selbst die oben erwähnte Festnahme unter al-Mahdī ist alles andere als sicher bezeugt³⁸.

Die widersprüchlichen Daten sind zum erstenmal für uns greifbar gesammelt bei Ibn an-Nadīm. Gleichzeitig hat auch Marzubānī (gest. 384/994) sich dafür interessiert; seine Materialien sind im *Taʿrīḥ Baḡdād* erhalten. Das Interesse an der Chronologie ist innerhalb der Muʿtazila offenbar erst spät erwacht. Es ist kein Zufall, daß man sich auf Šaḥḥām berief; er war Abū l-Huḍail's jüngster Schüler (s. u. Kap. C 4.1.3). Ḥaiyāṭ hat Ordnung zu schaffen versucht, konnte sich aber schon nicht mehr ganz durchsetzen. Das von ihm favorisierte Todesdatum 227 steht bei Masʿūdī (*Murūğ* VII 232, 1 f./V 21, 13); von dort wurde es übernommen bei IH IV 267, 2 f. > Šafadī, *Wāfi* V 162, 20 und *Nakt al-himyān* 278, 21; Ibn Taḡrībirdī, *Nuğūm* II 248, 3 ff.; Damīrī, *Ḥayāt al-*

³¹ *Fadl*, ib.

³² Masʿūdī, *Murūğ* VII 232, 1 ff./V 21 § 291 f.

³³ TB III 370, 3 ff.

³⁴ *Fibrist* 204, 3 ff.

³⁵ Ib. 204, 1; Masʿūdī, a. a. O.

³⁶ *Fadl* 258, 1 nach Ibn Farzōya (vor 300/913). Oder wer soll sonst mit „al-Ḥasan“ gemeint sein?

³⁷ In der Tat hat man, wiederum unter Berufung auf Šaḥḥām, die Tradition auch als Eigenbericht laufen lassen. Jedoch ist sie da nur Einstieg in eine Legende, und im übrigen behauptet Abū l-Huḍail jetzt, damals knapp 15 Jahre alt gewesen zu sein. Damit kam man dann auf das Geburtsdatum 131 (TB III 367, 3 ff.).

³⁸ Oben S. 211.

ḥayawān I 120, -9; Qummī, *Kunā* I 174, 10f. Das Datum, das vor 227 liegt, geht auf den Literaten Abū l-‘Ainā’ al-Hāšimī zurück: „226 in Sāmarrā im Alter von 104 Jahren“ (so *Fihrist* 204, 2f.; TB III 396, 19ff. > IH IV 267, 1f.). Es wird durch das exorbitante Lebensalter in Frage gestellt. Allerdings hat Abū l-‘Ainā’, wie er selber behauptete, Abū l-Hudāil in seiner Jugend noch kennengelernt (Sam‘ānī, *Imlā*’ 103, 12ff.; auch Murtaḍā, *Amālī* I 179, 18f.); er ist um 190/805 geboren und um 283/896 gestorben (zu ihm vgl. EI² I 108 und GAS 2/519f.; Weiteres unten S. 482).

Als spätere Daten werden angegeben: 235 „zu Anfang des Kalifats von al-Mutawakkil“ (*Fihrist* 204, 5f.; TB III 370, 7f.; Murtaḍā, *Amālī* I 178, 12f.; IH IV 267, 1; Ḍahabī, *Ibar* I 422, 10ff. > Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt* II 85, –8ff.; Šahrastānī 37, 3f./76, 11f.; IM 48, 3) und 239 (bei Šafadī, *Nakt* 279, 2, als Zusatz gegenüber *Wāfi*). In beiden Fällen wird die Quelle nicht genannt. Das hat wohl seinen guten Grund; die Daten sind errechnet. Bei 235 wird hinzugefügt: „im Alter von 100 Jahren“; wenn man diese abzieht, kommt man auf das durch Selbstzeugnisse abgestützte Geburtsdatum 135. Bei 239 liegt die gleiche Operation zugrunde, nur daß jetzt zu 135 das Lebensalter von 104 Jahren hinzugefügt ist. Der Zusatz „zu Anfang des Kalifats von al-Mutawakkil“ trifft auf das Jahr 235 nur cum grano salis zu; Mutawakkil hat schon i. J. 232/847 seine Herrschaft angetreten. Dagegen fällt das Jahr 227 in den Anfang des Kalifats von al-Wāṭiq. Man mag an eine Kontamination denken. – Wie der Mu‘tazilit Abū Muḡālid, ein Zeitgenosse Ḥaiyāṭs (zu ihm s. u. Kap. C 4.2.4), darauf kam, Abū l-Hudāil sei i. J. 230 im Alter von über 100 Jahren erblindet nach Bagdād gekommen, weiß ich nicht (*Fihrist* 204, 17; TB II 370, 2f.). In der Parallele bei Ḥaṭīb al-Bagdādī ist 230 durch 203 ersetzt. Das könnte als Übersiedlungsdatum stimmen; aber das Lebensalter ist nun völlig fehl am Platze. Neben den drei bereits erwähnten Lebensaltern (100, 104 und „über 100“) begegnet noch „105 Jahre“, so bei Qāḍī ‘Abdalḡabbār, *Faḍl* 255, 5f. nach dem *K. al-Mašāyih* des Muḡammad b. Zakariyā’ al-Galābī, genannt Zakarōya, der i. J. 298/910 starb (zu ihm vgl. Zirikī, *A‘lām* VI 364). Ibn al-Murtaḍā hat aus 105 gleich 150 gemacht (*Tab.* 48, 1f., wo außerdem *al-Galābī* zu *al-Gailānī* verschrieben ist; vgl. schon Fück in: OLZ 59/1964/373).

Das Geburtsdatum 135 ist aus Ibn an-Nadīm bzw. dem Ḥaṭīb al-Bagdādī übernommen bei IH IV 266, ult.; Šafadī, *Nakt* 279, 2; Ibn Tagrībirdī, *Nuḡūm* II 248, 4f. Jedoch sind die Varianten 131 und 134 älter; auf sie bezog sich der erwähnte Dissens unter Abū l-Hudāil’s Schülern. Die erste wurde von Ḥaiyāṭ bevorzugt, die zweite von Ka‘bī (vgl. Murtaḍā, *Amālī* I 178, 11f. > IM 49, 1ff.). Die Begegnungen mit Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs müßten nach damaliger Vorstellung in die Zeit vor 167/783 fallen; damals ist dieser angeblich hingerichtet worden. Aber der Inhalt der Geschichten zeigt, daß es sich um reine Fiktion handelt. Man hat sogar versucht, Abū l-Hudāil in ihnen durch Nazzām zu ersetzen (vgl. im einzelnen meinen Aufsatz in: ZDMG 135/1985/22ff. und 52ff.; dazu ergänzend Bd. II 17, Anm. 20). Der Bericht über Abū l-Hudāil’s Festnahme und seine Überführung nach Bagdād will demgegenüber eher darauf hinaus, daß Abū l-Hudāil selber in den Verdacht geriet, ein *zindīq* zu sein. Es mag sein, daß hinter alldem die Erinnerung steht, daß er in seiner Jugend zum Kreis des Šāliḥ b. ‘Abdalquddūs gehörte und dann zusammen mit ihm verfolgt wurde. Aber einen Beweis dafür gibt es nicht. Selbst wenn es tatsächlich so war, ist für die Chronologie kaum etwas gewonnen; denn Šāliḥ ist nach anderer

– und vermutlich älterer – Überlieferung erst unter Hārūn hingerichtet worden (s. o. Bd. II 15 f.), und selbst wenn wir bei 167 bleiben, ist für das Geburtsdatum noch bis etwa 140 Spielraum. Weiter sollten wir ohnehin wohl nicht hinaufgehen.

Was bei den frühen Geburtsdaten erstaunlich bleibt, ist, daß die Überlieferung nie den Versuch unternommen hat, Abū l-Huḍail mit ʿAmr b. ʿUbaid zusammenzubringen, der doch auch nur kurz vor dem Aufstand des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh starb. Ibn an-Nadīm betont ausdrücklich, daß Abū l-Huḍail weder ihn noch natürlich Wāsil b. ʿAṭā getroffen habe³⁹. Zu Wāsil hat man später versucht, einen Kontakt zu schaffen, und zwar über dessen Witwe Umm Yūsuf, die Abū l-Huḍail zwei Kisten (*qimaṭrain*) mit Aufzeichnungen ihres Mannes übergeben haben soll⁴⁰. Das paßt zu der notierten Datenkongruenz und ist wohl ebenso fiktiv. Wo Abū l-Huḍail nämlich wirklich anknüpfte, war den Späteren gar nicht mehr so klar. Die muʿtazilitische Tradition verweist im allgemeinen auf ʿUṭmān aṭ-Ṭawīl⁴¹. Ihn hat er gewiß gekannt⁴²; aber von ihm war vermutlich auch nicht viel zu lernen. Malaṭī, der sich um den muʿtazilitischen Konsens nicht zu kümmern brauchte, nennt stattdessen zwei andere Schüler Wāsil's, die zugleich auch die Lehrer Bišr b. al-Muʿtamir's gewesen sein sollen⁴³. Auch sie hat er gewiß gekannt⁴⁴; aber sie bleiben noch obskurer als ʿUṭmān aṭ-Ṭawīl. Bei Malaṭī fällt dann schließlich der Name des Dirār b. ʿAmr, dem Abū l-Huḍail in der Leitung des theologischen Lehrkreises in Baṣra gefolgt sein soll. Von ihm ist er wohl am meisten beeinflußt worden, nur daß man das später nicht mehr wahrhaben wollte. Er selber hat ja den Bruch vollzogen, und er selber hat den Grundstein zu dem neuen Geschichtsbild gelegt: er überlieferte die Namen von Wāsil's Missionaren⁴⁵, und sogar die verwegene „Genealogie“, in der die muʿtazilitische Lehre über ʿUṭmān aṭ-Ṭawīl und Wāsil zu Abū Hāšim und von dort über Muḥammad b. al-Ḥanafiya, ʿAlī und den Propheten bis auf Gabriel und den lieben Gott persönlich zurückgeführt wurde, stammte von ihm, wenn wir seinem Schüler Zurqān

³⁹ *Fihrist* 204, 1 f.

⁴⁰ *Faḍl* 241, –7 f. > IM 35, 3 ff. Das Wort *qimaṭr* stammt über aram. *qamṭrā* aus griech. κώμπτρα. Im Talmud ist damit die „Thoratruhe“ gemeint, ein kistenartiges Behältnis für die Thorarollen (vgl. Carl Wendel, *Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen* 98, nach Strack-Billerbeck, *Komm. zum NT IV*, 136 aa 66). In der islamischen Welt war *qimaṭr* ein Kasten oder ein Sack, in dem der *qādī* seine Dokumente unter Siegel aufbewahrte und transportierte (Kindī, *Quḍāt Miṣr* 391, 16 ff.; Saraḥsī, *Mabsūt* XVI 92, 10; Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire* I 375; Moukdad, *Richteramt* 80). Das Behältnis konnte einem Menschen bis zur Brust reichen (TB IX 161, 4 f.).

⁴¹ *Fihrist* 204, 1, wohl wieder nach Barḍaʿī und Šaḥḥām (vgl. Murtaḍā, *Amālī* I 178, 15 f.); auch *Faḍl* 164, 16 und 251, 3 f. > IM 42, 2 f.

⁴² Vgl. *Faḍl* 237, 15 ff.; dazu oben Bd. II 313 f. Der autobiographische Bericht in TB III 367, 5 ff. trägt legendäre Züge.

⁴³ *Tanbih* 31, 6 ff./38, ult. ff.

⁴⁴ Zumindest einen von ihnen (s. o. Bd. II 317 f.).

⁴⁵ S. o. Bd. II 310.

glauben dürfen⁴⁶. Auch die Gailān-Legende hat er mit einem eigenen Traktat verbreitet – vielleicht in Auseinandersetzung mit den baṣrischen Murǧiʿiten, die diese Tradition für sich selber in Anspruch nahmen⁴⁷. ʿAmr b. ʿUbaid dagegen kommt bei ihm kaum vor⁴⁸.

Ganz überspielt hat man in muʿtazilitischen Kreisen seine Beziehungen zu den *muhaddiṭūn*. Aber es hat sie gegeben; der Ḥaṭīb al-Baǧdādī, der ihm an sich nicht besonders gewogen war, hat die Namen zweier Lehrer bewahrt⁴⁹. Sie sind beide bemerkenswerterweise Kūfier: Giyāṭ b. Ibrāhīm at-Tamīmī⁵⁰ und Sulaimān b. Qarm aḍ-Ḍabbī⁵¹. Über sie erhielt er Anschluß an das Überlieferungsgut des Aʿmaš, das spürbar šīʿitisch gefärbt war; Sulaimān b. Qarm gilt bei Ibn Ḥibbān geradezu als *ǧālī*⁵². Von ihm hatte er die gemäßigt staatskritische Überlieferung: „Steht zu den Quraiš, solange sie zu euch stehen. Wenn sie aber nicht (mehr) zu euch stehen, so hängt euch die Schwerter um und rottet sie aus!“⁵³. Sie war auch unter den baṣrischen Gailāniten im Umlauf⁵⁴. Umso mehr verwundert, daß er sie aus kūfischer Quelle bezog; er scheint in seiner Jugend einmal in Kūfa gewesen zu sein. Wenn er tatsächlich Händel mit der Obrigkeit bekam, so könnte hier die Erklärung liegen. Später, in Baǧdād, war eine solche Haltung nicht mehr opportun.

Dort kam er auch in ganz andere Kreise. Er war bekannt mit Sahl b. Hārūn (gest. 215/830), der unter Maʾmūn Direktor des *bait al-ḥikma* war; allerdings scheint dieser ihn nicht sehr geschätzt zu haben⁵⁵. So wuchs ihm

⁴⁶ Ibn an-Nadīm 202, 3 ff.; dazu oben Bd. II 252. Madelung betrachtet dies als eine spätere Fälschung (*Qāsim* 35).

⁴⁷ *Faql* 233, 4 ff. > IM 27, 12 ff.; dazu der Buchtitel Werkliste XXI, nr. 48. In dieses Geschichtsbild paßt gut, daß er Ḥalīd al-Qaṣrī für einen *zindīq* hielt (*Ag.* XXII 16, 1 ff.).

⁴⁸ Nur in dem kritischen Bericht über ʿAmrs Verhalten vor dem Aufstand i. J. 145 bei Abū l-Faraǧ, *Maqātil* 246, 9 ff. (wo Abū l-Huḍail wie ib. 238, –4 nicht mit seiner *kunya*, sondern nur mit seinem *ism* erscheint) und in der ebenso bezeichnenden Überlieferung, daß dieser Wāsil als Vorbild anerkannt habe (*Faql* 243, 15 ff.). Zwischen den Anhängern Abū l-Huḍail's und denen Nazzāms scheint es einen Streit um den Vorrang Wāsil's oder ʿAmrs gegeben zu haben (vgl. Ḡaḥiḏ, *Ḥayawān* VII 7, 7).

⁴⁹ TB III 366, 14 f. (wo *'an* zu lesen ist statt *'anhu*).

⁵⁰ So nach Ḥillī, *Riǧāl* 245, ult. f. und Ardabilī, *Ġāmi' ar-ruwāt* I 658 f.; der Ḥaṭīb al-Baǧdādī hat nur *Giyāṭ b. Ibrāhīm*. Wahrscheinlich identisch mit dem bei Ḍahabī, *Mīzān* nr. 6673 genannten Giyāṭ b. Ibrāhīm an-Naḥa'ī. Weitere sunnitische Quellen (in denen meist keine Nisbe angegeben ist) vgl. Nasā'ī, *Du'afā'* 2187 nr. 485. Nach den šīʿitischen Biographen stammte er aus Baṣra, war jedoch in Kūfa ansässig.

⁵¹ *Mīzān* nr. 3599; weitere Quellen vgl. Nasā'ī, *Du'afā'* 2116 nr. 251.

⁵² *Maǧrūḥīn* I 332, –4 ff.; ähnlich auch ʿUqailī, *Du'afā'* II 137, 1 f. Für die šīʿitische Literatur vgl. kurz Ardabilī I 382 f.

⁵³ TB III 366, ult. ff. Das ist natürlich nicht unbedingt rāfiḏitisch. Ḍahabī bewahrt demgemäß auch einen Ausspruch von ihm, in dem er die Rāfiḏiten im Gespräch mit ʿAbdallāh b. al-Ḥasan, dem Vater des Nafs az-zakīya, als Ungläubige bezeichnet (*Mīzān*, a. a. O.). Ibrāhīm b. Giyāṭ galt bei den Šīʿiten gleichfalls nur als Butrit; er verfaßte ein *K. Maqatal amir al-mu'minīn* (Ṭūsī, *Fihrist* 251 f. nr. 552).

⁵⁴ S. o. Bd. I 131 und II 167.

⁵⁵ Murtaḏā, *Amālī* I 182, 1 ff.; kürzer TB III 369, 2 ff. Wieder anders ʿIqd II 338, 11 ff. (mit Bezug auf Muwais b. ʿImrān, was wegen der Chronologie kaum zu halten ist); so auch Ibn

das Image zu, sich mit der Philosophie eingelassen zu haben. Er ist der einzige Mu'tazilit, bei dem Aš'arī eine Abhängigkeit von Aristoteles vermutet⁵⁶; Ibn Šā'id denkt eher an pseudempedokleischen Einfluß⁵⁷. Mit diesen Spekulationen hat es, wie wir sehen werden, nicht viel auf sich. In seiner Bagdāder Zeit war Abū l-Huḍail viel zu alt, um noch umzulernen; in Bašra aber hatte die Philosophie, wenn wir einmal von alchimistischen Strömungen absehen, vermutlich nicht viel zu bestellen. Eine Tradition, die ihn schon z. Z. der Barmakiden an den Hof bringt, ist apokryph⁵⁸. Für spätere Generationen war er eben der Repräsentant des *kalām*⁵⁹; darum knüpften sich an ihn besonders viele Klischees. Nicht umsonst ist gerade mit Bezug auf ihn jenes auch an Ṭumāma⁶⁰ erprobte Motiv aufgeblüht, daß ein Irrer ihn in einer *disputatio* widerlegt.

Es ist vor allem von den Š'īten in Dienst genommen worden; Abū l-Huḍail muß zugeben, daß 'Alī die Herrschaft eher verdiente als Abū Bakr. Der Rahmen wechselt; das Gespräch findet in Gegenwart Ma'mūns statt (so in der Hs. Brit. Mus., Suppl. 1238.3; vgl. Rieu S. 796) oder in einem Kloster, nach Ṭabrisī dem Dair Zakkā in Raqqa (*Iḥtiḡāḡ* II 150, ult. ff. > *Biḡār* XLIX 279 ff. nr. 35; zum Ort vgl. Šābuštī, *Diyyārāt* 218 ff. und 384 ff.; der Name ist im Druck des K. *al-Iḥtiḡāḡ* verderbt). Weitere handschriftliche Belege vgl. GAS 1/618; dazu noch RSO 4/1911/1024; Traini, *Arabic Mss. Ambrosiana* II nr. 4 X und nr. 186 XVI. In der Handschrift Teheran, Maḡlis-i šūrā-yi millī (VII) 372 ist der Irre überdies ein Alide (vgl. auch *Raiḡānat al-adab* V 194). In sunnitischen Quellen wie Ibn Ḥabīb an-Naisābūrī, *'Uqalā' al-maḡānīn* 169, 5 ff. oder Damīrī, *Ḥayāt al-ḡayawān* I 120, 5 ff. ist das Thema neutralisiert; außerdem findet die Begegnung nun beim Dair Hiraql, dem Herakliuskloster statt, hinter dem sich vermutlich das Dair Hizqil, das Ezechielkloster, versteckt, ein sprichwörtlich bekanntes Irrenhaus in der Gegend von Wāsiṭ (vgl. dazu Ya'qūbī, *Buldān* 321, pu. f./übs. Wiet 164 mit weiterem Material). In der Maqāma Māristānīya des Hamaḡānī ist das Motiv literarisch verwertet; jedoch ist hier Abū l-Huḍail um der Aktualisierung willen durch einen Mu'taziliten aus 'Askar Mukram ersetzt worden (nr. 25 der *Maqāmāt* = ed. Beirut 1889, S. 119 ff.; übs. Rescher in: *Beiträge zur Maqāmen-Literatur* V 71 ff. und Rotter, *Vernunft ist nichts als Narretei* 110 ff.; dazu J. Monroe, *Art of Hamadhānī* 65 ff.).

Qutaiba, *'Uyūn* III 138, 16 ff. In einer Version, die Ibn Nubāta, *Sarḡ al-'uyūn* 244, 3 ff. auf Ḡāḡiḡ zurückführt, ist Sahl b. Hārūn durch Ḥasan b. Sahl ersetzt.

⁵⁶ Vgl. Text XXI 63, k mit Kommentar.

⁵⁷ *Ṭabaqāt al-umam* 22, 3 f.; auch Qifṭī, *Ta'riḡ al-ḡukamā'* 16, 21 f.; dazu Stern in: Actas IV Congresso UEAI Coimbra 325 ff.

⁵⁸ Es handelt sich wieder einmal um das „Symposion“ über die Liebe, das wir schon häufiger erwähnt haben (vgl. Text 147).

⁵⁹ So für Ma'arrī, neben Ibn Kullāb (*Luzūmīyāt*, Kairo 1891, I 131/Beirut 1961, I 155, v. 4). Nach Ansicht des ḡubbā'ī war er derjenige, der den *kalām* erfunden hatte (*Faḡl* 258, pu.); der Wesir Abū l-Faḡl Ibn al-'Amīd vertrat die gleiche Ansicht (*Yāqūt*, *Iršād* VI 73, pu. ff.). Als *ra's al-Mu'tazila* begegnet er Ag. V 231, 4. Vgl. auch IM 127, 5 ff.

⁶⁰ S. o. S. 162, Anm. 46.

So sehr diese Anekdote sich verbreitete, so sehr blieb andererseits Abū l-Huḍail's Argumentationssicherheit sprichwörtlich⁶¹. Seine Waffe war Witz und Ironie; die Mu'taziliten waren stolz darauf, daß er die Lacher immer auf seiner Seite hatte⁶². Charakteristisch scheint für ihn auch gewesen zu sein, daß er seine Ausführungen mit Versen würzte⁶³; er hatte ein großes poetisches Repertoire, obwohl er selber sich nicht in dieser Kunst versuchte⁶⁴. Über seine Frömmigkeit dagegen wußte man wenig zu berichten. Wir hören zwar, daß er keinen Gefallen an Musik fand⁶⁵ oder sich mitfühlend um seinen Knecht und seinen Reitesel kümmerte⁶⁶. Aber von Askese wagte man nicht zu sprechen; wenn er sich mit dem Dichter 'Abbās b. al-Aḥnaf nicht vertrug, so vermutlich nicht so sehr wegen des neuen „feministischen“ Frauenbildes, das dieser vertrat, sondern weil Ibn al-Aḥnaf in seinen Kreisen aus seinem Determinismus kein Hehl machte⁶⁷. Die Gegenseite versuchte Abū l-Huḍail als Päderasten anzuschwärzen⁶⁸. Immerhin soll er geraten haben, in Liebesdingen die Gunst der Stunde zu nutzen – mit einem Vers, in dem es hieß, daß man vor dem „Affens des Bösen“ den Kniefall tun solle, wenn die Herrschaft sein sei, ohne danach zu fragen, was er verborgen halte.

Ġāhiz, *Hayawān* VII 166, – 5 f. Die Wendung *usḡud li-qirdi s-sau'i fi zamānihī* hatte sprichwörtlichen Charakter (vgl. Maidānī, *Amṭāl* I 357 b, 11). Sie wurde auch von Kulṭūm b. 'Amr in einem Gedicht zitiert, jedoch mit anderer Fortsetzung (ib. I 355, 9; so auch – nach ihm? – von Ta'labī, vgl. *Lisān al-'Arab* XV 176 b, – 10 ff. s. v. *q – r – y*). Etwas anders formuliert ein anonym Dichter in *Hayawān* VII 167, 1: *idā daulatun lil-qirdi ḡā'at fa-kun lahū ... sāḡidan*. Gemeint ist wohl meist: „mit den Wölfen heulen; gute Miene zum bösen Spiel machen“. Daß Abū l-Huḍail das Wort auf Liebesdinge bezog, geht, wenn ich recht interpretiere, aus dem Kontext hervor.

⁶¹ Vgl. al-Ḥālidīyān, *at-Tuḥaf wal-badāyā* 103, pu. f.; auch Ābī, *Naṭr ad-durr* V 171, 1 f. Legendenhaft umgestaltet z. B. TB III 368, 13 ff. (nach Ġāhiz) und 18 ff. (Variante bei Ibn an-Nadīm 204, 14 ff.).

⁶² Vgl. die Geschichten bei Qādī 'Abdalḡabbār, *Faḍl* 260, 12 ff. und 260, 15 f. (= Murtaḍā, *Amālī* I 180, 13 f.); Tauḥīdī, *Baṣā'ir* VII 76 nr. 233 sowie VIII 28 nr. 64 und 67; *Kalim al-fiṣāḥ min Tarwīḥ al-arwāḥ*, Hs. Berlin Or. oct. 3859, fol. 85 b, ult. ff. (in Gegenwart des Faḍl b. Sahl, also in Marv!).

⁶³ Das beste (apokryphe) Beispiel ist die von mir in: Festschrift G. Hourani, S. 13 ff. behandelte Anekdote *Faḍl* 255, 8 ff.; weitere Beispiele dort S. 280, Anm. 9.

⁶⁴ Er soll bei seinem ersten Erscheinen vor Ma'mūn etwa 700 Verse zitiert haben (*Faḍl* 257, 9 ff.). Mubarrad will gehört haben, wie er in einem Kolleg 300 Verse als Beleg heranzog (ib. 257, 5 ff. > IM 45, 14 f.).

⁶⁵ Ābī, *Naṭr ad-durr* II 178, 2 ff.

⁶⁶ Ta'ālibī, *Timār al-qulūb* 365, 9 ff.; ähnlich 365, pu. ff.

⁶⁷ Aḡ. VIII 354, 15 ff. = Marzubānī, *Muwaṣṣaḥ* 449, 1 ff., nach Šūlī; dazu Arabica 27/1980/277. 'Abbās starb kaum später als 193/808; das Zerwürfnis gehört in Abū l-Huḍail's baṣrische Zeit.

⁶⁸ TB III 369, 14 ff. > Šafadī, *Wāfi* V 161, 18 ff.; Ḍahabī, *Siyar* X 543, 5 ff.

3.2.1.2 *Seine Werke*

Abū l-Huḍail's Vorliebe für Dialektik wird durch die Titel seiner Bücher bestätigt. Zwar sind sie nicht so ausschließlich auf Polemik ausgerichtet wie die Biṣr b. al-Muʿtamir's; aber bei etwa der Hälfte wird doch ausdrücklich ein Gegner genannt¹. Dabei sind die Titel, welche Ibn an-Nadīm verzeichnet, häufig Inhaltsangaben: „ein Buch gegen die Juden“, „ein Buch gegen die Christen“ usw. Wahrscheinlich handelte es sich um Darstellungen einzelner Argumente, vielleicht auch um geschönte Protokolle tatsächlicher Auseinandersetzungen. Die Streitgespräche wurden in der späteren Überlieferung anekdotisch zugespitzt; dabei mögen ab und zu echte Argumente Abū l-Huḍail's erhalten geblieben sein². Dem „Buch gegen die Juden“³ korrespondiert die Reportage über eine Diskussion, in der Abū l-Huḍail einem Juden, der aus den Wundern Moses dessen Prophetentum ableiten will, entgegenhält, daß auch Jesus Wunder getan habe. Auf die typisch jüdische Antwort, daß die Wunder Jesu nur Zauberei gewesen seien, läßt er sich natürlich nicht ein; diese standen ja im Koran⁴. Später erzählte man sich dann, er habe bereits als Junge, noch nicht 15 Jahre alt, mit einem Sieg über einen jüdischen *mutakallim* sein erstes Erfolgserlebnis gehabt⁵.

Die Widerlegung der Christen⁶ wird konkretisiert durch einen Namen: ʿAmmār al-Baṣrī, ein Nestorianer, wohl etwas jünger als er, der seinerseits in den von ihm erhaltenen Schriften gegen die Theologie Ḍirār's und Abū l-Huḍail's Front bezieht⁷. Nach seinen Bemerkungen zu schließen, ging der Streit um die Attributenlehre; jedoch hat sich hiervon nichts in Anekdoten niedergeschlagen. Anders bei den Zoroastriern. Hier gab es nicht nur eine Widerlegung⁸, sondern auch die Nacherzählung einer Diskussion, die, wie das im Idealfall erwartet wurde, mit der Bekehrung des Geschlagenen – bzw. hier des Zoroastriern, der das Streitgespräch veranstaltet hatte – endete⁹. Maʿmūn soll später Abū l-Huḍail und einen gewissen Zādānbuḥt gegeneinander haben antreten lassen¹⁰. Eine Anekdote spielt mit Details mazdaitischer Mythologie,

¹ Nach seinem Schüler Yaḥyā b. Biṣr al-Arḡānī hat er insgesamt 60 Bücher polemischen Inhalts verfaßt (IM 44, 5 f.); Malaṭī spricht sogar von 1200 Schriften (*Tanbīh* 31, 7 f./39, 1 f.). Ibn an-Nadīm hat 50 bzw. 51 Titel, also weniger als bei Ḍirār (57).

² Vgl. ZDMG 135/1985/22 ff., vor allem 37 ff.

³ Werkliste XXI, nr. 5.

⁴ Im übrigen waren sie bereits in Hārūn's Brief an Konstantin VI. Beweis dafür, daß Muḥammad gleichfalls Wunder tun konnte (s. o. S. 27). Vgl. *Faḍl* 263, 4 ff.; auch hier ist auf Abū l-Huḍail's ironischen Stil hinzuweisen.

⁵ Von Marzubānī auf Ṣaḥḥām zurückgeführt und als Eigenbericht dargeboten in TB III 367, 5 ff. > Ibn al-Ḡauzī, *Aḍkiyāʾ* 140, 12 ff. ḤULĪ und Ṣafadī, *Wāfi* V 161, 21 ff.; ohne Isnād (*waqīla*) bei Murtaḍā, *Amālī* I 178, 17 ff.

⁶ Werkliste nr. 6–7.

⁷ S. o. S. 38 und unten S. 275 f.

⁸ Werkliste nr. 8.

⁹ Ib. nr. 51. Beide Werke können allerdings identisch sein. Der Bericht bei Ibn an-Nadīm ist übernommen IḤ IV 266, 7 ff. > Ṣafadī, *Wāfi* V 163, 7 ff. Weiteres s. u. S. 270 ff.

¹⁰ IM 74, 9 ff.

die in spöttischer Weise miteinander verknüpft werden¹¹. Wenn Abū l-Hudāil außer den Zoroastriern auch die Dualisten ganz allgemein angreift, so mag es um das Problem der Bewegung und der Ewigkeit der Welt gegangen sein¹². Auffällig ist, daß die *zanādiqa* in den Buchtiteln nicht erscheinen, obgleich sie doch, wie der Qāḍī ʿAbdalġabbār erzählt, Abū l-Hudāil in Baṣra besonders fürchteten¹³. Allerdings gab es von ihm ein K. *al-Ḥuġġa ʿalā l-mulḥidīn*¹⁴.

Unter den Muslimen waren die baṣrischen Ġailāniten Ziel seiner Polemik, vor allem Abū Šamir, den er noch in all seinem Glanz als Berater des Statthalters erlebt hat¹⁵. Man meinte zu wissen, daß das Verhältnis der beiden zueinander sehr schlecht gewesen sei¹⁶. Auch mit dessen Nachfolger Kulṭūm b. Ḥabīb ließ er sich in eine *disputatio* ein¹⁷. Hišām b. al-Ḥakam, gegen dessen politische Anschauungen er ein Buch schrieb¹⁸, hat er in Mekka getroffen und angeblich in Gegenwart eines zahlreichen Publikums besiegt¹⁹; die Šīʿiten allerdings sahen es anders²⁰. Dort war es nicht um die *imāma* gegangen, sondern um das Gottesbild; Abū l-Hudāil hat selber in einem Buch darüber berichtet²¹. Er war wesentlich jünger als Hišām; wahrscheinlich hat er ihn herausgefordert. In Baṣra vertrat ʿAlī b. Mīṭam die Šīʿa. Er hat nach der Überlieferung seiner Schule einige Punktsiege über Abū l-Hudāil davongetragen²²; die muʿtazilitische Tradition geht auf die Beziehung kaum ein²³. Das *tašbīḥ* störte Abū l-Hudāil nicht nur bei Hišām, sondern auch bei den *aṣḥāb al-ḥadiṯ*. Wir wissen es wiederum durch einen Buchtitel; dieser ist übrigens der älteste sichere Beleg dafür, daß man die *muḥaddiṯūn* als eigene Gruppe mit bestimmten theologischen Anschauungen fassen konnte²⁴. Den Determinismus bekämpfte er bei Ḥafṣ al-Fard²⁵ und bei dem Dichter Muknis al-Madanī, einem Nachkommen des Zuhair b. Abī Sulmā, der in Qinnasrīn

¹¹ Murtaḍā, *Amālī* I 181, 5 ff.

¹² Werkliste nr. 9–10. Auch in einem Bericht über eine angebliche Diskussion mit dem Manichäer Nuʿmān (zu ihm s. o. Bd. I 443) ist dies der Kern der Sache (Ibn Abī ʿAun, *al-Aġwiba al-muskita* 149 nr. 892 = Murtaḍā, *Amālī* I 181, 18 ff.).

¹³ *Faḍl* 258, 11 f.

¹⁴ Werkliste nr. 2.

¹⁵ Ib. nr. 28–29.

¹⁶ *Faḍl* 256, 12, wo aber die Chronologie problematisch ist (s. o. Bd. II 178). Vgl. auch ib. 256, 11 ff. und 257, 1 ff.

¹⁷ Ġāḥiḏ, *Burṣān* 246, 3; dazu oben Bd. II 181.

¹⁸ Werkliste nr. 47.

¹⁹ *Intiṣār* 103, –8 ff.; u. a. war Hišāms Sozios, der Ibāḍit ʿAbdallāh b. Yazīd, dabei (Našwān, *Ḥūr* 254, pu. f.).

²⁰ Masʿūdī, *Murūġ* VII 232, 2 ff./V 21, –6 ff.; dazu oben Bd. I 361.

²¹ *Maq.* 32, 7 ff.; auch Baġdādī, *Farq* 48, apu. ff./66, 1 ff.; bei Našwān, *Ḥūr* 254, apu. ff. ist der Bericht vergrößert und das Quellenverhältnis verwischt. Von den bei Ibn an-Nadīm genannten Büchern scheint keines hierher zu passen. Vgl. auch *Faḍl* 140, 6 ff. und 262, 15 ff.

²² S. o. Bd. II 426.

²³ Vgl. aber Ibn Abī ʿAun, *Aġwiba* 150 nr. 899.

²⁴ Werkliste nr. 13.

²⁵ Werkliste nr. 19–20 und 25; dazu oben Bd. II 730 und unten S. 276.

lebte²⁶ und vielleicht unter dem Einfluß des Sulaimān ar-Raqqī stand²⁷; er traf ihn bei dem Abbasiden Ġaʿfar b. Sulaimān, wohl als dieser um 175/791 Statthalter von Baṣra war²⁸.

Unter den Muʿtaziliten ist es vor allem sein Neffe an-Nazzām, mit dem er sich stritt; er hat mindestens sechs Schriften gegen ihn gerichtet²⁹. Ihre Systeme waren toto coelo verschieden. In außermuʿtazilitischen Kreisen freute man sich später über diesen Bruderkrieg; Abū l-Huḍail habe, so erzählte man sich, als Greis dem Jüngeren einmal ins Gesicht gespuckt, als dieser ihm eine kritische Frage stellte³⁰. Die Muʿtaziliten dagegen stellten den Zwist als rein objektive Auseinandersetzung zweier Theologen dar, die auf höchstem Niveau ihren Diskurs miteinander hielten. Ġāḥiẓ betont, Abū l-Huḍail habe sich am meisten dann gefreut, wenn niemand mehr wußte, wer von ihnen beiden nun recht hatte; denn „fünfzig Zweifel sind besser als eine Gewißheit“³¹. Man wollte nicht zwischen ihnen richten und behauptete darum, die Debatten seien immer unentschieden ausgegangen. Den Grund ließ man Abū l-Huḍail selber sagen: er unterlag einem ungebildeten Lastträger namens Zangōya „Negerlein“ sofort, weil der sich an keine Methode hielt und von Thema zu Thema sprang; das eben war unter Kennern anders³². Ganz unrecht hatten die Muʿtaziliten nicht; denn in zumindest einem Fall hat man die Argumente der beiden Partner in einem einzigen Protokoll zusammengefaßt³³.

Was die älteren baṣrischen Schulgenossen angeht, so herrscht, wenn wir den Sonderfall Ḍirār einmal ausnehmen, überraschendes Schweigen. Weder Muʿammar noch Aṣamm begegnet unter denen, gegen die Abū l-Huḍail geschrieben hat. Das verwundert vor allem bei Aṣamm; denn hier haben wir wieder eine Anekdote³⁴ und die Bemerkung des Ibn al-Murtaḍā, die beiden hätten miteinander diskutiert³⁵. Das *K. Taḥbīt al-aʿrāḍ* hätte gegen ihn gerichtet sein können³⁶. Muʿammar dagegen hat Baṣra vielleicht zu früh verlassen, um direkt zum Gegner zu werden. Auch Biṣr b. al-Muʿtamir war zu weit weg. Dagegen hat Abū l-Huḍail in einem seiner Bücher über die Lehre Murdārs berichtet, der vermutlich jünger war als er³⁷. Nur eine seiner Schriften trug

²⁶ Marzubānī, *Muwašṣaḥ* 502, pu.; zu ihm GAS 2/601. Vgl. Werkliste nr. 50.

²⁷ Gegen dessen Theologie könnten sich auch die beiden Schriften Werkliste nr. 14–15 richten. Zu ihm s. o. Bd. II 472 ff.

²⁸ Ḥākim al-Ġuṣamī, *Risālat Iblīs* 45, 8 ff. Ġaʿfar b. Sulaimān könnte ihn aus dessen Vaterstadt (?) Medina mitgebracht haben, wo er selber vorher als Gouverneur gesessen hatte (vgl. *Festschrift Hourani* 15). – Zu möglichen Kontakten Abū l-Huḍail's mit Naḡḡār s. u. S. 276 f.

²⁹ Ib. nr. 21–22, 26, 36, 40, 44 und vielleicht 42 und 54.

³⁰ Ibn Nubāta, *Sarḥ* 227, 13 ff. nach Ġāḥiẓ; *ʿIqd* II 412, 13 ff.

³¹ *Ḥayawān* III 60, 5 ff.

³² Tauḥīdī, *Imtāʿ* II 90, 8 ff.

³³ Werkliste nr. 22.

³⁴ S. o. Bd. II 401 f.

³⁵ *Ṭab.* 57, 6.

³⁶ Werkliste nr. 42; allerdings scheint Abū l-Huḍail darin auch gegen Nazzām polemisiert zu haben. In Frage käme außerdem noch das *K. al-Ḥarakāt* (nr. 43), da Aṣamm bekanntlich die Bewegung leugnete (s. o. Bd. II 402).

³⁷ *Maq.* 190, 8 f. = 512, 11 f.

angeblich nicht polemischen Charakter: sein *K. al-Huḡḡa*³⁸. Laoust hat vermutet, daß Abū l-Hudāil hierin die *uṣūl al-ḥamsa* erläuterte³⁹. Leider belegt er seine These nicht; aber es spricht in der Tat einiges für die Annahme, daß dieses Werk, wenn es denn systematisch aufgebaut war, zumindest in seiner Gliederung dem Schema der fünf *uṣūl* folgte, so wie dies auch später häufig der Fall gewesen ist. Abū l-Muʿīn an-Nasafī hat, sichtlich schon nicht mehr gut orientiert, behauptet, durch den Einfluß des Abū l-Hudāil seien die *uṣūl* in der Zeit des Hārūn zum Erkennungszeichen der Schule geworden; jeder habe sein *K. al-Uṣūl al-ḥamsa* gelesen⁴⁰. Diesen letzteren Titel verzeichnet Ibn an-Nadīm nicht; vielleicht ist in der Tat das *K. al-Huḡḡa* gemeint. Der šāfiʿitische Jurist Ibn Suraiḡ (gest. 306/918) hat das Buch noch unter dem Muʿtaziliten al-Barḡaʿī studiert⁴¹.

3.2.1.3 Die Lehre Abū l-Hudāil's

Abū l-Hudāil hat bisher noch nicht die Beachtung gefunden, die seiner Bedeutung entspräche. Aber immerhin gibt es ein paar Monographien über ihn. Den Anfang machte, nach einem wenig originellen Aufsatz von Ğamīl Ṣalībā¹, 'Alī Muṣṭafā Gurābī mit seinem Buch *Abū l-Hudāil al-'Allāf, auwal mutakallim islāmī ta'attara bil-falsafa*². Der Anspruch, der in dem Titel liegt, wird kaum eingelöst; aber das Werk ist übersichtlich aufgebaut. Die Individualität Abū l-Hudāil's ist erst von R. M. Frank erkannt worden, beeindruckend vor allem in seiner Studie *The Metaphysics of Created Being*³, aber auch in seinem Aufsatz über Abū l-Hudāil's Attributenlehre⁴. Seitdem hat die Forschung wieder auf der Stelle getreten⁵. Die Voraussetzungen sind dabei günstiger als für die meisten anderen frühen Theologen; nur für Nazzām verfügen wir über mehr Material. Aber die Notizen über Abū l-Hudāil sind weit verstreut und manchmal dadurch verformt, daß Ğubbāʿī zwei Generationen später seinem System zu einer Renaissance verhalf. Er hielt Abū l-Hudāil für den bedeutendsten Muslim nach den Prophetengenossen und meinte von ihm nur in vierzig Fragen abzuweichen⁶. Dort, wo er dies nicht tat, müssen wir mit Überlagerungen rechnen.

³⁸ Auch *K. al-Huḡḡa*; vgl. Werkliste nr. 1.

³⁹ *Schismes* 102.

⁴⁰ *Baḥr al-kalām* 75, 6 ff. Hierher hat Laoust wohl seine Behauptung, das *K. al-Huḡḡa* sei unter Hārūn geschrieben worden.

⁴¹ *Faḍl* 301, 9 f.; zu al-Barḡaʿī s. o. S. 213.

¹ In: *RAAD* 21/1946/107 ff. und 205 ff.

² Kairo 1949.

³ Istanbul 1966.

⁴ *Le Muséon* 82/1969/451 ff.

⁵ Meine eigenen Übersichten über Abū l-Hudāil's Denken in: *REI* 46/1978/227 ff. und in: *Eliran* I 318 ff. sind durch die folgende Darstellung überholt.

⁶ *Faḍl* 294, apu. ff. > *IM* 84, 7 ff.; auch Text 9, d.

3.2.1.3.1 Die „Physik“

3.2.1.3.1.1 Körper und Akzidenzien. Atomismus

Abū l-Huḍail's System ist ohne Bezug zu ʿDirār oder Muʿammar kaum denkbar. Aber so sehr er Vorgegebenes kombiniert und ausbaut, so sehr ist er wie sie ein radikaler Neuerer. Er scheint von Muʿammars Atomismus gelernt zu haben; aber er konzipiert ihn nach der Art ʿDirārs, wie ein Spielzeug in der Hand Gottes. Im Gegensatz zu ʿDirār oder zu Aṣamm lehnt er die Polarität von Akzidenzien und Substanzen nicht ab; aber die Kombination ergibt nicht einfach Ontologie, sondern, um Franks glückliche Wortfindung aufzunehmen, eine „Metaphysik des geschaffenen Seins“. Das Sein hat nicht seine Hierarchie in sich selber; „Körper“ und Akzidenzien stehen vielmehr, was ihre Wertigkeit angeht, auf der gleichen Stufe. Die Akzidenzien umschreiben einfach die formale Realität eines Dinges, sein Sosein; alles phänomenale Sein ist insofern Akzidens¹. Die Akzidenzien haben also keineswegs abgeleiteten Charakter; sie bedürfen auch nicht unbedingt eines Körpers als ihres Substrates². Sie sind mehr als bloße Eigenschaften des Seins; sie sind selber Entitäten, die normalerweise zusammen mit Körpern auftreten, dies aber nicht müssen³. Allerdings stehen nur die Akzidenzien in der Verfügung des Menschen, und auch von ihnen keineswegs alle⁴. Körper dagegen werden allein von Gott geschaffen.

Hier nun kommt wie bei Muʿammar der Atomismus ins Spiel. Ein Körper ist nämlich immer zusammengesetzt; die Zusammensetzung ist sogar ein Akzidens, das ihm notwendig zukommt, ein Stück Wirklichkeit, ohne daß es ihn nicht gäbe, sein Zusammenhalt⁵. Das Wort, mit dem Abū l-Huḍail dieses Akzidens benennt, *taʿlif*, heißt allerdings eigentlich „Zusammenfügung“, und es ist wohl in der Tat so aktivisch gemeint, wie es klingt. Zwar kann ein Infinitiv im Arabischen bekanntlich immer auch passivischen Sinn haben, und in der Tat benutzen die Quellen neben *taʿlif* mindestens ebenso häufig das Wort *iğtimāʿ*, das ganz eindeutig diese Konnotation besitzt⁶. Zudem läßt sich vermuten, daß hinter diesen beiden Begriffen letzten Endes der griechische Terminus ἄθροισμα steht, mit dem schon Demokrit und Leukipp die Ansammlung von Atomen bezeichneten⁷. Dennoch besteht kein Zweifel, daß für Abū l-Huḍail nicht Bausteine des Seienden sich einfach von alleine zusammenfügen,

¹ Frank, *Metaphysics* 42 und 45.

² S. u. S. 240 f.

³ Vgl. dazu allgemein Frank in: Festschrift G. Hourani 42 und vorher.

⁴ Text 4, a; Weiteres dazu unten S. 249 f.

⁵ Das konstatiert Ibn Sīnā für die Atomisten allgemein (*Šifāʿ*, *Ṭabīʿiyāt* I 185, 7 ff.).

⁶ Text 6, a; 1, d; 7 usw. Allgemein zu *taʿlif* und verwandten Begriffen in der Theologie vgl. Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Furūq* 119, 1 ff.

⁷ Vgl. C. Bailey, *Greek Atomists* 138; U. Hölscher in: *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, ed. R. Wiehl (SB Heid. Ak. Wiss. 1981, nr. 1), S. 42. Über den Charakter dieser Ansammlung ist allerdings nichts ausgesagt; ἄθροισμα kann darum auch ein „Bündel“ im Sinne der ʿDirārschen Akzidenzienbündel sein (vgl. Sorabji, *Matter, Space and Motion* 46 ff.).

sondern daß es jemanden gibt, der sie zusammenfügt, nämlich Gott. Gott kann nämlich diese Zusammensetzung auch wieder aufheben; dann hört der Körper auf zu existieren, und die Atome bleiben übrig⁸.

Aber sie bleiben eigentlich gar nicht übrig; denn für sich allein haben sie keine Dimensionalität⁹. Das sah auch Mu‘ammar so: ein Atom ist eine „Substanz“ (*ḡauhar*), aber kein Körper, und nur ein Körper hat Körperlichkeit¹⁰. Daraus ergab sich die Frage, wo denn die Grenze zur Körperlichkeit liege, oder anders gesagt: welches der kleinstmögliche Körper sei. Sie ist im frühen *kalām* verschieden beantwortet worden, und in der Tat wich Abū l-Hudāil hier von Mu‘ammar ab. Dieser hatte den kleinstmöglichen Körper als Würfel definiert, der sich aus acht ebenfalls würfelförmigen Atomen zusammensetzt¹¹. Abū l-Hudāil dagegen meinte, daß nur die sechs Grundrichtungen: rechts-links, vorne-hinten, oben-unten markiert werden müßten; um den Raum aber derart zu polen, reichten sechs Atome aus¹². Freilich ließen diese sich nun nicht mehr zu einem geometrischen Körper zusammenbauen. Ich habe in einem ersten Versuch seinerzeit einmal angenommen, daß Abū l-Hudāil an einen Oktaeder gedacht habe, der sich aus zwei gegeneinandergestellten Pyramiden mit rautenförmiger Grundfläche zusammensetzt¹³; dort befänden sich jeweils zwei Atome rechts und links, vorne und hinten, oben und unten. Aber das wäre gar nicht der kleinstmögliche geometrische Körper; dazu würde eine einzige Pyramide ausreichen, und sie brauchte auch nur eine dreieckige Grundfläche zu haben. Wir kämen dann auf einen Tetraeder. Selbst Mu‘ammars Würfel hätte weniger Flächen; ein Würfel ist ein Hexaeder. Der von mir damals gewählte Ansatz ist wohl ein Irrweg; man darf nicht in platonischen Körpern oder in den Gesetzen der euklidischen Geometrie denken.

Wichtig ist vielmehr, daß für Abū l-Hudāil die Atome „sich mit sechs ihresgleichen berühren“¹⁴; sie haben also ihrerseits sechs Flächen und darum vermutlich Würfelform wie bei Mu‘ammar. Dennoch besitzen sie, wie wir sahen, keine Dimensionalität; ein späterer Autor wie Ibn Mattōya, der die Diskussion mehrerer Generationen zusammenfaßt, sagt darum auch vorsichtig,

⁸ Text 6, a. Vgl. dazu auch *Faḍl* 263, 9 f. Zum Atomismus des Abū l-Hudāil vgl. allgemein noch Husain Murūwa, *an-Naza‘āt al-māddīya fī l-falsafa al-‘arabīya al-islāmīya* I 705 ff.

⁹ Text 6, b und 7, b. Der Satz 7, a ist demgegenüber etwas mißverständlich, weil sich die Negation (in „stritt ab“) auf verschiedene Weise beziehen läßt. Jedoch ist auch hier gemeint, daß die Dimensionen eines Körpers nicht aus Einzelteilen zusammengesetzt sind, sondern erst an ihm entstehen.

¹⁰ Text XVI 1; dazu oben S. 68. Daß Abū l-Hudāil den Terminus *ḡauhar* ebenfalls benutzte, geht aus dem Buchtitel nr. 41 hervor. Zum Problem seiner Bedeutung vgl. Pines, *Atomenlehre* 3 f. und Frank, *Metaphysics* 39 f., Anm. 5; auch unten Kap. D 1.3.2.1.1.

¹¹ S. o. S. 67.

¹² Text 1, a–b und 2. Daß in diesem Gegensatz die beiden damals maßgeblichen Ansichten ausgedrückt waren, geht auch aus einer Bemerkung des Nazzām hervor (Text XXII 79, d). Vgl. dazu noch Pines, *Atomenlehre* 5 f. und Gimaret, *Ash‘arī* 67 f.

¹³ In: REI 46/1978/198, mit Zeichnung.

¹⁴ Text 1, c und 6, d; vgl. dazu Gimaret, *ib.* 60 f.

daß das Atom dem Würfel „am nächsten kommt“¹⁵. Abū l-Hudāil hat, soweit unsere spärlichen Quellen ein Urteil erlauben, die hier aufscheinende Diskrepanz nicht zu erklären versucht. Jedoch läßt uns seine Bewegungslehre¹⁶ vermuten, daß nach seiner Ansicht ein Atom im Raum ein „Feld“ besetzt¹⁷; die Dimensionen entstehen dann, wenn zwei oder mehr besetzte Felder nebeneinander liegen. Die Frage ist nur, wie sechs dieser benachbarten Felder besetzt zusammen einen dreidimensionalen Körper ergeben sollen; wenn ein Atom „sich mit sechs seinesgleichen berührt“, so sind es ja insgesamt sieben. Auch hier lassen die Quellen uns im Stich. Gewiß liegt die Lösung nicht darin, daß die Würfel mit der Kante oder der Spitze gegeneinander gesetzt werden oder wir statt ihrer Hexaeder anderer Form annehmen, etwa Quader oder nicht-rechtwinklige Hexaeder, also Rhomboide oder Parallelepipede mit dreieckiger Basis; auch so kommt kein Körper zustande, der den oben genannten Bedingungen entspräche. Ebenso trifft Ġuwainī kaum das Richtige, wenn er meint, daß von den sechs Atomen drei auf drei anderen aufsäßen; denn was dabei herauskommt, ist allenfalls ein Prisma, bei dem sich zwar Rechts und Links, aber nur in eingeschränktem Sinne Oben und Unten oder Vorne und Hinten unterscheiden lassen¹⁸. Wir werden auf Anschaulichkeit verzichten müssen; das ist in der Undimensionalität des Atoms impliziert. Darum wird Abū l-Hudāil sich auch kaum von dem Argument getroffen gefühlt haben, das ihm seit Nazzām immer wieder entgegengehalten wurde: wie nämlich ein Atom sich mit mehreren anderen berühren solle, wenn es selber noch keine Dimensionen hat¹⁹. Denn genau dies war das Axiom, auf dem sein geometrisches Modell beruhte, und Axiome kann man nicht noch einmal beweisen; man kann sie nur akzeptieren oder verwerfen.

Worauf es ankam, waren die Achsen eines räumlichen Koordinatensystems²⁰. Aristoteles hatte zur Verbreitung dieses Modells beigetragen²¹. Aber es war ohnehin unmittelbar einsichtig; nicht nur die Griechen, sondern auch

¹⁵ *Taḍkira* 173, 5; dort wird auch explizit festgestellt, daß der Hexaeder für das Atom die beste und einzig mögliche Form sei. Vgl. Abū Rašīd, *Masāʿil fi l-ḥilāf* 98, 2 f.

¹⁶ S. u. S. 233 ff.

¹⁷ Später konnte man dies mit dem Begriff *ḥaiyiz* genauer fassen (vgl. Frank, *Beings and their Attributes* 96); jedoch ist er für die von uns behandelte Epoche nicht überliefert. Bei Abū l-Hudāil gehört am ehesten der Terminus *kaun* hierher (s. u. S. 234 f.; zu seinem atomistischen Verständnis vgl. Ibn Mattōya, *Taḍkira* 432, 5 ff.). Dhanani (s. u. S. 311, Anm. 13) hat für das zugrundeliegende wissenschaftliche Modell den Begriff „diskrete Geometrie“ geprägt.

¹⁸ Text 3, a; ein anonymer Verweis auf dieses Modell auch bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 105, pu. f. Ġuwainīs Bericht ist schon deswegen problematisch, weil er behauptete, Abū l-Hudāil habe daneben von einem „kompakten Körper“ (*ḡism kaṭīf*) geredet, der aus mindestens 36 Atomen bestehen müsse (Text 3, b). Das klingt eher nach Abū l-Hudāil's Schüler Hišām al-Fuwaṭī (s. u. Kap. C 4.1.1.1).

¹⁹ Für Nazzām s. u. S. 309 f.; später dann Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 102, 5 ff. und vorher (dazu Baffioni, *Atomismo* 100 ff. und 163 f.).

²⁰ Text 2.

²¹ *De caelo* II 2. 284 b 20 ff.; er betonte denn auch bezeichnenderweise gegenüber Demokrit, daß zu einem Körper sechs Atome nötig seien (Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 396).

die Juden gingen von sechs Himmelsrichtungen aus²². Daß die Atome diese sechs Richtungen markieren, hat später erneut Abū Hāšim, wohl stellvertretend für viele andere, gesagt²³. Für Abū l-Huḍail waren sie damit kleinste im Raum befindliche Entitäten, die zwar erst in der „Zusammenfügung“ Dimensionalität erhielten, jedoch bereits von Anfang an einen Ort haben, den sie mit nichts anderem teilen. Dieser Ort ist fixiert, ein „Feld“; auch wenn sie noch keine Dimensionalität besitzen, läßt sich sagen, daß er „dem Himmel näher“ ist als die Oberfläche, auf der er sich befindet²⁴. Sie sind normalerweise unsichtbar²⁵; aber Gott könnte sie uns sehen lassen, denn sie sind keineswegs nichtexistent. Unsichtbar sind sie ohnehin nur deswegen, weil sie keine Farbe haben²⁶; wie für die gesamte antike Sehtheorie ist auch für Abū l-Huḍail Farbe das, was man sieht, wenn man ein Objekt wahrnimmt²⁷. Wenn aber ein Atom sich mit sechs anderen berührt, ohne daß diese sich gegenseitig berühren, so deswegen, weil es durch die Berührung (*mumāssa*) eine Zusammensetzung eingeht, die ihm im eigentlichen Sinne erst Ausdehnung verleiht. Vermutlich hat es erst jetzt auch sechs Seiten; denn Nazzām kannte eine Gruppe von Atomisten, für die das Atom oben und unten, rechts und links sowie vorne und hinten je eine Seite hatte, die diese Seiten aber als Akzidenzien betrachteten²⁸. Damit war gesagt, daß sie sekundär auftreten; erst in der Zusammensetzung sind die Atome tatsächlich Würfel und nicht mehr nur ihnen vergleichbar oder als solche vorzustellen.

Daß Abū l-Huḍail an ein räumliches Koordinatensystem dachte, wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, daß Kaʿbī später entdeckte, wie man denselben Effekt mit nur vier Atomen erreichen kann. Man kann nämlich ein Atom zum Angelpunkt für drei andere machen, indem man je ein weiteres als rechts oder links von ihm, vor oder hinter ihm und über oder unter ihm befindlich annimmt (Ibn Mattōya, *Taḍkira* 48, 8; etwas unscharf erklärt bei Pines, *Atomienlehre* 6, Anm. 5, besser jetzt bei Dhanani [s. u. S. 311, Anm. 13] 264 f.). Der Samaritaner aṣ-Ṣūrī hat diesen Gedanken übernommen (*K. at-Ṭabāḥ* 123, 4 ff.). Man muß bei alledem im Auge behalten, daß die Körper nicht isoliert im Raum stehen; Abū l-Huḍail arbeitet offenbar nicht mit der Vorstellung eines Vakuums. Auch die Luft besteht aus Atomen. Darum wird man auch nur in eingeschränktem Sinne von einer Gitterstruktur des Universums reden dürfen; es handelt sich eher, wie schon bei Muʿammar, um eine Packlage. Um das Verhältnis der einzelnen Atome zueinander zu erfassen, konnte man neben „berühren“ (*māssa*) auch das Verb „(aufeinander-, zusammen-)treffen“ benutzen (*laqiya* bzw. *lāqā*, vgl. Text XXIII 6, b und Ibn Mattōya, *Taḍkira* 173, 3 f.). Weiteres zu diesen Fragen s. u. Kap. D 1.3.2.1.1.

²² Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala* 26.

²³ Ibn Mattōya, *Taḍkira* 174, 10 ff.

²⁴ Text 5, b – c.

²⁵ So schon für Demokrit (vgl. Ch. Mugler in: *Revue de Philologie* 27/1953/145).

²⁶ Text 6, d und 20.

²⁷ Vgl. dazu näher oben Bd. I 366.

²⁸ *Maq.* 316, 10 ff.; Gimaret, *Ashʿarī* 61. Zu dem zugrundeliegenden Werk des Nazzām s. u. S. 309.

Wenn Abū l-Hudāil tatsächlich im Sinne der zitierten Stelle aus dem *K. al-Ġuz'* des Nazzām die Seiten für Akzidenzien hielt²⁹, so sind dies allerdings nicht die ersten Akzidenzien, die sich mit dem Atom verbinden. Am Anfang stehen Ruhe und Bewegung; denn ohne Bewegung gäbe es weder Zusammenfügung noch Trennung und ohne Ruhe keine Beständigkeit. Körperlichkeit ist ohne Bewegung und Ruhe nicht denkbar; Vereinigung und Trennung sind darum in gewissem Sinne bereits sekundär, „erzeugt“³⁰. Noch viel sekundärer sind aber andere Akzidenzien wie Farbe oder Leben; während Vereinigung und Trennung Körperlichkeit konstituieren, treten Farbe oder Leben erst auf, wenn der Körper schon da ist³¹. Da diese Akzidenzien selber nicht körperlich sind, können mehrere von ihnen an ein und demselben Ort auftreten; bei den Atomen oder den Körpern geht das nicht³². Die Grundakzidenzien kann selbst Gott den Atomen nicht nehmen; dies ist sozusagen ein Axiom der Schöpfungsordnung, das er sich selber gesetzt hat³³.

Diese Staffelung der Akzidenzien erinnert an Dirār; auch er hatte ja bestimmte Grundakzidenzien gegenüber den anderen herausgehoben³⁴. Aber Abū l-Hudāil unterscheidet sie ganz anders: Akzidenzien, die schon der „einfachen, nicht mehr weiter teilbaren Substanz“ eignen, sind immer solche, die auch der Mensch bewirken kann: eben Bewegung und Ruhe und alles, was durch sie „erzeugt“, ausgelöst wird – neben Vereinigung und Trennung z. B. auch die Erscheinungsform (*hai'a*)³⁵. Dieser Blickwinkel überrascht; von Dirār ausgehend hätte man eigentlich erwartet, daß gerade die Grundakzidenzien dem Menschen nicht zugänglich sind. Aber Abū l-Hudāil versteht den Atomismus nicht als kosmologisches Modell wie die Griechen. Gott schiebt nicht Atome zusammen, um die Welt zu schaffen, sondern schafft die Dinge als Ganzes, so wie der Koran dies voraussetzt. Farbe bedeutet, so erklärt Aš'arī den Ansatz Abū l-Hudāil's, daß etwas farbig geschaffen wird, und Zusammensetzung, daß etwas zusammengesetzt erschaffen wird³⁶. Im zeitlichen Ablauf der Schöpfung

²⁹ Vgl. zur Bestätigung Ibn Mattōya, *Taḍkira* 188, 7 ff., wo er allerdings in diesem Punkt mit Ġubbā'ī und Ka'bī in eine Reihe gestellt wird und darum u. U. überinterpretiert sein könnte.

³⁰ Text 4, a; 1, c; 5, a; 6, b und d; 22. Zur Vereinigung und Trennung wären die σύγκρισις und διάκρισις der griechischen Atomisten zu vergleichen (Aristoteles, *De gen. et. corr.* I 2. 315 b 20 ff.).

³¹ Text 1, d und 4, b; auch 20.

³² Text 16.

³³ Text 4, d. Dazu unten S. 232 f.

³⁴ S. o. S. 39 f.

³⁵ Text 4, a. Der Terminus *hai'a* kommt mit Bezug auf Abū l-Hudāil nur noch in Text 21, f vor, dort gleichfalls in ähnlichem Kontext. Gemeint ist wohl auch hier wiederum, daß erst in der Zusammensetzung das Atom seine sechs Seiten und seine Dimensionalität erhält. Analog dazu bewirkt der Mensch z. B. die Erscheinungsform einer Kiste, indem er durch Bewegung Bretter zusammenfügt; wenn er die Bretter wieder auseinandernimmt, ist die Kiste nicht mehr da.

³⁶ Text 100, f; 101, a; 102, b. Daß Atome und Akzidenzien getrennt erschaffen würden, läßt sich allenfalls aus Text 100, e herauslesen. Aber dieser Satz ist nur eine nachträgliche Schlußfolgerung. – Ibn Ḥazm hat später aus diesem Sachverhalt geschlossen, daß der Atomismus theologisch gesehen eigentlich eine überflüssige Theorie sei (*Fiṣal* V 95, 2 ff.).

ist Farbe also gar nicht sekundär; sie unterscheidet sich da auch nicht von einem „primären“ Akzidens wie der Zusammensetzung. Die „Grundakzidenzien“ sind somit nicht etwas, das zuerst da ist, sondern etwas, das in der irdischen Existenz der Dinge niemals weggedacht werden kann, primäre Voraussetzungen für die räumliche Existenz der Atome. Der Atomismus wird von Abū l-Hudāil in reduktionistischer Weise gehandhabt; er erklärt damit nicht das physikalische Zustandekommen der Dinge, sondern ihre ontologische Struktur³⁷. Wenn es heißt, daß ein Senfkorn sich bis auf seine Atome zerteilen lasse³⁸, so ist dies in erster Linie als Gedankenexperiment zu verstehen; wäre es unendlich teilbar, so könnte man mit seinen Teilen die ganze Erde bedecken³⁹. Der Zusammenhang des Textes legt nahe, daß, wenn es einmal zu einer solchen Reduktion auf die kleinsten Bestandteile käme, Gott dafür verantwortlich wäre⁴⁰. Aber er würde, gleichgültig ob er zerteilt oder zusammensetzt, nach den Gesetzen des menschlichen Handelns verfahren.

Die Theorie ist eigenwillig, und sie läßt sich mit den wenigen Bemerkungen, welche die Doxographen ihr widmen, nicht ganz aufhellen. Aber wir erkennen ihren Sitz im System. Der Bereich des selbständigen menschlichen Handelns ist, wie wir sehen werden⁴¹, bei Abū l-Hudāil stark eingeschränkt; Bewegung und Ruhe sind da nicht ein Aspekt unter vielen, sondern die vornehmlichste Ausdrucksform menschlicher Betätigung. Die Art, wie Abū l-Hudāil Bewegung erklärte, setzte im übrigen voraus, daß diese sich nicht nur dem ganzen Körper, sondern auch den einzelnen Atomen – und u. U. nicht allen von ihnen – mitteilt⁴². Vor allem aber hat er mit der gleichen Konzeption das Problem der Schöpfung angegangen und darauf dann einen Gottesbeweis gegründet. Das gehört an sich wie die vorhergenannten Dinge in ein späteres Kapitel; jedoch wollen wir die für unsere Fragestellung wesentlichen Punkte hier vorausnehmen.

3.2.1.3.1.2 Das Geschaffensein und der Gottesbeweis e contingentia mundi

Gott schafft jedes Ding für sich, indem er es durch sein Schöpfungswort „Sei“ in die Existenz ruft. Das ist zu Anfang der Zeiten so gewesen, setzt sich aber bis heute fort; Seiendes entsteht auch jetzt noch neu. Nicht nur dies – er schenkt den Dingen auch Dauer, indem er zu ihnen sagt: *ibqa* „Habe Bestand“; er vernichtet sie, indem er spricht: *ifna* „Vergehe“, und er ruft sie wieder ins

³⁷ Dazu Frank, *Metaphysics* 40 f.; vgl. auch 43. Ähnlich Gimaret, *Ash'arī* 52.

³⁸ Text 6, c.

³⁹ Als Argument der Atomisten genannt bei Ibn Sīnā, *Šifā'*, *Ṭabī'iyāt* I 199, pu. ff.; vgl. auch den Text des Yaḥyā b. 'Adī in: ZGAIW 1/1984/175 ff. Beide halten dies natürlich für falsch. Ibn Mattōya führt es u. a. auf Ğubbā'ī zurück (*Taḍkira* 171, 4 ff.).

⁴⁰ Vgl. Text 6, a und d.

⁴¹ S. u. S. 247 ff.

⁴² S. u. S. 235 f.

Leben, indem er sagt: „Kehre zurück“ (*ʿud*)¹. Mit den Kategorien des Atomismus darf man sich dies wohl so vorstellen, daß er mit seinem „Sei“ einem Konglomerat von Atomen durch das Akzidens „Zusammenfügung“ Zusammenhalt und Körperlichkeit verleiht, durch sein *ibqa* dieses Akzidens bestehen läßt und durch sein *ifna* es wieder wegnimmt. Das Sein der Dinge liegt in ihrem Geschaffensein.

Geschaffen werden die Dinge, wie wir sahen, als Ganzes: zusammengesetzt, dimensional, farbig usw., mit all den Akzidenzien/Eigenschaften, die Gott ihnen gibt. Die Akzidenzien aber, die auch in der Macht des Menschen stehen, nämlich Ruhe und Bewegung, eignen ihnen zum Zeitpunkt ihrer Erschaffung noch nicht. Das Ding ist dann weder in Ruhe noch in Bewegung²; es ist nur „gerichtet“, d. h. auf eine bestimmte Bewegung angelegt, nicht mehr³. Die „Grundakzidenzien“ seiner Atome schlagen hier also gar nicht durch; jetzt wird klar, warum Abū l-Huḍail sagte, daß sie an den Atomen auftreten *können*, nicht daß sie daran auftreten *müssen*⁴. Kindī hat diese Theorie so ernst genommen, daß er sie in einer eigenen Schrift widerlegte⁵. Sein Schüler Aḥmad b. aṭ-Ṭaiyib as-Saraḥsī hat sie sogar selber noch vertreten⁶.

Daß das Akzidens „Zusammenfügung“ oder „Verbindung“ die Dinge überhaupt zusammenhält, erklärte Abū l-Huḍail sich damit, daß jenes sich über die einzelnen Atome des Körpers verteilt⁷; daß ein und dasselbe Akzidens mehreren Substraten inhärieren kann, erwies sich daneben vor allem in der Theorie der Bewegung als wichtig⁸. Im Grunde war damit natürlich nur eine Eigenschaft des Körpers konstatiert; noch Ibn Mattōya begründet den Sachverhalt einfach so, daß, wenn ein Körper sich nur schwer spalten lasse, dies schließlich an etwas liegen müsse⁹. Das Modell ist über Jahrhunderte hinweg in der baṣrischen Schule beibehalten worden. Allerdings mit einer Einschränkung: für die „Trennung“ hat man seit Ğubbāʾī nicht mehr das gleiche gelten lassen. In ihrem Fall war in der Tat viel schwerer einzusehen, warum sie überhaupt ein Akzidens sein sollte; man betrachtete sie nur noch als ein Sosein, eine „Befindlichkeit“¹⁰. Diese Differenzierung aber ändert nichts daran, daß

¹ Text 18, g; *Maq.* 366, 14 f.; Ibn Mattōya, *Taḍkira* 243, 7 ff. Dazu Frank 51 und Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 530 ff.; dort auch S. 537 ff. zur Verwandtschaft mit der Lehre Ğubbāʾīs.

² Text 28, c und 29, a.

³ Text 29, b.

⁴ Text 4, a.

⁵ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 318, ult. und in den davon abhängigen Quellen (vgl. McCarthy, *Taṣānīf* 29 nr. 156). Kindī hat im übrigen auch gegen den Atomismus geschrieben (ib. 319, 1 = McCarthy 30 nr. 158).

⁶ Vgl. Rosenthal, *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib* 56.

⁷ Text 8; verzerrt in Text 14.

⁸ S. u. S. 236.

⁹ *Taḍkira* 503, 3 ff.; vgl. auch Abū Rašīd, „*Fī t-tauḥīd*“ 101, 10 ff.

¹⁰ Text 9. Dasselbe behauptete Ğubbāʾī von der Ruhe; auch sie ist vom Sosein nur nominal verschieden, gehört aber zur gleichen Klasse (*ġims*; vgl. Abū Rašīd, ib. 131, pu. ff.). Zum Begriff der „Befindlichkeit“ (*kaun*) s. u. S. 234 f.

weder Abū l-Hudāil noch sein Nachfolger die Vorstellung einer *materia prima* akzeptieren konnten. Abū l-Hudāil hat sie unter Verweis auf die Unentbehrlichkeit der Akzidenzien Verbindung und Trennung in einem seiner Werke ausdrücklich widerlegt – dies, obgleich er Ruhe und Bewegung, von denen Verbindung und Trennung nach seiner Vorstellung „hervorgerufen“ werden, den Dingen im Augenblick ihrer Erschaffung selber absprach¹¹. In der Welt, die wir vor Augen haben, sind sie den Körpern eben immer eigen; wir sehen, wie sie an ihnen abwechseln, und schließen daraus, daß sie zeitgebundene Phänomene sind, in der Zeit entstanden (*muhdat*), wie man sagte.

Wenn sie nun gleichzeitig Grundgegebenheiten und zeitgebunden sind, so muß auch der Körper selber in der Zeit entstanden sein. Dann aber kommt man nicht umhin, eine Kraft anzunehmen, die ihn in die Existenz versetzt hat, und das ist Gott¹². Gotteserkenntnis ergibt sich also in dem Augenblick, wo man Veränderungen in der Welt und damit das Entstehen (*hudūt*) von etwas vorher nicht Dagewesenem erkennt. Sie ist zwar noch summarisch und wird erst in einem zweiten Stadium zu einem geschlossenen Gottesbild vervollständigt¹³; aber sie ist, da sie an die unmittelbare Erfahrung der Geschöpflichkeit gebunden ist, auch vorgegeben und „notwendig“, nicht durch reflektierten Einsatz des Verstandes erworben¹⁴. Das Modell wurzelt in der Aristoteleskritik des Johannes Philoponos¹⁵; jedoch finden sich ähnliche Gedanken auch bei den Kirchenvätern, bei Eznik von Kolb¹⁶ oder bei Johannes Damascenus¹⁷. Muqammiṣ hat es direkt von dort übernommen, bezeichnenderweise ohne atomistische Verkleidung¹⁸. Der Systematiker mag sich an Descartes erinnert fühlen, für den das Bewußtsein sich zuerst als unvollkommenes Sein erkennt und damit eine eingeborene Gotteserkenntnis legitimiert¹⁹. Innerhalb des Islams ist es der erste konsequent formulierte Gottesbeweis. Er beruht auf den Überlegungen der baṣrischen Gailānīya zur ersten und zweiten Gotteserkenntnis. Aber dort dachte man noch nicht an einen Gottesbeweis, sondern versuchte nur schärfer zu fassen, worin denn das apriorische Element in der Gotteserkenntnis bestehe²⁰. Dieser Ansatz ist bei Abū l-Hudāil durchaus noch sichtbar,

¹¹ Text 10 – 11. Das „Buch“, in dem Abū l-Hudāil seinen Beweis führte, wird leider nicht genannt (Text 10, c). Ich habe in ZDMG 135/1985/45 an das *K. al-Ġawābir wal-a'raḍ* gedacht (Werkliste nr. 41). Jedoch halte ich das jetzt nicht mehr für sehr wahrscheinlich; „Substanzen“ und Akzidenzien waren in diesem Beweis entbehrlich. Vielleicht sollte man eher das *K. al-Ḥuġġa 'alā l-mulhidīn* (Werkliste nr. 2) in Erwägung ziehen. Abū l-Hudāil hatte insgesamt drei Argumente vorgebracht, von denen aber nur eines als stringent angesehen wurde. Nur dieses ist später interessanterweise mit ihm noch verbunden worden (vgl. ZDMG, ib. 43 ff.).

¹² Text 41 – 42; dazu die Anekdote bei Murtaḍā, *Amālī* I 181, 18 ff.

¹³ S. u. S. 251 f.

¹⁴ Text 43 und 44, a – b.

¹⁵ Dazu H. Davidson in: JAOS 89/1969/370 ff. und jetzt id., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God* 92 und 134; auch Craig, *Cosmological Argument* 7 ff.

¹⁶ *Adv. haereses* I 2/übs. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* (BKV 57), S. 28 f.

¹⁷ *De fide orthodoxa* I 3/übs. BKV 44, S. 5.

¹⁸ Vgl. Stroumsa in: *ʿIṣrūn maqāla* 16.

¹⁹ Vgl. L. Oeing-Hanhoff in: *Theologie und Philosophie* 52/1977/388.

²⁰ S. o. Bd. II 171 f. und 174 f.

wurde jedoch später abgeworfen; der Gottesbeweis ließ sich genausogut führen – und erwies sich als dringlicher –, wenn man nicht an eine vorgegebene Gotteserkenntnis glaubte²¹. Man sprach, als man ihn in seine einzelnen Schritte zerlegt hatte, von den „vier Thesen“ oder „vier Prämissen“ (*daʿāwī*) des Abū l-Hudāil²²; sie haben sich lange Zeit großer Beliebtheit erfreut.

Zum Nachwirken im islamischen und jüdischen *kalām* vgl. Davidson, *Proofs for Eternity* 134 ff. Ein verhältnismäßig früher Beleg sind die Ausführungen des Zaiditen Qāsim b. Ibrāhīm, der i. J. 246/860 starb (vgl. Abrahamov in: *Oriens* 29-30/1986/279); ganz im Sinne Abū l-Hudāil's, unter der Annahme einer unmittelbaren Gotteserkenntnis, argumentiert auch dessen Zeitgenosse al-Ġāhiz (vgl. Text XXX 7, g). Ṭabarī nimmt den Beweis in die kosmologische Einleitung seines Geschichtswerkes auf (I 25, 3 ff./übs. Rosenthal 194). Auf die Neufassung durch al-Ġuwainī geht Davidson näher ein (S. 143 ff.). Den zahlreichen Belegen aus späterer Zeit, die er S. 141 bringt, ließe sich hinzufügen Bīrūnī, *Tahdīd nihāyat al-amākin* 38, 4 ff./übs. Strohmaier, *In den Gärten der Wissenschaft* 75 und Ibn Sabʿīn, *Masāʾil Ṣiqillīya* 20, 2 ff. Zur Kritik des Ibn Rušd vgl. Kašf *manāhiġ al-adilla* 135, 5 ff.; dazu Meyer in: *ZGAIW* 3/1986/316 f. Auch ʿAin-alquḍāt al-Hamaḍānī hielt den Beweis schon nicht mehr für zeitgemäß (*Zubdat al-ḥaqāʾiq* in: *Muṣannafāt* I, S. 12, 1 ff.).

3.2.1.3.1.3 Beständige und nichtbeständige Akzidenzien

Wie sehr dieser Gedankengang in der Axiomatik einer „Metaphysik des geschaffenen Seins“ steht, erfahren wir erst an ganz anderer Stelle. Ein Körper, der in der Zeit entstanden ist, kann nicht, so hören wir dort, seinerseits wieder von einem Körper gewirkt sein; denn Geschaffenes bewirkt nicht Geschaffenes. Sein Seinsstatus ist defektiv; nur der Schöpfer wirkt¹. Das richtet sich gegen Muʿammar, und es mag Probleme aufwerfen, wenn man an das menschliche Handeln denkt; aber nur so ist der Gottesbeweis vollständig. Denn die Akzidenzien haben per definitionem keine Wirkkraft; manche von ihnen haben ja noch nicht einmal Bestand.

Daß sie alle keinen Bestand hätten, also nicht länger als einen Augenblick andauern, hat Abū l-Hudāil nicht behauptet; er war zwar Atomist, aber nicht unbedingt Okkasionalist. Im Gegenteil: die meisten von ihnen besitzen ebenso wie der Körper, an dem sie auftreten, eine gewisse Permanenz, allen voran natürlich die „Zusammensetzung“, also der Zusammenhalt des Körpers, aber auch seine Farbe, sein Geruch, sein Geschmack oder bei Lebewesen das Leben und das Handlungsvermögen, vielleicht auch das Wissen². Die Kriterien, nach

²¹ Oder wenn man, wie Abraham in der bekannten Perikope Sure 6/76 ff., noch nicht wußte, wer der wahre Gott ist. Auch dort ist ja die Bewegung (das „Verschwinden“) der Beweis für die Endlichkeit.

²² Text 42, c. Dazu Davidson, *Proofs for Eternity* 140 und schon in: *JAOS* 89/1969/386 f.; auch Frank in: *Isl. Philos. Theol.* 81 und Gimaret, *Noms divins* 305; eingehend id., *Ashʿarī* 219 ff.

¹ Text 86, a – c.

² Text 18, e mit Kommentar. Zum Wissen ist die Überlieferung nicht ganz eindeutig.

denen Abū l-Hudāil vorging, sind nicht ganz klar. Man wird den Eindruck nicht los, daß er sich manchmal aufgrund theologischer Sachzwänge ad hoc entschied, so wenn er Schmerz und Lust als beständig ansah, offenbar um zu sichern, daß die Wonnen des Paradieses und die Pein der Hölle, solange sie währen, nicht unterbrochen werden³. Die Ruhe dagegen, der man am ehesten Dauer zutrauen sollte, hat nur in bestimmten Fällen Bestand, wiederum vor allem im Jenseits, wenn einmal alle Bewegung dort ein Ende hat⁴. Sein jüngerer Zeitgenosse Iskāfi (gest. 240/854) berichtet, er habe hier so differenziert, daß nur leblose Dinge permanent in Ruhe sein können, Lebewesen dagegen nicht⁵. Er mag an die majestätische Ruhe einer Gebirgslandschaft gedacht haben; aber die Paradiesbewohner wären ja selbst dann, wenn sie in die ewige Ruhe eingehen, weiterhin Lebewesen. Das Bestehen wird dabei – wir sahen es schon – dadurch geschaffen, daß Gott seinem Schöpfungswort „Sei“ ein weiteres Wort „Bleibe, habe Bestand“ nachfolgen läßt⁶.

3.2.1.3.1.4 Die Bewegungslehre

Daß die Ruhe nicht per se Bestand hat, hängt vermutlich damit zusammen, daß sie Korrelat der Bewegung ist. Die Bewegung nämlich ist das wichtigste Beispiel für ein Akzidens, welches niemals Bestand hat¹. Eine späte Quelle, Iḡī in seinen *Mawāqif*, nennt daneben noch die Geräusche; der Schall ist ja auch für uns das Musterbeispiel eines flüchtigen Phänomens². Bewegung dagegen sehen wir anders: als Kontinuum. Das war damals bekanntlich nicht üblich. Abū l-Hudāil betrachtet, ähnlich wie die meisten seiner Kollegen, Bewegung nicht als das Durchlaufen eines Raumes, sondern als ein Moment im Sein eines Dinges³; *ḥaraka* ist ein isolierter Bewegungsakt, der einem bestimmten Augenblick zuzuordnen ist. Da ist dann zu unterscheiden zwischen einem ersten Augenblick (*waqt*), an dem der Körper an einem ersten Ort ist, und einem zweiten Augenblick, an dem er sich an einem zweiten Ort befindet. Die Fortbewegung selber wird nicht reflektiert – schon deswegen nicht, weil zwischen dem ersten und dem zweiten Augenblick kein Intervall besteht; beide Momente folgen unmittelbar aufeinander. Der zweite Augenblick ist also nicht unbedingt der Endpunkt der Bewegung; er ist vielmehr der unmittelbar folgende Augenblick, in welchem der Körper auf der Fläche, auf der er sich bewegt, einen Schritt weitergekommen ist. Bewegung nun ist für Abū l-Hudāil

³ Text 18, h – i.

⁴ Ib., c – d; auch 88, d. Weiteres dazu s. u. S. 255 ff.

⁵ Text 19.

⁶ Text 18, g.

¹ Text 18, b. Ḡubbāṭ hat diese Position übernommen (Ibn Mattōya, *Taḍkira* 467, 10f.). Allgemein zu Ruhe und Bewegung auch Text XVII 13 und *Maq.* 404, ult. ff. (wohl in Abgrenzung gegenüber Nazzām).

² Ib., Kommentar. Wenn Iḡī daneben noch die menschliche Rede nennt, so ist dies nur bedingt richtig. Abū l-Hudāil hat ihr im Gegensatz zum Schall Bestand zuerkannt (s. u. S. 283).

³ Frank, *Metaphysics* 19.

ein Akt, der sich im zweiten Augenblick vollzieht, als Akzidens an dem sich bewegenden Körper, wenn dieser den zweiten Ort erreicht hat; Bewegung heißt somit, daß dieser sich fortbewegt hat. Ruhe bedeutet dementsprechend, daß er zwei Augenblicke lang an ein und demselben Ort geblieben ist⁴.

Das ist gut atomistisch gedacht und hat im übrigen alte Tradition. Schon Epikur hatte die Sachlage so gesehen: man kann nie sagen, daß sich etwas bewegt, sondern nur, daß es sich bewegt hat⁵. Der Megariker Diodoros Kronos hatte dies folgendermaßen begründet: ein Atom, also ein „teilloser Körper“, kann nicht *teilweise* hier, *teilweise* dort sein; es füllt den Ort, an dem es ist, immer ganz aus und kann sich darum nicht in ihm bewegen⁶. Bewegung ist Bewegung von atomar gegliederten Körpern in einem ebenfalls atomar gegliederten diskreten Raum. Es besteht kaum ein Zweifel, daß Abū l-Hudāil ebenso gedacht hat⁷. Aber der Rahmen, in den er seine Theorie stellt, hat sich verschoben. Das Modell vom ersten und zweiten Augenblick ist für ihn vor allem ein Mittel zur Erklärung des menschlichen Handelns⁸. Auch Bewegung versteht er darum in erster Linie als vom Menschen verursacht, nicht so sehr als rein mechanischen Vorgang: im ersten Augenblick wird sie durch ein Handlungsvermögen vorbereitet, im zweiten ist sie als Handlung und Geschehen da. Der Mensch kann bestimmen, ob er statt ihrer „alternativ“ (*ʿalā l-badal*) einen Akt der Ruhe vollziehen will; darin liegt seine Entscheidungsfreiheit⁹. Der obengenannte Gottesbeweis ist darum ebenso auch vom Handeln her geführt worden¹⁰.

Allerdings führt Bewegung zu einem Ortswechsel und damit zu einer neuen Befindlichkeit im Raum. Abū l-Hudāil nannte diese Befindlichkeit *kaun*, und da sie immer einem individuellen Gegenstand zugeordnet ist und an diesem von einem zum andern Augenblick wechseln kann, benutzt er ebenso den Plural, *akwān*. Diese *akwān* sind zwar ohne Bewegung nicht denkbar, aber doch nicht mit dieser identisch¹¹. Wenn also jemand nach rechts geht, so intendiert er mit seiner Handlungsentscheidung neben der Bewegung noch eine bestimmte Befindlichkeit, nämlich ein Rechts-Sein (*kaun yamna^{tan}*)¹²; Bewegung ist, wie Baḡdādī es ausdrückt, der Ausgangspunkt einer Befindlichkeit¹³. Allerdings bedarf es zu diesem *kaun* keines separaten Handlungsvermögens;

⁴ Text 25.

⁵ Vgl. vor allem die Darstellung bei Simplicius, *In Arist. Phys.* Z 1. 232 a 1 ff. DIELS, zitiert bei Usener, *Epicurea* 198 § 278 b; dazu Furley, *Two Studies* 121. Der Gedanke, daß Bewegung nur aus Ruhemomenten bestehe, ist bereits in Zenons Paradox von dem fliegenden Pfeil impliziert.

⁶ Furley 132; auch H. J. Krämer, *Platonismus* 310 f. Eingehender S. Luria, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten* 160 ff. und R. Sorabji in: *Infinity and Continuity* 57 sowie 59 ff.

⁷ Für Muʿammar s. o. S. 75.

⁸ S. u. S. 247.

⁹ Text 24, a; 23, c.

¹⁰ Vgl. Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* VIII 286, 7 ff.

¹¹ Text 25, a und 28, b; vgl. auch Abū Rašīd, „*Fī t-tauḥīd*“ 131, – 4 f.

¹² Text 23, d – e; 24, b – c.

¹³ Text 26. So übernommen von Ḡubbāʾī und seinen beiden Schülern Abū Hāšim und Ašʿarī.

denn es ist, wie man später sagte, nur ein „Moment“, kein Akzidens. Damit ist dafür gesorgt, daß der Handlungsvorgang sich nicht zu sehr zersplittert¹⁴.

Von dem richtigen Verständnis des Begriffes *kaun* hängt einiges ab. Nader verschiebt, wenn er mit „génération“ übersetzt, die Perspektive (*Système des Mu'tazila* 170 ff.); auch Frank hat sich, wenn er stellenweise mit „becoming“ arbeitet, davon noch nicht ganz gelöst (*Metaphysics* 17 f.; dazu BO 25/1968/259). Jedoch interpretiert er in demselben Zusammenhang bald darauf zutreffend mit „act of being temporally located in space“ (18). Gut auch Pretzl, *Attributenlehre* 47: „Seinsweisen des Dinges im Raum“. Ich habe in den Übersetzungen gelegentlich neben „Befindlichkeit“ auch „Sosein“ benutzt; dabei sollte man im Auge behalten, daß nichts Permanentes gemeint ist. Darum ist auch von „Existenz“ abzusehen. Daß der punktuelle Gebrauch von *kaun*, so terminologisch er ist, doch auch in der Normalsprache Parallelen hat, zeigt sich an Ausdrucksweisen wie *in kāna kaun* „wenn etwas passiert“ > *fa-kāna dālika l-kaun* „da trat dieses Ereignis ein“ (Mağlisī, *Bihār* XLVIII 14, 8). Vgl. auch WKAS I 465.

Der Begriff ist vermutlich von Abū l-Hudāil aufgebracht worden. Jedoch wird er schon bei Nazzām in modifiziertem Sinne benutzt (s. u. S. 326). Später bezeichnet man damit häufig einfach die Grundakzidenzien oder Primärbefindlichkeiten Bewegung und Ruhe, Verbindung und Trennung (Frank, *Metaphysics* 18, Anm. 15). Abū l-Hudāil dagegen unterscheidet die *akwān* nicht nur von Bewegung und Ruhe, sondern auch von *igtimā'* und *iftirāq*; diese sind, wie Abū Rašīd es in seiner Sprache ausdrückt, für Abū l-Hudāil „Momente“ (*ma'ānī*), die zur Befindlichkeit zweier Dinge bzw. Atome hinzutreten und damit ihr Nahesein oder Fernsein konstituieren (Text 9, a). Ğubbā'ī hat dieser Vorstellung zu neuem Leben verholfen; jedoch hat er, wie wir sahen, bei Ruhe und Trennung Abstriche gemacht (oben S. 230). Allgemein vgl. dazu Gimaret, *Ash'arī* 99 ff.

Daß Bewegung nicht als solche sich feststellen läßt, lag, wie wir sahen, in ihrem akzidentellen Charakter begründet. Man nimmt nicht Bewegung wahr, sondern den sich bewegenden Körper bzw. den Körper, der sich bewegt hat. So kann man Bewegung sehen, und so kann man sie sogar fühlen¹⁵. Letzteres war nicht ganz so evident wie das erstere, und Abū l-Hudāil hat es vielleicht auch nicht von Anfang an behauptet; er soll es vor Hišām b. al-Ḥakam noch abgestritten haben und von ihm dann auf den Widerspruch zum Sehen hingewiesen worden sein¹⁶. Aber ein echtes Problem war das für ihn nicht. Ihn interessierte vielmehr die Frage, wo denn die Bewegung, wenn sie schon als Akzidens im Körper subsistiert, in diesem sitzt, ob überall oder nur in einigen

¹⁴ Text 23, f. Hinzu kommt, daß, wie wir sahen, das Handlungsvermögen sowohl für diese eine Bewegung als auch für deren Alternative, den ihr zugehörigen Akt der Ruhe, gilt. Weiteres s. u. S. 247 f. Ich glaube nicht, daß Abū l-Hudāil, wie Frank voraussetzt (*Metaphysics* 17), die Befindlichkeit als separates Akzidens betrachtete. Jedoch mag die Diskussion darüber, was es denn sonst sei, sich erst später entwickelt haben.

¹⁵ Text 21, a – f.

¹⁶ Text IV 34. Nach Text 21, g hat Abū l-Hudāil ausdrücklich hervorgehoben, daß man Farben z. B. nicht fühlen könne.

Atomen. Klar war vorläufig nur, daß sie sich verteilt¹⁷ und daß ein Atom auch nur je eine Bewegungseinheit aufnehmen kann¹⁸. Dagegen hielt er es nicht für nötig, daß jedem Atom ein Teil der Bewegung inhäriert; sie unterscheidet sich hierin von der Farbe, die allen Atomen inhärieren muß, weil der Gegenstand sonst nicht durchgängig farbig und damit auch nicht als Ganzer sichtbar wäre¹⁹.

Abū l-Hudāil hat mit dieser Vorstellung offenbar nicht viele Anhänger gefunden²⁰. Aber sie war keine bloße theoretische Marotte, sondern diente ihm zur Erklärung bestimmter Phänomene. Da war z. B. die Bewegung, die von zwei Agentien hervorgerufen wird – wenn z. B. zwei Menschen ein und denselben Stein fortbewegen. Das ist offensichtlich nur eine Gesamtbewegung an ein und demselben Körper; aber die Atome, in denen diese sitzt, werden durch zwei verschiedene Kräfte in Bewegung versetzt. Die Bewegungsakzidenzien der Atome lassen sich also je nach den beiden Agentien verteilen, und zwar entsprechend der Kraft, die jeder von beiden investiert²¹. Man sollte dann annehmen, daß, wenn nur einer von beiden die Arbeit tut, er auch nur einer begrenzten Zahl von Atomen Bewegung mitteilt. Wichtiger aber war die damit verwandte Beobachtung, daß es langsame und schnelle Bewegungen gibt. Wenn man annimmt, daß immer jedes Atom mit Bewegung besetzt ist, läßt sich dieser Unterschied nicht erklären; denn das Quantum Bewegung, das jedem einzelnen Atom mitgegeben wird, ist nicht variabel. Die Lösung lag für Abū l-Hudāil in der Hypothese, daß einzelne Atome statt mit Bewegung mit einem Pausenquantum (*waqfa*) besetzt sind; das Zahlenverhältnis der beiden Gruppen von Akzidenzien bestimmt dann die Geschwindigkeit. Selbst in raschem Lauf hat ein Pferd noch solche Pausenquanten, wenn es seine Füße niedersetzt oder aufhebt; denn wir wissen ja, daß es seine Schnelligkeit immer noch steigern kann. Auf dieselbe Weise erklärt sich, warum ein Stein von größerem Gewicht schneller einen Abhang hinabrollt als ein anderer²².

Die Pausenquanten haben also nichts mit der Strecke zu tun, die das Pferd oder der Stein durchlaufen; Abū l-Hudāil denkt nicht daran, daß der sich bewegende Körper an bestimmten Punkten („Atomen“) der Strecke unbemerkt innehält. Diese räumliche Interpretation ist erst durch Nazzāms Theorie vom „Sprung“ ausgelöst worden. Letztere wurde von Abū l-Hudāil schon deswegen abgelehnt, weil sie von der unendlichen Teilbarkeit ausging, die sich mit Atomismus nicht vereinbaren ließ (Text 30, a – c; 6, c; dazu unten S. 313 ff.). Damit greift auch die Kritik, die Ibn Sīnā später an der Bewegungslehre der *mutakallimūn* übte, bei Abū l-Hudāil nicht; denn er verstand gleichfalls Bewegung primär als einen

¹⁷ Text 4, c und 14.

¹⁸ Text 12.

¹⁹ Text 15, a – b; dazu oben S. 227.

²⁰ Text 15, e.

²¹ Text 13. Das Problem wurde, wie wir sahen, auch von Bišr b. al-Muʿtamir und von Muʿammar behandelt (s. o. S. 121 und 73, Anm. 51); für Murdār vgl. Text XVIII 11.

²² Text 30, c – e. Es ist allerdings möglich, daß wir hier schon eine spätere Ausgestaltung vor uns haben (vgl. den Kommentar).

atomistischen Vorgang auf einer ebenso aus Atomen bestehenden Fläche. Er redet im übrigen nicht von *waqafāt* „Pausenquanten“, sondern von *sakanāt* „Ruhequanten“ und erweckt damit den Eindruck, daß sich zwischen die einzelnen Bewegungsakte des Körpers insgesamt Ruhemomente einschoben. Der Unterschied zu Abū l-Hudāil wird vor allem in folgendem Gegenargument deutlich: Ein Vogel ist langsamer als die Sonne; also besitzt er ihr gegenüber Ruhemomente. Aber die Ruhemomente dürfen nicht geringer an Zahl sein als die Bewegungsmomente; sonst würde der Vogel sich gar nicht mehr bewegen, sondern in Ruhe sein. Also kann die Sonne sich nur weniger als doppelt so schnell bewegen wie der Vogel. Das ist aber sichtlich falsch (*Nağāt* 110, – 4 ff.; ähnlich auch *Šifāʿ*, *Ṭabīʿiyāt* I 194, 13 ff.). Abū l-Hudāil hätte sich hiervon vermutlich deswegen nicht schrecken lassen, weil er die Vorstellung des Übergewichtes (*targīh*) nicht akzeptierte. Auch wenn nur ein paar Atome mit Bewegung besetzt sind, kommt schon eine Gesamtbewegung zustande, nur eben eine sehr langsame. In Ruhe ist der Körper nur dann, wenn alle seine Atome in Ruhe sind. Die Darstellung bei Maimonides, *Dalālat al-ḥāʾirīn* 202, 18 ff. hängt sichtlich von Ibn Sīnā ab und ist darum gleichfalls unzutreffend.

Daß bei dem Beispiel vom Stein noch das Gewicht mit herangezogen wurde, wirkt auf den ersten Blick nicht ganz logisch. Man muß sich fragen, was das Gewicht denn mit dem Zahlenverhältnis zwischen Bewegungs- und Pausenquanten zu tun hat. Die Antwort könnte darin liegen, daß die Atomisten den Unterschied zwischen leichten und schweren Körpern damit erklärten, daß in die ersteren (mehr) Luftpartikeln eingeschlossen sind²³. Wenn Abū l-Hudāil angenommen hat, daß diese Luftatome jeweils akzidentell mit Pausenquanten besetzt sind, dann würde das geringere Gewicht sich automatisch auf die Geschwindigkeit auswirken. Zudem ist Abū l-Hudāil offensichtlich mit Aristoteles davon ausgegangen, daß die Fallgeschwindigkeit dem Gewicht des fallenden Körpers proportional sei²⁴. Erst Galilei hat dieser Theorie in seinen *Discorsi* den Todesstoß versetzt. Allerdings ist Abū l-Hudāil auf Widerspruch gestoßen. Das verwundert nicht; denn auch in der Antike hatte es schon abweichende Meinungen gegeben. Epikur hatte, Galilei im Grunde vorausnehmend, behauptet, daß im leeren Raum die Geschwindigkeit aller fallenden Körper gleich sein müsse²⁵; auch Johannes Philoponos hatte Bedenken angemeldet²⁶. Die Gegner Abū l-Hudāil's hielten dafür, daß das Gewicht nur insofern relevant sei, als der leichtere Körper stärker auf äußere Hindernisse reagiert; er fängt an zu schlingern oder fällt nicht geradlinig, so daß er mehr Zeit für die Strecke braucht als ein Körper von größerem Gewicht. Hier sind bereits Momente wie der Luftwiderstand usw. miteinbezogen, die wiederum Galilei dann ins Feld geführt hat²⁷.

²³ S. u. S. 345 f. nach Texten des Ġāḥiz, dort allerdings ohne direkten Bezug auf Abū l-Hudāil.

²⁴ Für Aristoteles vgl. *De caelo* I 6. 273 b 30; dazu Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike* 130 und vorher.

²⁵ Vgl. Sambursky 235 nach Diogenes Laërtius 10, 61.

²⁶ Dijksterhuis, *Val en worp* 40.

²⁷ Text 30, f. Leider bleiben die Autoren dieser Lehrmeinung anonym. Da aber auch „Philosophen“ unter ihnen genannt werden, dürften sie jünger sein als Abū l-Hudāil.

3.2.1.3.1.5 Die Stellung der Erde im Raum

Über den Fall im leeren Raum hat Abū l-Huḍail ebenfalls nachgedacht. Ihm war ein Problem vorgegeben, daß man zu seiner Zeit viel diskutierte: wie nämlich die Erde sich verhält, die ja frei im leeren Raum sich befindet. Aristoteles hatte die Frage längst auf seine Weise beantwortet: sie befindet sich an ihrem „natürlichen Ort“ (ἴδιος τόπος), in der Mitte des Universums, und da alles seinem „natürlichen Ort“ zustrebt, ist sie dort in Ruhe¹. Auch Epikur hatte in seinem Περὶ φύσεως eine Erklärung geliefert². Aber durch die Sumaniten, also vermutlich durch den Einfluß indischer Gedanken, war die Diskussion wieder in Fluß geraten; jene behaupteten nämlich, daß die Erde fortwährend nach unten falle, da sie schwer sei und von der Luft durchgelassen werde³. Abū l-Huḍail hat das zu widerlegen versucht: wenn sie tatsächlich ins Bodenlose fiele, so könnte ein Kiesel oder eine Feder, die wir von einem erhöhten Punkt auf sie fallen lassen, niemals auf ihr ankommen. Denn sie ist ja schwerer und fällt darum schneller; sie müßte sich also in Wirklichkeit von ihnen entfernen. Darin steckt wieder der gleiche Fehler wie vorher⁴, und es ist damit noch nicht gesagt, was sie denn nun an ihrem Platz hält. An den „natürlichen Ort“ glaubte Abū l-Huḍail nämlich nicht. Das liegt wohl kaum daran, daß der teleologische Ansatz des Aristoteles ihn nicht befriedigte; denn nach einer genuin physikalischen Erklärung strebte er ebenfalls nicht. Ihm ging es vielmehr um eine religiöse Deutung: Gott läßt die Erde an ihrem Ort verharren, ganz aus seiner Macht heraus, „ohne Säule (ʿamūd) oder Bindung“, wie er sagte⁵. Mit diesem Zusatz waren wohl abweichende Meinungen zurückgewiesen: die Erde ist nirgendwo aufgehängt, und sie stützt sich auch nicht auf etwas. Denn Hišām b. al-Ḥakam hatte gelehrt, daß sich unter ihr ein Körper mit aufsteigender Tendenz befindet, der ihrem Gewicht die Balance hält⁶, und andere hatten sich mit der Annahme geholfen, daß dieser Körper zwar nicht aufsteigt (wie ein Ballon?), aber auch nicht fallen kann, weil er in jedem Augenblick neu geschaffen wird⁷. Mani hatte davon geredet, daß ein

¹ Vgl. zu dieser Vorstellung Gatzemeier, *Straton von Lampsakos* 114; Sambursky 122 und 531 f. (auch Aristoteles' Kritik an Anaximenes ib. 27). Referiert bei Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 61, 12 f.

² Frg. 42–44 = S. 243 ff. ARRIGHETTI.

³ Baḡdādī, ib. 60, ult. f.; Ḥwārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm* 25, 7/übers. Bosworth in: *Festschrift Yarshater* 14; etwas ausführlicher Māturīdī, *Tauḥīd* 152, 6 ff. und Abū ʿAmmār ʿAbdalkāfi, *Mūḡaz* I 277, ult. ff. Ibn al-Murtaḍā bezeichnet dies – wohl fälschlich – als Lehre der Dualisten (*al-Baḥr az-zaḥḥār* I 103, 10).

⁴ Dies gibt uns den Mut, dieses Argument Abū l-Huḍail zuzuschreiben. Dies geschieht nämlich nur in einer Anekdote, die ähnlich auch mit Nazzām verbunden wird (vgl. Text 72 mit Text XXII 125); bei Abū ʿAmmar wird sie einfach auf einen „frühen Theologen“ bezogen (*Mūḡaz* I 279, 5 ff.). Jedoch hat Nazzām das Argument offenbar nur ausgestaltet (vgl. Text XXII 125, d–e mit f–g). Dazu auch Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 62, 4 ff.

⁵ Text 69–71. Ähnlich später auch Ašʿarī (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 62).

⁶ Text IV 29; dazu oben Bd. I 364. Später anscheinend auch von Ibn ar-Rēwandī vertreten (Text XXXV 7).

⁷ *Maq.* 326, 7 ff. und 571, 11 ff.; auch Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 58, 3 ff. Weitere Lehrmeinungen dazu vgl. *Maq.*, ib.; Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 61, 6 ff. (mit Widerlegung); Abū Rašīd, *al-Masāʾil fī l-*

Engel die Erde hochhalte⁸, und nach alter Vorstellung ruhte sie bekanntlich auf dem Rücken und den Hörnern eines Stiers, der seinerseits auf einem Fisch steht⁹. Abū l-Hudāil verließ sich, wenn er diese Spekulationen beiseite schob, anscheinend auf den Koran; dort hieß es von den Himmeln, daß sie keine Stützen (*'amad*) haben¹⁰.

Wenn die Erde in Ruhe ist, so bedeutet dies, daß das Weltall, der Sternenhimmel z. B., sich um sie herum bewegt. Das war eine Bewegung, die sich nach aristotelischer Auffassung „nicht in etwas“, d. h. im leeren Raum vollzog (vgl. A. Maier, *Die Vorläufer Galileis* 20 f.). Es ist möglich, daß Abū l-Hudāil dabei auch von einer Bewegung „nicht von etwas weg und nicht auf etwas zu“ sprach, also einer Bewegung, die nicht gleichzeitig Fortbewegung (*intiḡāl*) ist. Beide Formulierungen begegnen nämlich kurz hintereinander in ein und demselben Text (27, c–d), allerdings auch nur dort und in einem Zusammenhang, der alles andere als eindeutig ist. Abū l-Hudāil wird nicht sauber von Ġubbā'ī getrennt; zudem handelt der Passus in erster Linie davon, daß ein Körper sich nicht selber, sondern nur durch seinen Standort bewegt. Das ließe sich auf die Gestirne beziehen, wenn man sie sich nämlich als feste Punkte an einer sich drehenden Sphäre vorstellte; sie würden sich dann bewegen, ohne ihren Ort zu verlassen, „nicht von etwas weg“. Ein näherliegendes Beispiel wäre allerdings das eines Passagiers auf einem Schiff; Aristoteles hatte hiermit die Bewegung *per accidens* illustriert (*Physik* VI 10. 240 b 8 ff.). Die Formel „Bewegung nicht von etwas weg und nicht auf etwas zu“, die als einzige eindeutig auf Abū l-Hudāil zurückgeführt wird, hätte sich im strengen Sinne wohl nur auf die Rotation einer Achse anwenden lassen. Nazzām hat sie abgelehnt, aber dann gerade diese Rotationsbewegung gegen die atomistische Bewegungslehre ins Feld geführt (s. u. S. 325).

3.2.1.3.1.6 Luft und Licht

Neben der Fallbewegung und dem Abwärtsgleiten auf einer schiefen Ebene gab es noch den Wurf. Hier hatte Aristoteles der Luft eine wichtige Rolle zugemessen. Die Kraft nämlich, die der Mensch dem Projektil mitteilt, wirkt nur im Augenblick des Wurfs; sie ist Berührungskausalität. Nachher wird der

ḥilāf 192 ff. § 52. Der älteste mir bekannte Passus, der sich mit dem Dissens zur Frage beschäftigt, ist Qāsim b. Ibrāhīm, *ad-Dalīl al-kabīr* 104, 1 ff.

⁸ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 394, 5 f. So auch in šī'itischer Überlieferung (*Bihār* LX 94 nr. 30).

⁹ Ibn al-Faḡīh, *Buldān* 3, 10 f./Übs. Massé 5; Maqdisī, *Bad'* II 47, –4 ff. (nach den „Büchern der *quṣṣās*“, jetzt übersetzt bei Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung* 80 f.); Wahb b. Munabbih bei Damīrī, *Hayāt al-ḥayawān* I 180, apu. ff. s. v. *ṭaur* und bei Suyūṭī (vgl. Heinen, *Cosmology* 116 und 144 f.); als Bagdāder Volksglaube bei Petermann, *Reisen* II 301. Für die šī'itische Überlieferung vgl. Kulīnī, *Kāfi* VIII 89, 6 ff.; *Bihār* LVII 88, 2 f. und LX 78 f. nr. 1–3. Für die persische Poesie vgl. Ritter, *Bildersprache Niḡāmīs* 37 und *Meer der Seele* 36. Der Fisch entspricht wohl dem Behemot aus Hiob 40. 15; zugrunde liegt die Überlegung, wie die Erde sich auf dem Weltozean halten kann.

¹⁰ Sure 13/2 und 31/10; vgl. Hiob 38. 6: „Weißt du, worauf ihre (d. h. der Erde) Sockel gegründet sind?“ Weiteres Material, auch antike Parallelen, vgl. Daiber, *Aëtius Arabus* 431 ff. Noch Kaiser Friedrich II. hat sich für diese Frage interessiert und sie Michael Scotus zur Lösung vorgelegt (Haskins, *Studies in the History of Medieval Science* 293).

Körper durch die ihn umgebende Luft in Bewegung gehalten, die er vor sich zerstoßen hat und die hinter ihm sich wieder vereint¹. Schon Johannes Philoponos hatte dieses Modell verworfen², und auch Abū l-Hudāil folgte ihm nicht. Die Bewegung „kann nicht von der Luft herrühren; denn wenn diese nicht hindert, so ruft sie auch nicht hervor“³. Die Luft ist gar nichts Konkretes, kein „Ding“; sie ist nur „Ort für die Körper“⁴. Ma'mūn hat mit einem Experiment gezeigt, daß er anderer Meinung war⁵.

Auch bei Abū l-Hudāil sind wir nicht ganz sicher, ob er genau das meinte, was da eine verhältnismäßig späte Quelle von ihm behauptet. Denn anderswo heißt es, daß die Luft „Teile“, also wohl Atome, habe, welche Akzidenzien aufnehmen können; danach wäre sie doch ein Körper. Das Akzidens aber, das sich mit ihr verbreitet, ist das Licht⁶. Daß es reale Existenz hat, erkennen wir daran, daß wir es durch das Verschließen eines Fensterladens fernhalten können⁷. Allerdings hätte Abū l-Hudāil, wenn beide Fragmente zusammenpassen sollen, davon ausgehen müssen, daß wir in Wirklichkeit nur der Luft den Weg versperren.

3.2.1.3.1.7 Akzidenzien ohne Substrat. Die Zeit

Akzidenzien sind für Abū l-Hudāil Phänomene, die nicht körperlich sind. Sie treten normalerweise an Körpern auf; jedoch ist dies keine *conditio sine qua non*. Manchmal sah Abū l-Hudāil sich geradezu gezwungen, ein Akzidens ohne Substrat, „nicht an einem Ort“ (*lā fī mahall*) anzunehmen. So z. B. bei dem Schöpfungswort „Sei“. Es ist ein Schaffensakt (*ḥalq*), der sich in einem Sprach- und Willensakt Gottes äußert. Dieser bezieht sich auf etwas Seiendes, das dadurch zu einer Schöpfung wird; *ḥalq* hieß ja auch dies¹. Aber dieses Seiende ist noch nicht vorhanden; es wird durch den Schaffensakt erst hervorgerufen. Also hat das Akzidens *ḥalq* keinen „Ort“; es ist eine Hypostase. Dasselbe gilt für das Vergehen, das ja gleichfalls durch ein Wort Gottes sich ereignet; hier gleitet das Substrat sozusagen unter dem Akzidens weg². Sogar

¹ *Physik* IV 8. 215 a 1; dazu Sambursky 135 f. und Manuwald in: Festschrift Moraux 153 f. Zur Unterscheidung zwischen Berührungskausalität und Übertragungskausalität vgl. Anneliese Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (Rom 1951), S. 115. H. Blumenberg spricht stattdessen von begleitender versus übertragener Kausalität (*Die kopernikanische Wende* 21 f.). Aristoteles kennt nur die erstere.

² Maier, *Zwei Grundprobleme* 120 f.; Pines, *Collected Works* I 38 f. und 50 ff.

³ Text 73, b–c, ein Zitat aus der *ḥuṭba falakīya*. 73, a gehört nicht zu Abū l-Hudāil.

⁴ Text 33. S. auch unten Kap. D 1.3.2.1.1.

⁵ S. o. S. 201.

⁶ Text 32.

⁷ Text 31. Dasselbe Beispiel hat auch Nazzām benutzt, allerdings mit anderer Begründung (vgl. Text XXII 44; dazu S. 321).

¹ Frank weist zu Recht auf die Äquivokität des Begriffs hin (*Metaphysics* 45 und 49 f.). Weiteres s. u. S. 280 ff. und oben Bd. II 740 f.

² Text 17, b und 36, a. Die Begründungen stehen so nicht in den Quellen. Vgl. auch Kiyā al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn*, fol. 108 b.

für das Bestehen hat Abū l-Hudāil dieselbe These vertreten, obgleich dieses Akzidens sich auf einen Körper stützen könnte, der schon da ist und noch nicht wieder vergangen ist³. Wahrscheinlich hat er sich von der Analogie bestimmen lassen⁴; göttliche Rede kann nicht ganz mit Irdischem verschmelzen. Jeder göttliche Willensakt, so erfahren wir, besteht ohne Substrat⁵.

Ein letztes dieser Akzidenzien ist die Zeit⁶. Mehr noch als zuvor wären wir hier dankbar, wenn die Quellen uns verrieten, warum das so ist. Nur soviel ist klar: sie setzen voraus, daß Abū l-Hudāil sich mit seiner Definition gegenüber den Vorstellungen seiner Epoche absetzte. Diese kreisten vermutlich immer noch um den Gedanken, daß Zeit durch die Drehung der Himmelskugel zustandekomme; die Himmelskugel wäre dann auch ihr Substrat. Sībawaih ist davon vermutlich ausgegangen; denn für ihn ist Zeit die „Abfolge von Tag und Nacht“ (*muḍīy al-lail wan-nahār*), und er nennt sie *dahr* – ohne Scheu davor, daß er damit eine Vokabel aufgriff, mit der man die schicksalbestimmende, unpersönliche, ewige Zeit der alten Iraner assoziierte⁷. So heidnisch meinte er es auch gewiß nicht; *dahr* ist, wie der Kontext nahelegt, der Zeitfluß, in den sich Zeitabschnitte (*azmina*) und in diese wieder Zeitpunkte (*auqāt*) eingliedern. Sībawaih unterscheidet die Zeit vom Ort, oder eher: die Zeitbestimmung im grammatischen Sinne von der Ortsbestimmung, und er sagt dabei, daß der Ort Körperlichkeit (*ḡutta*) habe, die Zeit dagegen nicht; sie „steht dem Verb (*fi'l*) näher“. Abū l-Hudāil hätte fast zustimmen können: die Zeit ist ein Akzidens, kein Körper, und sie hat es mit Handlungen (*af'āl*) zu tun.

Aber es ging doch für einen Mu'taziliten nicht an, sich auf die Vorstellung vom *dahr* einzulassen. Tag und Nacht sind für Abū l-Hudāil nur „die Zeitpunkte (*al-auqāt*), sonst nichts“⁸. Zeit ist kein makrokosmisches Phänomen, und sie hat auch keine Kontinuität; alle größeren Einheiten lösen sich auf in einzelne Zeitpunkte – ganz logisch für ein Denken, in dem Bewegung sich versteht als Fortschreiten von einem ersten zu einem zweiten Augenblick (*waqt*) und Handeln als Übergang vom Moment des Im-Stande-Seins zum Moment des Verwirklicht-Seins⁹. Aber wir müssen noch weiter einschränken; auch die

³ Vgl. noch Text 18, f.

⁴ Sollte auch das Axiom mitgespielt haben, daß ein Akzidens (das Bestehen) nicht in einem andern, nämlich demjenigen, dem es Bestand verleiht, subsistieren kann (vgl. Bd. I 358)? Abū l-Hudāil hielt jedoch das Bestehen auch dann für „ortlos“, wenn es sich auf Körper bezog (Text 18, g).

⁵ Text 17, b. So auch Ḡubbā'ī; zu seiner Argumentation vgl. Gimaret in: *Livre des Religions* 265, Anm. 3. Das ist wohl auch der Grund, warum Abū l-Hudāil mit Bezug auf das Bestehen noch nicht die – später nahezu selbstverständliche – Frage stellt, ob dieses Akzidens ebenso Bestand hat wie der zugehörige Körper oder in jedem Augenblick neugeschaffen wird.

⁶ Text 17, b und 36, a.

⁷ *Kitāb* I 12, 10 f. DERENBOURG/Übs. Jahn I 17. Die Definition wird noch zitiert bei Ma'arrī, *Gufrān* 418, 6 f. Zu *dahr* s. o. Bd. I 25 und, in größerem Rahmen, Rosenthal, *Sweeter than Hope* 4 ff.

⁸ Text 35, b.

⁹ Vgl. dazu die Texte 13 und 25, c; allgemein auch Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn* 201, 21 f.

Bewegung ist für Abū l-Hudāil in diesem Zusammenhang nicht interessant. Denn er sagt weiter: „Der Zeitpunkt ist das Trennungsmoment zwischen den einzelnen Handlungen (*aʿmāl*), der Abstand von einer Handlung zur andern. Mit jedem Zeitpunkt entsteht ein Akt“¹⁰. *Aʿmāl* sind immer menschliche Handlungen; nur um sie geht es. Bewegung ist Physik; Handeln dagegen ist werthaft und wird bewertet. Dieser Standpunkt berührt sich mit dem, den kürzlich Norbert Elias vertreten hat: Zeit ist das Verhältnis von Tätigkeiten zueinander, das Maß für den Abstand, den zwei Ereignisse zueinander haben¹¹. Aber Abū l-Hudāil denkt atomistisch und theozentrisch: Zeit ist eine Kette von Zeitpunkten, und zwar deshalb, weil jeder Zeitpunkt unmittelbar zu Gott ist. Sie wird nicht berechnet, sondern ausgefüllt und damit erzeugt. Man muß sie auskaufen mit guten Werken.

Marzūqī hat versucht, dieses Konzept an das des Alexander von Aphrodisias anzuschließen; Abū l-Hudāil habe sich nur nicht so klar ausgedrückt¹². Damit würde Abū l-Hudāil sich in die lange Reihe derer eingliedern, für die in der einen oder andern Form mit Aristoteles Zeit die „Zahl der Bewegung“ war¹³. Jedoch hat Marzūqī nur einen Teil seiner Definition vor sich gehabt; er stützt sich auf Kaʿbī¹⁴, der bloß die erste Hälfte des oben behandelten Satzes bringt. Selbst wenn wir dort „Handlungen“ durch „Bewegungen“ ersetzen, führt seine Anregung kaum weiter; die Aristoteliker dachten im Gegensatz zu Abū l-Hudāil ganz makrokosmisch. Unerklärt bleibt zudem, warum die Zeit dann kein Substrat haben kann. Dieses Problem löst sich wohl nur, wenn wir in Abū l-Hudāil’s eigenen Kategorien denken. Die Zeit kann nicht Akzidens des Handelns sein, weil dieses selber schon Akzidens ist. Sie kann aber auch nicht ein Akzidens des handelnden Körpers sein; sonst verliert sie ihre allgemeine Gültigkeit. Man hätte es dann nicht mehr leicht, das Phänomen der Gleichzeitigkeit zu erklären; denn „es kann nie mehr als einen Zeitpunkt geben“¹⁵. In der Tat hat man unter Muʿtaziliten die Frage diskutiert, ob ein und derselbe Zeitpunkt für zwei Dinge gelten könne¹⁶.

Marzūqī ist sichtlich nicht mehr imstande, sich zurückzusetzen. Er starb i. J. 421/1030; damals lag eine Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Zeit längst in arabischer Übersetzung vor¹⁷. Zudem hatte in der Zwischenzeit auch Ġubbāʾī, der sich sonst häufig an Abū l-Hudāil anschloß, die Zeitpunkte

¹⁰ Text 34; auch 35, a. Dazu kurz Dağ in: *İslam İlimleri Enst. Dergisi* 2/1975/83.

¹¹ *Über die Zeit* (Frankfurt 1984). W. M. Watt dachte seinerzeit an Bergson; vgl. *Free Will* 70: „time as experienced, in a somewhat Bergsonian sense“. Auch für Homer ist Zeit nur Begleiterscheinung von Ereignissen (vgl. H. Fränkel, *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* 1 ff.).

¹² *al-Azmina wal-amkina* I 141, 7 ff.

¹³ *Phys.* V 11. 220 a 24 f. Zur Entwicklung im islamischen Raum vgl. Pines, *Collected Works* I 111 ff. und 149 ff.

¹⁴ Text 35.

¹⁵ Text 36, b.

¹⁶ *Ašʿarī, Maq.* 443, 8 f.

¹⁷ Hrg. von Badawī in: *Commentaires sur Aristote perdus en grec* 19 ff.; dazu Zimmermann/Brown in: *Der Islam* 50/1973/314 f. und *Dictionnaire des philosophes antiques* I 135 nr. 23.

(*auqāt*) als Bewegungsakte der Himmelsphäre erklärt¹⁸. Mufīd, der diese Lehre übernimmt, interpretiert sie wohl zu Recht so, daß Ğubbāʿī neben den individuellen Zeitpunkten eine übergreifende makrokosmische Zeit (*zamān*) annahm; in diesem kontinuierlichen Fluß werden die Zeitpunkt dabei jeweils von demjenigen festgelegt, der sie zu „etwas“, d. h. wohl zu einer Handlung, benutzt¹⁹. Ğubbāʿī mag in der Tat gedacht haben, Abū l-Huḍail damit fortzuführen; aber es ist doch etwas Neues und wird von Ašʿarī auch deutlich von dessen Ansicht getrennt.

Auch Maqdisī sieht keine Schwierigkeit darin, den ersten Teil von Kaʿbīs Abū l-Huḍail-Referat (Text 35, a) mit der Sphärenbewegung zu verbinden (ib., Kommentar). Er bezeichnet dies als „Lehre der Muslime“ (vgl. den Kommentar zum Text); wahrscheinlich steht er in der Tradition Ğubbāʿīs. Das, was ein Jahrhundert später ʿUbaidallāh b. Ğibrīl b. Baḥtīšū (gest. nach 450/1058) in seiner *Rauḍa at-ṭibbīya* als „Lehre der Muslime“ registriert (S. 44, 13), sieht wieder ganz anders aus. Ṭabarī schließt sich mit der Zeitdefinition, die er an den Anfang seines Geschichtswerkes stellt (I 7, 9/übs. Rosenthal, *History* I 171), offenbar Sībawaih an. Zu Zeitdefinitionen im islamischen Raum vgl. allgemein, im Anschluß an Abū Sulaimān al-Mantiqī, J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam* 166 ff.; auch Pines, *Atomenlehre* 49 ff. Von der Schwierigkeit, den Zeitbegriff in vergangenen Kulturen zu erkennen, handelt C. Colpe in: *Die Zeit* 225 ff. – Zum atomistischen Zeitbegriff in der spätantiken Philosophie vgl. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 18 f. (Diodoros Kronos), 300 ff. (Okkasionalismus in der antiken Skepsis) und 375 ff. (Zeitatomie bei Epikur); für Epikur auch A. Laks in: *Zeit, Bewegung, Handlung*, ed. E. Rudolph und C. F. von Weizsäcker 137. Wenn Sībawaih von der „Abfolge von Tag und Nacht“ spricht, so erinnert dies an Platos Timaios (37 E); aber es war wohl damals so sehr gängige Münze und im übrigen auch so selbstverständlich, daß man hieraus nichts weiter schließen sollte. Was Abū l-Huḍail’s Lehre von der Substratlosigkeit der Zeit angeht, so mag man sich daran erinnern, daß Chrysipp die Zeit unter die vier ἁσώματα rechnete (SVF II 331).

3.2.1.3.1.8 Gleichheit und Verschiedenheit

Besondere Aufmerksamkeit widmete Abū l-Huḍail schließlich den Phänomenen Gleichheit und Verschiedenheit. Das war Muʿammar zu verdanken; es kam darauf an, den endlosen Regreß zu vermeiden, den Muʿammar gerade hier in Kauf genommen hatte¹. Abū l-Huḍail ging mit Aristoteles davon aus, daß Körper („Substanzen“) selber keinen Gegensatz bilden; dieser kommt vielmehr durch die Akzidenzien zustande². Der eine ist weiß, der andere schwarz usw.; das sind konträre Akzidenzien, die den einzelnen Körpern inhärieren und sie

¹⁸ *Maq.* 443, 5 f.

¹⁹ Vgl. Mufīd, *Awāʿil al-maqālāt* 82, 7 ff. und die Analyse bei McDermott, *Theology of al-Mufīd* 302 ff.

¹ S. o. S. 78 ff.

² Text 38, a – b; dazu Aristoteles, *Cat.* 5. 3 b 24 ff. Text 38, c – d ist nur ein Streit um die Terminologie.

damit zu Gegensätzen machen³. Das Modell funktioniert aber auch nur bei Körpern. Nicht dagegen läßt es sich anwenden, wenn man etwa Gott und die Welt vergleicht; Gott ist ja kein Körper, und ihm kann auch nichts inhärieren. Und ebensowenig ist es brauchbar, wenn man Akzidenzien direkt miteinander vergleicht. Sie könnten ja nur dann einander gleich oder voneinander verschieden sein, wenn ihnen ihrerseits eine Gleichheit oder Verschiedenheit inhärierte. Das geht aber nicht; kein Akzidens kann einem andern inhärieren, und von „*maʿānī*“ hütete Abū l-Hudāil sich zu reden⁴.

Die Lösung, die er vorschlug, war in erster Linie verbaler Natur. Die Erfahrung zeigt ja, daß man fortwährend Akzidenzien miteinander vergleicht; man muß also den Sachverhalt nur richtig ausdrücken. Verbale Formulierungen, sei es in der finiten Form (*ašbaha*, *iḥtalafa*), sei es im Partizip (*muštābih*, *muḥtalif*, *muḥālif*)⁵ sind zu vermeiden; Nomina dagegen (*šibh*, *ḥilāf*) mag man verwenden⁶. Gott ist nicht *muḥālif* zur Welt, aber deren *ḥilāf*⁷; eine Bewegung gleicht nicht einer andern, aber sie ist ihr gleich (wörtlich: ihre Gleichheit)⁸. Die Begründung für diese Distinktion wird uns von den Quellen vorenthalten. Jedoch scheint Abū l-Hudāil mit dem Nomen die Vorstellung verbunden zu haben, daß etwas durch sich selber gleich bzw. verschieden ist⁹; damit entgeht man der Notwendigkeit, Gleichheit und Verschiedenheit selber zu Akzidenzien machen zu müssen. Verbformen dagegen werden auf den Infinitiv zurückgeführt; der Infinitiv ist ja *mašdar*, „Ausgangspunkt“¹⁰. Damit erwecken sie den Eindruck, als sei in ihnen von vornherein ein Akzidens enthalten. Diesem Fehlschluß kann man durch passende Sprache vorbeugen.

Ich will nicht verhehlen, daß diese Interpretation dem Satz 23, g Gewalt antut. Dort heißt es nämlich, daß Abū l-Hudāil das Wort *ḥilāf* nicht für zulässig hielt. Jedoch widerspricht dies Text 39, a sowie 122 und der Aussage über *šibh* in 23, b (also im gleichen Paragraphen). Vielleicht sollte man *muḥtalif^m* oder *muḥālif^m* lesen statt *ḥilāf^m*; auch im folgenden scheint ja eine Konjekturen angezeigt (vgl. die Anmerkung zu Satz g). Vielleicht ist der Satz aber auch im Zusammenhang mit dem folgenden Passus 23, h–i zu sehen; dann ginge es hier gar nicht um die Terminologie, sondern um die Feststellung, daß „Dinge“, d. h. wohl: Akzidenzien, durch sich selbst verschieden sind und nicht durch eine Verschiedenheit. Vgl. auch Frank in: *Muséon* 82/1969/474 f., Anm. 79, von dem ich aber in manchem abweiche; dazu Bernand in: *SI* 36/1972/31, Anm. 2.

³ Text 39, b und 40, c. Allgemein dazu Gimaret, *Ashʿarī* 79 ff.

⁴ Dasselbe Argument benutzte auch Hišām b. al-Ḥakam (s. o. Bd. I 358).

⁵ Text 23, a und k; 40, a; auch 126, b.

⁶ Text 23, b; 39, a; 40, b. Vgl. auch Text 122 und 90, r.

⁷ Text 23, k und 40.

⁸ Text 23, a.

⁹ Text 23, h–i.

¹⁰ So zumindest nach Ansicht der bašrischen Grammatiker. Zum *iḥtilāf* vgl. Zağğāğī, *Īdāḥ* 56 ff. und Abū l-Barakāt al-Anbārī, *Inṣāf* I 235 ff. (quaestio 28); auch Mehiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Jinnī* 325.

3.2.1.3.2 Die Anthropologie

3.2.1.3.2.1 Die Einheit der Person

Wie bei Mu'ammār oder Dirār, so mußte auch bei Abū l-Hudāil der Atomismus sich am Bild des Menschen bewähren. Kein Zweifel, daß für Abū l-Hudāil der Mensch aus „Teilen“ besteht¹; es kommt noch nicht einmal, so wie Mu'ammār sich das vorstellte, ein besonderes Mensch-Atom hinzu, das seine Individualität ausmacht². Die Teile bilden selber eine Ganzheit (*ḡumla*), einen Gesamtkomplex, der aus sich heraus wirkt, und zwar immer als solcher, nicht bloß mit einem oder einigen seiner Teile³. Wie bei jedem andern Körper ist also Einheit, „Zusammenfügung“, vorausgesetzt⁴. Aber diese bleibt auch vorerst ganz körperlich: der Mensch ist „der Leib (*ḡasad*), welcher ißt und trinkt“⁵ oder seine „Figur (*ṣahṣ*), welche zwei Hände und zwei Füße hat“⁶, also das, was nach außen hin sichtbar ist⁷. Zwar gibt es an ihm Dinge, auf die sich verzichten läßt, ohne daß er sein Menschsein verlöre: sein Haar, die Nägel an Fingern und Füßen⁸; aber er hat, zumindest von der Definition her, keine Seele.

Diese materialistische Konzeption hat Abū l-Hudāil mit Dirār gemeinsam⁹. Sie ist natürlich gut atomistisch; auch Demokrit hat den Menschen von seiner äußeren Gestalt her bestimmt¹⁰. Allerdings hatte jener auch von einem Feuer gesprochen, das in ihm wohnt¹¹, und Abū l-Hudāil kommt ebenso ohne ein belebendes Prinzip nicht aus. Nur daß er anscheinend das Wort, das man spätestens seit Nazzām immer dafür benutzte, nämlich *rūḥ*, noch nicht anwendet. Es geistert zwar durch unsere Quellen, ist aber offenbar durch eine sekundäre Fragestellung hineingeraten; denn dort, wo es auftaucht, ist es immer überzählig und wird durch die Argumentation, in der es steht, nicht zwingend gefordert¹². Abū l-Hudāil sprach schlicht von „Leben“; die islamische

¹ Text 124.

² S. o. S. 83 f.

³ Text 124; zu *ḡumla* vgl. Text 116, b.

⁴ Daß Abū l-Hudāil auch beim Menschen von *ta'lif* sprach, ist durch den Buchtitel Werkliste nr. 35 belegt.

⁵ Text 117, a (nach Ka'bi).

⁶ Text 116, a. Zu *ṣahṣ* s. u. Kap. D 2.2.

⁷ *az-ẓāhir al-mar'ī* ist die Formulierung, die den beiden ansonsten verbal abweichenden Definitionen in 116, a und 117, a gemeinsam ist.

⁸ Text 116, b.

⁹ Später schließt sich Ḡubbā'ī eng an ihn an (vgl. Gimaret, *Noms divins* 157 f. und vor allem *La doctrine d'al-Ash'arī* 92 ff.).

¹⁰ Aristoteles, *De part. anim.* I 1. 640 b 29 ff.

¹¹ Jürss, *Griechische Atomisten* 172 f. Auch für Epikur war der Mensch „diese Gestalt da mit einer Seele“ (τοιοῦτον μὲρ φημα μετ' ἐμψυχίας, Frg. 310 USENER; dazu M. Gigante, *Scetticismo ed Epicureismo* 149 ff.).

¹² Vgl. etwa Text 120, c mit Kommentar; 120, a ist vermutlich nur eine Interpretation des Häresiographen. Auch in 123 ist *rūḥ* bloß der Oberbegriff, den Ibn Qaiyim al-Ḡauẓīya benutzt. Text 118 ist als Zusammenfassung mehrerer Lehren zu wenig charakteristisch. In Text 121, b kommt *rūḥ* im Gegensatz zu 120 gar nicht vor.

Theologie benutzt diesen Begriff, anders als Aristoteles und in Übereinstimmung mit der Stoa, nur für Lebewesen (*ḥayawān*) im engeren Sinne, nicht für Pflanzen¹³. Allerdings scheint er gemeint zu haben, daß dieses Leben, das zur äußeren Gestalt des Menschen hinzutritt, sowohl ein Akzidens als auch ein Körper sein könne. Wenn man es aber als Körper versteht, so ist es etwas Selbständiges, das sich vom Menschen wieder trennen kann; der Qāḍī ʿAbdalḡabbār hat gemeint, daß damit doch die Vorstellung vom *rūḥ* vorausgenommen sei¹⁴.

Der Qāḍī hat gewiß nur teilweise recht. Ibn Qaiyim al-Ḡauzīya hat klar gestellt, daß Abū l-Hudāil dadurch, daß er den *rūḥ* weiter als Leben bezeichnet, verrät, daß dieser nicht über den Tod hinaus besteht. Er mag an eine selbständige „Seele“ gedacht haben; aber diese ist gewiß nicht unsterblich. Von dem Leben als Akzidens kann man das ohnehin nicht behaupten¹⁵. Man darf allerdings davon ausgehen, daß es allen Atomen des menschlichen Körpers inhäriert¹⁶.

Wieweit damit die Einheit der menschlichen Person nicht nur postuliert, sondern auch gewährleistet ist, mag anderen Denkern, Muʿammar z. B., vor allem aber Nazzām fraglich vorgekommen sein. Abū l-Hudāil hat sich in der Tat mit Nazzām zu diesem Thema auseinandergesetzt¹⁷. Nun sollte man nicht übersehen, daß er dem Menschen neben dem Leben noch ein Selbst (*nafs*) zuerkennt¹⁸. Er kam um den Begriff nicht herum; dazu wird dieser – im Gegensatz zu *rūḥ* – viel zu häufig im Koran auf den Menschen angewandt¹⁹. Aus dem Koran hatte er auch herausgelesen, daß diese *nafs* nicht nur beim Tode, sondern auch im Schlaf abberufen wird, während das Leben dem Schlafenden weiter erhalten bleibt²⁰. Aber genau dies zeigt, daß *nafs* für ihn nicht die Einheit der Person garantiert²¹; Abū l-Hudāil trieb hier nur Exegese, nicht Anthropologie.

¹³ Darauf macht Gimaret, *Noms divins* 232 aufmerksam. Der Grund lag wohl für sie ebenso wie für die Stoa darin, daß sie den *rūḥ* bzw. das πνεῦμα an das Blut banden; nach stoischer Ansicht werden die Pflanzen dagegen einfach durch ihre organische Struktur zusammengehalten (vgl. Sextus Empiricus, *Adv. Phys.* I 81; dazu Zeller, *Philosophie der Griechen* III, S. 196, Anm. 1 und oben Bd. II 39, Anm. 26).

¹⁴ Text 117, b–c (nach Kaʿbī) und 119. Vgl. auch Text 140, b und XVI 54.

¹⁵ Text 123. Hier wie in 120, b ist übrigens gar nicht davon die Rede, daß das Leben auch ein Körper sein könne. Der Qāḍī ʿAbdalḡabbār stützt sich in 119 auf 117, b–c. Es hängt also alles an dem Zeugnis des Kaʿbī. Aus Text 140, b gewinnt man den Eindruck, daß es sich eher um einen Lehrrissens unter den Schülern Abū l-Hudāil's handelte.

¹⁶ Vgl. zu allem auch Frank, *Metaphysics* 34 ff.

¹⁷ Vgl. den Buchtitel Werkliste nr. 36. Abū l-Hudāil hat daneben noch zwei weitere Schriften über den Menschen verfaßt (nr. 34–35).

¹⁸ Text 121, b.

¹⁹ Der Begriff *rūḥ* spielt im Koran bekanntlich eine etwas komplexe Rolle (vgl. Th. O'Shaughnessy, *The Development of the Meaning of the Spirit in the Qurʾān*; Rom 1953). Aber es ist nie in erster Linie die Seele oder der Lebensodem des Menschen gemeint, sondern der Geist Gottes, der allenfalls, wie bei der Empfängnis Mariens, einem Menschen eingehaucht werden kann. Weiteres dazu unten Kap. D 2.2.

²⁰ Text 120, c nach Sure 39/42.

²¹ Entgegen der Ansicht von Duḡaim, *Falsafat al-qudar* 101 f.

3.2.1.3.2.2 *Das Handeln*

Erfahren wird die Einheit der Person vor allem im Handeln. Wir sahen, daß der Mensch, indem er ein ihm gegebenes Handlungsvermögen einsetzt, über den Augenblick hinaus wirkt¹. Dieses Handlungsvermögen ist zwar nur ein Akzidens; aber es hat Bestand². Allerdings hat Abū l-Huḍail alles getan, um dessen Grenzen aufzuzeigen. Menschliches Handeln hat nichts gemeinsam mit göttlichem Handeln, so wie auch menschliches Wollen viel kürzer greift als göttliches Wollen; nur Gott kann etwas in dem gleichen Augenblick verwirklichen, wo er es will³. Allerdings kann der Mensch etwas durch einen Willensakt unmittelbar und unvermeidlich hervorrufen⁴; der Vorgang vollzieht sich dann in zwei direkt aufeinanderfolgenden Augenblicken, „ohne Unterbrechung“, wie beim Handeln auch⁵. Nun ist man aber, wie die Erfahrung lehrt, selbst beim Handeln nicht völlig seiner Verwirklichung gewiß. Zwar ist es an sich so, daß man im „ersten Augenblick“ das Handlungsvermögen besitzt, also imstande ist, zu handeln, und auch handelt, während im „zweiten Augenblick“ die Handlung sich vollzieht und damit auch schon da ist, ähnlich wie wir uns das bei der Bewegung vorzustellen haben; die Sprache drückt das mit den beiden Aspekten *yaf'alu* und *fa'ala*, Fiens und Factum aus⁶. Jedoch kann es geschehen, daß im zweiten Augenblick gleichzeitig mit der Handlung Unvermögen (*'ağz*) auftritt; der Handelnde mag einen Schlaganfall erleiden. Dann wird das Handlungsvermögen, das sich schon in Handeln umgesetzt hatte, dennoch konterkariert – dies, obgleich es in diesem zweiten Augenblick seine Rolle längst ausgespielt hat und nicht mehr gebraucht wird. Notwendig ist es nämlich nur vor dem Handeln⁷. Ebenso kann auch ein Willensakt dadurch abgeblockt werden, daß das Handlungsvermögen, welches sich logischerweise mit ihm verbinden muß, durch ein Unvermögen gelähmt wird⁸.

Diese Theorie war etwas komplex; sie gab Anlaß zu Mißverständnissen. Da der Mensch im ersten Augenblick sowohl das Handlungsvermögen besitzt als auch schon handelt, versuchte man Abū l-Huḍail darauf festzulegen, daß der Mensch dann auch nur das tun könne, was er in Wirklichkeit tut; sein Handeln wäre also determiniert⁹. So hatte Abū l-Huḍail sich das nicht gedacht: das Handlungsvermögen muß keineswegs in eine Handlung umgesetzt wer-

¹ Oben S. 46 und 117.

² Text XVI 55 und XXI 127; auch 18, e. Es ist übrigens nicht identisch mit Gesundheit und Wohlbefinden, wie Bišr b. al-Mu'tamir dies annahm (vgl. Text XVI 55 mit XVII 47).

³ Text 126 und 125.

⁴ Text XVI 52.

⁵ Text 129.

⁶ Text 130; dazu McDermott, *Theology of Al-Mufid* 164. Abū l-Huḍail hat gegen Ḥafṣ al-Fard über *fa'ala wa-yaf'alu* geschrieben, daneben auch ein *K. al-Istiṭā'a* (vgl. Werkliste nr. 24 – 25).

⁷ Text 128, a – d mit Kommentar; auch Text 129 und 92, d. Daraus wird bei Aš'arī, *Maq.* 234, 12 ff. anscheinend im Gegenbild die Meinung der „Mehrheit“ konstruiert.

⁸ Text 133. Dieser Satz wird nur von 128, c – e her verständlich.

⁹ Text 134, wo allerdings die Begründung dieser *mu'araḍa* anders ausfällt.

den¹⁰, und selbst wenn dies geschieht, kann man mit ihm genausogut das Gegenteil tun – allerdings auch nur dies, nicht etwa einen beliebig andern Akt¹¹. Nur wenn die Handlung einmal angelaufen ist, dann ist sie unter normalen Umständen nicht mehr zu stoppen, es sei denn durch ein plötzlich auftretendes Unvermögen. Daß dadurch das ursprüngliche Handlungsvermögen nicht beeinträchtigt wird, ließ sich in eleganter Weise als Erklärung dafür nutzen, daß etwa Hühner, nachdem ihnen der Kopf abgeschlagen worden ist, eine Zeitlang noch herumlaufen und mit den Flügeln schlagen oder daß jemand, dessen Sprachfähigkeit plötzlich gelähmt worden ist, doch noch einige Worte lallen kann. Mit den Worten Abū l-Huḍail's: Stummsein und Tod, beides Spezialfälle von „Unvermögen“, können sich immer noch mit einem Minimum an Rede bzw. Handeln verbinden, zu denen man vorher ein Handlungsvermögen erhalten hat¹². Wissen, Wollen oder Wahrnehmung dagegen können nicht mehr mit ihnen zusammen auftreten¹³.

Die letztere Unterscheidung ergab sich in der beschriebenen Situation von selbst. Für Abū l-Huḍail aber war sie außerdem ein Beweis dafür, daß man körperliches und psychisches Handeln ohnehin nicht gleich behandeln darf¹⁴. Psychische Vorgänge (*afʿāl al-qulūb*) können beliebig nebeneinander existieren; körperliche Handlungen (*afʿāl al-ḡawāriḥ*) dagegen heben sich gegenseitig auf. Wer sich bewegt, kann nicht gleichzeitig in Ruhe sein; wer dagegen etwas weiß, kann es gleichzeitig auch wollen. Oder anders gesagt: Mit einem Körperglied läßt sich zu einem bestimmten Augenblick immer nur eines tun; die Gehirntätigkeit und das Gefühlsleben dagegen, von Abū l-Huḍail unter dem Begriff „Herz“ (*qalb*) zusammengefaßt, sind komplex¹⁵.

Gleichgültig aber, wo die Handlungen sich vollziehen, sie sind für Abū l-Huḍail immer an ein bestimmtes zu realisierendes Objekt gebunden; es gibt für ihn kein zielloses Handeln, auch nicht im seelischen Bereich. Diese Eingleisigkeit wird, wie wir sahen, dadurch etwas gemildert, daß man sich „alternativ“ dem Objekt verweigern kann; außerdem wird durch das *tawallud* das Spektrum der Handlungsergebnisse etwas erweitert. Aber es ist interessant zu sehen, wie Abū l-Huḍail gerade diese letztere Vorstellung, die er von Bišr b. al-Muʿtamir übernahm, wieder einschränkt. Zwar scheint er dessen Defi-

¹⁰ Text 135.

¹¹ Text 24, a; vor allem auch Text 90, l und u–z, in der Auseinandersetzung mit den Prädestinationen. Dazu oben S. 234 am Beispiel der Bewegung.

¹² Text 128, e und 131, c–d; auch 77, b–c.

¹³ Text 128, f und 131, b; auch 77, d.

¹⁴ Text 131, a.

¹⁵ Text 132. Daß Abū l-Huḍail schon die Termini *afʿāl al-qulūb* bzw. *afʿāl al-ḡawāriḥ* benutzte, ist nicht unbedingt gesagt; die Überlieferung hat daneben auch Formulierungen wie *mā kāna bil-ḡawāriḥ* (Text 131, a). Von *afʿāl al-qulūb* sprach man in anderem Sinne auch in der Grammatik (dazu zuletzt G. Ayoub in: *Analyses Théorie* 1980/1, S. 1–54). Ob eine Beziehung bestand, bliebe zu untersuchen. Bemerkenswert ist weiterhin, daß man im syrischen Mönchtum zwischen *ʿamlē dʿlebbā* und *ʿamlē pagrānāyē* unterschied (vgl. Thomson in: *MW* 39/1949/287 für Isaak von Ninive).

nitition übernommen zu haben¹⁶; jedoch setzt menschliches Handeln für ihn voraus, daß man „weiß, wie man es macht“¹⁷. Damit sind viele Beispiele Bišrs, vor allem auch das umstrittene Problem der Wahrnehmung, von vornherein ausgeschaltet. Man „erzeugt“ zwar den Schmerz jemandes, den man schlägt, weil man „weiß, wie man das macht“; aber man erzeugt nicht die Lust, die man empfindet, wenn man etwas Wohlschmeckendes ißt. Man erzeugt auch nicht die Farben; das tut Gott¹⁸. Wir erhalten keine weiteren Einzelheiten. Aber eines ist wichtig: es scheint, daß mit dieser Einschränkung zugleich die Verantwortung des Menschen stärker in den Vordergrund geschoben wurde. Nun plötzlich wird das Beispiel vom Pfeil dahin weitergedacht, daß man mit dem Schuß jemanden tötet; man „erzeugt“ dessen Tod sogar dann noch, wenn man selber in der Zwischenzeit schon gestorben ist. Wenn man „weiß, wie man es macht“, lag dieser Schritt nahe. Alles, was man nicht unter Kontrolle hat, alles Unerklärliche, aber auch alles Unwillkürliche, Reflexhafte fällt unter Gottes Regie; für das andere dagegen muß man bis über den Tod hinaus einstehen¹⁹.

Es ist vielleicht aufschlußreich, noch einmal zusammenzustellen, was der Mensch alles nicht bewirken kann, weil er nicht „weiß, wie man es macht“: Wissen und Wahrnehmung (Text 142 und 140, e); Hören und Sehen (Text 22); Leben und Tod (Text 85, b und 140, m); Lust, Hunger und Satttheit; Temperatur („Hitze und Kälte“); Feuchtigkeit und Trockenheit; Feigheit und Tapferkeit; Farben, Geschmäcke und Gerüche (Text 140, e mit Kommentar; auch Text 22 und 85, b). Zu berücksichtigen ist vor allem, daß er auch sein Handlungsvermögen nicht bewirkt (Text 22 und 140, m) und natürlich nicht sein Unvermögen (Text 85, b); beides kommt von Gott. Bewirken kann er ohnehin nur Akzidenzien, nie einen Körper (Text 140, m). Wenn ein Handwerker etwas herstellt, so bewirkt er nur Länge, Breite usw.; die Materie ist immer vorgegeben. Wir wüßten gerne, wie Abū l-Hudāil sich die Tätigkeit des Färbers oder des Drogisten erklärte, wenn der Mensch nicht „weiß, wie man Farbe und Gerüche (Parfüms) macht“. In der Kompetenz des Menschen stehen neben den „Grundakzidenzien“ vor allem die Geräusche; von ihnen weiß man, wie sie erzeugt werden, nämlich durch Gegeneinanderschlagen zweier Gegenstände (*iṣṭikāk*, vgl. Text 140, b und h; dazu Text 22 und 85, a). Sie begegnen darum auch nie in den Listen derjenigen Akzidenzien, die nicht „Grundakzidenzien“ sein können

¹⁶ Vgl. Text 140, d und i mit Text XVII 17, g (wenn dies nicht einfach die Formel war, mit der Häresiographen – oder die an beiden Stellen bei Ašʿarī zugrundeliegende Quelle – von *tawallud* sprachen). Allgemein auch Text 139, b.

¹⁷ Text 140, a und g–h. Die arabische Formulierung ist dort *yuʿlamu kaifiyatuhū* (an den angegebenen Stellen wörtlicher übersetzt mit „dessen Zustandekommen bekannt ist“). Aktivisch findet sich dieselbe Wendung in Text 22 (= Ašʿarī, *Maq.* 74, 5f.): *mā yaʿrifu l-ḥalq kaifiyatahū*. Auch Gāḥiz redet in diesem Zusammenhang von *ʿālim bi-kaifiyat al-fiʿl* (Text XXX 6, b). Zur Interpretation vgl. den Kommentar zu Text 22.

¹⁸ *Ib.*, b und e; vgl. auch den Kommentar. Dazu Fakhry in: *MW* 43/1953/98 f.

¹⁹ *Ib.*, k–l, näher behandelt in Text 141. Abū l-Hudāil hat ein *K. at-Tawllid* geschrieben, aber interessanterweise gegen Nazzām, nicht gegen Bišr b. al-Muʿtamir (Werkliste nr. 26). Zu Nazzāms Vorstellung vom *tawallud* s. u. S. 379.

(Text 1, d; 4, b; 6, e). Abū l-Hudāil hat bezeichnenderweise ein *K. fī ṣ-Ṣaut mā huwa* geschrieben (Werkverzeichnis nr. 46). Zum Schmerz s. o. S. 233 sowie Text 22; er kommt durch einen Schlag zustande (Text 140, b und h). Die Selbstbestimmung des Menschen ist also minimal. Aber sie reicht aus, seine Verantwortlichkeit vor Gott zu begründen.

3.2.1.3.2.3 Wahrnehmung und Erkenntnis

Die Wahrnehmung gehört zu den Vorgängen, deren Zustandekommen uns nicht bekannt ist; sie ist also von Gott gewirkt und ergibt sich zwangsläufig, „notwendig“¹. Die Sinne, durch die sie sich normalerweise vollzieht, sind Akzidenzien²; sie sind voneinander verschieden³. Als Akzidenzien sind sie etwas anderes als der Leib; Wahrnehmung vollzieht sich darum auch nicht im Sinnesorgan, sondern im „Herzen“⁴. Es geht um Hören und Sehen, nicht um Auge und Ohr, und obgleich Abū l-Hudāil die Vorstellung der Seele nicht kennt und auch die Notwendigkeit eines *sensus communis* noch nicht entdeckt hat, versteht er Wahrnehmung doch als seelischen Vorgang; sie gehört zu den *afʿāl al-qulūb*. Gerade deswegen ist sie natürlich auch der Verfügung des Menschen entzogen; daß dieser seine Augen öffnen und schließen kann, ist dabei völlig unwesentlich.

Dadurch daß sie von Gott gewirkt wird, verliert sie – zumindest theoretisch – ihre Naturgesetzlichkeit; sie steht in Gottes Belieben. Es ist also denkbar, daß jemand die Augen öffnet und dennoch nicht sieht, weil Gott es nicht will, oder daß umgekehrt ein Blinder Farben erkennt, weil Gott die Wahrnehmung in seinem Herzen geschaffen hat⁵. Sogar ein Atom müßte man auf diese Weise sehen können⁶. Abū l-Hudāil hat den entscheidenden Punkt in einem eigenen Traktat behandelt, darüber „ob Gehör und Gesicht (selber) handeln oder (nur) durch sie gehandelt wird“, sie also nur Werkzeug sind⁷. Aber die Konsequenzen sind wohl erst von seinen Gegnern recht entdeckt und dann hochgespielt worden; letztere dürften im Lager Bišr b. al-Muʿtamir’s gestanden haben⁸ und lieferten dann Argumente, die sich im Laufe der Zeit vergrößerten⁹. Damit hatten sie so viel Erfolg, daß sogar Ğubbāʿī sich hier von Abū l-Hudāil distanzierte¹⁰.

¹ Text 143, b und 145, a.

² Text 121, a.

³ Text 122. Abū l-Hudāil sagte natürlich auch hier nicht *muhālif*, sondern *ḥilāf* (s. o. S. 244). Bernand hat in SI 36/1972/30 f. diesen Passus m. E. überinterpretiert.

⁴ Text 143, a und 144.

⁵ Text 145, b–c; auch 77, b.

⁶ Text 6, d.

⁷ Werkliste nr. 45.

⁸ S. o. S. 118 f.

⁹ Vgl. Text 146; dazu meine *Erkenntnislehre* 168.

¹⁰ Text 145, d. – Auch ein Schmerz ist natürlich, wenn man ihn selber verspürt, als Wahrnehmung von Gott gewirkt; erst wenn man ihn einem andern zufügt, „weiß man, wie man das macht“.

Anders sieht es aus beim rationalen Erkennen. An sich steht dies der Wahrnehmung nahe: Verstehen (*'aql*) ist „Erspüren (*ḥiss*), welches wir Verstehen heißen, insofern es rational ist“¹¹. In beiden Fällen handelt es sich um Erfassen von Wirklichkeit; Abū l-Huḍail hört aus *'aql* eher den Infinitiv heraus („Verstehen“) als das Nomen („Verstand“). Auch für Muʿammar war *aḥassa/ḥiss* sozusagen der Oberbegriff gewesen; das Wort ist noch nicht auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt¹². Da begreift man dann umso leichter, daß auch ein Teil der Verstandeserkenntnis noch „notwendig“ ist. Für Muʿammar war dies das Ich-Bewußtsein gewesen; für Abū l-Huḍail ist es „jenes notwendig vorgegebene Sich-Bewußt-Werden (*'ilm*), aufgrund dessen der Mensch zwischen sich und einem Esel, zwischen Himmel und Erde und dergleichen unterscheidet“. Daneben gibt es diejenige Verstandeserkenntnis, die man durch Nachdenken erwirbt¹³. Sie baut auf der ersteren auf. Aber auch sie kann dem Menschen von Gott apriorisch gegeben werden; Gott kann hier genauso eingreifen wie bei der Sinneswahrnehmung¹⁴.

Die vorgegebene, mit der Verstandesreife einsetzende Unterscheidungsfähigkeit (*tamyīz*) ist Voraussetzung für den Gottesbeweis, den wir oben referierten; durch sie erkennt der Mensch auch seine Geschöpflichkeit¹⁵. Damit begründet sie auch die Verantwortlichkeit unter dem Gesetz (*taklīf*)¹⁶; Erkenntnis ist für Abū l-Huḍail wie für seine Zeit überhaupt – und bis heute für die Mehrheit der Muslime – ganz auf Bewährung in der Welt und auf gläubiges Handeln ausgerichtet¹⁷. Schon der Jugendliche ist gehalten, diese primäre und noch diffuse Gotteserkenntnis auszubauen: sich darüber klar zu werden, daß Gott einer ist und gerecht und daß er ihm rituelle und moralische Pflichten auferlegt hat. Auch Einsichten, die ihm dabei nur durch die Offenbarung, „auditiv“, zuteil werden, ohne daß sie sich rational erkennen ließen, Einzelheiten des Gesetzes etwa, muß er sofort vollziehen. Täte er das nicht, so verdiente er Strafe und käme, wenn er dann stürbe, sofort in die Hölle¹⁸. Der apriorische Gottesbeweis führt sozusagen geradewegs in die muʿtazilitische Theologie.

Bišr b. al-Muʿtamir hielt diesen Standpunkt für zu rigoros. So sehr er Abū l-Huḍail's Modell an sich guthieß, so sehr bestand er darauf, daß der Mensch

¹¹ Text 170, c.

¹² Vgl. Text XVI 64, f; dazu oben S. 86 f. Mit dieser Interpretation setzt sich Qādī ʿAbdalḡabbār in *Muḡnī* XI 378, 7 ff. auseinander. Die einzelnen Bedeutungen von *'aql* hat später Fārābī zu Anfang seiner *Risāla fi l-'aql* zusammengestellt (übs. Lucchetta 91 f.).

¹³ Text 170, b. Auch *'ilm* ist hier eher als Infinitiv zu verstehen; „Wissen“ wäre zu statisch. Zum Zusammenhang vgl. auch Bernand in: SI 36/1972/32.

¹⁴ Text 45. Das steht in gewisser Spannung zu Abū l-Huḍail's Exegese von Sure 7/143, wo Mose nach seiner Ansicht Gott zu Unrecht um unmittelbare Erkenntnis von ihm gebeten hat (s. o. S. 50). Jedoch hätte er wahrscheinlich geantwortet, daß man Gott nicht versuchen solle.

¹⁵ Text 44, a – b. Die Sinneswahrnehmungen sind in *b* falsch eingeordnet.

¹⁶ Vgl. dazu Ḡāḥiz, *Risālat al-Qiyān*, übs. Beeston 35 § 54.

¹⁷ So auch Frank, *Metaphysics* 32, Anm. 31.

¹⁸ Text 44, d – e. Wenn Baḡdādī dies hier auf ein „Kind“ (*tiḡl*) bezieht, so ist dies wohl polemisch formuliert. Die apriorische Gotteserkenntnis ist ja nicht angeboren, sondern kommt mit dem *tamyīz*.

Zeit zum Nachdenken haben müsse; erst wenn er nicht nachdenkt und dann aus der geschenkten Gotteserkenntnis nichts macht, wird er schuldig¹⁹. Das war wohl ein Streit um des Kaisers Bart. Das Problem kam nur dadurch zustande, daß beide Kontrahenten die Zeit atomistisch verstanden und Augenblicke mit Handlungen auszufüllen versuchten; beide waren sich darin einig, daß man um ein Objekt gleichzeitig wissen und nicht wissen, also in seiner Erkenntnis auf dem Wege sein kann²⁰. Aber für die Doxographen kam dabei heraus, daß es Theologen gab, die dem Menschen in seinem religiösen Bewußtwerdungsprozeß eine „Frist“ gaben (*aṣḥāb al-muhla*). Ḥaiyāt rechnet Nazzām und Murdār unter sie²¹; aber aufgekommen war der Gedanke bei Murdārs Lehrer Bišr b. al-Mu'tamir²². Auch später hat man sich meist dazu bekannt, so etwa der Qāḍī 'Abdalḡabbār²³. Abū l-Huḍail stand mit seiner Fristlosigkeit bald allein²⁴.

Das mochte damit zusammenhängen, daß daraus sich einige merkwürdige Konsequenzen ergeben hatten. Wer Gott im ersten Augenblick der Reflexion erkennt, tut damit ein Gott wohlgefälliges Werk und erwirbt auf diese Weise Lohn. Aber er weiß noch gar nicht, daß er damit Gott gefällt; denn er hat Gott ja noch nicht erkannt. Er hat auch keine „Frist“, um diese Intention, das Ausgerichtetsein auf Gott (*iḥlās*)²⁵ nachzuholen; denn im nächsten Augenblick hat er schon anderes zu tun. Er vollzieht also ein Gehorsamswerk, mit dem Gott nicht „gewollt“ wird (*tā'a lā yurādu llāhu bihā*)²⁶. Abū l-Huḍail hat das in der Tat so gesehen; denn er hat ein Buch geschrieben, das genau diesen Titel trägt²⁷. Dort hat er seine These wohl auch zu beweisen versucht, mit Beispielen, die das Problem von einer ganz andern Seite her angingen. Jeder Ungläubige, so versuchte er klarzumachen, tut irgendwo Gutes – selbst ein Vertreter der Ewigkeit der Welt (*dahrī*), der gar nicht an Gott, oder zumindest nicht an einen Schöpfergott, glaubt. Das lehrt die Erfahrung; aber man kann es sogar logisch beweisen. Denn ein Dahrī ist immer nicht Christ oder

¹⁹ Text 44, f–g; dazu oben S. 127.

²⁰ Text XVII 21; dazu oben S. 119 f.

²¹ Text 47, o.

²² Daß Ḥaiyāt nur Nazzām und Murdār nennt, hängt damit zusammen, daß er eine Bemerkung Ibn ar-Rēwandī's aufnimmt, der gerade diese beiden Theologen herausgegriffen hatte (47, e). Kurz zuvor aber redet er von „Nazzām und seiner Schule oder Bišr b. al-Mu'tamir mit seiner Schule“ (47, m). – Baḡdādīs Bemerkung in 44, c ist mißverständlich. Er meint nicht, daß Abū l-Huḍail die Lehre von der „Frist“ vertrat, sondern daß er dazu eine eigene Ansicht entwickelte.

²³ *Erkenntnislehre des Īcī* 350.

²⁴ Vgl. auch Text 50.

²⁵ Vgl. Text 47, a.

²⁶ Text 46, c, wo Šahrastānī wohl etwas zu sehr im Sinne späterer Problemstellung, bei den *aṣḥāb al-ma'ārif* und vor allem bei Ġubbā'ī, formuliert (wenn er z. B. die Absicht zum allerersten Nachdenken miteinbezieht; vgl. meine *Erkenntnislehre* 140 f. und 329 ff.; auch in: *Islam and the Medieval West*, ed. Kh. Semaan 69 ff.). In Text 136 ist das Problem polemisch auf das Handlungsvermögen verschoben.

²⁷ Werkliste nr. 38.

Zoroastrier; dadurch aber, daß er es auf diese Weise unterläßt, der Trinität oder dem Dualismus anzuhängen, tut er doch ein Gehorsamswerk. Wäre dies nämlich kein Gehorsamswerk, so wäre sein Glaube an die Ewigkeit der Welt auch keine Sünde. Andererseits ist klar, daß er es nicht um Gottes willen tut²⁸.

Das wirkt verschoben, ist aber gewiß von Abū l-Hudāil so vorgebracht worden. Denn nicht nur gibt Haiyāt sich keine Mühe, die Lehre gegenüber Ibn ar-Rēwandī abzustreiten²⁹, sondern sie wird auch von Baḡdādī mit dem gleichen Beispiel, aber offenbar nach anderer Quelle – vielleicht sogar mit einem Originalzitat – wiederholt³⁰. Was uns daran wundert, daß nämlich Abū l-Hudāil ex negativo argumentiert, erklärt sich vermutlich daraus, daß man seit langem schon positiv zugestanden hatte, daß ein Dahrit zumindest die Existenz der Welt anerkennt, auch wenn er ihre Geschaffenheit verwirft; er mißversteht das Objekt also zwar in gewisser Hinsicht, kennt es aber doch auch. Selbst er ist somit auf dem Wege zu einer vollen Erkenntnis³¹. Allerdings erläutert Kaʿbī den Standpunkt Abū l-Hudāil's dann auf andere Weise: Ein heidnischer Mekkaner denkt über Muḥammads Botschaft nach, um nachher umso besser gegen ihn vorgehen zu können; da ist das Nachdenken an sich gut, trotz der bösen Absicht. Jedoch mag dies ein späteres Diskussionsbeispiel sein; denn Gubbāʾī und sein Sohn Abū Hāšim haben sich darüber zerstritten. Gubbāʾī betrachtete das Nachdenken in diesem Fall als böse; Abū Hāšim dagegen ließ auch hier Abū l-Hudāil's Position gelten³². Der Kern der Frage war nun, ob die Intention den Wert einer Handlung bestimmt oder nicht. Für Abū l-Hudāil spielte sie keine Rolle; für ihn sind Handlungen feste Tatbestände, deren Qualifikation (*ḥukm*) durch das Gesetz festgelegt ist. Daran hielten im Grunde auch die frühen *aṣḥāb al-muhla* fest: Bišr, Nazzām, Murdār; Ibn ar-Rēwandī hat das richtig gesehen. Sie haben offenbar nur die Beispiele verworfen, mit denen Abū l-Hudāil seine Theorie über das „erste Nachdenken“ hinaus auf das Handeln der Menschen ohne Offenbarung ausweitete³³.

Eine zweite Konsequenz der These von der apriorischen Gotteserkenntnis war die, daß sich in diesem Fall ein besonderer Gedankenanstoß (*ḥāṭir*) erübrigte und sich damit nicht mehr dessen allgemeine Notwendigkeit behaupten ließ. Da jeder Mensch sich seiner Geschöpflichkeit bewußt wird, hätten auch die Heiden vor Muḥammads Zeit Gott erkennen müssen, ohne

²⁸ Text 47, a – b und g – l.

²⁹ Er wendet sie nur dadurch ins Positive, daß er darauf hinweist, daß außerhalb der Muʿtazila niemand auf so einen subtilen Gedanken gekommen wäre (47, m – n; eine Parallele s. u. S. 261 f.).

³⁰ Text 48 mit Kommentar.

³¹ Vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 168.

³² Text 49, wo Gubbāʾī erst im Anschluß an den übersetzten Passus erwähnt wird. Auch die Sätze b – c gehören wohl schon nicht mehr zum Zitat nach Kaʿbī; Abū Hāšim, der dort genannt wird, ist ja dessen Zeitgenosse.

³³ Text 47, e und o mit Kommentar. Grundsätzliche Ablehnung findet sich später z. B. bei dem Saiḥ al-Mufid: Unglaube und Gehorsamswerk gehen nie zusammen (Murtaḏā, *al-Fuṣūl al-muḥtāra* I 37, 6 ff./39, 2 ff.).

jenen besonderen Denkanstoß zu erhalten; sie sind also zu Recht in der Hölle³⁴. Ein stringentes Argument kann jeden Denkanstoß ersetzen³⁵. Wir sahen, daß Abū l-Huḍail gerade in diesem Punkt Ḍirār angegriffen hat³⁶. Der Bereich, in dem der Mensch über seine Erkenntnisse selber verfügen kann, ist zwar begrenzt, gilt aber dort ohne Ansehen der Offenbarung.

Die dritte Konsequenz aber war die, daß Wissen nicht unbedingt auf Nachdenken beruhen muß; es wird nicht dadurch „erzeugt“. Denn so wie man zu Anfang die Zeitgebundenheit der Dinge in der Welt, ihr *ḥudūt*, unmittelbar erkennt, so auch später: wann immer man einen Körper sieht, weiß man ohne weiteres Nachdenken, daß er kontingent ist³⁷. Und weiter: Unwissenheit und ungesichertes Wissen, „Meinung“, entstehen ebenfalls spontan; warum sollte dann das Wissen „erzeugt“ sein? Man müßte dann annehmen, daß Nachdenken immer zu Wissen führt. Aber das stimmt ja nicht; es kann ebensogut in die Irre gehen³⁸. Wissen ist wie Wahrnehmung ein Geschenk, und man weiß nicht, „wie man es macht“³⁹.

Wissen, das man an sich durch Nachdenken „erwerben“ könnte, in Wirklichkeit aber sonstwie erhalten hat, nannte Abū l-Huḍail „Überzeugung“ (*iʿtiqād*). Gemeint sind rationale Standpunkte, die man aus bloßer Konvention, durch *taqlīd*, oder aufs Geratewohl vertritt. Sie sind unreflektiert, und es wäre falsch, hier von Wissen zu sprechen; dieses gehört in eine ganz andere Klasse (*ḡins*). „Überzeugung“ ist allenfalls eine Art Oberbegriff⁴⁰. Zum Problem wurde dies erst später, als Ḡubbāʾī entdeckte, daß das Wissen nicht gleichzeitig unter die Überzeugung subsumiert werden und zu einer andern Klasse gehören könne⁴¹. Jedoch hat Abū l-Huḍail diesen Schritt zumindest vorbereitet – mit einem Argument, das dann immer wieder herangezogen wurde: Gott ist wissend, aber nicht „überzeugt“; also müssen beide Begriffe voneinander verschieden sein⁴².

³⁴ Text 46, a. Ob Šahrastānī, wenn er in *b* Abū l-Huḍail für die Heiden auch eine natürliche Ethik vertreten läßt, recht hat, bleibe dahingestellt.

³⁵ Text 137. Schon für Ibn al-Muqaffaʾ ist der *ḥātīr* wie ein flüchtiger Blick, das Nachdenken dagegen wie ein intensives Hinschauen (ʿĀmirī, *as-Saʿāda wal-isʿād* 420, 8 f.). Nach Abū l-Huḍail sind die Gedankenanstöße Akzidenzien, die von Gott oder von Satan bewirkt werden.

³⁶ S. o. S. 51.

³⁷ Text 51, b.

³⁸ Ib., a und c.

³⁹ S. o. S. 249; dazu meine *Erkenntnislehre* 292.

⁴⁰ Text 53, a – b und 52, a – c; dazu Rosenthal, *Knowledge Triumphant* 211. Ich bin mir darüber im klaren, daß „Überzeugung“ keine ideale Übersetzung von *iʿtiqād* ist. Aber „Glaube“ ist schon durch *īmān* besetzt.

⁴¹ Text 52, b und d. Ob er damit Abū l-Huḍail richtig interpretierte, ist eine andere Frage; Mānkdim hat offenbar gar keinen Widerspruch dieser Art gesehen (vgl. Text 53).

⁴² Text 53, c. Zur Diskussion vgl. allgemein *Erkenntnislehre* 51 ff.; Frank in: *Muséon* 82/1969/465 f.; Bernand in: *SI* 36/1972/36 ff.

3.2.1.3.2.4 *Auferstehung und jenseitiges Leben*

Da es keine unsterbliche Seele gibt, ist die Auferstehung eine völlige Neuschaffung. Jedoch ist sie zugleich eine „Wiederholung“ (*i'āda*); denn die Einheit der Person muß gewahrt bleiben¹. Das war ganz koranisch gedacht: „(Gott) vollzieht die Schöpfung ein erstes Mal (*yabda'u l-ḥalq*). Hierauf wiederholt er sie (*yu'īduhū*), um denen, die glauben und tun, was recht ist, in Gerechtigkeit zu vergelten“ (Sure 10/4)². Abū l-Hudāil interpretierte diese Vorstellung auf seine Weise. Dabei kam es ihm, wie Frank gegen Massignon zu Recht betont, nicht so sehr darauf an, daß Gott die zerstreuten Atome wieder zusammenfügt, als daß dieser vielmehr dieselben Akzidenzien wieder schafft; denn in ihnen liegt die phänomenale Wirklichkeit eines Dinges begründet³. Allerdings schafft er nur diejenigen Akzidenzien wieder neu, die er auch beim ersten Mal selber geschaffen hat; Akzidenzien, die in der Verfügung des Menschen stehen, werden nicht „wiederholt“⁴. Mit anderen Worten: Was aufersteht, ist der Mensch, so wie er vorher war; das dagegen, von dem der Mensch „weiß, wie man es macht“, sein Handeln also, bleibt Vergangenheit. Zwar ist es aufgeschrieben, und es wird ihm beim Jüngsten Gericht vorgehalten; aber die Geräusche, die er produziert, oder die Reden, die er geredet hat, sind verhallt. Das bedeutet nicht, daß der Mensch nun im Jenseits gar nicht mehr redete oder handelte. Aber er tut es nicht mehr aus eigener Entscheidung; denn Entscheidung wäre Bewährung, und Bewährung gibt es nur im Diesseits. Wäre sie auch im Jenseits möglich, so verdiente man dafür wie auf Erden Lohn oder Strafe, und das brächte die ganze Abrechnung durcheinander. Alles Handeln im Jenseits ist zwanghaft, geschenkt wie der Lohn oder auferlegt wie die Strafe, die man erhält⁵. Die Wonnen des Paradieses sind von Gott bewirkt⁶, aber auch die Reden, die man spricht; im Paradies sagt man darum nur die Wahrheit⁷. Schon bei der Abrechnung selber ergeben sich jene Aussagen „notwendig“, mit welchen, wie man aus Sure 41/20 ff. wußte, die Glieder oder die Haut wider den Sünder zeugen⁸; wie der Mensch nicht mehr aus eigenem Antrieb redet, so kann er auch nichts mehr verschweigen.

Damit ist jener These der Weg bereitet, die mehr als jede andere Abū l-Hudāil ins Gerede gebracht hat: daß nämlich die Bewegungen im Jenseits

¹ Text 100, h und l–m.

² So auch an zahlreichen anderen Stellen (vgl. O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'ān* 70 ff. und Gimaret, *Noms divins* 296 f.). Das zugehörige Nomen *ma'ād* „Wiederkehr“ ist in Sure 28/85 Hapax legomenon; seine Bedeutung war anfangs umstritten (vgl. Tabarī ²XX 124, 1 ff.).

³ *Metaphysics* 37, Anm. 51.

⁴ Text 22. Auch Paradies und Hölle selber brauchen nicht „wiederholt“ zu werden, sondern bestehen von Anfang an (Text XVII 56).

⁵ Text 94, g–k. Abū l-Hudāil betrachtete dies als einen selbstverständlichen Schluß aus einer von allen Muslimen geteilten Grundvorstellung (*k*).

⁶ Ib., h. Vgl. dazu Ibn Mattōya, *Mubīt* II 185, 5: Essen und Trinken sollen im Paradies keine Beschwerne sein; darum gehen sie reflexhaft, „zwangsläufig“ vonstatten.

⁷ Text 98, b; auch Text XVI 20, c (vgl. den Kommentar).

⁸ Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 183, 2 ff.

einmal ein Ende haben werden⁹. Wenn Gott dem Menschen schon sein Handlungsvermögen abgenommen hat, dann kann er auch über seine Bewegungen verfügen. Aber daß Abū l-Huḍail nun gerade auf die Bewegungen abhob und nicht auf das Handeln, verrät, daß der Ansatzpunkt anderswo lag: in der Auseinandersetzung mit der These von der Ewigkeit der Welt. Abū l-Huḍail hatte, wie wir sahen, auf den Bewegungen als Zeichen der Zeitlichkeit (*ḥawādit*) seinen Gottesbeweis aufgebaut; sie haben einen Anfang und bedürfen eines Verursachers. Wenn sie aber einen Anfang haben, so müssen sie auch ein Ende haben; sonst könnte man die Analogie umdrehen und, weil sie kein Ende haben, auch ihren Anfang leugnen¹⁰. Darum gilt zwar nicht mehr, was Ḡahm b. Ṣafwān gelehrt hatte: daß nämlich Paradies und Hölle aufhören werden zu existieren; aber von einem bestimmten Zeitpunkt an wird dort nichts mehr geschehen. Alles wird in ewiger und gleichbleibender Ruhe verharren. Das heißt nicht, daß nun die Wonnen des Paradieses vorbei seien; die Seligen haben sie zur Genüge gekostet, und Gott wird in ihnen weiter das Lustgefühl schaffen. Aber sie haben dafür nichts mehr zu tun; Essen, Trinken oder Beischlaf gibt es als Handeln nicht mehr¹¹.

Den Beweis hat Abū l-Huḍail in seinem *K. al-Qawālib* geführt¹², einer Schrift, deren Titel der *Fihrist* merkwürdigerweise gar nicht bewahrt hat. Jedoch kennen wir den Kontext nicht. Die Berichte der Doxographen sind ganz von der Debatte geprägt, die sich bald um diese Lehre entwickelte und bestimmte Aspekte ungebührlich stark heraushob. So erklärt sich vermutlich, daß immer nur vom Paradies die Rede ist; daß auch in der Hölle sich schmerzhaft Ruhe breitmachen wird, war den frommen Theologen ziemlich gleichgültig. Abū l-Huḍail selber ist auf diese Akzentverschiebung eingegangen und hat ein *K. at-Tafahhum wa-ḥarakāt ahl al-ḡanna* geschrieben¹³. Wir wüßten gerne, ob in der Ruhe nun die Gottesschau in den Vordergrund tritt. Abū l-Huḍail hat sie ja nicht geleugnet, sondern nur umgedeutet: als unmittelbare, geschenkte Gotteserkenntnis, um die Mose seinerzeit am Sinai Gott vergebens bat¹⁴. Man „sieht“ Gott mit dem Herzen, indem man von ihm weiß¹⁵; Gott kann ja Wahrnehmung im Herzen schaffen, ohne ein Sinnesorgan in Anspruch zu nehmen¹⁶.

In der Argumentation fehlte noch ein Glied. Der Gottesbeweis ging von der Beobachtung individueller Bewegung aus; in der Diskussion mit der Dahriya

⁹ Reich dokumentiert; vgl. vorläufig Text 88, b und, polemisch verzerrt, Text 94, a–f. Dazu Frank in: *Muséon* 82/1969/473 ff. und Brunschvig in: *SI* 39/1974/7 ff.

¹⁰ Text 91, i–k, und 97; bestätigt bei Qirqisānī, *Anwār* 248, 3 ff. Daß die „vier Thesen“ Abū l-Huḍail's gegen die Dahriya gerichtet waren, wird in der Anekdote bei Murtaḍā, *Amālī* I 181, 18 ff. deutlich gemacht.

¹¹ Text 88, c–d; 89, b; 90, q. Ruhe und Lust sind auch jetzt Akzidenzien; aber sie haben nun als solche Bestand, weil sie nicht mehr durch ihr Gegenteil abgelöst werden können (88, d).

¹² Text 97, a; Werkliste nr. 52.

¹³ Werkliste nr. 32.

¹⁴ Vgl. Text XV 29, k–l; hier Text 68. Dazu oben S. 49 f.

¹⁵ Text 67; so schon betont bei Massignon, *Passion* ²III 180 f./engl. Übs. III 168.

¹⁶ S. o. S. 250.

dagegen drehte es sich darum, daß alle Bewegung einen Anfang und darum auch ein Ende haben müsse. Abū l-Huḍail mußte darlegen, daß „alles“ nicht unendlich sein könne. Dazu half ihm nun, daß das arabische Wort für „alles“ (*kull*) ähnlich dem Französischen *tout* auch „Ganzes“ heißen kann. Ein Ganzes aber hat per definitionem Teile. Nun beobachten wir, daß alle irdischen Dinge sich teilen lassen; da diese Teilbarkeit in einem atomistischen Weltbild nicht ad infinitum weitergeht, müssen sie alle ein endliches Ganzes bilden. Gott dagegen hat keine Teile und ist darum ewig und unendlich¹⁷. Schon dadurch also, daß wir imstande sind, die irdische Wirklichkeit mit dem Worte *kull* zu erfassen, ist der Beweis geführt. Die Welt besteht aus Körpern und Akzidenzien; da wir aber sagen können, daß alle Körper von allen Akzidenzien verschieden sind, müssen beide Komplexe jeweils eine endliche Summe bilden¹⁸. Oder auf das Geschehen in der Zeit bezogen: Alles, was ist und sein wird, wird dereinst einmal gewesen sein; also ist alles, was geschieht, ein endliches Ganzes.

Text 92, l. Vgl. dazu Pines, *Atomenlehre* 14 f., der darauf hinweist, daß schon Alexander von Aphrodisias versucht hat, die räumliche Endlichkeit der Welt aus einer Analyse der Begriffe Teil und Ganzes abzuleiten (Quaest. Nat. III 12 in: *Scripta minora*, Suppl. Arist. II 2, S. 101 ff.). Für einen Araber spielte dabei gewiß eine Rolle, daß *kull* im Sinne von „alles“ sich immer mit einem Suffix oder einem Genitiv verbindet (*kulluhū*, *kullu ḍālika* usw.); wer immer „alles davon“ sagte statt einfach „alles“, mußte die Begrenztheit stärker empfinden.

Dieser Beweis, der uns nicht mehr scheint als ein durch sprachliche Äquivokation bewirktes Mißverständnis, hat damals offenbar viele Zeitgenossen überzeugt. Haiyāt, der Abū l-Huḍail's Theorie von der jenseitigen Ruhe für falsch hält, referiert die hier genannte Argumentation dennoch zustimmend, als Indiz für Abū l-Huḍail's aufrichtige Intention; seine Kritik setzt anderswo an. Anekdoten, die zum Lobe Abū l-Huḍail's ausgedacht waren, heben genau diesen Punkt heraus und geben sich nicht einmal die Mühe, den Gedankengang zu Ende zu führen; jeder wußte, wie ihm geschah, wenn er sich auf das Wort *kull* hatte festlegen lassen¹⁹. Auch Kindī stellt fest, daß *kull* – ebenso wie *ba'd* – sich nicht auf Gott anwenden lasse²⁰, und er versteht die Gegenwart als den Kontakt zweier Summen von Zeitpunkten, die beide endlich sind²¹. Noch Aš'arī schließt aus Sure 36/12 „Alles haben wir in einem deutlichen Hauptbuch (?) aufgezählt“, daß „alles“ sich nur auf eine begrenzte Summe

¹⁷ Text 90, m – o. Gott hat für Abū l-Huḍail wohl deswegen keine Teile, weil er immateriell ist; nur deswegen läßt sich auch so leicht behaupten, daß alle irdischen Dinge – da materiell – sich teilen lassen.

¹⁸ Text 92, i – k.

¹⁹ Vgl. Text 92, m und die von mir in: Festschrift G. Hourani 13 ff. behandelte sehr komplexe Anekdote *Faql* 255, 8 ff. (dort S. 14 und 22 ff.).

²⁰ Vgl. Jolivet, *L'Intellect selon al-Kindī* 109, Anm. 1.

²¹ Vgl. Hasnaoui in: *Time and the Philosophies* (Unesco 1977), S. 65 ff., vor allem S. 69 f.; auch Ivry, *Kindī's Metaphysics* 164 ad 122, 13 – 15.

beziehen könne²². Zählen, so hatte schon Abū l-Hudāil gesagt, kann man nur etwas, das eine Grenze hat²³.

Mit dieser Wendung war nun zwar die Beweiskette vollständig; aber von der Bewegung war Abū l-Hudāil wieder abgekommen. Er hatte von den Dingen ganz allgemein gesprochen. Das war wohl auch gut so; denn bei „Bewegung“ dachte man ja immer mit, daß auch der Mensch sie verursachen könne, und genau das mußte man hier vergessen: es ging um Bewegungen, durch die man auf Gott als ihren Verursacher zurückschließen kann. So wird die These denn zu Recht manchmal derart formuliert, daß die Objekte der göttlichen Allmacht (*maqḍūrāt*) eine endliche Summe und ein Ganzes bilden; dasselbe ließ sich dann, da Gott alles das, was er vermag, auch vorherweiß, von den Objekten seines Wissens sagen²⁴. Abū l-Hudāil hat das aus dem Koran herausgelesen; wenn es dort heißt, daß „Gott zu allem die Macht hat“ (Sure 16/77) oder „über alles Bescheid weiß“ (Sure 2/29), so ist mit „alles“ eben auch die zahlenmäßige Begrenztheit ausgesagt²⁵. Der Gedankengang setzt voraus, daß alle *maqḍūrāt* in die Existenz überführt werden; Möglichkeit gibt es nur im Hinblick auf etwas, das in der Zukunft verwirklicht wird²⁶. Gott hat keine Macht zu dem, was es nicht gibt²⁷; denn das Nichtseiende im Sinne dessen, was es nie geben wird, ist ein Hirngespinnst wie ein Schneider, den man sich vorstellt, wie er mit einer *qalansuwa* auf dem Kopf herumtanzt²⁸.

An diesem Punkt nun wurde es kritisch; denn jetzt schien Gottes Allmacht eingegrenzt. Aber so war es nicht gemeint. Abū l-Hudāil wußte, daß Gott die Freiheit hat, zu tun, was er will. Jedoch war dies eine Aussage über Gottes Wesen, während es hier allein um die Objekte ging. Abū l-Hudāil konnte beides so sauber trennen, weil diese Objekte nach seiner Vorstellung nur in der irdischen Wirklichkeit, nicht aber als intelligibilia existieren und damit auch keine Pluralität oder Begrenztheit in das göttliche Wesen hineinragen²⁹. Auch in sich selber besitzen sie keine Potentialität; möglich sind sie nur,

²² *Istiḥsān al-ḥaḍ* 92, ult. f./ed. Frank in: MIDEO 18/1988/143, 5 ff.

²³ Text 90, p.

²⁴ So Ibn ar-Rēwandī in Text 90, c und Aš'arī in Text 88, a. Es ist möglich, daß beide auf dieselbe doxographische Quelle zurückgreifen. Ibn ar-Rēwandī wird in 90, m von Ḥaiyāt bestätigt.

²⁵ Text 90, p. Man mag hierzu Karl Barth vergleichen: Gottes Wissen ist nicht unendlich, da Gott alles weiß und dieses Alles endlich ist; nur uns erscheint es unendlich (*Kirchliche Dogmatik* II, 622). Für die Antike lag der Gedanke, daß selbst Gott das Unendliche nicht wissen könne, wegen ihrer Scheu vor dem ἀπειρον sehr nahe; schon Galen hat daraus geschlossen, daß die Welt einen Anfang haben müsse (*On Medical Experience*, cap. 19. 3/übs. Walzer 122 f.).

²⁶ Text 92, e–h; auch 90, r–t. Dazu Frank, *Metaphysics* 24 ff.

²⁷ Text 89, c–d.

²⁸ Text 37. Ein Handwerker trug wohl sonst nie eine *qalansuwa*. Es handelt sich um eine hohe Mütze, die vermutlich ähnlich wie ein Fes aussah. Sie wurde schon in der Umayyadenzeit getragen. In der Abbasidenzeit und im Irak aber wurde sie offenbar erst unter Mu'taṣim im Volke üblich, als der Kalif selber dafür eine Vorliebe zeigte (Mas'ūdī, *Murūğ* VIII 302, 5 f./V 214 § 3454; dazu Ahsan, *Social Life* 30 f.).

²⁹ Frank in: *Muséon* 82/1969/467 f.

insofern Gott vorherweiß, daß er sie erschaffen wird³⁰. Die Freiheit aber, die er dabei hat, erstreckt sich wie beim menschlichen Handeln darauf, daß er ebenso gut das Gegenteil tun könnte³¹. Da nun diese Gegenteile den *maqḍūrāt* spiegelbildlich entsprechen, addieren auch sie sich nur zu einer endlichen Summe³². Gott handelt zwar spontan, aber innerhalb eines durch sein Vorwissen – und durch Abū l-Huḍail's Handlungsmodell – gesetzten Rahmens.

Frank mag recht haben, wenn er meint, daß das Unbehagen, welches man in der *Mu'tazila* über Abū l-Huḍail's These empfand, letzten Endes hier ansetzte³³. Jedoch wiederholt sich bei näherem Hinsehen der Eindruck, den wir schon bezüglich der Definition von *kull* gewannen: man kritisierte gar nicht so sehr die Axiome, sondern die Konsequenzen. Das mag z. T. daran liegen, daß man dialektisch argumentierte. Um das Publikum zu beeindrucken, genügte es manchmal, Abū l-Huḍail's merkwürdige Schlußfolgerungen zu wiederholen: die Seligen werden dereinst nicht mehr essen und trinken oder einander Besuche abstatten³⁴. Hišām al-Fuwaṭī hat dies karikierend überspitzt: wer weiß, in welcher Situation die Seligen von dem plötzlichen Ende aller Bewegung überrascht werden? Da kann es doch sein, daß einer gerade mit der Rechten von einer seiner Gattinnen, d. h. einer Paradiesesjungfrau, einen Becher entgegennimmt, während er mit der Linken nach einer Frucht greift, und dann von einem Augenblick auf den andern erstarrt und bis in alle Ewigkeit wie ein Gekreuzigter dasitzen muß. Das gehört sich doch nicht für einen Muslim. Abū l-Huḍail soll, wie Ḥaiyāṭ beteuert, selber darauf geantwortet haben: Gott wird schon dafür sorgen, daß jeder rechtzeitig in die beste Lage kommt³⁵.

Hišām al-Fuwaṭī's ironisches *Aperçu* stand vermutlich in seiner Schrift „über die Paradiesesfreuden“, in der er an Abū l-Huḍail Kritik übte³⁶. Jedoch scheint er es auch sonst zum besten gegeben zu haben; Ibn ar-Rēwandī sagt, er habe es „in seinen Geschichten über ihn (d. h. Abū l-Huḍail) erzählt“³⁷. Bei dieser verhältnismäßig guten Bezeugung ist man überrascht, wenn Baḡdādī es stattdessen auf Murdār zurückführt³⁸. Aber Murdār, der gleichfalls ein Buch gegen Abū l-Huḍail geschrieben haben soll³⁹, argumentierte nach Ibn ar-Rēwandī's Zeugnis anders und um einiges grundsätzlicher. Er meinte, Abū l-Huḍail habe eigentlich seiner Sache einen Bären dienst erwiesen und der Dahriya, die er

³⁰ Ib. 481 f.

³¹ Text 90, s – t, y – z.

³² So ist Text 88, a zu verstehen. Vgl. dazu Frank, ib. 482 ff.

³³ Ib. 484.

³⁴ So Ibn ar-Rēwandī in Text 91, a – c, der eine zeitgenössische Polemik wiederzugeben behauptet. Abū l-Huḍail hätte danach den Schluß nur unter dem Druck dieser Polemik gezogen. Wir müßten dann annehmen, daß doxographische Aussagen wie 88, c auf solche Debatten und nicht auf einen Traktat Abū l-Huḍail's zurückgehen.

³⁵ Text 95, a – c.

³⁶ Werkliste XXIV, nr. 6.

³⁷ Text 95, a.

³⁸ *Farq* 103, 6 ff./122, ult. ff.

³⁹ Ib. 102, 8 f./122, 3.

doch widerlegen wollte, implizit wieder recht gegeben; denn wenn er behauptete, daß Gott zwar lange Zeit allmächtig sei, dann aber plötzlich keine Bewegungen mehr wirken könne, so sei das genau das, was sie hören wollten. Selbst ein Stein könne doch, wenn er einmal durch sein Gewicht und durch seine Härte etwas anderes zerbrochen habe, dies, solange sich an ihm nichts ändere, immer wieder tun. Murdār hat das im Hause Ṭumāmas Abū l-Hudāil im Gespräch vorgehalten⁴⁰. Aber Ibn ar-Rēwandī berichtet es ähnlich auch von anderen: es ist absurd, anzunehmen, daß Gott zwar den Seligen Leben und Bestand verleiht, aber dann sie schließlich selber nicht mehr in Bewegung halten kann⁴¹. Auf diesem Niveau hat auch Ibn ar-Rēwandī sich den Gedanken zu eigen gemacht⁴²; den Vergleich mit dem Stein dreht er um, indem er feststellt, daß die Seligen ebensowenig über sich selber verfügen können wie ein Stein, den man hin und her rollt und dann irgendwo liegen läßt⁴³. Das allerdings zeigt, daß er bewußt nicht verstehen will – ebenso wie wenn er sagt, daß Abū l-Hudāil mit Bezug auf Gott am Ende der Zeiten eben das leugne, was er mit Bezug auf den Menschen von den Deterministen immer verlange: daß man nämlich jederzeit auch das Gegenteil tun können müsse⁴⁴.

Der dritte namhafte frühe Gegner war Ġaʿfar b. Ḥarb. Auch er soll Hišām al-Fuwaṭī's Geschichte erzählt haben⁴⁵, und auch von ihm wird eine eigene Gegenschrift überliefert, ein *K. Taubīḥ Abī l-Hudāil*⁴⁶. Sie ist vielleicht identisch mit seinen *Masāʾil fi n-naʾim*; denn dort entwickelt er zum erstenmal ein Argument, das auf den Kern zielt: Wie kann „alles“, was Gott weiß, endlich sein, wenn er auch um sich selber weiß? Er ist doch selber unendlich⁴⁷. Nun schlug diese Frage allerdings einen dialektischen Haken: sie vermengte Gott als numerisch erfaßbares Wissensobjekt mit seiner wesenhaften Unendlichkeit⁴⁸. Und natürlich mußte sie den Akzent von den *maqdūrāt* auf die *maʿlūmāt* verschieben; der Selbstbezug war nur beim Wissen möglich. Aber Abū l-Hudāil hätte sich ohnehin nicht darauf eingelassen. Ġaʿfar bezog sich nämlich anscheinend auf eine der von diesem herangezogenen koranischen Aussagen, Sure 2/29: „(Gott) weiß über alles Bescheid“⁴⁹. In ihr aber war nach Abū l-Hudāil's Textverständnis nur von der irdischen Wirklichkeit die Rede; Gottes Selbsterkenntnis gehörte in ein anderes Kapitel. Ḥaiyāt hat ihn darum auch in Schutz genommen⁵⁰. Das hinderte ihn allerdings nicht daran, an anderer

⁴⁰ Text 92, a – c.

⁴¹ Text 90, i.

⁴² Text 93, a.

⁴³ Text 94, c.

⁴⁴ Text 90, k – l.

⁴⁵ Text 95, d.

⁴⁶ Werkliste XXVIII, nr. 11.

⁴⁷ Text 96, a – h.

⁴⁸ Vielleicht war dies das „*kalām*-Argument“, von dem Ḥaiyāt in 95, e spricht. Allerdings würde dies bedeuten, daß Ibn ar-Rēwandī es in seinem Buch zweimal zitierte.

⁴⁹ Vgl. Text 96, g mit Kommentar.

⁵⁰ Text 96, i.

Stelle Abū l-Huḍail mit eben jenem Argument Ġaʿfars gegen Ibn ar-Rēwandī zu verteidigen⁵¹. Er verfährt damit im übrigen wohl anachronistisch; Abū l-Huḍail hat Ġaʿfars Kritik vermutlich gar nicht mehr selber gehört⁵².

Das Zentrum von Abū l-Huḍail's Problemstellung trafen dann an-Nazzām und sein Zeitgenosse Iskāfi. Nazzāms Beweisführung ist uns zwar nicht überliefert; wir hören nur, daß er sie in seinem *K. at-Tauḥīd* entwickelte⁵³. Aber sie scheint ähnlich wie die des Iskāfi ausgefallen zu sein, welche Ḥaiyāt zuvor referiert: Es ist falsch, eine Analogie zwischen Anfang und Ende anzunehmen. Daß die Welt einmal einen Anfang gehabt hat, läßt sich beweisen, ohne daß man auf das Ende rekurriert. Mehr noch: Wenn man einsieht, daß es Geschehen nur deshalb gibt, weil es ein Erstes gibt, das es in die Existenz hat treten lassen, so muß man daraus schließen, daß dieses Erste, einmal vorausgesetzt es ändert sich nicht, immer weiter neuem Geschehen Existenz verleiht⁵⁴. Damit war Abū l-Huḍail's Theorie vom Ende aller Bewegung ein für allemal zu Grabe getragen.

Für Ḥaiyāt ist dies längst eine feste Tatsache. Er geht auf die Frage nur ein, weil Ibn ar-Rēwandī die Vergangenheit noch einmal aufgerührt hatte. Ibn ar-Rēwandī benutzte dieses Beispiel, um Abū l-Huḍail's Orthodoxie zu kompromittieren; Ḥaiyāt findet sich darum in der mißlichen Lage, eine Ehrenrettung am falschen Objekt vornehmen zu müssen. Er tut dies im Einzelfall mehr oder minder geschickt, aber mit wechselnden Argumenten. Manchmal lenkt er einfach ab; er behauptet, Ibn ar-Rēwandī habe Abū l-Huḍail's Lehre mit der des Ġahm b. Ṣafwān verwechselt⁵⁵, oder verschleiert den für Abū l-Huḍail wichtigen Unterschied zwischen dem Fortbestehen der Lust und dem Ende des Handelns⁵⁶. Manchmal arbeitet er auch mit Distinktionen, die Abū l-Huḍail fremd waren und nichts einbringen⁵⁷. Aber meist entschuldigt er, und nun wieder auf zwiefache, fast widersprüchliche Weise. Bald vermerkt er, daß zu solch feinen Gedanken, mögen sie auch nicht stimmen, nur feine muʿtazilitische Köpfe imstande seien; nur wer sich gut auf Theologie verstehe – und erst

⁵¹ Text 90, d – f.

⁵² Diesen Eindruck vermittelt zumindest Text 96. Dieser gibt sich als eine Anleitung, wie sich mit Abū l-Huḍail diskutieren ließe. Die in *Festschrift Hourani* 13 ff. analysierte Anekdote läßt allerdings gerade Ġaʿfar von Baġdād nach Baṣra kommen, um sich dort mit Abū l-Huḍail zu messen; er wird dann pikanterweise durch eine Fangfrage, die Abū l-Huḍail's Interpretation von *kull* voraussetzt, widerlegt. Das war einfach Propaganda, die aus dem Kreis von Abū l-Huḍail's Schülern stammte (s. u.).

⁵³ Text 91, t; dazu Werkliste XXII, nr. 2.

⁵⁴ Ib., o – s.

⁵⁵ Text 91, g.

⁵⁶ Ib., d – f. Die Koranzitate in *e* widersprachen Abū l-Huḍail's These nicht; sie bewiesen aber auch nicht, was Ḥaiyāt dann in *f* sagt: daß nämlich nach Abū l-Huḍail's Ansicht Essen und Trinken im Paradies niemals ein Ende haben werden. Letzteres könnte nur dann stimmen, wenn wir annehmen, daß neutrale Berichterstatter wie Aṣʿarī in 88, c von polemischen Darstellungen wie der des Ibn ar-Rēwandī abhängig sind (s. o. Anm. 34). Aber es fällt dann nicht leicht, in Abū l-Huḍail's Theorie Konsequenz hineinzubringen.

⁵⁷ Text 90, g – h.

recht, wer Ketzer widerlegen muß – , könne sich auf so geniale Weise vergreifen⁵⁸. Bald aber behauptet er, Abū l-Hudāil habe das alles nur hypothetisch und spekulativ vorgetragen und dann, als er merkte, was er angerichtet hatte, Buße getan⁵⁹.

Letzteres ist nun sichtlich erfunden. Mindestens einer seiner Schüler, Yaḥyā al-Arḥānī, hat nämlich auch nach Abū l-Hudāil's Tode dessen Lehre noch beibehalten⁶⁰; man wird kaum annehmen wollen, daß er sich über eine Sinnesänderung seines Lehrers hinwegsetzte. Von ihm stammt die bereits mehrfach herangezogene Anekdote, in der Ġaʿfar b. Ḥarb widerlegt wird. Arḥānī hat sich mit ihr gerechtfertigt. Sie stammt aus einer Zeit, in der Ġaʿfars Ansicht sich noch nicht allgemein durchgesetzt hatte; Arḥānī benutzt die Gelegenheit, dem Hörer ins Gedächtnis zu rufen, daß auch Šaḥḥām damals, als Abū l-Hudāil schon in hohem Alter stand, noch dessen Lehre vertrat⁶¹. Als Hišām al-Fuwaṭī in 120 quaestiones Kritik an Abū l-Hudāil's Lehre übte, ließ dieser, der damals schon erblindet war, sie von einem seiner Schüler widerlegen⁶²; man sollte fast annehmen, daß damals auch das Paradiesesproblem wieder aufgetischt wurde. In dem Schüler mag man dann – mit etwas Phantasie – Yaḥyā al-Arḥānī oder Šaḥḥām erblicken. Ḥaiyāt sieht sich darum veranlaßt, zur Bestätigung seiner Buß-Theorie etwas zu tun, was er sonst nur selten tut: Isnāde beizubringen. Kaʿbī hat sie sich von ihm schriftlich geben lassen⁶³. Sie sind aber problematisch genug. Der erste von ihnen geht auf Ġaʿfar b. Ḥarb zurück, der doch, wenn Abū l-Hudāil sich bekehrt hätte, sich seine schriftliche Attacke hätte sparen können. Diese ist, wenn überhaupt noch zu Abū l-Hudāil's Lebzeiten, so gewiß nicht lange vor dessen Tode verfaßt. Ein zweiter Gewährsmann, ein gewisser Abū ʿAbdallāh al-ʿĀġī, über den wir weiter nichts wissen, ist gar nicht so sehr an der „Buße“ interessiert als an den Konsequenzen, die sich aus ihr ergaben; Abū l-Hudāil's alte Lehre war ja durch seine Bücher überallhin verbreitet. Abū l-Hudāil soll dazu gesagt haben, daß seine Bücher kein Evangelium seien; jeder, der sie lese, solle sich selber seine Meinung bilden⁶⁴. Das war nichts anderes als ein versteckter Rat-schlag, was man zu antworten habe, wenn jemand die Buß-Theorie nicht glaubte und auf die Diskrepanz zu den Büchern hinwies; Ḥaiyāt's eigene These, daß Abū l-Hudāil dies alles nur spekulativ gemeint habe, ist hier vorbereitet. Kaʿbī ist immerhin so ehrlich, einzugestehen, daß manche daran festhielten, Abū l-Hudāil habe das, was er sagte, auch wirklich geglaubt –

⁵⁸ So etwa, mit leichten Varianten, Text 90, b; 91, l–m; 92, n; 95, f.

⁵⁹ Text 90, a; 92, o; 95, g.

⁶⁰ S. u. S. 291.

⁶¹ Vgl. im einzelnen *Festschrift Hourani* 25 ff.

⁶² Malaṭī, *Tanbīh* 31, 16 f./39, 10 f.

⁶³ Vgl. Text 92, o mit 89, g.

⁶⁴ Text 89, h.

und zwar bis zu seinem Tode⁶⁵. Ġubbāʾī drückte es später anders aus: Abū l-Hudāil habe auf dem Totenbette gesagt, er habe nie eine Todsünde begangen, die er als solche erkannt habe⁶⁶. Bei seiner Theorie über das Jenseits hatte er sich somit schlicht geirrt.

M. Seale hat in Abū l-Hudāil's Lehre einen Reflex von Origenes' Theorie der ἀποκατάστασις sehen wollen. Danach werden die Seligen im Paradies ihre körperliche Natur abwerfen, um wie am Anfang wieder intelligible und unkörperliche Wesen zu werden und in demselben Zustand zu leben wie Gott. Die Theologie des Origenes hat im Orient bekanntlich weitergelebt; Seale verweist auf den parallelen Gedanken des Stephan Bar Šudailē, daß auf die Zeit der Belohnung im Paradies ein Stadium folgen werde, in dem die Schöpfung in Gott eingeht und alles „eine Natur und eine Substanz“ sein wird (*Muslim Theology* 71 ff.). Aber das ist von Abū l-Hudāil doch recht weit entfernt; Seale muß, um Parallelen herauszuholen, dem arabischen Text Gewalt antun (vgl. meine Rezension in: BO 23/1966/103). Frank hat deutlich gemacht, daß die Unterschiede nicht nur im Detail liegen, sondern auch im System (in: *Muséon* 82/1969/477 f.). Man mag allenfalls sagen, daß Abū l-Hudāil durch diese origenistischen Ideen, wenn sie ihm denn bekannt waren, prädisponiert wurde, innerhalb seines eigenen Denkens einen ähnlichen Schritt über die normale Paradiesesvorstellung hinaus zu wagen. Jedoch ist dies unbeweisbar und bringt auch nicht viel.

Mit der ἀποκατάστασις bei Origenes ist die ältere Vorstellung der κατάπαυσις bzw. ἀνάπαυσις verwandt, die schon im Hebräerbrief begegnet (3. 11 ff.), dann aber vor allem in der valentinianischen Gnosis, etwa im *Evangelium Veritatis*, aufgegriffen wird. Mit ihr ist, wie das Wort sagt, ein Ruhezustand gemeint, der u. a. auch die himmlische Glückseligkeit charakterisiert. In typisch gnostischer Art gehen dabei die präsentische Heilserfahrung des vollendeten Pneumatikers und die futurische, postmortale Ruheerfahrung ineinander über; beide sind sie nichts anderes als die Wiederherstellung der Urruhe, die man durch das Aufgehen ins Pleroma erreicht (vgl. dazu zuerst Ph. Vielhauer in *Apophoreta*, ed. W. Eltester 281 ff.; dann O. Hofius, *Katapausis*, Diss. Tübingen 1970, und jetzt J. Helderman, *Anapausis im Evangelium Veritatis* mit weiterer Literatur, dort vor allem S. 71, 86 und 337 ff.). Auch Elchasai hat den Gedanken gekannt (vgl. Asmussen in: *EIran* I 824). Wenn also schon nicht zeitlich, so wären wir doch geographisch Abū l-Hudāil wiederum recht nahe. Man könnte auf diese Weise erklären, daß seine Fragestellung sich ganz auf den Zustand der Seligen zuspitzt; von einer ἀνάπαυσις in der Hölle hat man nie gesprochen. Aber auch hier gilt wie im Hinblick auf Origenes, daß Abū l-Hudāil's Intention offenbar in eine ganz andere Richtung ging.

⁶⁵ Vgl. in Text 89 Satz a mit e – f.

⁶⁶ *Faḍl* 260, – 5 ff. Der dort zitierte Vers Sure 13/35 spielt schon bei Ḥaiyāṭ eine Rolle (vgl. Text 91, e). Er scheint, obgleich er Abū l-Hudāil's These an sich nicht widersprach, doch als Gegenbeweis angesehen worden zu sein.

3.2.1.3.2.5 *Satan und die Dämonen*

Geistwesen gibt es in dem „materialistischen“ System des Abū l-Hudāil nicht. Das gilt übrigens für den gesamten *kalām* bis zu den Ašʿariten¹. Auch die Dämonen haben einen Körper; nur ist er so feinstofflich (*laṭīf*), daß wir ihn normalerweise nicht sehen können. Das hatte schon Qatāda gesagt. Abū l-Hudāil hat sich nun, wahrscheinlich in seinem exegetischen Werk², die Frage gestellt, wie man sie sich dann dienstbar machen kann; er dachte wohl an Salomo. Seine Antwort war, daß sie sich, wenn Gott ihnen die Macht gibt, verdichten können (*yatakattafūna*); dann haben sie scheinbar leibliche Gestalt³.

Macht über den Menschen haben sie nur, wenn Gott sie ihnen läßt. Das kann aber sehr wohl geschehen; er kann durch sie einen Menschen prüfen oder strafen. Darum spricht auch nichts dagegen, daß Satan, wie in Sure 2/275 gesagt, jemanden „schlägt“, d. h. ihn in einem epileptischen Anfall zu Boden wirft. Schon ʿAmr b. ʿUbaid hatte die Stelle gegen skeptische Einwände verteidigt⁴. Ğubbāʾī allerdings urteilte später rationalistischer: da hat jemand zuviel schwarze Galle oder einen schwachen Verstand und wird darum anfällig für Wahnvorstellungen, die Satan ihm einflüstert; so kommt es zu dem Anfall, der dann aber in Wirklichkeit von Gott gewirkt ist⁵. Damit war Satan seine Macht genommen.

Dieser ist im übrigen nach muslimischer Vorstellung auch keineswegs der Herr der Hölle; vielmehr wird er ebenso wie die Sünder unter den Menschen dort gestraft. Daß dies so ist, nützt allerdings nach Sure 43/39 dem Menschen nichts. Abū l-Hudāil interpretierte den Satz folgendermaßen: Wenn man auf Erden sieht, daß es einem Feind genauso schlecht ergeht wie einem selber, so spürt man ein Gefühl der Befriedigung; trotz der eigenen Bedrängnis wird einem wohler. Das gibt es in der Hölle nicht; den Verdammten wäre ja so ihr Los erleichtert⁶. Sie sind ohnehin, wie wir sahen, nicht mehr Herr über ihr Tun; die Schadenfreude müßte von Gott in ihnen geschaffen werden, und er wird dies eben, wie er im Koran sagt, nicht tun.

Diese ingeniöse, aber etwas individuelle psychologisierende Exegese hat, wie kaum anders zu erwarten, bei Ṭabarī und anderen der Muʿtazila fernstehenden Kommentatoren kein Echo gefunden. Bewahrt wurde sie von Mubarrad, der selber Muʿtazilit war und den *Tafsīr* des Abū l-Hudāil sammelte. Er hat seine

¹ Ibn Sabʿīn hat das konstatiert (*Masāʾil Ṣiqillīya* 7, 20 ff.). Näheres dazu s. u. Kap. D 2.2.2.

² Werkliste nr. 55.

³ Text 169. Zu *kaṭīf* = „materiell; fest“ (im Gegensatz zu *daqīq*) vgl. Kraus, *Jābir* II 140, Anm. 1 und WKAS I 70 a; man muß dabei nur berücksichtigen, daß es im Grunde nicht um den Gegensatz zwischen „materiell“ und „immateriell“, sondern um verschiedene Grade der Materialität geht.

⁴ Text X 1; dazu oben Bd. II 300.

⁵ Text 168.

⁶ Text 167.

Kenntnisse in den Abendgesellschaften al-Muʿtaḏids (reg. 279/892–289/902) vorgeführt⁷. Auch Ğubbāʾī hat das Material vermutlich bei ihm kennengelernt. Es ist später dann bruchstückhaft in die šīʿitischen Kommentare des Ṭabrisī und des Ṭūsī übergegangen, die sich ihrerseits stark auf den *Tafsīr* des Ğubbāʾī stützen.

3.2.1.3.3 Hermeneutische und kriteriologische Fragen

3.2.1.3.3.1 Koranexegese

Abū l-Huḏail hat ein Buch über deutungsbedürftige Stellen des Korans geschrieben, von dem sich wahrscheinlich einige Spuren noch erhalten haben¹, und er hat auch grundsätzlich über die Kriterien nachgedacht, die man bei der Exegese anwenden muß. Daß der Koran Erkenntnis, „Wissen“, vermittelt, unterliegt keinem Zweifel; man muß nur die Methode kennen, mit der man dies aus ihm herausholt. Das Problem, das man dabei meist diskutierte, war die Frage, ob generell formulierte Stellen auf einen bestimmten Personenkreis eingeschränkt werden dürfen. Es war von den Murġīʾiten angestoßen worden; sie hatten sich geweigert, Koranverse, in denen allgemein von Ungläubigen oder von ewiger Höllestrafe die Rede war, auch auf Muslime zu beziehen². Abū l-Huḏail hält als Muʿtazilit an der ewigen Höllestrafe für schwere Sünder fest und meint darum, daß generelle Aussagen auch generell zu verstehen seien, solange es keinen Hinweis darauf gibt, daß sie in ihrem Sinn einzuschränken sind. Gott hätte einen Vers ohne einen solchen Hinweis gar nicht mit generellem Wortlaut offenbaren dürfen, wenn er ihn nicht generell gemeint hätte. Allerdings muß man, bevor man sich an ihn hält, sich bei den Philologen vergewissern, daß die Wörter, um die es geht, auch tatsächlich den Bedeutungsumfang haben, den man aus ihnen heraushört. Konkret gesagt: man muß sich erst einmal erkundigen, was *kāfir* oder *ḥālidūna fihā* denn überhaupt heißt³.

Abū l-Huḏail hat diesen Gedanken vielleicht in direkter Auseinandersetzung mit Muwais b. ʿImrān entwickelt. Dieser hielt es für legitim, jeden Koranvers in seiner Geltung einzuschränken, selbst wenn sich dafür dort kein Indiz findet; Abū l-Huḏail hat mit ihm in Baṣra verkehrt⁴. Seine Theorie gelangte dann über Šaḥḥām an Ğubbāʾī⁵. Dieser hat eine Menge von Beweisen dazu geliefert, von denen wir nicht wissen, wie weit sie auf Abū l-Huḏail zurückgehen. Würde

⁷ Vgl. neben Text 167, c auch *Faḏl* 258, ult. ff. > IM 127, 5 ff.; dazu Ḥākim al-Ġuṣamī, *Šarḥ ʿUyūn al-masāʾil*, Hs. Ṣanʿāʾ 2951, fol. 51 b, 5. Muʿtaḏid hatte vor Abū l-Huḏail offenbar große Hochachtung.

¹ Werkliste nr. 55.

² S. o. S. 193 f.

³ Text 171; auch 172.

⁴ S. o. S. 193. Näher zu Abū l-Huḏail steht die anonyme murġīʾitische Lehrmeinung *Maq.* 145, 3 ff.

⁵ Vgl. Text 171, f und 172, a.

Gott etwas Spezielles ohne Warnung generell formulieren, so wäre dies, wie wenn man einen Araber in einer Negersprache anredet, heißt es dort⁶ oder: Er würde den Menschen dann ja zur Unwissenheit anhalten⁷. Man müßte mit der Möglichkeit rechnen, daß ebenso bestimmte Verse abrogiert (*mansūh*) seien, ohne daß der abrogierende Vers bekannt sei⁸ usw. Aber wir können hier abbrechen; das führt ohnehin nicht weiter. Schon Nazẓām hat Abū l-Hudāil's Standpunkt verworfen; aber es ist unwahrscheinlich, daß er mit seiner Kritik diese Argumente aus Abū l-Hudāil herausgelockt hat. Denn wir wissen nichts von Schriften, in denen die Diskussion ausgetragen worden wäre. Dagegen hören wir, daß Abū Hāšim sich Nazẓām anschloß⁹; zwischen ihm und seinem Vater wird also das Problem sich in einen scholastischen Schulstreit verwandelt haben.

3.2.1.3.3.2 Die Wahrheit der Prophetenüberlieferung

Das Ḥadīṭ war für Abū l-Hudāil eine Realität. Der *Musnad* des Ṭayālīsī dürfte ihm bekannt gewesen sein; Ṭayālīsī hatte in Bašra gelebt und war i. J. 203/818 oder 204/819 gestorben¹. Auch 'Abdarrazzāq aš-Šan'ānī (gest. 211/827), dessen *Muṣannaf* in der modernen Edition elf Bände umfaßt, war um einiges älter als er. Die Prophetenwunder, die in der Diskussion mit den Christen mehr und mehr eine Rolle spielten, ließen sich nur aus der Überlieferung beweisen²; im Koran war ja ein anderes Bild von Muḥammad gezeichnet. Abū l-Hudāil hat darum die *muhadditūn* nicht mehr bekämpft wie Ḍirār; er hat, wie wir sahen, selber Ḥadīṭ überliefert³. Aber wenn man dies nicht einfach zur Erbauung tat, sondern damit theologisch argumentierte, verlangte er strenge Maßstäbe. Wie für seine Vorgänger, so war auch für ihn ein Ḥadīṭ ein *ḥabar*, eine Aussage, und das Wahrheitskriterium mußte sich daran orientieren, wann wir denn allgemein Berichte oder Behauptungen, die wir nicht rational verifizieren können, für wahr halten. Es war für ihn numerischer Natur; in der Ḥadīṭ-Theorie würde man später von *tawātur* sprechen. Aber daneben kennt er auch so etwas wie *'adāla*; nur gibt er diesem Aspekt eine besondere Note.

Die ausreichende Bezeugung hatte bereits Wāšil zu definieren versucht⁴. Aber er hatte keine Zahlen genannt. Das war auch heikel; wenn man die

⁶ Abū l-Husain al-Bašrī, *Mu'tamad* 361, 3 f.

⁷ Ib. 360, 23 f.

⁸ Ib. 361, 7 f. Abū l-Hudāil's oder Ğubbā'īs Einstellung zu den einzelnen Spielarten des *nash* (s. o. Bd. I 34 ff.) läßt sich daraus nicht ablesen; denn dort wurde, beim *nash al-ḥukm wat-tilāwa* bzw. beim *nash at-tilāwa dūna l-ḥukm*, immer nur diskutiert, daß der abrogierte Vers unbekannt sein könnte.

⁹ Ib. 360, 7 ff.; dazu unten S. 389 f.

¹ GAS 1/97 f.

² Text 175, a; auch *Muğnī* XV 257 (wo allerdings im Text dann nur von 'Abbād b. Sulaimān gehandelt wird). Dazu oben S. 25.

³ S. o. S. 217.

⁴ S. o. Bd. II 279.

Grenze zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit so zu fassen versuchte, mußte man sich gleich den Sorites vorhalten lassen⁵. Abū l-Hudāil versuchte dem Vorwurf der Willkür dadurch vorzubeugen, daß er seine Zahlen anderswo verankerte. Sichere Erkenntnis hielt er erst dann für gewährleistet, wenn 20 Personen übereinstimmend eine Aussage machen oder einen Bericht überliefern. Das entnahm er dem Koran: „Wenn unter euch zwanzig sind, die Geduld zeigen, werden sie über zweihundert (Ungläubige) siegen“, so hieß es in Sure 8/65⁶. Allerdings verschwieg er, daß der Vers fortfuhr mit „und wenn unter euch hundert sind, werden sie über tausend von den Ungläubigen siegen“; zudem ging es dort nicht um Erkenntnis, sondern um *ġihād*⁷. Demgegenüber kann eine Aussage richtig sein, wenn sie von vier oder mehr Personen weitergegeben wird; wenn wir weniger als vier Zeugnisse haben, gelangen wir gar nicht zu einem verbindlichen Urteil⁸. Wie Abū l-Hudāil auf diese Grenze kam, wird in der Quelle nicht gesagt. Jedoch liegt die Annahme nahe, daß er an die Zeugen beim Ehebruch dachte (Sure 24/4). Die Zahl 20 hatte er in seinem *K. al-Huġġa* vorgeschlagen⁹.

Nun fügte er aber eine weitere Bedingung hinzu: unter diesen 20 muß mindestens ein vorbildlicher Muslim sein, ein „Paradiesesanwärter“ (*min ahl al-ġanna*), wie man damals noch sagte¹⁰, ein „Freund Gottes“, wie Ḥaiyāt formulierte¹¹, oder ein vor der Sünde Geschützter (*ma'sūm*), wie Ibn ar-Rēwandī es überspitzt ausdrückte¹². Ibn ar-Rēwandī spottet, daß Abū l-Hudāil hier etwas vorausgesetzt habe, was er nicht einmal von den Propheten verlange¹³; die *ʿiṣma* des Propheten war damals noch nicht Dogma. Aber so streng war es nicht gemeint: läßliche Sünden mag dieser Fromme durchaus begehen; nur darf er sich nicht die Freundschaft Gottes verscherzen¹⁴. Er muß auch nicht durch seine Frömmigkeit auffallen; Abū l-Hudāil setzt nicht voraus, daß man ihn kenne¹⁵. Aber er glaubt, daß es immer solche Menschen gibt; Gott wird seine Gemeinde nicht ganz verkommen lassen. Es können ihrer viele

⁵ Zu diesem Argument vgl. G. Sillitti, *Alcune considerazioni sull' aporia del sorite*, in: Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica, ed. G. Gianantoni (Bologna 1977), S. 75 ff.; H. J. Krämer, *Platonismus* 75 f.

⁶ Text 175, d.

⁷ Ich gehe davon aus, daß Baġdādī sich seine Behauptung (175, d) nicht aus den Fingern gezogen hat. Sollte Abū l-Hudāil *ġihād* und *ġtihād* zusammengebracht haben? Weder Ṭabarī noch Ṭūsī in seinem *Tibyān* oder Rāzī in den *Mafātīḥ al-ġaib* haben seine Interpretation bewahrt.

⁸ Text 175, c.

⁹ *Faḍl* 301, 10 f. Er konnte also mit Recht sagen, daß die Wahrheit sich auch durch einen Konsens erkennen lasse (Text XV 29, q).

¹⁰ Text 174, a und 175, a. Er übernahm den Terminus wahrscheinlich aus der Murġi'a; s. o. Bd. I 201 für Abū Ḥanīfa und seine Umgebung.

¹¹ Text 173, g; auch Ka'bī in 174, b.

¹² Text 173, a; aber auch Ka'bī in 174, b.

¹³ Text 173, b und e.

¹⁴ So Ḥaiyāt in 173, g.

¹⁵ Text 173, i.

sein, zwanzigtausend in jeder Generation, wie Ibn ar-Rēwandī sagt – und damit wieder übertreibt¹⁶.

Aber warum dies alles? Natürlich ist man dann sicher, daß wenigstens einer die Wahrheit sagt¹⁷. Aber wenn man ihn nicht kennt, wie soll man dann sicher sein? Abū l-Hudāil hat offenbar angenommen, daß unter 20 Muslimen immer ein solcher „Freund Gottes“ ist, auch wenn man nicht weiß, wer. Er wollte nämlich mit dieser Verdeutlichung gar nicht das innermuslimische Wahrheitskriterium weiter verstärken, sondern sich gegenüber außermuslimischem *ta-wātur* absichern. Qirqisānī hat beobachtet, daß die Muslime bis zur Zeit Abū l-Hudāil's und Nazzāms sich für den Erweis des Prophetentums Moses oder Jesu nicht nur auf den Koran, sondern auch auf die Aussagen der Juden und Christen verließen¹⁸; das Zeitalter der *Isrā'īliyyāt* wirkte bis dahin nach. Dadurch aber sah man sich mit dem befremdlichen Faktum konfrontiert, daß alle Christen – und im Grunde auch die Juden – behaupteten, Jesus sei am Kreuze gestorben, obgleich dies doch nach dem Koran nicht stimmen konnte. Hier scheint Abū l-Hudāil angesetzt zu haben: der Kreuzestod scheint zwar breit bezeugt; aber er ist dennoch nicht gesichert, weil unter den Zeugen kein „Paradiesesanwärter“ ist. Auf Heiden und schwere Sünder ist kein Verlaß¹⁹. Man merkte dann bald, daß das nur für religiöse Wahrheiten gelten konnte. Man zweifelt an der Aussage von Heiden ja nicht, wenn sie über ihre Heimat oder über ihre Geschichte berichten²⁰.

3.2.1.3.3.3 Juristische Methodik

In der alten Streitfrage des *kullu muğtahid muşib* ist Abū l-Hudāil wieder zu 'Anbarī zurückgekehrt. Er hat also den Optimismus al-Aşamms und Bişr al-Marīsī's, daß auch juristische Fragen sich eindeutig klären lassen, nicht geteilt¹. Vielleicht ist er sogar dafür verantwortlich, daß sich 'Anbarīs These im Bereich des *fiqh* durchgesetzt hat; denn Ğubbā'ī und Abū Hāšim haben sich seiner Meinung angeschlossen und sie an Theoretiker wie Abū l-Ḥusain al-Başrī weitergegeben². Abū l-Hudāil ist darum auch nicht wie später Nazzām gegen den Analogieschluß zu Felde gezogen; er hielt ihn für eine gute religiöse Praxis,

¹⁶ Text 173, d, h und k; 174, b. Ibn ar-Rēwandī übertreibt, weil er den Kontrast zu der šī'itischen Lehre von dem einen unfehlbaren Imam herausholen will; die Šī'a arbeitet nach seiner Ansicht ökonomischer. – Nach dem *Dēnkart* gibt es die „Leute des *vahišt* (= np. *bibišt*)“ nur in geringer Zahl (Übs. de Menasce 259 § 251).

¹⁷ Text 173, e und k; 174, b.

¹⁸ *Anwār* 304, 3 ff.

¹⁹ Text 173, e und 175, b; etwas anders 174, d.

²⁰ So Ḥaiyāt in Text 173, l. Zu dieser Theorie Abū l-Hudāil's vgl. auch Goldziher in: *Der Islam* 3/1912/236; Andrae, *Person Muhammads* 109; Tritton in: *Woolner Comm.* Vol. 254; van Ess in: *Erkenntnislehre* 413 und *La notion d'autorité au Moyen Age* 217 f.

¹ Vgl. Bd. II 415 und oben S. 187.

² Text 177.

ein *dīn Allāh*, eine „Verwirklichung der Religion Gottes“³. Aber er trennte ihn wohl auch noch nicht sauber von anderen Beweisverfahren, etwa dem Syllogismus; die juristische Logik stand noch in ihren Anfängen. So kommt es, daß er Regeln für den *qiyās* aufstellt und dabei auch juristisches Vokabular, etwa den Begriff der *‘illa* benutzt, in Wirklichkeit aber jeden Verstandesschluß meint.

Ich habe die einschlägigen Texte an anderer Stelle behandelt. Der Kern von Abū l-Hudāil's Ausführungen ist in eine Anekdote eingearbeitet worden, in welcher man ihn damit seine Überlegenheit gegenüber Bišr al-Marīsī beweisen ließ⁴. Die Muʿtaziliten haben darin damals also einen Fortschritt gesehen. Mit späteren Augen betrachtet war der Ertrag dagegen nicht groß. Das liegt auch daran, daß Abū l-Hudāil sich einer Terminologie bediente, die später nicht wieder aufgegriffen worden ist. Es ging ihm darum, zu zeigen, wann ein Beweis falsch ist. Jedoch schränkte er dies auf die Fälle ein, in denen man sich selber widerspricht. Er unterschied da drei verschiedene Arten:

1. *ḡahd al-iḏtirār*: daß man „notwendige“ Erkenntnisse leugnet, etwa eine Sinneswahrnehmung oder eine Grundwahrheit (*badīha*). Was er mit *badīha* genau meinte, erfahren wir nicht. Später verstand man darunter das, was Aristoteles als „Axiome“ bezeichnet hatte: den Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw. Aber daran dachte man damals wohl noch nicht. Eine *badīha* war etwas unmittelbar Evidentes; die Wurzel *b – d – h* hat sich ja vermutlich aus *b – d – ʿ* differenziert⁵. Das Beispiel, das Abū l-Hudāil brachte, betraf in erster Linie die Sinneswahrnehmung: man sieht einen alten Mann mit gefärbten Haaren auf einem Stuhl sitzen und weiß sofort, daß er nicht immer schon so da gesessen hat. Allerdings kommt der Schluß ja dadurch zustande, daß die Sinneswahrnehmung durch die Erfahrung ergänzt wird; vielleicht ist *badīha* also für Abū l-Hudāil vor allem ein Erfahrungsgrundsatz. Mit dem Analogieschluß hat dieses Kapitel nicht viel zu tun.

2. *tark iḡrāʿ al-‘illa fī l-maʿlūl*: daß man vergißt, den Beweisgrund einer allgemeinen Aussage auf einen Einzelfall anzuwenden, oder umgekehrt nicht erkennt, daß in einer Einzelaussage eine allgemeine Behauptung steckt. Man kann nicht sein Pferd loben, weil es an einem Tage 10 Parasangen gelaufen ist, und es deswegen einen Renner nennen, wenn man nicht zugibt, daß jedes Pferd, das am Tage 10 Parasangen läuft, ein Renner ist.

3. *naqḍ al-ḡumla bit-tafsīr*: daß man ein Gesamturteil, das man aufgestellt hat, durch spätere Erläuterungen wieder aufhebt; wenn man behauptet, daß auf einen heißen Sommer immer ein kalter Winter folge und umgekehrt, kann man nicht hinterher sagen, daß es manchmal auch anders sei.

³ *Dīn* ist hier punktuell gebraucht. Die Ausdrucksweise stammte nicht von Abū l-Hudāil; aber er akzeptierte sie mit der Einschränkung, daß *dīn* „Religion“ üblicherweise „etwas Beständiges und Konstantes“ ist, also etwas, das man hat, und nicht eine einzelne, nur zeitweise angewandte Praxis (Text 176).

⁴ Vgl. im einzelnen ZDMG 135/1985/30 ff.; hier Text 178.

⁵ Zur Entwicklung des Begriffs vgl. *Erkenntnislehre* 118 f. und 164.

Es ist nicht leicht, Fall 2 und Fall 3 voneinander zu unterscheiden. Das muß nicht an der mangelnden logischen Schulung Abū l-Hudāil's liegen. Es scheint nämlich, daß er bei 2 erst durch das Beispiel – und vielleicht den Gesamtzusammenhang – gezwungen wurde, *tark* hinzuzusetzen. In der bloßen Aufzählung dagegen unterschied er nicht zwischen Denkverfahren und Denkfehlern und sprach darum bloß von *iğrā' al-'illa fī l-ma'lūl*⁶. Dann wäre 2 sozusagen das positive Gegenstück zu 3. Wir wären uns dessen sicherer, wenn wir den Gesamtzusammenhang künnten. Aber vorläufig ist nicht einmal zu sehen, in welcher Schrift Abū l-Hudāil's diese Aufzählung gestanden haben könnte. Für den Analogieschluß kam dabei nur heraus, daß man bei ihm auf Allgemeingültigkeit der *ratio legis* achten solle; er wurde damals wohl häufig noch recht willkürlich gehandhabt.

3.2.1.3.4 Das Gottesbild

3.2.1.3.4.1 Einzigkeit und Allgegenwart

Im Gegensatz zu Dirār oder Muʿammar hat Abū l-Hudāil kein *K. at-Tauḥīd* geschrieben. Aber er hat gegen das *tašbīḥ* polemisiert und dabei nicht mehr, wie früher üblich, Hišām b. al-Ḥakam und die kufischen Šīʿiten, sondern die *aṣḥāb al-ḥadiṯ* als Gegner ausgemacht¹. Zorn und Wohlgefallen, alte und ehrwürdige Attribute Gottes², waren ihm offenbar zu menschlich; er hat sich mehrfach über sie verbreitet³, sie aber in seiner eigenen Attributenlehre nicht berücksichtigt. Dirār tadelte er dafür, daß er lehrte, Gott könne „über sein eigenes Handeln zürnen“⁴. Wahrscheinlich war dies nur ein Ableger seiner Kritik an Dirārs Synergismus⁵: wenn man meint, daß Gott über das Handeln der Menschen zürne, und ihn gleichzeitig an ihrem Handeln beteiligt, so zürnt er eben über sein eigenes Handeln.

Wie er mit den Dualisten umsprang, wissen wir noch. Er hatte sich ein Argument ausgedacht, das ähnlich konstruiert war wie das von der Reue, welches man al-Maʿmūn in den Mund legte⁶: Licht und Finsternis wirken nicht grundsätzlich Gutes und Böses; es kommt vielmehr auf die Situation an. Wenn jemand seine Börse verloren hat, so ist ihm in der Nacht das Licht des Mondes von Nutzen; wenn jemand dagegen sich vor einem Feind verstecken muß, so schadet es ihm nur. Der Dualist, dem er dies entgegenhielt, soll sich zum Islam bekehrt haben⁷. Man mag mit dem Gedanken spielen, daß dies Mīlās/Milos (?) war, der einmal eine disputatio zwischen Zoroastriern und

⁶ Text 178. Der Terminus begegnet auch bei Qirqisānī, *Anwār* 83, 11. Dort heißt es, daß darin der *qiyās* der Dialektiker bestehe.

¹ Werkliste nr. 13.

² Vgl. dazu Bd. II 481; auch 580 und 592.

³ Werkliste nr. 14–16.

⁴ Ib. nr. 16.

⁵ Ib. nr. 19; dazu oben S. 48 und unten S. 276.

⁶ Es begegnet verlässlich erst bei Nazzām, ist also vielleicht jünger (s. o. S. 203, Anm. 28).

⁷ Text 55.

Abū l-Huḍail veranstaltet hatte⁸, und daß das Argument in dieser Form aus dem Protokoll entnommen ist. Aber es wirkt zu flach und zu rationalistisch, als daß ein „Magier“ sich davon hätte überzeugen lassen; Licht und Finsternis waren ja kosmische Prinzipien und ließen sich nicht ohne weiteres auf das Mondlicht in finsterner Nacht reduzieren. Im *Škand gumānik vičār* findet sich später auch eine mazdaitische Widerlegung⁹.

Nun mochte er in dem Streitgespräch auf einen schwachen Gegner gestoßen sein. Aber das „Buch gegen die Magier“, das er verfaßte¹⁰, sollte doch Substantielleres enthalten haben. In der Tat hat er nach einem andern Bericht stärker theologisch argumentiert. Dieser allerdings ist kurz, und Abū l-Huḍail wird darin von Ġubbāʾī überlagert. Er hat danach, wie dies später üblich wurde, aufgezeigt, daß zwei Götter nicht zusammenwirken können; man müßte ihnen zeitlich oder räumlich ein Eigenleben lassen¹¹. Allerdings war dies kaum mehr als eine *petitio principii*; genau davon gingen die Dualisten ja aus. Die Widerlegung war hier eher ein Mittel der Selbstbestätigung. Als solches war sie schon deswegen wichtig, weil die Muʿtaziliten im allgemeinen an die Allgegenwart Gottes glaubten. Abū l-Huḍail verstand dies, wie später Ġubbāʾī, so, daß Gott das gesamte Geschehen in Händen hält¹². Wenn es nun zwei Götter gäbe, so bräche die Einheit des Kosmos auseinander; man hätte gewissermaßen den Gott der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*, der im Himmel wohnt, verdoppelt.

Abū l-Huḍail steht damit natürlich auch in einer Tradition. Was er da vorbrachte, war nur eine Ausgestaltung des Argumentes, das man üblicherweise mit dem Stichwort *tamānuʿ* erfaßte: „gegenseitige Behinderung (zweier Götter)“. Es findet sich in sehr ähnlicher Form wie bei Abū l-Huḍail schon bei Johannes Damascenus (*De fide orthodoxa* I 5); aus dem Koran zog man dafür die Verse Sure 21/22 und 23/91 heran. Ṭabarī bringt es zu Beginn seines Geschichtswerkes (I 26, 17 ff./übs. Rosenthal 195 f.). Zu Belegen aus der Theologie vgl. Davidson, *Proofs for Eternity* 166 ff. und Stroumsa in: Muqammiš, *ʿIšrūn maqāla* 160, Anm. 33.

Das *Kitāb Mīlās* hatte im übrigen, wie wir seit kurzem wissen¹³, die Form eines Eigenberichtes; Abū l-Huḍail hat also, wenn man dieser Art der Präsentation überhaupt trauen darf¹⁴, aus der Rückschau erzählt. Wir haben es darum in jedem Fall mit einem stilisierten Text zu tun; die Frage, ob die Gegner sich noch wehren konnten, war da nicht mehr wichtig. In einem Nachtrag (der uns allein noch erhalten ist) verschafft Abū l-Huḍail sich schließlich so noch Gelegenheit, mit den *zanādiqa* abzurechnen. *Mīlās*/Milos selber soll auf den Gedanken gekommen sein; er wollte wissen, ob, nachdem

⁸ Werkliste nr. 51; oben S. 220.

⁹ Übs. de Menasce 41.

¹⁰ Ib. nr. 8.

¹¹ Text 54.

¹² Text 66.

¹³ Text 55 A.

¹⁴ S. o. S. 211, Anm. 6.

er nun selber widerlegt war, den „Ketzern“ nicht das gleiche Schicksal widerfahren würde. Als Abū l-Huḍail – der noch sehr jung ist – sich zuversichtlich zeigt, weil Leute, die sich von Gott entfernen, niemals den Sieg davontragen können, geht Miḷās mit ihm an einer Kirche vorbei, in der sich die „Ketzler“ versammelt haben. Sie treten als Christen auf¹⁵; man sollte also an Markioniten, vielleicht auch an Daiṣāniten denken. Zu diesen paßt jedoch die referierte Lehre nicht¹⁶; am ehesten kämen noch Manichäer in Frage. Aber im Grunde geht es nur darum, zwei konkurrierende dualistische Modelle vorzuführen und diese lehrbuchgerecht zu widerlegen. Was Abū l-Huḍail hier sagt, ist sinngemäß kaum von dem oben erwähnten ersten Argument verschieden.

3.2.1.3.4.2 *Attributenlehre*

Als erster Muʿtazilit entwickelt Abū l-Huḍail eine Attributenlehre, die über eine bloße theologia negativa hinausgeht. Sie ist nicht das offizielle Credo der Muʿtazila geworden; aber sie hat in ihrer durch Ğubbāʾī modifizierten Form bis tief in die späte baṣrische Schule nachgewirkt. Abū l-Huḍail kannte Dirār Standpunkt, und er hat ihn keineswegs geleugnet. Auch für ihn besagt die Aussage „Gott ist wissend“, daß Gott nicht unwissend ist. Aber darüber hinaus besagt sie ebenso, daß Gott ein Wissen hat, aufgrund dessen er wissend ist; nur ist dieses Wissen nichts Separates, sondern mit ihm identisch. Schließlich besagt sie noch, daß es auch Objekte dieses Wissens gibt, gegeben hat oder geben wird. Aber das ist wiederum nichts Neues; das hatte man schon in Kūfa diskutiert. Es gilt im übrigen nicht für alle Attribute: Gottes Leben z. B. hat kein Objekt¹.

Es besteht kaum ein Zweifel, daß Abū l-Huḍail den Schritt über Dirār hinaus tat, weil er nur so dem Koran gerecht werden zu können meinte. Die Offenbarung enthielt mehr als eine dürre theologia negativa; dort wird ja im allgemeinen nichts negiert, sondern die Eigenschaften Gottes werden als solche genannt, und zwar nicht nur im Adjektiv, sondern auch als Nomen². Abū l-Huḍail akzeptierte sie alle, so wie sie Gott „wegen seiner selbst zugeschrieben werden“³, und er machte dabei keine Unterschiede. Er sprach von der Allmacht (*qudra*) ebenso wie von Größe, Majestät, Erhabenheit und Herrlichkeit⁴ und subsumierte die letzteren nicht unter die erstere, so wie Biṣr al-Marīṣī dies getan haben würde. Er redete auch nicht von Wesens- und Tateigenschaften, wie dies erst in der nächsten Generation in der Muʿtazila üblich wurde; die

¹⁵ Text 55 A, c.

¹⁶ Vgl. ib., g–i und m mit den Referaten Bd. I 429 f. und 432.

¹ Text 56, c, a und d. Die neue Komponente wird allein hervorgehoben in 62, a–c und 64, a–b. Zum Ansatz vgl. jetzt auch Gimaret in EI² VII s. v. *Muʿtazila*.

² Vor allem in der Verbindung mit *dū*; vgl. etwa *dū faḍl* in Sure 2/251, *dū r-raḥma* in Sure 6/133, *dū l-qūwa* in Sure 51/58.

³ Text 62, b.

⁴ Ib., a.

Tateigenschaften waren für ihn ebenso ewig wie die anderen⁵, und den Terminus *dāt* „Wesen“ benutzte er anscheinend gar nicht⁶. Alle sind sie ewige Vollkommenheiten Gottes, nicht „mit ihm“ und auch nicht „in ihm“, aber substantialiter von ihm ausgesagt⁷.

Ganz ohne Differenzierungen ging es allerdings auch nicht. Wir sahen, daß das Leben kein Objekt hat. Das gleiche gilt für die Ewigkeit⁸. Andere Attribute haben nicht einmal ein Gegenteil: das Antlitz, das Selbst (*nafs*). Hier ließ sich, wenn man sie nicht leugnen wollte, gar keine *theologia negativa* betreiben. Man konnte nur feststellen, daß sie mit Gott identisch sind⁹. Bei dem Selbst ergab sich dies ohnehin aus der Bedeutung; bei dem Antlitz hatte es zumindest Tradition¹⁰. Abū l-Hudāil hat hier den Anthropomorphismus vielleicht gar nicht mehr herausgehört¹¹. Andere Anthropomorphismen dagegen mußte er umdeuten; hier führte erst der Umweg über den neuen Sinn zur Identität¹².

Offen bleibt die Frage, wie weit er schon auf die Besonderheit der Tateigenschaften Rücksicht nahm. Šahrastānī behauptet, er habe Hören und Sehen Gottes ebenso wie sein Belohnen und Strafen, seine Freundschaft, seine Feindschaft usw. zwar als ewige Eigenschaften angesehen, aber nur in dem Sinne, daß Gott hören und sehen, belohnen usw. werde (Text 59). Das ist an sich eine sinnvolle Distinktion; die Aussage, daß Gott von Ewigkeit her (all)wissend ist, liegt auf einer andern Ebene als die, daß er von Ewigkeit her Freund ist oder gar belohnt und bestraft. Aber Šahrastānī ist u. U. abhängig von einem Bericht des Ġaʿfar b. Ḥarb bzw. von Ašʿarī, der diesen Bericht in seinen *Maqālāt* an zwei Stellen bringt (Text 60). Ašʿarī nun äußert an einer dieser Stellen Zweifel daran, ob es sich hier wirklich um authentische Lehre Abū l-Hudāil's handelt. In der Tat könnte das Problem erst nachträglich an die Überlieferung herangetragen sein. Mit Bezug auf die beiden wichtigsten Eigenschaften dieser Gruppe, nämlich Hören und Sehen, betont Ašʿarī anderswo nur die Identität (Text 58); er nimmt beide geradezu mit den „Wesenseigenschaften“ zusammen (Text 56, b). Vielleicht hat Abū l-Hudāil den Unterschied zwischen Wissen und

⁵ Text 58 – 59; auch 56, b. Auch Karl Barth wendet sich dagegen, von dem „Eigentlichen“ des göttlichen Wesens weiterzuschreiten zum Uneigentlichen in seinem Verhältnis nach außen (*Kirchl. Dogmatik* II, 392).

⁶ Dies scheint aus Text 57 hervorzugehen; dazu Frank in: *Muséon* 82/1969/471. Die einzige kritische Ausnahme ist Text 68; in Text 56, b und 64, b ist *ṣifāt ad-dāt* nur Interpretation des Häresiographen. Text 68 aber ist spät, und die Parallele in Text XV 29, k kommt ohne die Vokabel *dāt* aus.

⁷ So Frank, a. a. O. 469; vgl. auch Gimaret, *Ašʿarī* 276 f. Abū l-Hudāil ist also kein Nominalist wie Occam oder Gabriel Biel.

⁸ Text 61.

⁹ Text 56, e.

¹⁰ S. o. S. Bd. II 529 und 482.

¹¹ Text 56, e legt nahe, daß er *wağh* im Sinne von *nafs* verstand.

¹² Text 56, f – g. Auch wenn es im Ḥadīṭ hieß, daß beide Hände Gottes rechte Hände seien, so war für ihn damit nicht bewiesen, daß nur ein wörtliches Verständnis in Frage komme. Er zeigte anhand von Belegversen, daß eine Metapher sich weiterführen läßt; wenn die Hand Gottes „Gnade“ bedeutet, dann die rechte Hand „vollkommene Gnade“ (*Malāḥimī, Muʿtamad* 303, 1 ff.).

Macht einerseits und Hören, Sehen, Belohnen usw. andererseits noch gar nicht im späteren Sinne gesehen; für ihn mag noch das im Vordergrund gestanden haben, was bis dahin die Diskussion bestimmte: daß nämlich die Objekte des Wissens und der Macht gleichfalls nicht von Ewigkeit her existieren, ebenso wenig wie die des Hörens usw. Allerdings ist Gaʿfar b. Harb ein früher Zeuge. Die Diskussion liegt also gewiß schon bei den unmittelbaren Schülern Abū l-Hudāil's vor¹³.

Zum Problem des Erschaffens s. u. S. 280 ff. Man muß sich, wenn man den Bericht des Šahrastānī akzeptiert, zumindest fragen, ob er nicht die Attributenliste in 59, b unzulässig erweitert hat. Daß Abū l-Hudāil zwar Gott als Schöpfer von Ewigkeit her betrachtete, aber das Erschaffen für geschaffen hielt (s. u.), ist nicht leicht zu verdauen.

Das Zentrum der Lehre wurde von diesen Differenzierungen nicht tangiert. Gerade dieses Zentrum aber, die These von der Identität, geriet bald ins Feuer der Kritik. Das lag weniger am intendierten Sinn als an der Formulierung. Abū l-Hudāil mochte zwar beteuern, daß das Wissen mit Gott identisch sei; dadurch aber, daß er es zu dem machte, aufgrund dessen Gott wissend ist, wurde es doch zu einer separaten Entität. Innerhalb wie außerhalb der Muʿtazila merkte man den Widerspruch bald. Die Kritik bediente sich formallogischer Argumente. Wenn die Attribute mit Gott identisch sind, so meinte man, dann müssen sie auch untereinander identisch sein¹⁴. Gottes Wissen wäre also dann dasselbe wie seine Allmacht. Die Identitätsaussage selber mußte sich zudem umkehren lassen: „Das Wissen (Gottes) ist Gott“ würde also auch heißen „Gott ist Wissen“¹⁵.

Dem ersten Argument wich Abū l-Hudāil dadurch aus, daß er auf die Verschiedenheit der Objekte hinwies: die Attribute sind zwar miteinander identisch, insofern sie alle mit Gott identisch sind; aber sie sind zugleich voneinander verschieden, insofern das Gewußte (*maʿlūm*) nicht das Gekonnnte (*maqḍūr*) ist¹⁶. Das wirkt allerdings nicht unbedingt überzeugend; denn 1) haben nicht alle Attribute ein Objekt und 2) sind ja die Objekte des göttlichen Wissens und der Allmacht alles in allem sehr wohl identisch. Sie bilden, wie wir sahen, die gleiche endliche Summe. Aber wir betrachten das Problem wahrscheinlich unter der falschen Perspektive. Abū l-Hudāil ging von koranischen Aussagen aus; diese betrachtete er nicht unter philosophischen, sondern unter sprachlichen Gesichtspunkten. Es ging ihm nicht um die Identität von Attributen, sondern darum, daß die einzelnen Aussagen dasselbe bedeuten¹⁷. Weiterhin verstand er sie vermutlich nicht allgemein, sondern speziell; aus *Allāhu bi-kulli šaiʿin ʿalīm* hörte er nicht so sehr heraus, daß Gott allwissend sei, als daß er um jedes einzelne Ding wisse, und zwar durch einen jeweils

¹³ Vgl. hierzu auch Frank in: *Muséon* 82/1969/460, Anm. 31.

¹⁴ Text 62, d. Ašʿarī macht sich in 63, b–d die Argumentation der Gegner zu eigen und weist nach, daß Abū l-Hudāil selber in anderem Zusammenhang einen solchen Schluß gezogen hat.

¹⁵ Text 63, a; übernommen von Ibn ar-Rēwandī in 65, a–b.

¹⁶ Text 64, f und 62, d.

¹⁷ So Ašʿarī in Text 64, d–e.

separaten Wissensakt. *ʿAlīm* ist ein Adjektiv, das von einem Verbalstamm abgeleitet ist, und Adjektiv ebenso wie Verb gehen – wir sahen es schon¹⁸ – nach Ansicht der baṣrischen Grammatiker auf den Infinitiv (*maṣdar*), das Verbalnomen, zurück. Als Verbalnomen aber heißt *ʿilm* nicht „Wissen“, sondern „Wissensakt“. So gesehen war dann ein Gewußtes sehr wohl verschieden von einem individuellen Objekt der göttlichen Allmacht.

Dieser Aspekt spielt nun auch bei dem zweiten Argument mit. Es ist ja nicht ohne weiteres zu sehen, was denn an einer Aussage wie „Gott ist Wissen“ hätte anstößig sein sollen. Für Ašʿarī klang sie zu antikisch, wie „Gott ist voũς“ oder gar „sich selbst denkendes Denken“ (νόησις νοήσεως), das von der Welt gar keine Notiz nimmt, wie bei Aristoteles¹⁹. Aber das ist vermutlich wieder sekundär. Wenn man „Gott ist wissend“ verstand als „Bei Gott gibt es einen Wissensakt; dieser allerdings ist mit ihm identisch“, dann lautete die Umkehrung zu der letzten Hälfte dieser Aussage „Gott ist ein Wissensakt“ und war in der Tat theologisch unhaltbar. Abū l-Huḍail setzte sich zur Wehr, indem er auf den Konsens bezüglich des göttlichen Antlitzes verwies. Alle Welt – oder zumindest die gesamte Muʿtazila – ist sich darin einig, daß das Antlitz nichts anderes ist als Gott selber; dennoch kommt niemand auf die Idee, den Satz umzukehren und zu sagen: „Gott ist ein Antlitz“. Man beachte: „ein Antlitz“; er richtete sich in seiner *muʿāraḍa* danach, daß seine Gegner *ʿilm* gleichfalls partikulär verstanden hatten²⁰.

Die muslimischen Quellen lassen uns im unklaren darüber, wer diese Gegner waren. Aber wir können nachweisen, daß sich zumindest ein Christ unter ihnen befand: ʿAmmār al-Baṣrī, gegen den Abū l-Huḍail selber eine Streitschrift verfaßt hat²¹. Von den beiden Werken ʿAmmārs, die uns erhalten sind, ist eines, das *K. al-Burhān*, frühestens unter al-Muʿtaṣim entstanden²²; die Streitschrift Abū l-Huḍail's lag damals vermutlich bereits vor. ʿAmmār nimmt also wohl nur Revanche, wenn er jetzt den Schritt tut, den Abū l-Huḍail immer vermeiden wollte: Weisheit und Leben, für Abū l-Huḍail göttliche Attribute, für ihn als Christen dagegen Sohn und Heiliger Geist, sind auf substantielle Weise selbständig und ewig. Denn Gott ist lebendig, und das Adjektiv „lebendig“ leitet sich ab von dem Nomen „Leben“; gäbe es aber das Leben nicht, so wäre Gott tot²³. Das wirkt wie eine Karikatur von Abū l-Huḍail's Modell; in Wirklichkeit ist es eine *muʿāraḍa*. In der zweiten Schrift, dem *K. al-Masāʾil wal-aḡwiba*, benutzt ʿAmmār direkt eines der Argumente, die wir oben be-

¹⁸ S. o. S. 244; daneben vor allem Frank, *Beings and Their Attributes* 28, Anm. 8.

¹⁹ Vgl. Text 63, e mit Kommentar; dazu ausführlich Frank in: *Muséon* 82/1969/462 ff.

²⁰ Text 65, h – l. Die partikuläre Bedeutung kommt schon in *b* gut heraus, wo Ibn ar-Rēwandī *ʿilm* (indet.) und *al-ʿilm* (det.) nebeneinanderstellt und eins aus dem andern entwickelt. Leider wird nicht ganz klar, wer mit den *ahl at-tauḥīd* in *h* gemeint ist, ob die Muslime überhaupt oder nur die Muʿtaziliten. Daß das Antlitz Gottes mit Gott identisch sei, hatte ja schon die Gahmiya gelehrt (s. o. Bd. II 501).

²¹ Werkliste nr. 7.

²² Vgl. die Bemerkung dort S. 38, – 5 f.

²³ Ib. 46, – 5 ff. und 48, 7; dazu Griffith in: *Muséon* 96/1983/169 f.

schrieben: hätten die Aussagen „Gott ist weise“ und „Gott ist lebendig“ denselben Sinn, so wäre alles, was lebendig ist, auch weise²⁴.

Die Muʿtaziliten haben darauf schnell reagiert²⁵. Ḥaiyāt entschuldigt Abū l-Hudāil damit, daß er eigentlich habe sagen wollen, Gott sei aus sich heraus, durch sich selber (*bi-nafsihī*, nicht *bi-ʿilmihī*) wissend²⁶. Das war die Lehre Nazzāms²⁷, und es war dann auch die Ausdrucksweise, die Ğubbāʾī wählte. Die Identität stand damit außer Zweifel, und den Christen war das Wasser abgegraben. Aber die grammatische Erklärung war zerstört; man konnte das göttliche Wissen nun nicht mehr aus der Analogie zum menschlichen Wissen verständlich machen²⁸. Letzteres allerdings hatte Abū l-Hudāil im Grunde schon vorbereitet: Gott steht im Gegensatz zur Welt²⁹.

3.2.1.3.4.3 *Allmacht und Heilsplan*

Wie sehr Abū l-Hudāil die göttliche Allmacht betonte, hat sich bereits bei der Analyse des menschlichen Handelns herausgestellt. Das Modell, mit dem er arbeitete, war einfach und klar: Gott hat Macht über alles (*huwa ʿalā kulli šaiʿin qadīr*); aber er kann sich dieser Macht entäußern, und wenn er dies tut, so ganz. Daraus erklärt sich die menschliche Entscheidungsfreiheit; Kompromisse wie den Synergismus gibt es nicht¹. Über das menschliche Handeln hat er Macht nur, insofern er sie abgegeben hat; würde er sie durchsetzen, so käme sie doch als menschliches Handeln heraus². Zwischen Deterministen und Synergisten machte Abū l-Hudāil keinen Unterschied. Angegriffen hat er offenbar vor allem die letzteren. Wir besitzen das ausführliche Resümee einer solchen Schrift, wohl seines *K. al-Maḥlūq ʿalā Ḥafṣ al-Fard*³; sie reicht in seine baʿsische Zeit zurück. Irgendwo ist er dann auch mit Anhängern des Nağğār zusammengestoßen⁴. Er muß diesen von Baʿra her gekannt haben⁵; aber er hat nie gegen ihn geschrieben⁶, ebenso wie Nağğār seinerseits offenbar eher

²⁴ Ib. 154, 6 ff. ʿAmmārs Problem liegt natürlich darin, nachzuweisen, daß nur Weisheit und Leben solche substantiellen Attribute sind. In Wirklichkeit geht es ihm auch gar nicht um Attribute, sondern um Hypostasen. Er spricht hier von *qunūm*; den Terminus *šahṣ* „Person“ lehnt er ab (ib. 162, 1 ff.).

²⁵ Wenn in Text 65, h die Muʿtaziliten gemeint sind (s. o. Anm. 20), dann wäre bewiesen, daß auch sie zu den ersten Gegnern gehörten.

²⁶ Text 65, d – f.

²⁷ S. u. S. 399.

²⁸ Vgl. Frank in: Actas IV. Congresso UEAI Coimbra 98. Zur Entwicklung im einzelnen ders., *Beings and Their Attributes* 11 ff.

²⁹ S. o. S. 244. Frank will hierin noch einen Rest neuplatonischen Denkens sehen: Gott ist ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (in: *Muséon* 82/1969/471 f.).

¹ Text 82; polemisch verzerrt in Text 83.

² Text 84.

³ Vgl. Text 86 mit Kommentar.

⁴ Vgl. Text 90, l; aufgenommen in u als *muğbira*.

⁵ S. auch oben S. 211, Anm. 8.

⁶ Wenn wir nicht das *K. ar-Radd ʿalā l-Qadarīya wal-Muğbira* (Werkliste nr. 18) als gegen ihn gerichtet ansehen wollen.

mit Nazzām aneinandergeriet⁷. Die Schüler brachte er mit einem Theologoumenon in Verlegenheit, dem Naǧǧār viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte, das aber offenbar mit anderer Akzentsetzung schon von Abū l-Huḍail selber entwickelt worden war: der „alternativen“ Befähigung zum Gegenteil dessen, was man tut⁸. Er hielt ihnen vor, daß sie, indem sie dem Ungläubigen im Augenblick seines Handelns nur eine Handlungsfähigkeit zum Unglauben zugestehen wollten, diese Alternative zerstörten⁹. Dieser ist aber nicht zum Unglauben verdammt, sondern wählt ihn selber¹⁰, und auch wer Gutes tut, erhält göttlichen Beistand (*taufīq*) und Schutz vor der Sünde (*išma*) erst, wenn er sie sich durch seine Werke verdient hat¹¹.

In der Alternative nun liegt auch Gottes Freiheit. Denn wenn Gott die Vorgänge der Natur bewirkt, so könnte er auch deren Gegenteil geschehen lassen: er könnte einen Stein nicht fallen, sondern in der Luft schweben lassen und Feuer mit Baumwolle zusammenbringen, ohne daß diese sich entzündet¹². Wenn er Macht hat zur Gerechtigkeit, so auch dazu, Unrecht zu tun; wenn er die Wahrheit spricht, so heißt dies, daß er auch lügen könnte¹³. Natürlich weiß er voraus, daß er dies nicht tun wird; also hat er auch Macht zu dem, von dem er weiß, daß er es nicht tun wird. Allerdings stellt sich hier nun das Problem, daß er in manchen Fällen dieses Wissen in der Offenbarung „veröffentlicht“ hat; damit hat er sich festgelegt. Seiner Macht tut dies dennoch keinen Abbruch; sie ist dem Wissen übergeordnet. Wenn wir allerdings annehmen wollen, daß dieses sich wegen einer „alternativen“ Entscheidung ändert, so müßte die „Veröffentlichung“ des neuen Zustandes vorausgehen¹⁴. Das ist vermutlich eine Erklärung der Abrogation (*nash*).

Wenn er nun trotz seiner Macht kein Unrecht tut, so genügt es nicht, zu sagen, daß er dies vorherweiß; es gehört vielmehr nicht zu seiner Art. Denn Unrecht tun ist Unvollkommenheit, und Unvollkommenheit ist bei Gott undenkbar (*muḥāl*)¹⁵. Gott tut das Gute um seiner selbst willen¹⁶, und er ist so weise und barmherzig, daß er dem nicht entgegenhandelt¹⁷. Er tut darum auch immer das Heilsamste (*ašlah*); denn täte er etwas weniger Heilsames, so wäre dies wieder ein Zeichen von Unvollkommenheit¹⁸. Aber er ist deswegen nicht so weit eingeschränkt, daß er nur das tun könnte, was in seiner „Natur“ liegt;

⁷ S. u. S. 299; auch Kap. C 5.2.1.

⁸ S. o. S. 234.

⁹ Text 90, u – y; in ähnlicher Form gegen Ḥafṣ al-Fard (?) gewendet in Text 86, s.

¹⁰ So mit der Exegese einer kritischen Koranstelle in Text 87.

¹¹ Kaššī 561 f. nr. 1060 > Maǧlisī, *Bihār* XLIX 282 nr. 36; vgl. auch Text 157.

¹² Text 77, a. Ġubbā'ī hat dies akzeptiert; Ka'bī, der die Bagdāder Tradition aufnimmt, lehnt es ab (Abū Rašīd, *al-Masā'il fi l-ḥilāf* 195 f. § 53).

¹³ Text 80, a; vgl. auch 90, k. Dazu den Buchtitel Werkliste nr. 21.

¹⁴ Text 78.

¹⁵ Text 79 und 80, c.

¹⁶ Text 81.

¹⁷ Text 80, b.

¹⁸ Text 99, b, d – e, k.

er hat keine Natur¹⁹. Abū l-Hudāil sprach ja auch nicht von seinem „Wesen“ (*dāt*)²⁰. Gott behält darum die Macht, etwas weniger Heilsames zu tun²¹. Allerdings – und das ist neu gegenüber dem Unrecht und der Lüge – kann man nicht sagen, daß er die Macht habe, etwas Heilsameres zu tun als das, was er getan hat²²; das lag in der Natur des Superlativs begründet. Zudem waren die Gnadenerweise, in denen er das für die Menschen Heilsamste tut, wie alle *maqḍūrāt* zahlenmäßig begrenzt²³.

Die starke Betonung des *aṣlah*-Prinzips verschärfte das Problem der Theodizee. Aber hier konnte Abū l-Hudāil teilweise auf alte Lösungen zurückgreifen. Kinder, die früh sterben, kommen ins Paradies, und zwar nicht, weil Gott dies in seiner Gnade so beschließt, sondern weil sie belohnt werden für den Glauben, den sie im Urzustand gezeigt haben – *fī d-darr*, wie es heißt, d. h. bei dem Bund, den die Nachkommenschaft (*ḍurriya*) Adams, zu Stäubchen zerstreut, in der Präexistenz mit Gott geschlossen hat. Das gilt offenbar für alle Menschen; ungläubig wird man erst durch das bewußte Bekenntnis oder durch den Einfluß der Eltern, wie das bekannte *fiṭra*-Ḥadīṭ besagte. So berichtete Abū l-Hudāil in seinem *K. al-Ḥuḡḡa* von Ḥasan al-Baṣrī, und er hat sich anscheinend damit identifiziert²⁴. Mit Muʿammar war er sich einig darin, daß schädliche, häßliche oder gefährliche Tiere ihren Weg ins Paradies erst gar nicht finden²⁵.

Allerdings war dies alles nicht mehr sonderlich aktuell. Biṣr b. al-Muʿtamir hatte den Akzent vom Tod der Kinder auf den Sinn ihres Leidens verschoben; Abū l-Hudāil kannte seine These²⁶, und er hat in einem Traktat dazu Stellung genommen²⁷. Leiden hatte für ihn nur einen Sinn, wenn man es verdient; dann tut Gott wirklich damit das Heilsamste. Sonst aber muß sich auf Erden oder im Jenseits ein Ausgleich (*ʿiwāḍ*) finden²⁸. Dabei verhält Gott sich anders als die Menschen. Er gewährt diesen Ausgleich nicht einmalig wie ein Blutgeld, sondern auf Dauer²⁹; denn ginge dieser wieder zu Ende, so wäre dies erneut Anlaß zu Schmerz, „seelische Grausamkeit“ gewissermaßen³⁰.

¹⁹ Dazu eingehend Frank in: *Muséon* 82/1969/486 ff., der mit Origenes vergleicht.

²⁰ S. o. S. 273.

²¹ Text 99, c und l–m.

²² Ib., f–g.

²³ Ib., a. Daß immer nur das für die Menschen Heilsamste gemeint ist, nicht etwa die Vorstellung von dieser Welt als der besten aller Welten, geht aus h–i hervor. Vgl. damit oben S. 125 für Biṣr b. al-Muʿtamir; Ḍirār kannte diesen Gedanken noch nicht (vgl. Text XV 36, a). Allgemein Brunschvig in: *SI* 39/1974/6 f. (= *Etudes d'Islamologie* I 234 f.) und Frank in: *Muséon* 82/1969/489 f.

²⁴ Text 151.

²⁵ Text XVI 44.

²⁶ S. o. S. 125.

²⁷ Werkliste nr. 31.

²⁸ Text 149. Zum Begriff vgl. Ormsby, *Theodicy* 244 f.

²⁹ Text 150.

³⁰ Diese Begründung steht bei Mānkḍīm, *SUH* 496, 4 ff.; jedoch ist nicht klar, ob sie bis auf Abū l-Hudāil zurückgeht. Auch der Terminus ist vielleicht jünger; Abū l-Hudāil's Ansicht wurde nämlich von Ḡubbāʿī geteilt (vgl. Text 149).

Der eklatanteste Eingriff in Gottes Heilsplan war der Mord. Nach dem Koran hat Gott jedem Menschen seine „Frist“ (*ağal*) bestimmt; der Mörder setzt sich darüber hinweg. Jedoch ist das für Abū l-Hudāil nur eine optische Täuschung; der Ermordete wäre auch sonst zu diesem Zeitpunkt gestorben³¹. Die Macht Gottes wird also durch das Ereignis nicht berührt; der Mörder handelt zwar aus eigenem Entscheid, aber als Instrument eines verborgenen Plans. Das hat man im Zoroastrismus ähnlich gesehen³². In der Muʿtazila dagegen hat man sich bald von Abū l-Hudāil entfernt.

Vgl. Text 152, Kommentar. Zu den einzelnen Ansichten vgl. *Maq.* 257, 3 f. und vor allem *Muğnī* XI 3, 4 ff. Die Gegenargumente sind teilweise recht pittoresk. Nach Abū l-Hudāil's These täte derjenige, der einem andern ein Schaf tötet (d. h. es unerlaubterweise, aber ordnungsgemäß schlachtet), ein gutes Werk. Denn wäre das Tier zu diesem Zeitpunkt verendet, so wäre es nicht mehr genießbar (*Muğnī* XI 8, 10 ff.). Oder: Manchmal, etwa im Krieg, werden Scharen von Menschen auf einmal getötet; wenn diese alle zum gleichen Zeitpunkt auf normale Weise gestorben wären, so wäre dies recht ungewöhnlich (ib. 7, – 6 ff.). Der letztere Einwand findet sich bereits in christlichen Texten (vgl. Cook, *Early Muslim Dogma* 146 f.). In der islamischen Theologie formierte sich der Widerstand in der Muʿtazila selbst, in der Bagdāder Schule (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 427 f.). Man übersah dabei häufig den Unterschied zwischen Abū l-Hudāil's Lehre und Prädestinarianismus (vgl. die māturīdītische *Risāla fī l-ʿaqāʾid*, ed. Yörükan § 17). Er lag im wesentlichen darin, daß für Abū l-Hudāil Gott den Todetermin vorher weiß, für die Deterministen dagegen auch im voraus will (vgl. Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 658). Natürlich spielte auch eine Rolle, aus welchem Grunde jemand getötet wird; an einer Hinrichtung etwa trägt meist der Delinquent selber Schuld. Schon Farazdaq hatte gemeint, daß es zu ihr erst dann komme, wenn der Augenblick vorherbestimmt sei (*Naqāʾid* I 384 und 385, 2 ff.).

In der Frage des Lebensunterhaltes (*rizq*), die man seit altersher zusammen mit der des Todetermins diskutierte, wird Abū l-Hudāil's Standpunkt aus den Quellen nicht recht klar. Die traditionelle, vom Ḥadīth gestützte Position war die, daß alles, was Gott dem Menschen als Grundlage seiner materiellen Existenz zur Verfügung stellt, Lebensunterhalt ist. Die Muʿtaziliten differenzierten: Lebensunterhalt ist nur das, was ein Mensch auf erlaubte Weise besitzt oder erwirbt; wenn er es sich widerrechtlich aneignet, so kann es ihm nicht von Gott als Lebensunterhalt gespendet sein (vgl. Gimaret, *Ashʿarī* 429 f.). Abū l-Hudāil hat, wie es scheint, auch in dieser Frage noch nicht ganz so dezidiert geurteilt wie seine späteren Schulgenossen: Gott spendet immer den Lebensunterhalt, den der Mensch im gegebenen Augenblick, ob rechtens oder nicht, erwirbt (vgl. Text 153 – 154 mit Kommentar). Zur früheren Diskussion vgl. Kap. D 2.1.1.

³¹ Text 152.

³² Bailey, *Zoroastrian Problems* 35 nach einem Kommentar zu *Vidēvdāt* 5, 9.

3.2.1.3.4.4 *Erschaffung und Schöpfung*

Als Gott die Menschen erschuf, tat er dies aus Weisheit; es war für sie das Heilsamste. Er tat es auch aus Großzügigkeit; denn „er ist nicht kleinlich“¹. Sein ist mehr als Nichtsein; es ist den Menschen nützlich, denn sie können sich so ihr Heil erwerben. Für sich selber brauchte Gott die Schöpfung nicht; weil sie aber für die Menschen da ist, war sie kein bloßer Unfug (*ʿabaṭ*)². In diesem Gedanken trafen sich koranisches und hellenistisches Erbe. Daß Gott nicht aus Notwendigkeit schaffe, sondern aus Güte, stand bereits im Timaios³; daß er dabei nicht knausere, sagte Galen in seinem Compendium dieses Werkes, das uns nur auf Arabisch erhalten ist⁴. Die Doxographie des Pseudo-Ammonios schlägt ähnliche Töne an, vermutlich schon bevor der Galentext von Hunain b. Iṣḥāq ins Arabische übersetzt wurde⁵. Der Koran betonte andererseits, daß Gott nichts „zum Spaß“ (*lāʾib^{an}*) oder „umsonst“ (*bāṭil^{an}*) tue⁶; dazu finden sich Parallelen bei den Kirchenvätern, etwa bei Justin⁷. Abū l-Huḍail glaubte darum im Gegensatz zu Bišr b. al-Muʿtamir⁸ auch nicht, daß es überflüssig sei, wenn Gott sich im Schaffensakt des Wortes „Sei“ bediene. Dieses hat vielmehr seinen guten Sinn: die Engel hören es und wissen alsdann, daß etwas geschaffen worden ist⁹.

Die Frage ist nur, wie man sich das vorstellen soll. Das Schöpfungswort geht von Gott aus; aber es ist offensichtlich kein Attribut. Jedoch ist es Ausdruck eines göttlichen Willensaktes; dieser begleitet es immer, und beide zusammen bilden das Erschaffen¹⁰. Wollen und Schaffen ließen sich ihrerseits als Attribute auffassen; das Schöpfungswort hätte als göttliche Rede wohl den gleichen Status erhalten können. Aber Abū l-Huḍail hat sich umgekehrt entschieden. Das Schöpfungswort ist wie alle göttliche Rede ein bloßes Akzidens, der Willensakt ebenso¹¹; das Schaffen ist selber geschaffen¹². Nur haben Willensakt und Schöpfungswort kein Substrat; sie sind wie das Erschaffen „nicht an einem Ort“, d. h. immateriell¹³.

Dieser Schritt erklärt sich wohl daraus, daß Abū l-Huḍail hier wie auch sonst sehr koranisch dachte. Natürlich hat Gott die Macht, auch ohne sein

¹ Text 99, h – i.

² Text 115. Zu *ʿabaṭ* vgl. Frank, *Beings and Their Attributes* 133 f. und Index s. v.; er übersetzt mit „purposeless action“, „pointless act“.

³ 29 D – 30 A.

⁴ *Galenii Compendium Timaei Platonis* 5, 9 f./übs. 40.

⁵ XIII 26 ff. RUDOLPH; vgl. den Kommentar dort S. 165 f.

⁶ Vgl. Sure 21/16 und 38/27; näher dazu O’Shaughnessy, *Creation* 55 ff.

⁷ 2. Apol. 4.2: οὐκ εἰκῆ, „nicht aufs Geratewohl“. Für Jesus Sirach und das Judentum vgl. Hengel, *Judentum und Hellenismus* 262 f.

⁸ S. o. S. 123.

⁹ Text 107.

¹⁰ Text 100, d und 101, a.

¹¹ S. o. S. 240 f. Darauf bezieht sich vielleicht auch Text 126.

¹² Text 101, a; 102, b; 105, h.

¹³ Text 110; 100, f; 105, a. Weitere Belege oben S. 240 f.

kun Dinge zu erschaffen¹⁴; aber er hat nun einmal „veröffentlicht“, daß er dies nicht tun wird. Man muß also den Schaffensvorgang aus dem *kun* heraus erklären, nicht umgekehrt. Für die Epoche Abū l-Hudāil's war dies ohnehin der normale Weg; erst allmählich breiteten sich rationalistischere Vorstellungen aus, denen das „Sei“ überflüssig oder zu menschlich erschien. Sowohl im *K. Sirr al-ḥalīqa* als auch bei Pseudo-Ammonios finden sich Parallelen¹⁵; in einer der Philosophenreden der *Turba philosophorum* begegnet das *kun*, das vor allem anderen geschaffen wird, als männliche *μὴς*, auf die die weibliche Zwei folgt¹⁶. Und schon nach Ansicht des alexandrinischen Gnostikers Basilides hat Gott allein durch sein Wort aufgrund seines Willensentschlusses die Welt aus dem Nichts erschaffen¹⁷. Für Abū l-Hudāil wird Jesus in Sure 3/45 deswegen das Wort (*kalima*) genannt, welches Gott von sich verkündet, weil sich an ihm wegen der Jungfrauengeburt in exemplarischer Weise das göttliche „Sei“ manifestiert¹⁸.

Das Erschaffen ist also wie das Schöpfungswort eine Art Hypostase. Als solche kann es nicht mit dem erschaffenen Ding identisch sein¹⁹. Aber es ist gleichzeitig mit ihm da; ein Willensakt Gottes verwirklicht sich sofort²⁰. Analoges gilt für diesen Willensakt selber, für das Bestehen, das Vergehen und das „Wiederholen“ in der Auferstehung²¹. Alle diese Akte sind selber erschaffen, weil sie mit einem bestimmten Objekt in die Existenz treten²². Aber jetzt mußte Abū l-Hudāil dem Regreß ausweichen, der durch Mu'ammār so unrühmlich bekannt geworden war. Darum differenzierte er: das Erschaffen ist im eigentlichen Sinne erschaffen nur, sofern es sich in einem Körper manifestiert; auch dieser ist ja *ḥalq* „Schöpfung“ und als solche erschaffen. Als Sprech- und Willensakt Gottes dagegen ist es nur in übertragener Weise erschaffen zu nennen²³. Das *kun* bedarf darum keines weiteren *kun*; Gott könnte ja theoretisch auch ohne es auskommen²⁴. Für den Willensakt gilt das gleiche: er ist nur noch in übertragener Weise „geschaffen“; er kann ja auch nicht mit der Schöpfung verwechselt werden²⁵. Das Wollen ist nicht selber gewollt und das Ins-Geschehen-Bringen (*iḥdāt*) nicht selber geschehend (*ḥādīt*),

¹⁴ Vgl. Frank in: *Muséon* 82/1969/495 nach Mānkdim, *ŠUH* 562, 3 ff.

¹⁵ F. Zimmermann in: *Pseudo-Aristotle* 197; Pseudo-Ammonios, cap. XXIV 8 ff. RUDOLPH mit Kommentar S. 201 ff.

¹⁶ Ruska, *Turba philosophorum* 297.

¹⁷ G. May, *Schöpfung aus dem Nichts* 74. Die Stelle in der *Turba* geht gleichfalls auf eine christliche Quelle, nämlich Hippolyt von Rom zurück (vgl. U. Rudolph in: *Oriens* 32/1990/116).

¹⁸ Text 108.

¹⁹ Text 100, a, e, h; 106, c. Hierzu und zum Folgenden eingehend Frank in: *Muséon* 496 ff.

²⁰ Text 100, c; 106, b. Dazu oben S. 247.

²¹ Text 100, i–k und m–n; 105, a; 106, a; *Maq.* 366, 14 f.

²² Frank hat wohl recht, wenn er annimmt, daß Abū l-Hudāil hier noch nicht zwischen *mahlūq* und *muhdat* unterscheidet (497). Text 103 ist eine spätere Interpretation.

²³ Text 101–102; auch 105, h mit Kommentar.

²⁴ Mānkdim, *ŠUH* 562, 4 ff.

²⁵ Text 104, b; vgl. 105, c mit Kommentar.

so wie die Bewegung nicht selber bewegt ist²⁶. Nur ein Körper ist bewegt und im eigentlichen Sinne geschaffen. Die Vorstellung, der Abū l-Hudāil folgte, war offenbar die, daß das Erschaffen wie eine Sprechblase aus Gott hervorgeht und dann als Akzidens dem Erschaffenen zu eigen wird.

Die Texte, auf die wir uns stützen, sind kompliziert und auf mehrfache Weise miteinander kombinierbar²⁷. Sie spiegeln stellenweise gewiß auch die Diskussion, die später um dieses knifflige Problem entbrannte. Schon unter den Schülern Abū l-Hudāil's gab es einen Streit darüber, ob der Meister geglaubt habe, daß der göttliche Willensakt in Gott selber subsistiere²⁸. Das zeigt, wie bald man ihn mißverstand. Jeder ging nun davon aus, daß das Wollen Gottes eines seiner Attribute sei. Aber für Abū l-Hudāil war es ein Akzidens gewesen, und Akzidenzien gibt es nur in der geschaffenen Welt²⁹. Allerdings hatte schon er gesehen, daß, wenn er das Wollen an das Schaffen anband, die Gleichung nicht ganz aufging. Das Wollen ließ sich, wie wir sahen, im Gegensatz zum Erschaffen nur im übertragenen Sinne geschaffen nennen. Aber mehr als das: mochte man von dem Erschaffen einfach sagen können, daß es nicht mit dem Erschaffenen identisch sei, so genügt es doch nicht, analog zu behaupten, das Wollen sei nicht mit dem Gewollten identisch. Denn Gott will auch die Gehorsamswerke der Menschen; aber er schafft sie nicht. Man mußte den Satz also erweitern. Da mochte man nun betonen, wie dies schon Bišr b. al-Mu'tamir getan hatte und wie es unter Mu'taziliten guter Brauch war, daß Gott die Gehorsamswerke wolle, indem er sie gebiete³⁰. Aber der Willensakt, so wie Abū l-Hudāil ihn in Verbindung mit dem Schöpfungswort konzipierte, war zweifellos mehr als das. Er war nicht bloß ein Gebot und, wie der Häresiograph im Sinne Abū l-Hudāil's hinzufügt, auch nicht eine Aussage oder eine Qualifikation (*ḥukm*)³¹. Mit anderen Worten: eine gute Tat wird nicht dadurch gut, daß Gott sie will, und der Willensakt besagt auch nicht gleich, daß es so geschieht³².

Der Zwiespalt brach auf am Beispiel des Glaubens. Die Quellen lassen durchblicken, daß Abū l-Hudāil den Glauben nicht einfach als ein Gehorsamswerk unter vielen behandelte; sie nehmen diesen Fall nämlich immer für sich. Das rührt gewiß daher, daß selbst zahlreiche Mu'taziliten bis in die Zeit Abū l-Hudāil's hinein den Glauben für geschaffen angesehen hatten³³. Abū l-

²⁶ Text 103.

²⁷ Der älteste Beleg ist ein Referat über die Lehre vom göttlichen Wollen, das sich bei Muḥāsibī findet (*Fahm al-Qur'ān* 342, 4 ff.). Jedoch ist er nicht sehr differenziert und bleibt im übrigen anonym.

²⁸ Text 104, d–e.

²⁹ Daß man allgemein in der Mu'tazila den Willen erst später als selbständige Entität verstand, hat Malāḥimī klar gesehen (*Mu'tamad* 240, 2 ff.). Für Abū l-Hudāil verweise ich noch einmal auf Text 17, b.

³⁰ Text 106, d.

³¹ Zu letzterem s. o. S. 122 und 253; auch unten S. 427.

³² Text 105, d; auch 104, a.

³³ S. o. S. 127.

Hudail tat dies nicht mehr; er wäre sonst mit den *aṣḥāb al-mablūq* nicht fertig geworden³⁴. Aber er wollte auch nicht zugestehen, daß Gott, wenn er den Glauben wolle, ihn einfach anbefehle³⁵; er gebietet ihn damit weder, noch schafft er ihn so³⁶. Das ist leider vieldeutig wie alle negativen Aussagen. Nur eines scheint klar: ein Willensakt im Sinne des Schöpfungswortes ist nicht gemeint. Wollen ist hier weniger als Erschaffen und mehr als Gebieten. Vielleicht hat Abū l-Hudail an einen Gnadenerweis im Sinne einer Unterstützung durch die Umstände gedacht; man glaubt ja meist nicht voraussetzungslos, so wie man aus plötzlicher Entscheidung heraus eine gute Tat tut, sondern wird in den Glauben hineingeboren. Aber solange uns dies nicht durch neue Quellenbelege bestätigt wird, müssen wir die Frage letztlich offen lassen.

3.2.1.3.4.5 Die göttliche Rede

Wenn schon das Schöpfungswort nur ein Akzidens ist, so gewiß auch die übrige göttliche Rede. Sie bedarf zudem noch eines Substrates¹: als Gott mit Mose sprach, wohnte sie im Dornbusch²; wenn Gott mit den Muslimen spricht, existiert sie in Gestalt des Korans in einem Buch, im Gedächtnis der Menschen oder in der Rezitation³. Zwar befindet sich der Koran auch irgendwo im Himmel, auf der „wohlverwahrten Tafel“; aber auch dort ist er nur ein Akzidens und als solches geschaffen⁴. Er kann also an vielen Orten zugleich sein, und er kann auch immer wieder an einem Ort aufhören zu existieren: wenn nämlich ein Koranexemplar vernichtet wird oder jemand seine Rezitation beendet⁵. Aber das heißt nicht, daß er selber, als Rede Gottes, dauernd seinen Ort wechselte; ein und dasselbe Akzidens kann ja an verschiedenen Stellen sein und dennoch seine Identität bewahren⁶. Nur wenn es überhaupt kein Substrat mehr gäbe, wäre die Rede selber vergangen. Sie könnte dann nur noch als Schöpfungswort bestehen⁷.

Man muß sich die Implikationen dieser Theorie vor Augen führen. Die Substrate sind immer materiell: das Koranexemplar, das „Herz“ für das Gedächtnis, die Zunge für die Rezitation. Auch die „wohlverwahrte Tafel“ ist darum nichts bloß Vorgestelltes oder eine Metapher, sondern materiell. Die Rede aber kann nicht bloßer Schall sein; denn sie befindet sich ja als Akzidens auch dort, wo sie sich gar nicht lautlich verwirklicht. Der Schall ist flüchtig; die Rede dagegen hat Bestand⁸. Der Schall, das wären die Laute, die man

³⁴ Vgl. Text 90, u – y; dazu oben S. 276 f.

³⁵ Text 100, l.

³⁶ Text 104, c und 105, b.

¹ Text 110.

² Text 86, p; dazu oben S. 72 und 165.

³ Text 113, a – b; 114, b.

⁴ Text 114, a.

⁵ Entstellt wiedergegeben bei Lālakā'ī, *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* 221 nr. 363.

⁶ S. o. S. 235 f.

⁷ Text 113, b – d; 114, c – g. Vgl. zu allem auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 270 ff.

⁸ Text 111, b und 138; dazu oben S. 233.

hört; die Rede dagegen ist deren über den Moment hinaus bestehende Kombination⁹. Sie ist jederzeit wiederholbar, ohne ihre Zugehörigkeit zu dem Sprecher zu verlieren. Nun ist es allerdings nicht so, daß der Schall einem nur isolierte nichtssagende Laute mitteilte; er ist vielmehr identisch mit der Rezitation. Die Rede ist also nicht das, was allein Sinn ergibt, die „Bedeutung“; damit kämen wir vielmehr Ibn Kullāb's Vorstellung vom *kalām nafsī* nahe. Zwar hat sie immer Sinn; sie ist eine geordnete Kombination¹⁰. Aber auch die Rezitation ergibt Sinn. Die Grenze verläuft anders. Unsere Quelle benutzt für die über den Moment hinaus bestehende Kombination den Ausdruck *ḥarf*. Damit aber bezeichnete man das jeweils kleinste abtrennbare Redeelement, ohne Ansehen seiner Realisation: den Laut ebenso wie den Buchstaben, aber auch die Partikel und sogar das Wort¹¹. Was Abū l-Huḍail also mit seinem Akzidens meinte, ist das, was der Rede in jeder Form gemeinsam ist oder, wie sich auch sagen ließ, das Rezitierte, nicht die Rezitation¹². Das Rezitierte aber ist die „Botschaft“ (*ḥikāya*), das ursprünglich Ausgesagte. Darum hört man, wo immer man den Koran hört, das, was Gott selber gesagt hat; die Wiederholung ändert daran nichts noch fügt sie ihm etwas hinzu¹³. Bei der menschlichen Rede ist das im Grunde genau so¹⁴. Aber für den Koran heißt dies konkret, daß Abū l-Huḍail trotz allem die Verbalinspiration vertrat.

Vgl. im einzelnen auch Frank in: *Muséon* 82/1969/490 ff. Das Problem ist hier wie dort, bis zu welchem Grade das, was man später vornehmlich in der systematisierenden Fassung des Ḡubbā'ī kannte, von Abū l-Huḍail bereits vorausgenommen worden ist. Ein wichtiger Markstein in der Entwicklung war dabei offenbar die Kritik des Ḡa'far b. Mubaššir an Abū l-Huḍail. Jener operierte mit der Unterscheidung von *ḥikāya* und *mahkī*, „Reproduktion“ und Reproduziertem; beide Begriffe begegnen bezeichnenderweise schon in dem Titel des Traktates, den er zum Thema geschrieben hat (s. u. Kap. C 4.2.1.2). Ḡubbā'ī hat dies gewiß gekannt und darauf reagiert; wir können es schon daraus schließen, daß sein Sohn Abū Hāšim ihm gegenüber dann direkt auf Ibn Mubaššir zurückgreift. Man mag also vermuten, daß überall dort, wo Abū l-Huḍail's Lehre mit diesen Termini ausgedrückt wird, eine spätere Fassung vorliegt. So unterscheidet sich in der Tat Text 111 von den Referaten bei Aš'arī (Text 113–114). Dort kommt *mahkī* nur an einer Stelle vor, und zudem gleichberechtigt neben *mahfūz* (114, h). Ḡubbā'ī berief sich zur Begründung

⁹ Ib., c; vor allem 112.

¹⁰ Text 112, a.

¹¹ Der Gebrauch dieses Terminus schwankt bekanntlich sehr; eine historische Untersuchung steht noch aus. Vgl. vorläufig Fleisch in: *EL* III 204 f. und Bravmann, *Phonetische Lehren der Araber* 8 f., jetzt vor allem Fischer in: *JSAI* 12/1989/135 ff. und Dichy in: *Studies in the History of Arabic Grammar* II 111 ff. An sich hat schon Sibawaih den Unterschied zwischen dem Laut und seinem sprachlichen Symbol erkannt (vgl. Weiß in: *ZDMG* 54/1910/359 ff.); zu dessen Wortgebrauch vgl. Troupeau, *Lexique-Index* 67.

¹² Text 111, c. *Ḥarf* kann sogar direkt „Korantext“ heißen, und zwar sowohl im Sinne von „Schriftbild“ als auch im Sinne von „Textfassung“ (Fischer 141 f.).

¹³ Ib., a und e–f; vgl. den Kommentar.

¹⁴ Text 113, e und 114, h (dort allerdings etwas abgeschwächt).

der Verbalinspiration auf Sure 9/6: „Wenn einer der Heiden dich um Schutz angeht, dann gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes hören kann“; er zog im übrigen aus seiner Position die Konsequenz, daß koranische Perikopen selbst dann, wenn sie den gleichen Inhalt haben, von verschiedenen Ereignissen berichten (Gwynne, *The „Tafsir“ of al-Jubbāʾī* 43 und 47).

Die Geschaffenheit des Korans wird dabei keinen Augenblick lang in Frage gestellt. Wir hören nichts davon, daß er auch im Geiste Gottes, als vorherge-
wußte Botschaft, existiere. Als Akzidens kann er dies auch gar nicht. Außer-
muʿtazilitische Beobachter mochten sich fragen, was denn an diesem Koran
noch göttlich sei. Dennoch: daß er unverfälschte Offenbarung war, daran ließ
Abū l-Huḍail keinen Zweifel. Wenn die Wiederholung nichts an seinem un-
mittelbaren Redecharakter ändert, so lag es nahe, zu schließen, daß es ebenfalls
unmöglich ist, „etwas beizubringen, was ihm gleich ist“¹⁵. Aber obgleich Abū
l-Huḍail dieser Aussage aus Sure 17/88 großes Gewicht beimaß, so hat er sie
doch nicht so bewiesen. Das wäre auch nicht logisch gewesen; denn daß die
(wörtliche) Wiederholung keinen Substanzverlust bedeutet, gilt auch für die
menschliche Rede, aber diese ist eben nicht unnachahmbar.

Von der Unnachahmlichkeit hat Abū l-Huḍail vermutlich in einer Schrift
gesprochen, die den Titel „Von den Zeichen für die Wahrhaftigkeit des Pro-
pheten“ (K. *ʿAlāmāt šidq ar-rasūl*)¹⁶ trug. Er benutzt den Plural; mit den
„Zeichen“ mag er auch Wunder gemeint haben. Aber für sie verlangte er
„notwendiges“ Wissen¹⁷ – wahrscheinlich die Bezeugung durch 20 Gewährs-
leute, von der wir gehört haben. Im Vordergrund stand für ihn die Heraus-
forderung (*taḥaddī*) durch den Koran. Sie war nicht zu leugnen; sie war im
Koran selber direkt ebenso wie indirekt ausgesprochen¹⁸. Aber die heidnischen
Araber hatten gar nicht angemessen darauf reagiert; sie hatten zur Gewalt
gegriffen. Das spricht dafür, daß sie dem Anspruch des Propheten nichts
Gleichwertiges entgegensetzen hatten; auch von der angeblichen inneren
Widersprüchlichkeit des Korans haben sie noch nichts gemerkt¹⁹. Das *iʿğāz*
wird also psychologisch erschlossen, nicht aus der sprachlichen Form des
Korans abgeleitet. Der Terminus *iʿğāz* ist auch noch nicht da; es geht nicht so
sehr um die Unnachahmlichkeit als um die innere Wahrheit des Korans.

Allerdings sagt Abū l-Huḍail laut einem der Referate auch, daß „die (alten)
Araber besser ... darüber Bescheid wußten, wann eine Rede in sich wider-
sprüchlich ist“²⁰. Hier bereitet sich die sprachliche Argumentation vor. Sie
wird verstärkt in einer Anekdote, die offensichtlich bald nach dem Tode Abū
l-Huḍail's aus dessen theoretischen Ausführungen herausentwickelt wurde. In

¹⁵ So Ğubbāʾī (oder Abū l-Huḍail?) in: Ibn Mattōya, *Muḥīṭ* 327, 15 f. ʿAZMĪ/I 341, 13 f. HOUBEN.
Danach wohl Frank 494. Für Ğubbāʾī vgl. auch Peters, *God's Created Speech* 388 ff.

¹⁶ Werkliste nr. 37.

¹⁷ Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Taḥbīt* 511, 11 ff.

¹⁸ Text 179, b–c.

¹⁹ Ib., d–e; Text 180. Dieses Argument ist von Ğāḥiz in seinem K. *Ḥuḡaġ an-nubūwa* aufgegriffen
und ausgebaut worden (*Rasāʾil* III 273, 5 ff./Übs. Rescher, *Excerpte* 143 f.).

²⁰ Text 179, a.

ihr wird nämlich unterstellt, daß die Kritik von „Nabataern“ ausging, also von Leuten, deren Muttersprache nicht Arabisch war. Gemeint sind wahrscheinlich Perser, *zanādiqa*; Ibn al-Muqaffa's ironische Widerlegung des *i'ğāz* – auch sie psychologisch angelegt – war, selbst wenn sie nicht authentisch ist, Abū l-Huḍail vermutlich bekannt²¹.

Das Prophetentum ist ein anvertrautes Gut (*amāna*), welches Gott einem auserwählten Menschen überantwortet. Dieser erwirbt sich Verdienst dadurch, daß er es, ohne dazu gezwungen zu sein, annimmt. Diese Lehre, die innerhalb der Mu'tazila nicht kontrovers war, soll Abū l-Huḍail bereits bei Wāṣil vorgefunden haben (vgl. Text IX 10; dazu Bd. II 274). Ob er es für möglich hielt, daß ein Prophet vor seiner Berufung eine schwere Sünde begangen habe, war umstritten. An sich wäre dieser Schluß nicht unlogisch gewesen; aber sicher überliefert war diese Lehre nur von Ġubba'ī. Dieser mag sich dazu wieder auf Abū l-Huḍail berufen haben; aber sonst wurde es von den Mu'taziliten meist abgelehnt (vgl. Text 181; dazu Mānkḍīm, ŠUH 573, – 5 ff.).

3.2.1.3.5 Die Sündenlehre

Abū l-Huḍail kennt keine indifferenten Handlungen¹. Jeder Zeitpunkt der irdischen Existenz ist mit einer Handlung besetzt², und jede Handlung geht ein in die Bilanz, die man beim Jüngsten Gericht präsentiert. Das wirkt gegenüber der Fünferskala, mit der die Juristen später menschliches Handeln bewerteten, wie eine Frühstufe; aber ist wohl selber schon Ergebnis eines Abstraktionsprozesses. Im Koran und im Ḥadīṭ findet sich noch ein recht vielgestaltiges Vokabular; die Dichotomie dagegen hält sich, einmal entwickelt, in der Mu'tazila sehr lange, bis zum Qāḍī 'Abdalġabbār³. Schon 'Amr b. 'Ubaid ging von ihr aus⁴. Daß Abū l-Huḍail sie anwendet, erklärt sich wohl auch daraus, daß er aus einem puritanischen Milieu kommt; man glaubte sagen zu können, daß in Kūfa die Kategorie des *mubāḥ*, des Indifferenten, neben *ḥalāl* und *ḥarām* damals schon entwickelt war⁵.

Die kūfische Lösung wirkt realistischer; sie ist von Praktikern geschaffen. Dichotomie ließ sich nur dann durchhalten, wenn man nicht so sehr auf die Handlung selber schaute wie auf die Intention. Das hat Abū l-Huḍail auch getan. Wenn man z. B. ein neues Gewand anzieht, so ist das natürlich etwas, das einen Juristen weiter nicht interessiert. Aber vor Gott ist das anders. Denn man kann es anziehen, um würdig das Gebet zu vollziehen oder zu zeigen, daß Gott einem soviel Gnade geschenkt hat, daß man sich ein neues Kleid

²¹ Dazu oben Bd. II 35. Zum Vorhergehenden ausführlich ZDMG 135/1985/46 ff.

¹ Text 160, a.

² S. o. S. 242.

³ Vgl. Gräf in: ZDMG, Suppl. III₁ (DOT 1975), S. 388 ff. Selbst der Šī'it Ibn Ṭāwūs (gest. 664/1266) spricht sich noch dafür aus, daß es für einen *mukallaf* keine wertneutralen Handlungen geben kann (Kohlberg, *A Medieval Scholar at Work* 375).

⁴ S. o. Bd. II 302.

⁵ Text 160, b – c.

überhaupt leisten kann; dann ist diese Handlung ein Gehorsamswerk. Man kann es aber auch anziehen, um mit den Reichen zu wetteifern oder die Armen zu ärgern; dann begeht man eine Sünde. Abū l-Hudail ist kein Süfi; er kommt nicht auf den Gedanken, daß man besser vielleicht immer ein einfaches Gewand tragen sollte. Soignierte Kleidung gehört sich; denn man soll „von der Gnade seines Herrn erzählen“ (Sure 93/11). Aber man muß es im rechten Geiste tun⁶.

Allerdings ist leicht zu sehen, warum eine solche Handlung als ἁδιάφορον verstanden wird. Man darf seine Motive den Mitmenschen ja nicht mitteilen. Denn würde man sagen, wie gut man es gemeint hat, so würde man sich loben, und Gott gebietet doch, daß man sich nicht selber für rein erklären solle (Sure 53/22); würde man aber seine unlauteren Gedanken enthüllen, so stellte man sich bloß, und auch das ist untersagt⁷. Abū l-Hudail sieht die Handlung rein als eine Sache zwischen Mensch und Gott. Darum aber gilt ebenso, daß man seine Motive niemandem mitzuteilen braucht. Wer unter Zwang steht, darf lügen und selbst vom Islam abfallen; denn er hatte es ja ganz anders gemeint⁸. Ğubbā'ī hat das später abgemildert: diese Lüge ist böse; aber sie wird nicht bestraft, da sie getan wurde, um Schaden abzuwenden⁹.

Man spürt, was es bedeutete, daß Abū l-Hudail die *af'āl al-qulūb* von den *af'āl al-ğawāriḥ* unterschied. Der Entschluß zur Sünde wiegt ebenso schwer wie die Sünde selber¹⁰. Er kann sogar einziges sündhaftes Element einer Handlung sein: wenn man z. B. den Eigentümer eines Depositums um die Sache prellen will, sie aber dann doch zurückgibt¹¹. Da die Intention den Heilswert einer Handlung bestimmt, ist es noch nicht einmal so wichtig, ob letztere geboten ist oder nicht; der Glaube verwirklicht sich in den obligatorischen ebenso wie in den supererogatorischen Werken. Alles Gute, das man tut, ist Glaube¹². Allerdings muß man sich hüten, nun umgekehrt auch zu sagen, daß alles Böse, das man tut, Unglaube sei; denn der Glaube ist zugleich „ganz Glaube an Gott“¹³, und Unglaube ist nur dann Unglaube, wenn man mit bewußtem Entschluß diesen Glauben an Gott zerstört. Das aber ist eine

⁶ Ib., d–e. Gazzālī schreibt ein Gebet für den Fall vor, daß man ein neues Kleid angezogen hat; hierin verbindet sich der Dank an Gott mit der Bitte, vor allem Übel darin bewahrt zu bleiben (*lḥyā'*, übersetzt bei Nakamura, *Ghazali on Prayer* 112). – Bei Muqammiš wird ein Gelehrter erwähnt, der die Existenz von ἁδιάφορα leugnete (*Īsrūn maqāla* XII 35 = S. 252); jedoch geht es dort nicht um die Intention, sondern darum, daß auch unbewußt getane Handlungen bewertbar bleiben.

⁷ Ib., f.

⁸ Text 164–165; dazu Goldziher in: ZDMG 60/1906/225 = *Ges. Schr.* V 71.

⁹ Muwaffaq, *lḥāṭa*, fol. 139 a, 13 ff.

¹⁰ Text 156. Das soll auch schon Wāsil gelehrt haben (Text IX 9). Da jedoch in beiden Texten Ğubbā'ī mitgenannt wird, ist anzunehmen, daß man dessen Lehre jeweils auf verschiedene Weise in der Vergangenheit festmachte bzw. er selber sich auf verschiedene Vorgänger berief (vgl. auch oben Bd. II 267 f.).

¹¹ Text 163; vgl. auch Text 49, c.

¹² Text 155, a. Nach Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zahḥār* I 87, 10 teilten Wāsil, 'Amr b. 'Ubaid und Bišr b. al-Mu'tamir diese Ansicht.

¹³ Ib., k.

ernste Sache, und man muß es genau definieren. Abū l-Huḍail unterschied drei Fälle, in denen dies geschieht: 1) beim *tašbīh*, aber nur dann, wenn man Gott wirklich zu einem zusammengesetzten begrenzten Körper macht, nicht wenn man „Körper“ so definiert, daß auch Gott darunter subsumiert werden kann, oder nur dann, wenn man behauptet, man könne ihn so sehen wie irdische Dinge; 2) wenn man seine Vollkommenheit leugnet und seine Gerechtigkeit in Frage stellt, und 3) wenn man gegen den Glaubenskonsens der Muslime verstößt¹⁴. Alles, was umstritten ist, kann nicht Unglaube sein – zumindest nicht bei jemandem, der nicht imstande ist, sich ein eigenes Urteil zu bilden: wenn ein einfacher Mann den Koran nicht für geschaffen hält, so ist er deswegen noch kein Heide; denn er will damit ja Gott nicht zuwiderhandeln. Wenn er dagegen leugnet, daß der Himmel geschaffen sei, dann ist er nicht mehr zu retten. Denn das weiß jeder; man erkennt es ja nach Abū l-Huḍail's Auffassung apriorisch¹⁵.

Die Beispiele erinnern an Murdār¹⁶, aber gewissermaßen in umgekehrter Proportion: dort, wo Murdār ausweitet, schränkt Abū l-Huḍail ein. Während Murdār überall *kufr* am Werke sah, stuft Abū l-Huḍail ab, und zwar ähnlich, wie Ašamm und Bišr al-Marīsī es in der Jurisprudenz taten¹⁷: neben *kufr* gibt es *fiṣq*, tiefe Sündhaftigkeit, „Frevel“, daneben den Bereich der läßlichen Sünden und schließlich all das, dessen Unterlassen gar nicht Sünde ist. Letzteres bezieht sich auf die opera supererogationis (*nawāfil*); getan sind sie zwar Werke des Glaubens, nicht getan dagegen zählen sie nicht¹⁸. Bezeichnend ist, daß Abū l-Huḍail – oder zumindest unsere Quelle – beim Frevel zuerst an rituelle Vergehen denkt: daß jemand nicht betet, nicht fastet oder die Armensteuer nicht zahlt¹⁹; uns würde zuerst der Mord einfallen. Aber das Unterlassen dieser rituellen Pflichten ist in direktem Sinne Ungehorsam wider Gott; darum kommt es dem Unglauben am nächsten.

Hier sind zudem die Vorschriften am klarsten; anderswo mußte man die Grenze zum „Frevel“ erst definieren. So etwa bei bestimmten Eigentumsdelikten. Beim Diebstahl im strengen Sinne des Wortes, also der Entwendung einer Sache aus dem Gewahrsam (*hirz*) eines andern, schien Abū l-Huḍail zwar der Fall klar: sobald die *ḥadd*-Strafe angewendet wird, ist das Delikt eine schwere Sünde²⁰. Anders dagegen beim Betrug oder der Unterschlagung (*ḥiyāna*). Hier

¹⁴ Ib., c–h. Daß Abū l-Huḍail den Deterministen und Prädestinatianern (= nr. 2) weniger Entschuldigungsgründe zubilligte als den Anthropomorphisten (= nr. 1), steht auch bei Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabṣīrat al-adilla* I 287, 2 f.

¹⁵ Text 158; dazu oben S. 231 und 251.

¹⁶ S. o. S. 136.

¹⁷ S. o. Bd. II 415.

¹⁸ Text 155, b und l. Sie sind trotzdem auch im letzteren Fall nicht etwa ἀδιόφορα; denn es gibt sie dann ja nicht. Daß sie allerdings dann nicht zählen und gewissermaßen nur auf der positiven Seite zu Buche schlagen, mag dazu beigetragen haben, daß Ğubbā'ī und Abū Ḥāšim die *nawāfil* nicht mehr in den Glauben einbezogen (Mānkādim, *ŠUH* 707, –4 f.).

¹⁹ Das letztere Beispiel steht bei Abū 'Ammār, *Mūğaz* II 272, 6 ff. und vorher.

²⁰ Text 162, a und 161, b. Zur Definition des Diebstahls vgl. die Überschrift zu Text 162 (*Maq.* 272, 13) und allgemein Schacht, *Introduction to Islamic Law* 179 f.

lag nach muslimischem Verständnis kein Diebstahl vor, da nichts aus dem Gewahrsam eines andern entwendet wird; ein vielzitiertes Ḥadīṭ untersagte geradezu die Anwendung der *ḥadd*-Strafe²¹. Der Übergang zur schweren Sünde ließ sich hier nur bestimmen, wenn man sich auf einen Mindestbetrag für das unterschlagene Gut festlegte: nach Abū l-Huḍail's Dafürhalten 5 Dirham²². Ob dieselbe Summe nach seiner Ansicht dann auch die *ḥadd*-Strafe beim Diebstahl nötig machte, wissen wir nicht. Es liegt an sich nahe; denn von 5 Dirham sprach man in diesem Falle auch sonst, etwa in Kūfa²³. In Baṣra hielten sich vermutlich die Ibāditen an diese Zahl²⁴. Auch innerhalb der Mu'tazila hätte er wohl nicht alleingestanden²⁵.

Die Frage ist nur, wie er auf diesen Betrag kam. Es scheint, daß er ihn nicht einfach aus der Tradition übernahm, sondern eine Analogie zur Almosensteuer herstellte (vgl. die Anspielung in Text XXII 259, c). Das geschah auch sonst; man benutzte bezeichnenderweise in beiden Fällen die gleiche Vokabel für die Mindestsumme: *niṣāb*. Nur setzte man verschieden an. Nazzām ging von der Mindestsumme aus, von der ab man für Kapitalvermögen *zakāt* zahlen muß (s. u. S. 388). Abū l-Huḍail dagegen dürfte, wie wir dies später von Ğubbā'ī wissen, jenen Betrag zugrundegelegt haben, bis zu dem man ungestraft den *zakāt* zurückbehalten darf: bis zu 4 Dirham. Er hätte dann also eine Unterschlagung so behandelt wie den Steuerbetrug. Ob diese Analogie auch sonst zu seiner Zeit im Gebrauch war, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedoch legte man 'Alī und 'Umar entsprechende Entscheide in den Mund (vgl. dazu Ṭūsī, *Tibyān* III 513, 9 ff.).

Mit der irdischen Strafe ist die Sünde allerdings nicht vergeben; dazu bedarf es der Buße. Abū l-Huḍail soll davor gewarnt haben, diese hinauszuschieben; sein Assistent (*ġulām*) sei, bevor er Buße leistete, von einem Ziegel erschlagen worden²⁶. Das setzt voraus, daß sie sich nicht in einer bloßen Intention erschöpfte; man mußte seinen Sinneswandel auch zeigen. Läßliche Sünden allerdings können auch ohne Buße vergeben werden, solange man schwere Sünden vermeidet; dem Frommen sieht Gott manches nach. Nur tut er dies aus reiner Gnade; verdient hat der Mensch diese Großzügigkeit nicht²⁷. Und man kann sich natürlich darauf auch nicht verlassen; selbst läßliche Sünde kann im Prinzip mit dem ewigen Feuer bestraft werden²⁸. Damit läßt Abū l-Huḍail Gott größere Freiheit, als spätere Mu'taziliten dies taten. Sie sprachen hier von *ihbāt* „Annullieren“ und verstanden dies viel stärker im Sinne einer automatischen Kompensation²⁹. Wer vom ewigen Feuer verschont bleibt, wird

²¹ *Laisa 'alā l-ḥā'in' qaṭ'*; vgl. Conc. II 92 a.

²² Text 161, a.

²³ S. o. S. 128.

²⁴ Aš'arī, *Maq.* 105, ult.

²⁵ Text XXII 259, a.

²⁶ Ma'arrī, *Risālat al-Ġufrān* 521, 3 ff.

²⁷ Text 155, i.

²⁸ Text 159.

²⁹ Näheres s. u. Kap. C 4.2.1.2 zu Ğa'far b. Mubaššir; für Ğubbā'ī vgl. *Maq.* 270, 4 ff.

nur durch die Befragung der Engel im Grabe gestraft. Diese findet nach der Auferstehung, aber vor dem Gericht statt – „zwischen den beiden Trompetenstößen“.

Abū l-Huḍail teilte, wenn wir der Überlieferung glauben dürfen, diese Vorstellung mit Bišr al-Marīsī (vgl. Text 166; dazu oben S. 185). Er hätte also nicht wie viele seiner Schulgenossen die Grabesstrafe abgelehnt. Er hat im übrigen über sie auch ein Buch geschrieben (Werkliste nr. 30). Da dort aber auch die Zisterne (*ḥaud*), bei der der Prophet die Gläubigen erwartet, und vor allem dessen Fürsprache behandelt war, dürfte sie nicht nur in einem positiven Zusammenhang gestanden haben. Gewiß hat Abū l-Huḍail nicht alle Muslime von der ewigen Höllenstrafe ausgenommen wie Bišr al-Marīsī.

3.2.1.3.6 Die politische Theorie

Abū l-Huḍail hat ein *K. al-Imāma* geschrieben¹. Es richtete sich gegen einen Hišām, wahrscheinlich Hišām b. al-Ḥakam, und ist darum wohl noch in Bašra verfaßt. Daß er dort mit den Šīʿiten aneinandergeriet, wird durch die Berichte über seine Diskussionen mit ʿAlī b. Miṭam nahegelegt, selbst wenn diese apokryph sein sollten². Er hatte jene dadurch verärgert, daß er ʿAlīs Vorrang vor Abū Bakr nicht anerkannte³. Wenn die Šīʿiten mit dem Ḥadīṭ vom Teiche Ḥumm argumentierten, so meinte er, daß dessen Wortlaut, die Echtheit einmal vorausgesetzt, nicht das ergebe, was sie aus ihm heraushörten: „Wessen Patron ich bin, dessen Patron ist auch ʿAlī“, besagt nur, daß der Prophet in ʿAlī einen besonderen Vertrauten sah, nicht aber, daß er ihm die Nachfolge versprochen hätte⁴. Dabei dachte Abū l-Huḍail nicht mehr so bašrisch, daß er ʿAlī ganz ignoriert hätte; er war durchaus der Meinung, daß diesem nach ʿUṭmāns Tode das Kalifat rechtens zukam⁵. Wenn er schon ʿAlī nicht für „vortrefflicher“ (*afḍal*) hielt als Abū Bakr, so scheint er doch auch umgekehrt sich nicht auf den Vorrang Abū Bakr's festgelegt zu haben⁶; er hatte bei Hofe gute Beziehungen zu den Hāšimiden⁷. Wahrscheinlich folgte er dort einfach der Vier-Kalifen-These, die sich in Bagdād um diese Zeit durchsetzte⁸.

Neuralgischen Punkten wich er aus. Zwar leugnete er nicht, daß ʿUṭmān sich in den letzten sechs Jahren „Neuerungen“ hatte zuschulden kommen lassen; aber welches Gewicht sie hatten, war, wie er meinte, aus der Überlieferung nicht mehr zu erkennen. Man darf ʿUṭmān also nicht einen schweren Sünder nennen, sondern sollte sich des Urteils enthalten⁹. Ähnliches gilt für

¹ Werkliste nr. 47.

² S. o. Bd. II 426; dazu auch Kaššī 561 f. nr. 1060.

³ Vgl. Text XV 44 und 41.

⁴ Text 183.

⁵ Text 182, e–f.

⁶ Malaṭī, *Tanbih* 33, 14 ff./41, 9 ff.; *Muḡnī* XX₂ 115, 6 f.; Muwaffaq, *Iḥāṭa*, fol. 111 b, 1 f.; Ḥaḡūrī, *Rauḍa*, fol. 98 a.

⁷ S. o. S. 213.

⁸ S. o. S. 189 f. Nach Ḥaḡūrī, a. a. O. hat er sie angeblich mit einem apokryphen Ḥadīṭ gestützt.

⁹ Text 182, a–c.

ʿAlī und die Kamelschlacht; auch hier ist der Grund, warum Ṭalḥa und Zubair zu den Waffen griffen, nicht mehr klar auszumachen. Da aber die Kontrahenten sonst in ihren Verdiensten ebenbürtig waren, ist wiederum ἐποχή geraten¹⁰. Bei Muʿāwiya brauchte er sich diese Rücksicht nicht aufzuerlegen¹¹. Man hat seine Einstellung manchmal von früheren Muʿtaziliten, von Wāsil und ʿAmr oder von Dirār hergeleitet¹²; aber er verhielt sich wohl auch deswegen so, weil er sich bei Hofe peinliche Situationen ersparen wollte.

3.2.1.4 Das Nachleben

Schüler Abū l-Hudāil's werden uns im folgenden noch häufig begegnen. Er hatte ihrer eine ganze Menge, und sie finden sich nicht nur in Baṣra oder in Bagdād; die Bewohner von Ġahrum in Fārs bekannten sich zu seiner Lehre¹. Selbst außerhalb der Muʿtazila übernahm man manche seiner Gedanken. Gewisse Imāmiten folgten seiner Definition des Menschen²; Ibāḍiten sprachen wie er von Gehorsamswerken, mit denen man „Gott nicht intendiert“³. Sein Sohn Hudāil, nach dem er seine *kunya* trug, war gleichfalls *mutakallim*; jedoch hat er nichts geschrieben⁴. Eine Schlüsselstellung nahm aus späterer Sicht Šahḥām ein: er wurde der Mittelsmann zu Ġubbāʾ⁵. Aber er konnte diese Rolle nur spielen, weil er sehr jung war; andere sind gewiß bedeutender gewesen als er. Nur sprach man von ihnen nicht immer so gern. Manche gerieten in den Sog Nazzāms, z. B. ʿAlī al-Uswārī⁶. Andere vertraten Ansichten, die bald aus der Mode kamen. Da war z. B.

Yaḥyā b. Bišr al-Arražānī,

der gegen den späteren Konsens an Abū l-Hudāil's Lehre vom Aufhören aller Bewegung im Jenseits festhielt. Zwar behauptete man von ihm genauso wie von seinem Meister, er habe sich von diesem Irrtum bekehrt⁷; aber das ist ganz spät. Kaʿbī hebt hervor, daß er zu seiner Zeit immer noch dabei beharrte⁸. Zwar meint er, Arrażānī sei nun der einzige, der das noch tue; aber immerhin war, als er dies niederschrieb, Abū l-Hudāil vermutlich schon ein halbes Jahrhundert tot. Die ursprüngliche Situation wird auch damit noch beschönigt.

¹⁰ Ib., g–n; Text XV 46 und 47, a–c.

¹¹ Text XV 47, d.

¹² Vgl. neben Text XV 46–47 Mufīd, *Ġamal* 26, 13 ff.; auch Pseudo-Nāšīʾ, bei welchem Text IX 16 unmittelbar an Text XXI 181 anschließt.

¹ Kaʿbī, *Maq.* 113, 5.

² *Maq.* 61, 8 ff.

³ *Maq.* 105, 5 f.; Bagdādī, *Farq* 84, – 4 ff./105, 10 ff. Allerdings ist die Priorität nicht klar.

⁴ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 204, 14.

⁵ S. u. Kap. C 4.1.3.

⁶ S. u. S. 419.

⁷ IM 78, 8.

⁸ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 193, 9 f. Auf Kaʿbī stützen sich wohl Ibn Mattōya (*Muḥīṭ* 116, – 4 ff. ʿAZMĪ/I 109, 21 f. HOUBEN) und der Autor des von Abū Rīda herausgegebenen Fragmentes „Fi t-tauḥīd“ (S. 265, 6 f. und 269, 8 f.).

Šahhām, der Arraġānī in einem Traktat „bezüglich der Bewegungen“ angriff, hat anfangs dessen Meinung noch geteilt⁹. Er selber galt als einer der bedeutendsten Anhänger Abū l-Huḍail’s¹⁰. In Iṣfahān hatte er einen Schüler, Abū Bakr az-Zubairī, der gleichfalls noch grobenteils der Lehre Abū l-Huḍail’s folgte und vielleicht auch in der hier behandelten strittigen Frage nicht von diesem abwich¹¹. Die Argumente jedenfalls, mit denen man dessen „Irrlehre“ verteidigte, sind noch durch den Qāḍī ‘Abdalġabbār widerlegt worden¹²; sie könnten über diesen Weg auf Arraġānī zurückgehen¹³.

Die Nisbe wird häufig *Irgāʾī* gelesen (so in beiden Editionen des *Muḥīṭ*, a. a. O.; auch IM 46, 5). Der Herausgeber des *K. Faḍl al-iʿtizāl* rechtfertigt dies in einer Anmerkung (284, Anm. 556). Jedoch geht er von falschen Voraussetzungen aus; in dem Bericht, den er heranzieht, wird Yaḥyā b. Bišr nicht als Anhänger des *irġāʾ* geschildert, sondern als dessen Gegner (vgl. *Faḍl* 284, 10 f.). Im übrigen würde die zugehörige Nisbe nicht *Irgāʾī* lauten, sondern *Murġiʾī*. – Vajda hat in *Arabica* 13/1966/30, Anm. 5 mit gewissem Zögern zu bedenken gegeben, ob man unseren Theologen nicht mit dem rätselhaften Yaḥyā b. Bišr b. ‘Umair an-Nihāwandī gleichsetzen könne, der von Ibn al-Ġauzī in seinem *Talbīs Iblīs* mehrfach als Quelle herangezogen wird (vgl. dort 43, 13 ff.; 45, 11 ff., 49, 8 ff.; 59, 6 ff.). Ganz unmöglich ist das nicht. Nihāwandī war ein Doxograph, der sich offenbar vor allem für außerislamische Lehren interessierte; er träte damit neben Zurqān, der ebenfalls aus der Schule Abū l-Huḍail’s kam (zu ihm s. u. Kap. C 4.2.4.3). Terminus ante quem für ihn ist das Jahr 377/988; damals oder einige Zeit vorher wurde die Handschrift seines Werkes geschrieben, mit der Ibn al-Ġauzī in der *Niẓāmīya* arbeitete (vgl. Monnot, *Islam et religions* 78 f.). Jedoch bleibt damit bis zu Yaḥyā b. Bišr al-Arraġānī immer noch ein rundes Jahrhundert. Außerdem heißt Nihāwandī an zweien der vier genannten Stellen Yaḥyā b. Bašīr statt Yaḥyā b. Bišr.

Ein interessanter Fall ist auch

Abū ‘Abdarrahmān Aḥmad b. Yaḥyā b. ‘Abdalʾazīz aš-Šāfiʿī,

der bei Ibn Ḥazm und seinem Zeitgenossen al-Bāġī als derjenige Schüler Abū l-Huḍail’s eingeführt wird, welcher dessen Wahrheitskriterium für mündliche Überlieferungen modifizierte. Statt der 20 Gewährsleute forderte er nur noch 5, unter denen sich ein „Freund Gottes“ befinden müsse; jedoch sollten dann von jedem einzelnen von ihnen jeweils weitere fünf die Nachricht übernehmen, und so immer weiter. Wir erfahren nicht, wie man sich diese Ausstrahlung vorzustellen hat, ob synchron, als eine Art Schneeballsystem, oder diachron, als Übermittlung über mehrere Generationen hinweg. Jedoch dürfte letzteres zumindest mitgespielt haben; Abū l-Huḍail’s Kriterium erhielt auf diese Weise historische Dimension und wurde damit für

⁹ *Faḍl* 256, 8 f.; dazu *Festschrift Hourani* 29 und oben S. 262.

¹⁰ *Faḍl* 285, 10 f.

¹¹ Zu ihm s. u. Kap. C 7.5.

¹² *Fī t-tauḥīd* 265, – 5 ff.

¹³ Das ließe sich jedenfalls aus 269, 8 f. schließen.

das Ḥadīṭ besser brauchbar. Daß es gerade 5 sein mußten, könnte damit zusammenhängen, daß damit die vier Evangelisten der Christen keine Chance mehr hatten; aber fünf lag ja auch unmittelbar jenseits der vier Zeugen, mit denen nach Abū l-Hudāil's Ansicht die Wahrscheinlichkeit begann.

S. o. S. 267; vgl. dazu meine Darstellung in: *La notion d'autorité au Moyen Age* 218 und unten Kap. D 4.3. Die zugrundeliegenden Textstellen sind Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 203, 16 ff. und Bāḡī, *Iḥkām al-fuṣūl* 328, 4 f. Ich folge dem expliziteren Bericht bei Ibn Ḥazm; Bāḡī ist sehr kurz und ersetzt *walī Allāh* „Freund Gottes“ durch *ma'šūm*, das auch für Abū l-Hudāil's Theorie gebraucht wurde. Jedoch ist bei ihm der Name genauer überliefert: *Abū 'Abdarrahmān* statt *'Abdarrahmān* bei Ibn Ḥazm. Die Identifikation mit Abū 'Abdarrahmān aš-Šāfi'ī ist von A. Turki vorgeschlagen worden (Bāḡī, Index 874); sie dürfte zutreffen.

Bisher war uns dieser Mu'tazilit aus einem andern Zusammenhang bekannt, als Quelle für Ka'bī in dessen *K. al-Maqālāt*; er hat eine Qadaritenliste angefertigt, vielleicht die erste ihrer Art¹⁴. Mit der Ḥadīṭwissenschaft war er also gut vertraut; er hatte in seiner Jugend u. a. in Damaskus bei dem Historiker Walīd b. Muslim (gest. 195/810) gehört¹⁵. Das erklärt sich wohl daraus, daß er in Palästina aufgewachsen war; sein Vater hatte dort gelebt. Dieser war vermutlich Qadarit gewesen und hatte einen asketischen Lebenswandel geführt¹⁶; auch der Sohn wurde wegen seines *zuhd* bekannt¹⁷. Dieser ging dann nach Baṣra; dort schloß er sich nicht nur Abū l-Hudāil, sondern auch Mu'ammār an¹⁸. Mit Naẓẓām hatte er gleichfalls Kontakt; er hat über diesen berichtet¹⁹. Ḥaiyāt allerdings gibt auf sein Zeugnis nicht viel, und in die mu'tazilitischen Ṭabaqāt-Werke ist er nicht aufgenommen worden. Dies, obgleich Ma'mūn ihn an den Hof zog; er gehörte zu dessen Gelehrtenkollegium, den angeblich zwanzig „Brüdern“, in deren Gesellschaft der Kalif sich entspannte²⁰. Vielleicht ließ er sich zu sehr mit Bišr al-Marīsī ein. Er hat nämlich nachher bei der *mihna* eine aktive Rolle gespielt; die Berichte über das Verhör des Ibn Ḥanbal erwähnen ihn als einen Mitarbeiter des Ibn Abī Duwād²¹.

Aber etwas anderes hat die Mu'taziliten auf die Dauer wohl wesentlich mehr gestört: er war Schüler des Šāfi'ī. In Bagdād hatte er in dessen Kreis eine so herausragende Rolle gespielt, daß er in frühen Quellen meist nur als Abū 'Abdarrahmān aš-Šāfi'ī²² oder als *ṣāhib aš-Šāfi'ī*²³ zitiert wird. Seine Rolle in

¹⁴ S. o. Bd. I 61.

¹⁵ Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* VII 76, 5 ff.; Širāzī, *Ṭab.* 102, pu. f.

¹⁶ Zu ihm Bd. I 122.

¹⁷ 'Abbādī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya* 26, 8 f.

¹⁸ *Intiṣār* 45, 16 f.; dazu Daiber, *Mu'ammār* 51.

¹⁹ Text XXII 254, d.

²⁰ *Lisān al-Mizān* 76, 2 ff.; s. o. S. 199.

²¹ Ibn al-Gauzī, *Manāqib Ibn Ḥanbal* 320, apu. nach älterer Quelle; auch Šālih b. Aḡmad, *Mihnat Ibn Ḥanbal* 281, – 4 f. DÜMİ.

²² So bei Ka'bī (*Maq.* 76, 4) oder bei Ibn al-Gauzī, a. a. O.

²³ So bei Šālih b. Aḡmad, a. a. O.

der *miḥna* wird darum auch manchmal ganz anders dargestellt: er sei von Freunden Ibn Hanbal's zu diesem ins Gefängnis geschickt worden, um ihn zu einem etwas diplomatischeren Verhalten zu überreden. Immerhin hatte Ibn Hanbal mit ihm zusammen bei Šāfi'ī Kolleg gehört. Damals kleidete er sich in Wolle; seine häretischen Neigungen sollen erst später zum Durchbruch gekommen sein²⁴. Allmählich versuchte man dann in der sich bildenden neuen Schule, ihn im Gedächtnis der Nachwelt herabzusetzen: Šāfi'ī habe, so behauptete man, vor ihm gewarnt, weil er nicht korrekt von ihm überliefere²⁵. Das hatte gewiß konkrete Gründe: Abū ʿAbdarrāḥmān wollte von seinem Lehrer gehört haben, daß man Gott nicht sehen könne²⁶. Aber man schob anscheinend „objektivere“ und weniger verfängliche Sachverhalte vor: er hatte schlechte Augen; darum habe er sich häufig verlesen, und Šāfi'ī soll ihn deswegen erst gar nicht an seine Aufzeichnungen herangelassen haben²⁷. Allerdings wird dieses Bild in einem überraschend positiven Bericht des Ibn ʿAbdalbarr, der uns bei Ibn Ḥaḡar erhalten ist²⁸, wieder zurechtgerückt: Abū ʿAbdarrāḥmān war der erste Schüler, den Šāfi'ī im Irak gehabt hatte, und er hatte das Überlieferungsrecht für dessen „alte“ Bücher²⁹. Später setzte er sich in zahlreichen Veröffentlichungen für dessen Lehre ein. Auch Bišr al-Marīsi war mit Šāfi'ī ja nahe bekannt gewesen³⁰.

Ibn an-Nadīm hat von seinen Werken keine Notiz genommen. Aber bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa wird er erwähnt; daraus geht hervor, daß er über *šurūṭ* geschrieben hat, und wenn wir die Notiz recht verstehen, so auch, daß er sich dabei auf das Werk des Šāfi'ī stützte³¹. Sein Puritanismus verrät sich in der Lehre, daß ein bewußt versäumtes Gebet sich nicht mehr nachholen lasse³²; auch Abū l-Ḥudāil hatte in dem Entschluß zur Sünde ja ein ebenso schweres Vergehen gesehen wie in der Sünde selber³³. Ein offizielles juristisches Amt konnte Abū ʿAbdarrāḥmān allerdings, da er sich gegen die gängige Tradition stellte, kaum bekleiden; er gab Fatwās³⁴. Seine Bedeutung liegt vor allem darin, daß er zum Lehrer des Dāwūd al-İṣfahānī wurde³⁵; so ist das Erbe Šāfi'īs zu den Zāhiriten gelangt. Diese stimmten mit ihm in einigen Punkten des Schei-

²⁴ Dahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'* XI 240, 8 ff.

²⁵ TB V 200, 18 ff. > *Mizān* nr. 10381.

²⁶ Er stützte dies mit einem Ḥadīṭ, wonach Gott ein Licht ist, von dem man so geblendet wird, daß man nichts sieht. Die Gegner versuchten mit einer kleinen sprachlichen Korrektur der Konsequenz auszuweichen (Malāḡimī, *Mu'tamad* 486, 8 ff. nach den *Gawābāt at-Tustariyīn* des Rāmhurmuzī; zu ihm s. u. Kap. C 7.5). Ein weiteres Ḥadīṭ im gleichen Sinne ib. 487, 3 ff.; dort ist *Yahyā b. Aḡmad aš-Šāfi'ī* in *Aḡmad b. Yahyā aš-Šāfi'ī* zu verbessern.

²⁷ ʿAbbādī 26, 9 f.

²⁸ *Lisān al-Mizān*, a. a. O.

²⁹ Maṣṣūr billāh, *Šāfi'ī* I 149, – 5 ff.

³⁰ S. o. S. 178 f.

³¹ ḤḤ 1046, apu. ff.

³² Dahabī, *Siyar* X 555, 5 ff.

³³ S. o. S. 287.

³⁴ ʿAbbādī 26, 8 f.

³⁵ Dahabī, *Siyar* X 555, 10. Zu Dāwūd al-İṣfahānī s. u. Kap. C 6.3.2.

dungsrechtes überein³⁶. Er ist vermutlich nach 230/845 gestorben³⁷. – Ohne Profil bleibt ein dritter Schüler Abū l-Huḍail's,

Abū 'Amr (?) Abū 'Uṭmān Ismā'īl b. Ibrāhīm al-Ādamī.

Er erscheint mit vollständigem Namen und der *kunya* Abū 'Uṭmān bei Qāḍī 'Abdalḡabbār³⁸; jedoch erhält er dort an anderer Stelle, wo er direkt über Abū l-Huḍail berichtet, die *kunya* Abū 'Amr³⁹. Wenn beide Male die gleiche Person gemeint ist⁴⁰, dann hätte er mu'tazilitische Schulüberlieferungen gesammelt; er erzählte nämlich auch von Wāṣil⁴¹ und 'Amr b. 'Ubaid's Schüler aš-Šim-mazī⁴². Ḥaiyāṭ greift auf ihn zurück; dabei erfahren wir, daß er am Hofe Wāṭiqs offenbar einigen Einfluß besaß⁴³. Zu seiner Lehre äußert sich einmal Aš'arī; aber dort steht er neben mehreren weiteren Mu'taziliten, u. a. Abū l-Huḍail⁴⁴. Wir können sonst nichts mit ihm anfangen; selbst die Herkunft seiner Nisbe bleibt unklar⁴⁵. – Bei Ḥaḡūrī begegnet noch ein Bišr b. Abī Ḥālid, der Schüler des Abū l-Huḍail und eines 'Amr b. 'Alī al-Uswārī war⁴⁶. Jedoch können wir nicht nur ihn selber, sondern auch seinen zweiten Lehrer nicht dingfest machen⁴⁷. Ebenso rätselhaft bleiben 'Alī b. Yāsīn, dessen Namen Dahabī nach unbekannter Quelle bewahrt hat⁴⁸, und Abū 'Abdallāh ad-Dabbāḡ, der bei Ibn al-Murtaḍā erwähnt wird⁴⁹. Daß der Dichter Abū Tammām Schüler Abū l-Huḍail's gewesen sei, ist gleichfalls Sondergut des Ibn al-Murtaḍā und wohl nur daraus erschlossen, daß jener eine Elegie auf Abū l-Huḍail geschrieben haben soll⁵⁰. Aber schon das ist fraglich, und ein Theologe war Abū Tammām ohnehin nicht. Die Epigonen hatten nur in der Provinz eine Chance; im Irak und vor allem in Baḡdād verblaßten sie vor jemandem,

³⁶ Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya* II 65, 10 ff.; auch Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-Mizān* VII 76, 13. Zu seiner Meinung über die Valenz der Verstoßungsformel s. u. S. 389.

³⁷ Dahabī vermutet, daß er noch in den dreißiger Jahren am Leben war (*Siyar* X 555, apu.); Gimaret möchte bis 250 oder 260 hinaufgehen (JA 277/1989/230).

³⁸ *Faql* 268, 13 > Maṣṣūr billāh, *Šāfi* I 137, –4 und IM 58, 4 f.

³⁹ Ib. 254, 11 ff.; übersetzt in ZDMG 135/1985/87 f.

⁴⁰ So Gimaret, *Livre des Religions* 199, Anm. 53.

⁴¹ *Faql* 235, 14 ff.: nach anderen Mu'taziliten.

⁴² Aš'arī, *Maq.* 138, 14 ff. = Text II 6.

⁴³ IM 78, 11 ff.

⁴⁴ Text XVI 52.

⁴⁵ Nur mit seiner Nisbe wird er als Schüler Abū l-Huḍail's noch erwähnt bei Ka'bī, *Maq.* 74, 9 f. und bei Šahrastānī 18, 10 f./30, 8 f. sowie 37, 2/76, 9; vgl. auch die Liste des Ka'bī bei Ibn an-Nadīm 220, Anm., Z. 6. Ein Abū 'Uṭmān al-Ādamī begegnet bei Qušairī als Überlieferer nach Ibrāhīm al-Ḥauwāš (gest. 291/904; vgl. *Risāla*, übs. Gramlich 262); jedoch ist er für unsere Belange gewiß zu spät.

⁴⁶ *Rauḍa*, fol. 143 b, pu. ff., unter den Mu'taziliten, von denen keine besondere Lehre überliefert war. Mit Bišr b. Ḥālid, dem Schüler des Wāṣil und des 'Amr b. 'Ubaid (s. o. Bd. II 318), hat er vermutlich nichts zu tun.

⁴⁷ Es sei denn, es handle sich um Abū 'Alī 'Amr b. Fā'id al-Uswārī (zu ihm s. o. Bd. II 81 ff.).

⁴⁸ *Siyar* X 543, –4.

⁴⁹ *Ṭab.* 78, 7 f.

⁵⁰ Ib. 132, 2 f.; dazu oben S. 213.

der schon zu Lebzeiten Abū l-Huḍail's mit einem ganz neuen theologischen Entwurf die Initiative an sich gezogen hatte: Abū Ishāq Ibrāhīm b. Saiyār b. Hānī', bekannt als an-Nazzām.

3.2.2 *Nazzām*

Ibrāhīm b. Hānī' war ein Schwestersonn des Abū l-Huḍail¹ und eine Zeitlang dessen Adlatus (*ḡulām*) gewesen². In seiner Jugend hatte er offenbar Not gelitten³; auch Abū l-Huḍail muß ja in seiner baʿrischen Zeit nicht unbedingt reich gewesen sein. Väterlicherseits kam er aus einer alten Sklavenfamilie; das hatte man in Baʿra noch nicht vergessen⁴. Er war *maulā* eines Klans aus dem Stammesverband der Bakr b. Wā'il, die während der Eroberungskriege aus der Yamāma in den Irak eingedrungen waren; sein Patron führte seine Genealogie auf Buḡair b. 'Amr b. 'Ubād aḍ-Ḍuba'ī von den Qais b. Ṭa'laba zurück. Dieser Buḡair war jedem traditionsbewußten Araber ein Begriff. Er war noch in jugendlichem Alter im Basūs-Krieg von den Taglib als Rache für Kulaib getötet worden; sein Onkel al-Ḥārīṭ b. 'Ubād b. Ḍubai'a, als Dichter unter dem Namen „der Straußenreiter“ bekannt⁵, hatte daraufhin für ihn Blutrache genommen. Dem gleichen Klan waren übrigens interessanterweise auch zwei Gegner des 'Amr b. 'Ubaid, nämlich Sulaimān at-Taimī und sein Sohn Mu'tamir b. Sulaimān⁶, als Klienten verbunden⁷.

Buḡair wird manchmal irrtümlich Buḡair b. al-Ḥārīṭ b. 'Ubād genannt; da ist sein Rächter mit seinem Vater verwechselt (so in Ag. V 46, 10 und 47, 4; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 305, 2 f. und 320, 11 ff.). Dieser Fehler findet sich auch in den Angaben über das Klientelverhältnis des Nazzām (Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 193, 13 f. > *Lisān al-Mizān* I 67, 1 ff., wo außerdem noch *Buḡair* steht statt *Buḡair*). *Buḡair* (bzw. *Buḡair*) ist dann schließlich als *Yahyā* verlesen worden (so bei Saksakī, *Burhān* 29, 15: *Yahyā b. al-Ḥārīṭ al-Baʿrī*). Našwān al-Ḥimyarī hat richtig, aber etwas vage: *maulā* der Balḥārīṭ b. 'Ubād von den Qais b. Ṭa'laba (*Hūr* 152, 10 f.); ähnlich auch Ḍahabī, *Siyar* X 541, 9 f. – Die Nisbe al-Balḥī, die Nazzām an mehreren Stellen bei Ibn Ḥallikān erhält (I 203, 10; III 471, 3; IV 275, 5), scheint Frucht eines Mißverständnisses zu sein. In mu'tazilitischen Quellen, vor allem bei Ġāḥiẓ, wird er häufig als Abū Ishāq zitiert. Das wirkt

¹ Šafadī, *Wāfi* VI 15, 2.

² *Faḍl* 261, 5. – Es lohnt, zu ihm die sorgfältig gearbeitete, wenngleich in manchen Punkten veraltete Monographie von Muḥammad 'Abd al-Ḥādī Abū Rīda, *Ibrāhīm b. Saiyār an-Nazzām wa-ārā'uhū l-kalāmīya al-falsafīya* (Kairo 1365/1946) zu vergleichen. Die jüngere Studie von Muḥammad 'Azīz Nazmī Sālim, *Ibrāhīm b. Saiyār an-Nazzām wal-fikr an-naqdī fī l-Islām* (Alexandria 1983), ist unbrauchbar. Vgl. jetzt auch 'Abbās Zaryāb in GIE II 431 ff.

³ Vgl. die autobiographische Geschichte bei Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* III 451, 5 ff.

⁴ *min wuld al-'abid* (*Fihrist* 205, apu. > Murtaḍā, *Amālī* I 187, 12).

⁵ Zu ihm GAS 2/155 und Caskel, *Ġamhara* II 314 a; zum „Straußenreiter“ vgl. Ibn Duraid, *Ištiqāq* 138, 4 ff. und 356, 10 ff. Zu Buḡair vgl. Caskel II 228 b.

⁶ Zu ihnen s. o. Bd. II 367.

⁷ Ibn Duraid 356, – 5 f.

bis in die *Encyclopaedia Iranica* nach, wo er unter diesem Lemma aufgenommen ist (I 275 ff.). Jedoch muß man in späteren Werken, vor allem bei Qāḏī ʿAbdalġabbār, vorsichtig sein; dort bezeichnet diese *kunya* häufig dessen Lehrer Abū Ishāq Ibrāhīm b. ʿAiyāš (zu ihm vgl. Peters, *God's Created Speech* 17). Bei den zahlreichen Zitaten im *Muġnī* wird man an diesen immer zuerst denken müssen. Beide Theologen lassen sich am besten nach sachlichen Gesichtspunkten unterscheiden. Jedoch scheint man sich auch an die Faustregel halten zu können, daß die Verbindung *šaiḥunā Abū Ishāq* sich immer auf Ibn ʿAiyāš bezieht. Weniger charakteristisch ist die Formel *raḥimahū llāh* hinter dem Namen. Sie begleitet zwar auch meist Ibn ʿAiyāš, steht aber ebenfalls bei Nazzām (so z. B. XI 315, 8 oder XII 512, 15). In häresiographischem Zusammenhang kann Nazzām einfach *Ibrāhīm* heißen (so IX 11, 19; vgl. die Buchtitel Werkliste XXI, nr. 44 und XXXII a, nr. 16). – Ein Sohn des Nazzām namens Muḥammad begegnet vielleicht bei Ṭabarī als Informant über eine Audienz des Kulṭūm b. ʿAmr al-ʿAttābī (s. o. S. 100 ff.) bei al-Maʿmūn (III 1159, ult.; dazu Uhrig, *Das Kalifat von al-Maʿmūn* 336, Anm. 1643). Der Dichter ʿAlī b. Ḥatfān b. uḥt an-Nazzām, der bei Ṭaʿālibī kurz behandelt wird (*Yatīmat ad-dahr* II 23, 8 ff.), ist dagegen vermutlich nicht als Großneffe unseres Nazzām anzusehen; der zeitliche Abstand ist zu groß.

Nazzām wurde nachher ein wohlhabender und berühmter Mann, der sich selber einen Adlatus leisten konnte⁸. Aber wir wissen über sein Leben fast noch weniger als über das des Abū l-Huḏail. Selbst die Biographien in muʿtazilitischen Ṭabaqāt-Werken sind karg; der Qāḏī ʿAbdalġabbār, der Abū l-Huḏail auf 10 Seiten behandelt, erübrigt für Nazzām kaum mehr als eine⁹. Entschädigt werden wir durch das umfangreiche Material, das sein Schüler Ġāḥiẓ bewahrt hat, vor allem im *K. al-Ḥayawān*. Jedoch verrät dies mehr über seine Lehre als über sein Leben. Es erlaubt uns gelegentlich, zu beobachten, wie die Legende um ihn zu wuchern begann. Der Philologe Abū ʿUbaida hatte Ġāḥiẓ erzählt, wie Nazzām als Kind in seiner Gegenwart ein Glas in sprachlich vollendeter Form beschrieb¹⁰. Unmittelbar danach, aber offenbar nicht im gleichen Kontext erwähnt Ġāḥiẓ die Beschreibung einer Dattelpalme, die man auf ihn zurückführte, und eine wenig freundliche Bemerkung über Ḥalīl¹¹. Später, zum erstenmal für uns belegbar bei Marzubānī, ist dies dann alles zusammengepackt zu einer Anekdote, in der Nazzām von seinem Vater zu Ḥalīl gebracht wird und dort eine Dattelpalme und ein Glas beschreibt¹².

Ähnliches ist auch sonst passiert. In die selber schon apokryphe Geschichte, daß Abū l-Huḏail dem Šāliḥ b. ʿAbdalquddūs beim Tode seines Sohnes einen

⁸ Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 271, ult.

⁹ *Faḏl* 264 f.

¹⁰ *Ḥayawān* VII 165, 13 f.; auch III 471, 3 ff.; übernommen *Faḏl* 264, 8 ff. > IM 50, 1 f., wo Abū ʿUbaida zu Abū ʿUbaid geworden ist (nach Ḥākim al-Ġuṣāmī). Ḥamza al-Isfahānī hat dies sogar in seine Sprichwörterammlung aufgenommen (*Durra* II 392, ult. f.); vgl. auch Ibn Abī ʿAun, *Tašbihāt* 175, – 6 f.

¹¹ *Ib.* VII 165, 15 ff.

¹² Marzubānī, *Nūr al-qabas* 69, 9 ff.; erweitert bei Murtaḏā, *Amālī* I 189, 1 ff.; Ibn Nubāta, *Sarḥ* 226, pu. ff.; Šafadī, *Wāfi* VI 15, 10 ff.; IM 51, 3 ff.

Kondolenzbesuch abgestattet habe¹³, fügte man ein, daß Nazzām ihn dabei als Kind begleitete, und legte diesem dann die entscheidende Pointe in den Mund¹⁴. Mit beiden Berichten wird Nazzāms Frühreife glorifiziert. Schon in der Schule soll er ein guter und fixer Rechner gewesen sein, dies obwohl sein Lehrer ihm die Hände festband und den Mund mit Wasser füllte¹⁵. Darum konnte man sich wohl auch vorstellen, daß er schon vor dem Barmakiden Ġaʿfar b. Yahyā aufgetreten sei; er soll sich dort gebrüstet haben, Aristoteles in- und auswendig zu kennen und Punkt für Punkt widerlegen zu können¹⁶. So gerät er dann schließlich wie viele andere Muʿtaziliten in das fiktive Symposium über die Liebe, das die Barmakiden veranstaltet haben sollten¹⁷. Gegner der Muʿtazila machten ihn stattdessen zu einem Schüler der Dualisten und der baṣrischen Sumanīya¹⁸.

Eine weitere apokryphe Geschichte, die im Kreise der Barmakiden spielt, hat sich in der Šīʿa großer Beliebtheit erfreut. Sie handelte von einer Sklavin namens Husainīya, die im Hause des Ġaʿfar aṣ-Šādiq aufgezogen worden war. Sie soll mit Nazzām in Gegenwart Hārūns und des Yahyā b. Ḥālid einen Wettstreit geführt haben, ebenso später mit Šāfiʿī (!) und mit Abū Yūsuf, und sie alle widerlegt haben. Nazzām stellte ihr 80 Fragen, die sie allesamt beantworten konnte; als sie dann umgekehrt ihn examinierte, mußte er passen (Ḥwānsārī, *Rauḍāt al-ġannāt* 43). Dies wurde unter dem Titel *Kitāb* (oder *Risālat*) *al-Ḥusainīya* auch separat überliefert (vgl. ʿAbbās al-Qummī, *Kunā* III 219, 4 f.; dazu Oktay, *Fihrist-i Kutubhāne-yi Āsitān-i quds*, Mašhad IV 93 nr. 548). Die sunnitische Version steht in 1001-Nacht. Dort heißt die Sklavin Tawaddud. Hārūn läßt Nazzām, der damals schon hochberühmt ist, aus Baṣra nach Baġdād kommen. Nazzām benimmt sich anmaßend und siegesgewiß, muß aber nachher zum Zeichen seiner Niederlage sein Gewand ablegen (Übs. Littmann III 632 und 686 ff.; dazu Miquel, *Sept Contes des Mille et Une Nuit* 27, der die Geschichte Ende 6. Jh. oder später datiert und im Irak entstanden sein läßt). Das Motiv ist bekanntlich in die spanische Volksliteratur gewandert (vgl. Horowitz in EI¹ IV 760 f. s. v. *Tawaddud* und W. Mettmann, *La Historia de la*

¹³ Dazu ZDMG 135/1985/23.

¹⁴ Ibn al-Ġauzī, *Talbīs* 39, 10 ff. (nach einem Schüler des Nazzām) > IM 47, 6 ff. (wo Abū l-Huḍail unter dem Druck der Parallelen wieder restituiert ist); Ibn Nubāta, *Sarḥ* 227, ult. ff.; Šafadī, *Nuṣrat at-ṭāʾir* 85, pu. ff. und *Wāfi* VI 15, 3 ff.; als richtige Version auch nachgetragen ib. V 163, 6 f. und *Nakt al-himyān* 279, 8 f.

¹⁵ *Faḍl* 264, 13 f. Bei komplizierteren Rechenoperationen hielt man die Zwischenresultate durch die Fingerstellung fest (vgl. dazu A. S. Saʿīdān, *ʿIlm al-ḥisāb al-ʿarabī: ḥisāb al-yad* (Amman 1971); man konnte sie sich natürlich genausogut dauernd vorsprechen, um sie im Gedächtnis zu behalten. Für die Antike vgl. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* 5366. – Nazzām als Muster an Intelligenz auch bei Ġāḥiz, *Tarbī* 23, 10 (= *Rasāʿil* III 67, ult.).

¹⁶ *Faḍl* 264, –4 ff. > IM 50, 10 ff. (verkürzt). Aus der Bemerkung Ġaʿfars, er könne den Aristoteles ja nicht einmal lesen, mag die Überlieferung entstanden sein, er sei illiterat (*ummī*) gewesen (so *Lisān al-Mīzān* I 67, 14 f. nach den *Ṭabaqāt al-Muʿtazila* des Qāḍī ʿAbdalġabbār; auch IM 50, 3). Sein hervorragendes Gedächtnis wird *Faḍl* 264, 11 f. besonders erwähnt. Daß er tatsächlich später Aristoteles kritisierte, geht aus Text XXII 78, a hervor.

¹⁷ Maṣʿūdī, *Murūġ* VI 371, 4 ff./IV 238 nr. 2570; dazu oben S. 31.

¹⁸ Baġdādī, *Farq* 113, –6 ff./131, 4 ff. Ähnlich Ibn Abi d-Dam bei Šafadī, *Wāfi* VI 15, 13 ff.

Donzella Teodor. Ein spanisches Volksbuch arabischen Ursprungs. Abh. Ak. Wiss. und Lit. Mainz, Geistes- und Soz. Wiss. Kl. 1962, nr. 3).

Als er nach Baġdād kam, waren die Barmakiden vermutlich längst gestürzt. Sein Aufstieg hatte in Bašra begonnen. Der Abbaside Aiyūb b. Ġaʿfar b. Sulaimān hatte ihn in seine Nähe gezogen¹⁹; die Muʿtaziliten erzählten sich, wie Nazzām den Murġiʿiten Abū Šamir aus dessen Gunst verdrängt hatte²⁰. Anscheinend hatte er auch ʿAbdalwahrāb b. ʿAbdalmāġīd aṭ-Ṭaqafī einiges zu verdanken, jenem reichen bašrischen Traditionarier, dessen Sohn dem muʿtazilitischen Dichter Ibn al-Munāḍir zum Verhängnis geworden war²¹; die elegante, wenngleich etwas wortreiche Art, in der er dessen Lebensart lobte, ist späteren Generationen im Gedächtnis geblieben²². Dies ist alles in die Zeit Hārūns zu datieren; Aiyūb b. Ġaʿfar ist während dessen Kalifat, ʿAbdalwahrāb aṭ-Ṭaqafī ein Jahr nach Hārūns Tod, i. J. 194/810 gestorben.

In Bašra könnte es auch zu Diskussionen mit Naġġār (vgl. Hākīm al-Ġušamī, *Risālat Iblīs* 76, 11 ff.) und dem Šīʿiten ʿAlī b. Mīṭam (s. o. Bd. II 426, Anm. 36) gekommen sein. Jedoch hat der erste Bericht den Charakter einer muʿtazilitischen Standardaneddote, während in dem zweiten Nazzām vielleicht nur an die Stelle seines Schülers Uswārī getreten ist. Im übrigen hat ʿAlī b. Mīṭam sich ebenso wie Abū Šamir offenbar auch in Baġdād aufgehalten (TB VI 98, 7 ff.). Die Gespräche mit Šaiṭān aṭ-Ṭāq (s. o. Bd. II 318) sind gewiß Projektion.

In Baġdād suchte Nazzām die Gesellschaft des Abū Nuwās. Dieser stand damals auf der Höhe seines Ruhms; er wohnte, wie ein spanischer Reisender mit Respekt feststellte, mit großer Dienerschaft in einem Palast²³. Vielleicht ist er durch ihn in den Kreis des Amīn eingeführt worden. Der erste feste chronologische Anhaltspunkt findet sich nämlich in einer Quelle, die während der Wirren nach dessen Ermordung, also um 200/816, in Baġdād geschrieben worden ist: in dem *Kʿtābā dʿe-sīmātā*, „Buch der Schätze“, des Nestorianers Job von Edessa²⁴. Der Autor hat mit Nazzām diskutiert und sogar ein Buch gegen seine Richtung geschrieben²⁵. Er nennt ihn zwar nicht mit Namen, sondern spricht nur von den „neuen Philosophen“ und deren Anführer²⁶; aber an der Identität läßt sich kaum zweifeln²⁷. Abū Nuwās ist etwa um die Zeit, in der Job von Edessa sein Buch verfaßte, gestorben; Nazzām aber hatte, wie

¹⁹ Vgl. das Zeugnis des Ġāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 78, 5 f.

²⁰ S. o. Bd. II 177.

²¹ Dazu ib. 391.

²² *Fihrist* 206, 3 f., wohl nach Ġāḥiẓ (vgl. Murtaḍā, *Amālī* I 187, ult. ff.).

²³ Vgl. Terés in: Festschrift Lévi-Provençal I 346.

²⁴ Aiyūb ar-Ruhāwī al-Abraš. Vgl. zu ihm GAS III 230 f. sowie IV 80 f. und Ullmann, *Medizin im Islam* 101 f.; Weiteres u. S. 333 f. Das „Buch der Schätze“/Book of Treasures ist von A. Mingana Cambridge 1935 herausgegeben worden; dort Einl. xxiv auch zur Datierung des Werkes (im Anschluß an Text XXII 98, f).

²⁵ Text 98, b und n.

²⁶ Text 98, a – b und 100, d.

²⁷ Dazu unten S. 334.

Job neidvoll bemerkt, mit seiner „Philosophie“ Furore gemacht²⁸. Die Gesprächsrunden, die er für seine Anhänger veranstaltete, waren stadtbekannt²⁹. Das öffnete ihm manche Türen. Ibrāhīm b. as-Sindī³⁰ erzählt, wie er zusammen mit ihm und dem Grammatiker Quṭrub (gest. 206/821), der sich in der muʿtazilitischen Theologie und in der Lehre Nazzāms gut auskannte, bei Ziyād b. Muḥammad b. Maṣūr b. Ziyād an einem Festmahl teilnahm³¹. Der Gastgeber stammte aus einer angesehenen Beamtenfamilie; sein Vater war i. J. 187/803 von Hārūn in einer schwierigen Mission in Damaskus eingesetzt worden³². Diese Familie ist vermutlich mit jenen Ziyādīyūn gemeint, deren Klient Nazzām nach dem Zeugnis des *Fihrist* war³³; er scheint in Baḡdād ein neues Loyalitätsverhältnis eingegangen zu sein.

Ich gehe bei dieser Annahme davon aus, daß die widersprechenden Angaben über sein Klientelverhältnis beide richtig sind. Das ist keineswegs sicher; sie finden sich in verschiedenen Quellen und könnten sich ebensogut gegenseitig ausschließen. Damit hängt ein wenig die Frage zusammen, wo die Ziyādīyūn anzusiedeln sind. Wenn wir in ihnen Baṣrier sehen, ist ein doppeltes Klientelverhältnis nicht sehr wahrscheinlich. In der Tat gab es in Baṣra eine angesehene Ziyādī-Familie, nämlich die Nachkommen des Ziyād b. Abīh. Sie gehörten dadurch, daß Ziyād von Muʿāwiya adoptiert worden war, zu den Quraiš. Zwar hatte al-Mahdī sie i. J. 160/777 auf den Status von Klienten zurückstufen lassen; aber sie hatten dieser Maßnahme Widerstand entgegenzusetzen können und ihren Einfluß in der Stadt behalten³⁴. Mitsamt ihren Klienten hatten sie ein ganzes Viertel für sich³⁵; in der šārīʿ al-Mirbad stand ihre Moschee³⁶. Die genealogischen Zusammenhänge sind dadurch verdunkelt, daß sie immer als Parvenüs angesehen wurden und darum bei den *nassābūn* keine Beachtung fanden. Über den oben genannten Maṣūr b. Ziyād und seine Nachkommen wissen wir allerdings auch nicht viel mehr. Man wird eine Spezialuntersuchung abwarten müssen. – In Verbindung mit Nazzām tauchen die Ziyādīyūn nur noch ein einziges Mal auf. Er hatte mit einem Gemütskranken aus ihrer Familie zu tun, mußte ihn vielleicht auch hüten; dieser trägt merkwürdigerweise einen persischen Namen³⁷.

²⁸ Übs. Mingana 166: „they court the empty notoriety of being honoured by men“. Das mag eine Anspielung auf Nazzāms (frühere?) Beziehungen zum Hof sein.

²⁹ Text 103, b. Job benutzt für diese Zusammenkünfte im Syrischen das griechische Lehnwort σωματεῖα, eig. „Körperschaften, Gesellschaften“ (vgl. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 1366 a und Sophocles, *Greek Lexicon* 1065 a s. v.). Wahrscheinlich sind einfach *musāmarāt* gemeint.

³⁰ Zu ihm s. o. S. 65 f.

³¹ Ġāhiz, *Bayān* II 330, 10 ff.; zu Quṭrub s. o. Bd. II 86.

³² Tabarī III 688, 6. Zu der Familie vgl. Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 417, 2 f.; sie gehörte zu den Banū l-Ḥārīṭ b. Kaʿb.

³³ *Fihrist* 205, apu. > Murtaḍā, *Amālī* I 187, 12.

³⁴ Vgl. Pellat, *Milieu basrien* 34, Anm. 2.

³⁵ Ṣ. A. al-ʿAlī, *Ḥiṭaṭ al-Baṣra* 125.

³⁶ Tanūḥī, *al-Faraḡ baʿd aš-šidda* III 321, 7.

³⁷ Ġāhiz, *Bayān* III 214, 13 ff.; auch IV 9, 1, wo der Name etwas anders überliefert ist. Ohne diesen Namen bei Ibn al-Ġauzī, *Aḍkiyāʿ* 217, 12 f. Mit dem Lehrer eines Maṣūr b. Ziyād wird Nazzām zusammen genannt bei Ġāhiz, *Buḥalāʿ* 54, 5 ff.

Er betrachtete Bašra zeitlebens als seine Heimat³⁸. Im Grunde hören die Angaben über seine Baḡdāder Wirksamkeit auch bald auf. Er begegnet in Gegenwart des Ishāq al-Mauṣili³⁹; aber das ist wieder nicht zu datieren⁴⁰. Einige wenige Nachrichten versetzen ihn an den Hof des Ma'mūn⁴¹; aber als Theologe war er dort überschattet von Abū l-Hudāil. Dieser hatte ihm einfach sein Alter voraus; Nazzām erscheint als der „junge Mann“⁴². Das veranlaßt uns, nun endgültig das Problem seiner Lebensdaten anzugehen. Konkrete Angaben finden sich erst spät, zum erstenmal bei Ibn Nubāta, dort allerdings ganz selbstsicher: Nazzām sei i. J. 221/836 im Alter von 36 Jahren gestorben⁴³. Dann wäre er in der Tat z. Z. des Ma'mūn ein junger Mann gewesen; er hätte dessen Einzug in Baḡdād i. J. 204 als etwa Zwanzigjähriger erlebt. Aiyūb b. Ğa'far hätte dann in Bašra gar nicht mehr von ihm Notiz nehmen können; selbst beim Tode des 'Abdalwahhāb aṭ-Taqaḡi wäre er gerade 10 Jahre alt gewesen.

Man könnte, um diese Widersprüche aufzulösen, versuchen, mit dem Todesdatum weiter herunterzugehen. Jedoch zeigen die Quellen eher die entgegengesetzte Tendenz. Šafadī setzt den Tod um 230 an⁴⁴; Kutubī hat das Jahr 231⁴⁵. Ibn Ḥaḡar spricht vom Kalifat des Mu'tašim (218/833 – 227/842)⁴⁶; bei Ibn Nubāta heißt es, er sei damals erst hervorgetreten⁴⁷. Gleichgültig aber, wie wir uns entscheiden, ein Lebensalter von 36 Jahren ist auf keinen Fall zu halten. Zwar dürfte nun ein für alle Mal feststehen, daß die Begegnungen mit Šāliḡ b. 'Abdalquddūs oder Ḥalīl erfunden sind. Aber selbst wenn wir Nazzām um 210 sterben lassen, reicht dies für seine bašrische Vergangenheit nicht aus. Ibn Nubāta hat die 36 Jahre vermutlich von dem Ḥanbaliten Ibn 'Aqīl übernommen. Dieser nämlich hatte in seinem *K. al-Funūn* sieben große Männer genannt, die in diesem Alter gestorben seien: Alexander, Abū Muslim, Ibn al-Muqaffa', Šibawaih, Abū Tammām, Ibn ar-Rēwandī und Nazzām⁴⁸. Es trifft offenbar auf niemanden von ihnen zu⁴⁹. Sie hatten nur das gemeinsam, daß man a) über ihre Lebensdaten schlecht Bescheid wußte und sie b) in der Blüte

³⁸ Ğāhiz, *Ḥayawān* III 453, 8.

³⁹ Ta'ālibī, *Ḥāṣṣ al-ḥāṣṣ* (Tunis 1293) 94, 14 ff.

⁴⁰ Dieser wirkte schon am Hof des Hārūn (vgl. EI² IV 110 f. s. n.).

⁴¹ *Faḡl* 257, 1 f. (sehr problematisch wegen der Gegenwart des Abū Šamir; s. o. Bd. II 180); allgemein Ma'sūdi, *Murūḡ* VIII 301, 4 ff./V 214, 8 ff. Dazu auch die Bemerkung Ma'mūns in *Ag.* XXI 80, 6 ff.

⁴² *Faḡl* 257, 2.

⁴³ *Sarḡ* 229, 15 f.

⁴⁴ *Wāfi* VI 18, 9 f.; Ḍahabī, den Šafadī viel benutzt, hatte Nazzām in seinem *Ta'riḡ al-Islām* in der Dekade zwischen 221 und 230 untergebracht.

⁴⁵ *Uyūn at-tawāriḡ* (danach Macdonald, *Development* 140 und O'Leary, *Arabic Thought* 126).

⁴⁶ *Lisān al-Mizān* I 67, – 5.

⁴⁷ *Sarḡ* 227, 8 f.; er entkräftet damit eigentlich das von ihm zwei Seiten später gegebene Todesdatum. Übernommen bei Ḍahabī, *Muštābih* 645, 3 und Ibn Taḡribirdī, *Nuḡūm* II 234, 13.

⁴⁸ Vgl. das Zitat bei Ibn Muḡliḡ, *al-Ādāb aš-šar'īya* (Kairo 1348-9) II 119, – 6 ff.

⁴⁹ Für Ibn al-Muqaffa' s. o. Bd. II 25; für Ibn ar-Rēwandī s. u. Kap. C 8.2.2.1; bei Abū Muslim käme heraus, daß er genau i. J. 100 geboren wäre. Alexander war bei seinem Tode 33 Jahre alt.

ihrer Jahre gestorben waren oder zumindest in diesem Rufe standen. 36 ist für das damalige Denken eine runde Zahl: 3 x 12. ʿAmr b. Fāʿid al-Uswārī erklärte 36 Jahre lang den Koran⁵⁰. Nach dem frühbyzantinischen *Testament Salomos* bannt Salomo 36 Dämonen⁵¹. Aristoteles rät in seiner *Politik*, Mädchen im Alter von 18 Jahren und Männer „im Alter von 37 oder ein wenig früher“ zu verheiraten, weil dann „die Körper in höchster Kraft sind“⁵². Sicher ist, was Nazzām angeht, nur, daß er im *K. al-Ḥayawān* als tot vorausgesetzt wird; dieses ist vor 232/847 verfaßt⁵³. Er starb im Hause des Ḥammōya al-Ḥuraibī, eines Tierliebhabers, der sich Pfauen hielt oder mit ihnen handelte⁵⁴.

3.2.2.1 Nazzām als Dichter und Literat

Er erhielt zeitweise von der Obrigkeit ein Gehalt, vielleicht unter Maʿmūn, vielleicht auch schon unter Amīn. Es war so hoch, daß er andere damit unterstützen konnte¹; so scheint er ʿAlī al-Uswārī, der eigentlich bei Abū l-Ḥudāil gelernt hatte, für sich gewonnen zu haben². Die Frage ist allerdings, wofür er dieses Gehalt erhielt. Es ist gut möglich, daß man ihn nicht als Theologen bezahlte, sondern als Unterhalter, vor allem als Dichter. Denn danach hatte er seinen Namen. „An-Nazzām“ begegnet immer wieder einmal als Epitheton eines Dichters³; es bezog sich darauf, daß man die poetische Arbeit gerne mit dem Aufreihen von Perlen verglich. Er trug diesen *laqab* offenbar schon in seiner Jugend in Baṣra⁴; Ibn al-Muʿtazz scheint es mit seiner Bemerkung zu bestätigen, daß er erst später zum *kalām* übergang⁵. Als man in ihm nur noch den Theologen sah, kam dann die Überlieferung auf, er habe tatsächlich Perlen gereiht und die Ketten auf dem Markt in Baṣra verkauft⁶.

⁵⁰ S. o. Bd. II 81.

⁵¹ Vgl. die Edition von C. C. McCown in: UNT 9/1922/51* ff. und Einl. 45.

⁵² Pol. VII 16. 1335 a 28 ff. Daß Vielfache von 12, vor allem 36 und 48, bei der ungefähren Angabe von Lebensdaten neben den Zehnerzahlen bevorzugt werden, hat J. Heers noch für das frühneuzeitliche Genua nachgewiesen (REI 44/1976/238). Ein „Zeitalter“ (*qarn*) erstreckte sich nach früher arabischer Auffassung entweder über 60 oder über 120 Jahre (vgl. Ag. V 7, 15 mit IS I, 127, 21 f.; zu den Schwankungen vgl. Goldziher, *Abh. zur arab. Phil.* II 22 f.); die Bedeutung „Jahrhundert“ ist jünger.

⁵³ Vgl. Pellat in: Arabica 31/1984/139.

⁵⁴ *ṣāhib aṭ-ṭawāwīs*; *Fihrist* 206, 12. Der vollständige Name bei Ġāḥiz, *Ḥayawān* V 204, 5 ff. und II 78, 2 ff.; die Nisbe Ḥuraibī könnte darauf hindeuten, daß Ḥammōya im Ḥuraiba-Viertel von Baṣra wohnte.

¹ Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* 523, – 4 ff.

² *Faḍl* 281, 8 f. > IM 72, 12 ff.

³ Vgl. Abū Sāma, *Dail* 18, 11 für einen i. J. 596/1200 gestorbenen Dichter aus Baḡdād; GAS 2/686 für einen Dichter aus Spanien.

⁴ Jedenfalls wenn der autobiographische Bericht in *Ḥayawān* III 451, 5 ff. authentisch erzählt ist (vgl. dort 452, – 5).

⁵ *Ṭabaqāt* 272, 10 f.

⁶ Baḡdādī, *Farq* 113, 11 ff./131, 3 ff. > Šafadī, *Wāfi* VI 14, ult. ff.

Er hinterließ nicht sehr viel an Poesie⁷. Zwar schrieb er Lobgedichte auf Kalifen, Wesire und andere hochgestellte Persönlichkeiten⁸; aber er betrieb dies anscheinend nicht direkt professionell, hatte es auf die Dauer wohl auch nicht mehr nötig. Von dieser Zweckpoesie ist uns keine Zeile erhalten; sie war vermutlich Durchschnittsware, richtete sich vielleicht auch – z. Z. des Amīn – an die falschen Leute. Dagegen bewahrte man Verse von ihm, in denen sich sein eigener Stil ausdrückte. Sie fielen auf durch ihre Themenwahl und durch ihre Metaphorik. Er beschrieb den Wein und die Schönheit feingliedriger Knaben⁹; in seine Vergleiche mischte er neuartige *maʿānī*/τόποι, die er der Theologie entnahm. Ġāḥiẓ prägte hierfür den Begriff *maḍhab kalāmī*, „die Art, wie die *mutakallimūn* zu reden“ oder „dialectic jargon“, wie Heinrichs übersetzt hat¹⁰. Ibn Ḥazm kennzeichnete Nazzāms Art recht treffend damit, daß er Sichtbares so aneredet habe, als ob es etwas Spirituelles sei¹¹; in einem seiner Gedichte – dem längsten, das wir besitzen – begegnen Reimwörter wie *qiyāsī*, *wahmī*, *ḡuz ʿī*, *ḥuṣūṣī*, *ḡinsī*, *kaifi*, *ḥaqīqī* und *ʿulwī*¹². Das war selbst später, als man überall das ekphrastische Genus pflegte, nicht unbedingt üblich; man blieb eher bei konkreten Dingen. Für seine Zeit aber war es ausgesprochen modern. Die Fragmente, die wir besitzen – sie belaufen sich auf ca. 80–90 Verse und sind nicht alle in ihrer Echtheit gesichert –, sind meist sehr kurz; aber es sieht nicht danach aus, als ob sie aus langen Qaṣīden stammten. Sie haben eher den Charakter von Momentaufnahmen. Am üblichen Gezänk der Dichter beteiligte sich Nazzām kaum; es ist nur ein einziges *hiḡāʿ* darunter¹³.

Gelernt hatte Nazzām diese Kunst wohl bei Abū Nuwās. Er verehrte ihn sehr; „das ist derjenige, der voll über die Sprache verfügte (*ḡumiʿa laḥū l-*

⁷ Ibn al-Muʿtazz 273, 2.

⁸ Ib. 440, 8.

⁹ Vgl. die Zusammenstellung im Anschluß an die Werkliste XXII: über den Wein nr. 4, 9, (19) und 21–23; Beschreibung eines Knaben nr. 1, 3, 5–8, 12, 14, 17, 20 und 22–25. Daß er so sehr die ätherische Erscheinung der Knaben betonte, reizte Abū l-Huḍail zu der ironischen Bemerkung, man könne jene nur „mit einem fiktiven Penis ficken“ (vgl. Kommentar zu nr. 12).

¹⁰ In ZGAIW 1/1984/183, Anm. 6. Anders (und nicht sehr überzeugend) S. P. Stetkevych, *Abū Tammām* 9. Zur Anwendung des *maḍhab kalāmī* bei Ġāḥiẓ selber vgl. Skarżyńska-Bocheńska in: RO 36/1973/42 ff. Der Begriff hat im Laufe der Zeit seine Bedeutung gewandelt. Schon bei Ibn al-Muʿtazz, der ihn in einem Kapitel seines *K. al-Badīʿ* behandelt (S. 53, 11 ff.), sind die Beispiele breiter gestreut; keines von ihnen stammt im übrigen von Nazzām. Später, z. B. in Qazwīnīs *Talḥīṣ* von Sakkākīs *Miftāḥ al-ʿulūm*, wird damit das poetische Enthymem bezeichnet (vgl. dazu Wansbrough in: *Lebendige Antike*, Festschrift Sühnel 55 ff. und Heinrichs, a. a. O.).

¹¹ *Ṭauq al-ḥamāma* 10, 4 ff./99, – 4 ff. ʿABBās.

¹² Nr. 22. Vgl. auch nr. 21, wo der Wein mit spekulativen Begriffen beschrieben wird; nr. 23–24 und 17 bei der Beschreibung eines Knaben (im letzteren Fall allerdings nur so, daß Hārūt und Adam evoziert werden) und in gewissem Sinne nr. 2 (das aber eine Satire ist und die zahlreichen Fremdwörter nicht zum Vergleich benutzt). Ein hübsches Beispiel bringt Sandūbī, *Adab al-Ġāḥiẓ* 72, nur daß er leider seine Quelle nicht angibt. Allgemein zur Charakteristik TB VI 97, 7 und Ibn al-Muʿtazz, *Ṭab.* 273, 2; auch Ibn an-Nadīm 206, 2, der von *maḍhab al-kalām al-falsafī* spricht.

¹³ In der Liste nr. 2. Spätere positive Urteile vgl. Ḥafāḡī, *Sirr al-faṣāḥa* 244, 11 f. und Ṣafadī, *Wāfi* VI 18, 10 f.; auch TB VI 97, 17 f.

kalām) und das Beste daraus auswählte“, so sagte er später¹⁴. Sogar mit Epigrammen soll er ihn angeschwärmt haben¹⁵. Abū Nuwās selber, erheblich älter als er, blieb distanziert. Er attestierte ihm Frömmigkeit, hielt ihn aber für selbstgerecht; er spottete darüber, daß Nazzām die Philosophie für sich in Anspruch nahm. Dieser hatte ihn angeblich zur Mu'tazila bekehren wollen; Abū Nuwās entzog sich mit der Bemerkung, daß er nichts davon halte, wenn man Gott seine Verzeihung verbiete¹⁶. Auch ein direktes *hiġā'* ist überliefert, allerdings mit Topoi, die auf ihn selber zurückfallen; Nazzām erscheint dort als ein *zindīq*, er trinkt Wein und ist homosexuell¹⁷. Die Überlieferung war später nicht mehr überall imstande, beider Verse auseinanderzuhalten¹⁸.

Die Kürze, die Nazzām offenbar in seiner Poesie pflegte, entsprach seiner Neigung zum Bonmot. Er war ein dankbares Objekt für Spruchsammlungen und *adab*-Werke, von Ġāhiz' *K. al-Bayān wat-tab'yīn* angefangen. Mit der Beschreibung eines Glases hatte er ja angeblich debütiert; Sahl b. Hārūn (gest. 215/830)¹⁹ soll seine *Risāla* über den Vorrang des Glases vor dem Gold geschrieben haben, weil Nazzām das Glas getadelt und der Prediger Šaddād al-Ĥārīṭī²⁰ das Gold über alle Maßen gepriesen hatte²¹. Er beherrschte die Kunst des rhetorischen Palindroms: „Die Wissenschaft ist etwas, das sich dir erst dann teilweise gibt, wenn du dich ihr ganz gegeben hast. (Selbst) aber wenn du dich ihr ganz gegeben hast, ist immer noch nicht gesagt, daß sie sich dir teilweise gibt“²². Oder, auf dem Krankenbett: „Ich vertreibe Arges mit Argem“²³ und „Ich wünsche mir, mir (wieder einmal) etwas wünschen zu können“²⁴. Manchmal lag der Reiz im aparten Vergleich: „Das ist schöner als

¹⁴ Überliefert von Ġāhiz > Mubarrad > Anbārī, *Nuzha* 78, 7 ff.

¹⁵ *Fihrist* 205, pu.

¹⁶ *Dīwān* III 4, 3 ff. WAGNER; *Fihrist* 206, 1; Ibn Nubāta, *Sarḥ* 320, 12 f. Das ganze Gedicht ist übersetzt bei Wagner, *Abū Nuwās* 292; dazu unten S. 405. Abū Ḥātim as-Siġistānī (gest. 255/869) will wissen, daß Abū Nuwās bereits in seiner Jugend von Nazzām *kalām* gelernt habe (*Dīwān* III 4, 11 f.). Dessen „murġi'tische“ Einstellung zeigt sich auch in dem Gedicht, das B. Lewis in: Festschrift Gabrieli 443, nr. 2 übersetzt hat.

¹⁷ *Dīwān* II 60, 4 ff. WAGNER; 619, 5 ff. in der *riwāya* des Šulī. Man muß sich fragen, ob wir es nicht mit einer Fälschung zu tun haben.

¹⁸ Vgl. den Kommentar zu nr. 10.

¹⁹ Zu ihm s. o. S. 217 und Bd. II 19.

²⁰ Zu ihm vgl. Ġāhiz, *Bayān* II 71, 3 ff.

²¹ So Ibn Nubāta, *Sarḥ* 246, II f. und vorher; nicht erwähnt bei Wagner, *Rangstreitliteratur*. Der Text von Šaddāds Lob des Goldes und Sahls Lob des Glases steht bei Ḥamza al-İsfahānī, *Durra* 393, 2 ff.; vgl. auch Šafwat, *Ġamharat rasā'il al-'Arab* III 472 nr. 277 nach Ibn Nubāta. Ein Ausspruch Nazzāms über die Niedrigkeit des Goldes findet sich, jeweils mit Varianten, bei Tauḥīdī, *Bašā'ir* VII 97, 7 f./VII 31 nr. 86; Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* II 523, 13 f. und Ibn Nubāta, *Sarḥ* 229, ult. f. Daß das Glas wegen seiner Herstellung erstaunlicher sei als das Gold, sagt auch Ġāhiz (*Tarbi'* 43, 11 f.); der Preis dürfte dem von Gold wohl kaum nachgestanden haben.

²² TB VI 97, 9 ff. (nach Ġāhiz) > Ibn Nubāta, *Sarḥ* 229, – 5 f.; Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Motto hinter dem Titelblatt, mit weiteren Belegen. Ein beherzigenswerter Ratschlag, wie man das Format eines Gelehrten prüfen kann, steht *Ḥayawān* VI 36, 7 ff.

²³ D. h. die Krankheit mit der Arznei; Ibn Nubāta 231, 3 f.

²⁴ Tauḥīdī, *Bašā'ir* I 241, 10/1 198 nr. 600.

Glut (*ṣilā'*) in der Kälte des Winters²⁵; ein andermal war es einfach die geschickte Verwendung des *sağ*²⁶. Auch Gebete erhielten auf diese Weise sprachlichen Schliff²⁷; man fragt sich, wie Nazzām sie unter die Leute gebracht hat. Einiges ist vielleicht zu schön, um echt zu sein; aber daß er ein Sprachkünstler war, daran ist kein Zweifel. Das machte ihn zu einem beliebten Gesellschafter; er beteiligte sich an Rededuellen, wie sie in literarischen Zirkeln üblich waren und der Rangstreitliteratur zugrundeliegen. Der Vergleich zwischen Hahn und Hund, der sich durch den ersten Teil des *K. al-Ḥayawān* hindurchzieht, ist von ihm offenbar mitbestimmt worden; er verteidigte den Hund, ein mu'tazilitischer Kollege namens Ma'bad den Hahn²⁸.

Es kann hier nicht der Ort sein, dieses Material erschöpfend auszubreiten²⁹. Wir wissen nicht, wie es sich erhalten hat; aber es zeigt, daß Nazzām sich als Stilist einen viel besseren Ruf bewahrt hat denn als Theologe. Šahrastānī, für den er ebenso ein Hāretiker ist wie alle anderen Mu'taziliten, soll dennoch einen seiner Aussprüche mit einem Isnād bis auf ihn selber zurückgeführt haben³⁰. Seine Gedichte allerdings dienten bald als Beweis für seinen liederlichen Lebenswandel. Er soll im Suff aus dem Fenster oder vom Balkon gefallen und so zu Tode gekommen sein³¹. Daß jemand, der Knaben besang, ihnen auch nachstieg, lag nahe; man erzählte sich, daß er für einen Christenjungen, an den er sein Herz verloren hatte, ein Buch über den Vorzug der Trinität vor dem Einheitsbekenntnis geschrieben habe³². Wie sich dies tatsächlich verhielt, werden wir wohl nie mehr erfahren. Aber man sollte schon um der Methode willen Poesie und Wirklichkeit auseinanderhalten. Gewiß war er kein Asket; das Milieu, in das er aufgestiegen war, vertrug das nicht. Wenn die Šūfis den Anspruch erhoben, „auf dem Pfade Gottes“ (*fī sabīl Allāh*) zu wandeln, so meinte er: „Daß jemand stirbt, wenn er auf dem Kamelrücken seinem Broterwerb nachgeht (*fī ṭalab ar-*

²⁵ Ḥamza al-İṣfahānī, *Durra* 158, 5 f.

²⁶ So etwa Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 440, 11 f.

²⁷ Ğāḥiẓ, *Bayān* III 285, pu. ff.

²⁸ Vgl. dort I 282, 10 ff. und II 153, 5 ff.; für Ma'bad Text XXII 216. Beide werden als Kontrahenten genannt I 3, 11 f., anonym auch I 200, 5 ff.; daß sie beide Mu'taziliten waren, steht I 216, 10. Vgl. dazu S. H. Mansur, *The Concept of Divine Unity in the Kitāb al-Ḥayawān of al-Jāḥiẓ*, in: Bull. Fac. Arts Alexandria 22/1968-9, engl. Teil/25 ff. nach einer an der McGill University angefertigten Dissertation. Nazzām attackierte auch die Taubenliebhaber (ib. III 256, apu. ff.). Der Adressat des *K. al-Ḥayawān* hatte, wie Ğāḥiẓ in seinem Vorwort sagt (I 3,11), große Sympathie für Nazzām; es handelt sich nach der Überlieferung um den Wesir Ibn az-Zaiyāt (gest. 233/848; zu ihm s. u. S. 487 und 491 ff.).

²⁹ Weiter wäre etwa noch zu vergleichen: Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 440, apu. ff.; Murtaḍā, *Amālī* I 187, 14 ff.; Tauḥīdī, *Baṣā'ir* III 114, apu. ff. und 524, 7 ff./²III 79 nr. 244; Ğāḥiẓ, *Bayān* I 338, 1 ff.; *Ḥayawān* III 471, 1 f. sowie V 572, 5 f. und 592, 1.

³⁰ IH IV 275, 5 ff.

³¹ Dahabī, *Siyar* X 542, 7 und Šafadī, *Wāfi* VI 18, 5 f.; vorbereitet bei Ibn Qutaiba, *Ta'wīl* 21, 1 ff./17, apu. ff. Man vergleiche damit die erbauliche Geschichte über seinen Tod aus mu'tazilitischer Quelle in Text XXII 115, m.

³² Ibn Ḥazm, *Ṭauq al-ḥamāma* 130, 14 ff./278, – 4 ff. 'ABBĀS nach dem *K. al-Laḥẓ wal-iṣlāḥ* des Ibn ar-Rēwandī. Vgl. auch Ag. VIII 248, 12 ff. und Tauḥīdī, *Baṣā'ir* ²VII 75 f. nr. 228 und VIII 167 nr. 578.

rizq), ist mir lieber, als daß er auf dem Pfade seines Herrn stirbt“³³. Die bašrische Bourgeoisie lebte vermutlich z. T. vom Karawanenhandel.

Die sichersten Zeugnisse über ihn kommen von Ġāhiz. Wie viele geistreiche Intellektuelle konnte Naẓẓām kein Geheimnis bei sich behalten. Am schlimmsten war es, wenn man ihn um Verschwiegenheit bat; sonst bestand noch die Chance, daß er die Sache vielleicht vergaß³⁴. Trotz seines gesellschaftlichen Erfolges pries er das einfache Leben; die Sorgen nehmen zu, wenn man den anderen etwas zu bieten hat³⁵. Er war natürlich ein Rationalist; er erzählte eine lange autobiographische Geschichte, um die Omenfurcht ad absurdum zu führen³⁶, und auch von Dämonenglauben oder Traumdeutung hielt er nichts³⁷. Trotz seiner dichterischen Fähigkeiten legte er im alltäglichen Wortgebrauch keinen Wert auf Korrektheit³⁸. Wegen seines hohen Selbstwertgefühls war er nicht leicht zu beeinflussen³⁹. Er war gewohnt, immer recht zu behalten, und Ġāhiz durchschaute, wie er dabei die Kontrolle über sich selber verlor:

„... Ibrāhīm war verlässlich in seinen Reden und verfiel, was Wahrheit und Unwahrheit angeht, kaum in Irrtümer und Schiefheiten. Dabei (meine ich, wenn) ich behauptete, daß er *kaum* in Irrtümer und Schiefheiten verfallen sei, (dies) nicht in dem Sinne, daß dies manchmal eben doch bei ihm vorkam, wenn auch nur selten, sondern ich sage dies so, wie man sagt: ‚Der und der hat kaum Schamgefühl‘, wobei man meint ‚überhaupt kein Schamgefühl‘. Manchmal benutzt man ‚kaum‘⁴⁰ anstelle von ‚überhaupt nicht‘. Der einzige Fehler, den er nicht los wurde, war sein Mißtrauen und seine Fixigkeit, aufgrund von Zufälligkeiten, Einfällen und unverlässlichen Präzedenzfällen Schlüsse zu ziehen (*ḡaudat qiyāsihī 'alā ...*). Wenn er nur, statt seine Schlüsse immer weiter zu verbessern, danach getrachtet hätte, die Basis, von der aus er seine Schlüsse zog, bis zur Vollkommenheit (?) zu verbessern! Aber er nahm etwas an und zog dann daraus seine Schlüsse, wobei er vergaß, daß er nur von einer Annahme ausgegangen war. Wenn er die (These) dann sicher im Griff zu haben (meinte), behauptete er sie apodiktisch und berichtete sie von ihrem Urheber wie jemand, der viel über die Richtigkeit ihres Sinnes nachgedacht hat. Allerdings sagte er normalerweise nicht: ‚Ich habe gehört‘ oder ‚Ich habe gesehen‘. (Jedoch) zweifelte, wenn seine Rede (derart) wie ein stringentes Zeugnis aus seinem Munde drang, niemand, der ihn hörte, daran, daß er dies aufgrund überprüfter Ohren- oder Augenzeugenschaft berichtete“⁴¹.

³³ Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 440, 8 ff., wo der Bezug auf die Šūfis hervorgehoben wird. Antiasketische Einstellung zeigt sich auch in einer seiner juristischen Lehrmeinungen (vgl. Text 258, a und Kommentar).

³⁴ *Ḥayawān* V 187, 4 ff.

³⁵ *Ib.* VII 166, 3 ff.

³⁶ *Ib.* III 451, 5 ff. und 453, 9 f. > Ibn Nubāta, *Sarḥ* 228, 11 ff./übs. Fahd, *Divination arabe* 470 f.

³⁷ *Ib.* III 453, 11; Text 233.

³⁸ *Ib.* I 281, pu. ff.

³⁹ *Ib.* I 281, – 6 f./übs. Souami 294.

⁴⁰ „Kaum“ gibt hier arab. *qalīl* „wenig“ wieder. Die sprachliche Beobachtung, die Ġāhiz hier macht, scheint mir im Deutschen eher auf „kaum“ zuzutreffen.

⁴¹ *Ḥayawān* II 229, 10 ff.; auch übersetzt bei Pellat/Müller, *Arab. Geisteswelt* 233. Ich weiche an einigen Stellen ab.

3.2.2.2 *Nazzām als Theologe*

In der Theologie pflegte er einen neuen Stil. Der mittlere Aḥfaš, Philologe und darum allen Extravaganzen abhold, behauptete, Nazzāms Bücher größtenteils nicht zu verstehen¹. Dieser hielt sich selber, wie wir sahen, für einen „Philosophen“; noch Ibn Nubāta nimmt dies auf mit der Bemerkung, er habe Philosophie in den *kalām* gemischt². „Philosophie“ meinte hier nicht Metaphysik, sondern Naturerklärung, ähnlich wie bei Ibrāhīm b. as-Sindī oder Abū l-Ašʿat³. Wir erfahren nichts über Nazzāms Ausbildung; aber mit den Lehren der *aṣḥāb aṭ-ṭabāʿi* war er aufs engste vertraut⁴. Sein Schwager war Astrologe und verließ sich nur auf das, was „gemäß der Natur“, nach den Gesetzen der Elemente geschieht⁵. Auch er selber entdeckte in der Astrologie viel mehr Sinn als Abū l-Hudail; sie zeigt, so meinte er, daß Gott nach einem bestimmten Plan vorgeht⁶. Er schrieb über den Mikrokosmos und den Makrokosmos; Ibn ar-Rēwandī entdeckte darin Affinitäten zu den „Ketzern“ (*mulḥidūn*)⁷. Allerdings hat er gerade diese *mulḥidūn* selber widerlegt⁸; wir werden sehen, wie er fremdes, vor allem dualistisches Gut für sein eigenes System nutzbar machte. Das hatte auch Hišām b. al-Ḥakam getan⁹. Spätere Legende ließ ihn mit diesem zusammentreffen¹⁰; die terminologischen und systematischen Verwandtschaften sind in der Tat frappant. Vermutlich hat er dessen Schüler kennengelernt; aber auch die Kreise, denen dieser seine Ideen entnommen hatte, lebten ja noch fort¹¹.

Er war kein Spezialist. Das Reich das Lebendigen interessierte ihn ebenso sehr wie das der Physik. Er dachte über den Unterschied der Rassen und Völker nach¹², und er stritt sich mit den Ärzten über ihre Säftelehre¹³; er redete über die Wirkung von Skorpionstichen¹⁴ und über das Verhalten der Aale¹⁵

¹ Ib. I 92, 7 ff.; vgl. Pellat/Müller 216.

² *Sarḥ* 226, 6 ff. Das war auch das Ideal des Ġāhiz (vgl. *Ḥayawān* II 134, – 5 ff.).

³ S. o. S. 66 und Bd. II 39. Man beachte, daß im *K. al-Ḥudūd* des Corpus Ġābirianum die Physik ebenso wie die Sternkunde unter die Philosophie und diese wiederum zur „religiösen Wissenschaft“ (*ʿilm ad-dīn*) gerechnet wird (100, 6 und 12 f.).

⁴ S. u. S. 337 ff.; auch Mufid, *Awāʿil al-maqālāt* 83, pu. ff.

⁵ *Ḥayawān* I 148, 6 ff. Er hatte auch eine feste Meinung über die beste Ehekombination: ein Ḥorāsāner mit einer Inderin.

⁶ Text 180.

⁷ Werkliste XXII, nr. 25 – 26. Die Mandäer besaßen Schriften, welche „erster Mikrokosmos“ und „erster Makrokosmos“ hießen; diese behandelten die Totenzeremonie und den Seelenaufstieg (vgl. K. Rudolph, *Diwan der Flüsse* 9).

⁸ Ib. nr. 6.

⁹ S. o. Bd. I 356 und 437.

¹⁰ *Faḍl* 254, 4 ff. > IM 44, 6 ff.; auch Kaššī 274, – 4 f., wo er noch ganz die Lehre Abū l-Hudail's vertritt.

¹¹ S. u. S. 332 f.

¹² Text 97.

¹³ S. u. S. 352 f.

¹⁴ Text 96.

¹⁵ Text XVI 66, c – e.

oder über wandernde Fische¹⁶. Von Katzen verstand er einiges¹⁷. Allerdings schwelgte er nicht so sehr in Zoologie wie Bišr b. al-Muʿtamir; auch von botanischen Interessen, wie sie etwa Abū Šamir pflegte, findet sich bei ihm keine Spur. Dagegen hatte er Freude an Experimenten. Das entsprach dem Geist der Kreise, in denen er verkehrte. Er war zugegen, als ein vornehmer Hāšimide testete, wie bestimmte Tiere sich im Rausch verhalten¹⁸, und er berichtet, wie man in angeregter Runde einen Strauß glühende Kohlen fressen ließ, weil man diesen Vögeln einen besonders soliden Magen nachsagte¹⁹. Dies allerdings zeigt uns zugleich den Charakter der Versuche. Sie waren spielerisch, entstanden aus der Laune reicher Leute. Sie standen nicht in einem festen theoretischen Rahmen; was fehlt, ist vor allem die systematische Wiederholung. Man beobachtete die Natur, und man machte sich Gedanken über sie; aber man war schnell mit Erklärungen bei der Hand, und man hatte diese häufig schon vorher parat²⁰.

Das war im Grunde auch bei Nazzām selber nicht anders. Zwar ging er in physikalischen Dingen viel stärker in die Einzelheiten; aber von einer konsequenten Vernetzung seiner Gedanken ist selbst dort keine Rede²¹. In dieser Beziehung war ihm vielleicht Muʿammar überlegen. Jedoch hielt er von diesem nicht viel; er hat mit ihm in Bagdād diskutiert und gegen seine *maʿānī*-Lehre ein „Buch“ geschrieben²². Er blieb der Mann des schnellen und zündenden Einfalls, als den ihn Ġāhiz geschildert hat. Daß er irgendwo ordentlich gelernt hätte, wird nicht gesagt. Die Quellen konzentrieren sich auf sein Verhältnis zu Abū l-Huḍail, und bei diesem war, was Naturwissenschaft anging, nicht allzu viel zu holen. Ihre Diskussionen gingen, so heißt es, in mehrere Runden; aber es waren gewissermaßen Freundschaftsturniere – zumindest stellten die Muʿtaziliten es so dar²³. Nazzām konnte Abū l-Huḍail's Zitierlust nicht viel abgewinnen²⁴; das lag bei jemandem, der auf Originalität so viel Wert legte, nahe. Er soll ihn in 120 Punkten kritisiert haben; Abū l-Huḍail hat dann darauf geantwortet²⁵. In der Tat sind die Widerlegungsschriften, die Abū l-

¹⁶ *Hayawān* III 259, pu. ff./übs. Souami 330.

¹⁷ Ib. V 318, 5 ff.

¹⁸ Ib. II 230, 9 ff.; vgl. 228, pu. f.

¹⁹ Ib. IV 320, 7 ff.; dazu Paret in: *Der Islam* 25/1939/228 ff.; Anspielung darauf und Erklärung bei Qādī ʿAbdalġabbār, *Muġnī* IV 125, 14 ff. Das Phänomen wird auch schon von Bišr b. al-Muʿtamir in einer seiner zoologischen Qašiden erwähnt (*Text XVII* 2, v. 41). Für Ġāhiz vgl. die Texte bei Souami, *Le cadı et la mouche* 263 ff.

²⁰ Vgl. zum Problem G. E. R. Lloyd, *Experiment in Early Greek Philosophy and Medicine*, in: *Proc. Cambridge Philol. Soc.* 190/1964/50 ff.; allgemein ders., *Magic, Reason and Experience* 126 ff. und Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike* 598 ff.

²¹ S. u. S. 331 ff.; man mag sich fragen, ob die dort behandelten Stellen aus dem *K. al-Hayawān* nicht Reflexe jener Abendgesellschaften sind, von denen Job von Edessa berichtet. An Nazzāms Stil fällt auf, daß er Sätze häufig mit „ich habe festgestellt“ (*waġadtu*) beginnt; jedoch steht er damit nicht unbedingt allein.

²² S. o. S. 65; dazu Werkliste nr. 21.

²³ S. o. S. 222; vgl. auch Tauḥidī, *Bašāʿir* I 75, apu. f./I 68 nr. 186 = Ibn Nubāta, *Sarḥ* 227, 11 f.

²⁴ *Faḍl* 257, 12 f.

²⁵ Malaṭī, *Tanbīh* 31, 18 f./39, 12 f.

Huḍail verfaßte und die uns zumindest dem Titel nach bekannt sind, viel zahlreicher als die anderer Theologen; bei der Kontroverse, welche die beiden über das Problem der Schöpfung miteinander austrugen, wurden offenbar Schrift und Gegenschrift zusammen überliefert²⁶.

3.2.2.2.1 Die „Physik“

3.2.2.2.1.1 Auseinandersetzung mit dem Atomismus. Die unendliche Teilbarkeit und die Theorie vom „Sprung“

Wir können die Auseinandersetzung zwischen den beiden Theologen an einem Punkt noch bis ins Detail verfolgen. Nazzām vertrat die unendliche Teilbarkeit der Körper¹; damit distanzierte er sich von Abū l-Huḍail's Atomismus. Er kannte die Front seiner Gegner gut; nur einem Exzerpt aus seinem *K. al-Ġuz'*, das uns Aš'arī bewahrt hat, verdanken wir die Einsicht, daß es neben der Position seines Lehrers und der des Mu'ammār zu seiner Zeit bereits weitere Modelle gab. Er nennt dort keine Namen; es ging ihm nicht darum, sich mit Abū l-Huḍail speziell anzulegen². Ob ein Atom 6 oder 8 Seiten hat, war für ihn eine doxographische Frage; das Problem bestand vielmehr darin, wie ein Atom überhaupt Seiten haben kann. Wenn es Seiten hat, so ist es auch teilbar. Das hatte schon der Autor der pseudaristotelischen Schrift *De lineis inseparabilibus* festgestellt³, und Nazzām führte es nun mit verschiedenen Gedankenexperimenten weiter: Wenn ein Atom sich zwischen zwei anderen befindet, so muß es diese mit zwei verschiedenen Teilen seiner selbst berühren; wenn es auf einer Fläche liegt, so hat es ein Oben und ein Unten⁴. Das heißt natürlich auch, daß es Ausdehnung besitzt, und weiterhin, daß Länge, Breite und Tiefe nicht erst durch Kombination entstehen können, wie Abū l-Huḍail angenommen hatte⁵. Man kann sich schließlich vorstellen, daß ein Atom auf der Grenzlinie zweier anderer aufsitzt und darum beide teilweise „in Anspruch nimmt“.

Text 19 – 20. Darin steckte allerdings ein logischer Fehler: da ein Atom unteilbar ist, darf man sich eben nicht vorstellen, daß jeweils nur seine Hälfte von dem aufsitzenden Atom „in Anspruch genommen“ wird (vgl. auch Furley, *Two Studies* 42 f. zu Lukrez). Es ist möglich, daß Text 20 diesem Einwand auszu-

²⁶ Vgl. XXII, Abschn. Widerlegungen; dort vor allem nr. 3.

¹ Text XXII 13, b – c; auch 14 – 15 und 79, e – f.

² Werkliste nr. 20; übersetzt bei Pines, *Atomenlehre* 9 f. und Baffioni, *Atomismo* 104 f. Pines hat im Gegensatz zu Baffioni gemerkt, daß der Verweis auf 'Abbād b. Sulaimān (*Maq.* 316, 4 ff.) bei Nazzām anachronistisch ist und vermutlich von Aš'arī hinzugefügt wurde. Erst recht ist natürlich unmöglich, daß Nazzām schon an Ġubba' gedacht haben könnte (Baffioni 105). Vgl. auch Text 79, d.

³ 970 b 10 ff. HERT.

⁴ Text 17 – 18.

⁵ Text 16; auch Text IV 20, d. Vgl. dazu, mit etwas anderer Akzentsetzung, Aristoteles, *De gen. et corr.* 316 b 5 und Johannes Philoponos, *In Arist. De gen. et corr.* (CAG XIV) 2.31 f. VITELLI; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* III 22.

weichen versucht. Noch Ġubbāʾī und Abū Hāšim waren zu dem Problem verschiedener Meinung (Abū Rašīd, *al-Masāʾil fi l-ḥilāf* 96 ff. § 18). Auch sonst war Abū l-Huḍail nicht unbedingt widerlegt; die genannten Gedankenexperimente gingen ja von einer Kombination mehrerer Atome aus, also von einem Zustand, in dem auch nach Abū l-Huḍail's Ansicht die Atome Ausdehnung und Dimensionalität haben. Zudem ließ sich das Argument, daß ein Körper unmöglich als die Summe von Nullgrößen oder dimensionslosen Punkten verstanden werden könne, auch zugunsten des Atomismus wenden; schon Demokrit hat dies als Basis für seine Theorie genommen (Luria, *Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten* 132 und 135). – Nazzām teilt natürlich auch nicht Abū l-Huḍail's Ansicht, daß Gott den Zusammenhalt der Körperatome rückgängig machen und die Körper so vernichten könne (Text 14).

Die Diskussion hat sich dann sehr bald auf das Gebiet der Bewegungstheorie verschoben. Das lag nach allem, was wir bisher gesehen haben, nahe und wurde von Nazzām dadurch gefördert, daß er hier einen neuen Begriff einführte: den „Sprung“ (*tafra* oder *tafr*, Inf.). Die Argumente, mit denen er die damit verbundene Vorstellung stützte, haben innerhalb der Muʿtazila die Gemüter sehr erregt. Ġāḥiẓ verrät, daß in der Zeit, als er sein *K. al-Ḥayawān* schrieb, also kurz nach dem Tode des Nazzām, allenthalben Traktate darüber verfaßt wurden⁶. Man war nicht unbedingt glücklich über die Neuerung; Hišām al-Fuwaṭī, der die Schwäche der Atomtheorie durchaus sah, soll die Kritik an ihr aufgegeben haben, weil er sich scheute, dann auch den „Sprung“ in Kauf zu nehmen⁷. Selbst Ġāḥiẓ wußte schon, daß man mancherorts davon nichts hören wollte⁸. Aber nicht alle ließen sich beirren; noch am Hofe des Šāḥib Ibn ʿAbbād in Raiy haben Anhänger des Nazzām sich für seine Hypothese eingesetzt⁹. Und selbst wenn man an den „Sprung“ nicht mehr glaubte, konnte man doch die Argumente dafür nicht einfach ignorieren. Nazzām hatte sie geschickt eingefädelt, und die atomistische Bewegungslehre hat sich auf sie eingestellt. So kommt es, daß Abū l-Huḍail's Ansatz auf die Dauer modifiziert wurde, vor allem beim Phänomen der Beschleunigung¹⁰, während Nazzām's Kritik nicht selten von jeglicher Assoziation an die Vorstellung vom „Sprung“ gereinigt und zu einem einfachen Plädoyer für die unendliche Teilbarkeit umgeschrieben wurde¹¹.

Aus einer persönlichen Auseinandersetzung wurde somit ein Schulstreit und aus einem Schulstreit schließlich eine Kette dialektischer Exempel, an denen man seinen Verstand zu wetzen sich gewöhnte. Der Kreis derer, die mitredeten,

⁶ *Ḥayawān* IV 208, 4 ff.

⁷ Ibn Mattōya, *Taḍkira* 169, 10 ff., wo nur *Hišām* steht. Daß Hišām al-Fuwaṭī gemeint ist, geht aus der Parallele bei Ibn al-Murtaḍā, *Dāmīḡ al-auhām* (= Bd. 3 seines *Baḥr az-zahḥār*), Hs. Brit. Mus., Or. 3807. fol. 19 a, 5 ff. hervor. Vgl. auch Text XXI 30.

⁸ Vgl. seine Vorrede zum *K. al-Fuṭyā* in: *Rasāʾil* I 319, 6, die sich doch an Ibn Abī Duwād richtete; übersetzt unten S. 481.

⁹ Abū Rīda, *Nazzām* 129, Anm. 1 nach den *Asfār al-arbaʿa* des Mollā Šadrā.

¹⁰ S. o. S. 236. Weiteres s. u. S. 315 ff.

¹¹ Vgl. Text 31, 38 und 41–42 sowie die Kommentare zu Text 33–34 und 40.

weitete sich auf diese Weise immer mehr aus. Die Dokumentation ist deshalb besser als sonst. Daß Aš'arī sich mit Nazzāms Argumenten auseinandersetzte, wissen wir aus der Zusammenfassung seiner Lehre bei Ibn Fūrak¹². Vom *Muğnī* des Qāḍī 'Abdalğabbār ist uns der entsprechende Teil leider nicht mehr erhalten. Jedoch dürfte Ibn Mattōya auf ihn zurückgreifen, wenn er in seiner *Tadkīra* die Beispiele, die man mit Nazzām verband, referiert und aus atomistischer Sicht widerlegt. Ğuwainī, der nur knapp ein Jahrzehnt nach ihm starb, bestätigt und ergänzt seine Angaben in dem uns erhaltenen Teil des *Šāmil*. Bei ihm lernte in Nēšāpūr Kiyā al-Harrāsī, der später Kollege Gazzālīs an der Nizāmīya in Bagdād wurde; er erwähnt Nazzām in seinen bisher unedierten *Uṣūl ad-dīn*¹³.

Mittlerweile aber hatte sich mit Ibn Sīnā auch ein Philosoph eingemischt. Von seiner Warte aus betrachtet war das, worum man sich dort stritt, gar keine echte Alternative. Im Gegensatz zu den bisher Genannten hielt er von Atomismus nichts; jedoch bewog ihn das nicht, nun Nazzām recht zu geben. Ihm war der *kalām* schlechthin suspekt. Er nennt auch gar keine Namen, sondern behandelt die *mutakallimūn* als Gruppe; Nazzām hat nach seiner Ansicht die Grundaxiome des Atomismus überhaupt nicht angetastet¹⁴. Was er damit meinte, war, daß dieser von einer aktuellen unendlichen Teilbarkeit ausgegangen sei. Trotz dieser prinzipiellen Ablehnung hat Ibn Sīnā bekanntlich auf die spätere islamische Scholastik großen Einfluß gehabt. Gazzālī übernimmt in seinen *Maqāṣid al-falāsifa* die antiatomistischen Argumente so, wie jener sie in seinem *Dānišnāma-yi 'Alā'ī* formuliert hatte¹⁵; er stützt sich also im Gegensatz zu seinem Mitschüler Kiyā al-Harrāsī nicht auf Ğuwainī. Auch Fahraddīn ar-Rāzī, der Ibn Sīnā kommentierte, behandelt das Problem ausführlich in seinen *Mabāḥiṭ al-mašriqīya*¹⁶. Noch Kamālpaşazāde, *Šaiḥ al-Islām* in Istanbul unter Sulaimān al-Qanūnī, dem „Prächtigen“, und 950/1533 gestorben, schrieb einen Traktat über den „Sprung“¹⁷, und im 12./18. Jh. war es Muḥammad A'zam al-Hindī (gest. 1185/1771), der unter Berufung auf Dawānī (gest. 907/1501) das Problem für sein indisches Publikum erneut darstellte¹⁸.

¹² *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī* 208, 1 ff.; vgl. dazu Gimaret, *Ash'arī* 55 ff.

¹³ Vgl. dazu im einzelnen Text 16–20 und 26–42 mit den dort angegebenen Parallelen. Die Ausführungen bei Ibn Mattōya sind in extenso behandelt in der vor kurzem abgeschlossenen Dissertation von Alnoor Dhanani, *Kalam and Hellenistic Cosmology. Minimal Parts in Basrian Mu'tazilī atomism* (Harvard 1991).

¹⁴ *Šifā'*, *Ṭabī'iyāt* I, S. 184, 5 und 187, 4 ff.; Zusammenfassung in seinem *K. an-Nağāt* 102, 8 ff. und 110, 8 ff. Auch Job von Edessa scheint, wie seine Widerlegung zeigt, in Nazzām einfach einen Atomisten zu sehen (Text 103, b).

¹⁵ Vgl. die Belege im Kommentar zu Text 18, 20, 35–36 und 41.

¹⁶ Vgl. die Belege Text 20 und 31 sowie im Kommentar zu Text 18, 33–34, 37 und 40–41; umfassend behandelt bei Baffioni, *Atomismo* 211 ff.

¹⁷ Mehrere Handschriften, z. B. in Leiden (Acad. 208, fol. 114 a ff.) und in Wien (Kat. Flügel 219).

¹⁸ Vgl. die Hs. Princeton 278, fol. 44 b–47 a; zum Autor vgl. Kaḥḥāla, *Mu'ğam* IX 64.

Für uns ergeben sich daraus mehrere Probleme. Das erste ist quellenkritischer Natur. Wir müssen damit rechnen, daß die Argumente selbst dort, wo sie direkt auf Nazzām zurückgeführt werden, abgeschliffen und verformt sind; in der Tat werden sie, sobald die Überlieferung sich einmal verdichtet hat, im allgemeinen nicht einheitlich wiedergegeben. Zudem hatte man schon in der Muʿtazila weitgehend das Gefühl dafür verloren, daß Nazzām Vorgänger – oder zumindest einen Vorgänger – gehabt hatte: Hišām b. al-Ḥakam. Auch dieser hatte die unendliche Teilbarkeit vertreten¹⁹, und spätestens seine Schüler, vermutlich aber schon er selber, haben Bewegung durch den „Sprung“ erklärt²⁰. Damit verbindet sich sofort eine zweite Crux. Was die Quellen über Hišām b. al-Ḥakam sagen, läuft ziemlich klar darauf hinaus, daß dieser nur an eine theoretische unendliche Teilbarkeit dachte. Es ist also keineswegs ausgemacht, daß Ibn Sīnā mit seinem oben genannten Urteil über Nazzām recht hatte. Zwar ist es in seinem Gefolge häufig wiederholt worden²¹, und es begegnet auch außerhalb seines Einflußbereiches²². Aber es gründet ja nur auf der späteren Schuldiskussion, und dort ist der lebendige Zusammenhang des Nazzāmschen Systems längst aufgegeben. Wenn es dann weiter heißt, daß die *mutakallimūn* gar nicht imstande gewesen seien, zwischen beidem zu unterscheiden, so wirft dies schließlich drittens die Frage auf, wieweit ihnen die antike Vorgeschichte ihres Problems bewußt war; denn dort hatte man diese Distinktion ja längst ausgearbeitet.

Diese letztere Frage ist bekanntlich recht komplex. Wir können beim jetzigen Stand der Überlieferung kaum den Zirkel vermeiden, daß wir einerseits den Grad der Kenntnisse hellenistischer Philosophie aus den Argumenten der *mutakallimūn* ablesen, andererseits aber diese nach den antiken Vorbildern interpretieren. Hinzu kommt, daß auch in der Antike das Problembewußtsein sich erst allmählich geschärft hat. Man könnte sich dafür stark machen, daß Nazzām die Physik des Aristoteles zumindest oberflächlich gekannt hat²³. Sein Zeitgenosse Muḥammad b. al-Ḡahm al-Barmakī hat sie angeblich gelesen²⁴, und er selber zitiert Aristoteles an einer Stelle²⁵. Damit hätte er wissen können, daß, wie Aristoteles dort gezeigt hatte, Unendlichkeit im Sinne der Teilbarkeit und Endlichkeit im Sinne der Meßbarkeit sich nicht ausschließen²⁶. Die Erkenntnis dagegen, daß theoretische unendliche Teilbarkeit als Gedankenex-

¹⁹ Vgl. Text IV 19–20; dazu oben Bd. I 357.

²⁰ *Maq.* 61, 12 ff.; die Beziehung ist später von den Gegnern wieder hervorgehoben worden, so z. B. bei Baḡdādī, *Farq* 113, – 4 ff./131, 6 ff.

²¹ Für Rāzī vgl. De Vincentis bei Baffioni, *Atomismo* 282; auch Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī in seinem Kommentar zu Ibn Sīnā's *Išārāt wat-tanbīhāt* (II 135 ff.). Für Mīr Dāmād vgl. *Qabasāt* 184, 6 ff. Allgemein, Pines, *Atomenlehre* 11 f., Anm. 3.

²² So bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* V 92, – 7 ff.

²³ Wolfson ist von dieser Hypothese ausgegangen (*Philosophy of the Kalam* 515 f.).

²⁴ S. o. S. 206.

²⁵ Text 78, a. Dazu oben S. 298, auch S. 363 f. Die Physik ist unter dem Titel *Samʿ al-kiyān* (Φυσική ἀκρόασις) zum erstenmal von Sallām al-Abraš im Kalifat Hārūns übersetzt worden (vgl. Hein, *Definition und Einteilung* 288); zu ihm s. o. S. 162.

²⁶ M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles* 60.

periment einerseits und die reale Existenz kleinster diskreter Entitäten, sog. „Minima“, andererseits gleichfalls zusammengehen können, findet sich erst bei Epikur²⁷. Ob diese Distinktion noch weiterlebte, ist viel schwerer zu sagen. Zwar nennt der Logiker Ibn Bahrīz in seinen *Ḥudūd al-manṭiq*, die er für al-Ma'mūn schrieb, Demokrit und Epikur als Atomisten²⁸; später steht dies auch bei Ibn Sīnā²⁹. Aber das ist kurzatmige Doxographie; aus ihr hätte Naẓẓām nicht viel lernen können. Als „Lehrer“ kommt immer noch in erster Linie Hišām b. al-Ḥakam in Frage. Wieviel durch mündliche Schultradition im islamischen Denken fortwirkte, bedarf noch sorgfältiger Untersuchung³⁰.

Nach diesen generellen Bemerkungen dürfte es sich empfehlen, nun erst einmal das Material auszubreiten. Da fällt sofort auf, daß dies erst in einer zweiten Stufe, nämlich mit der Polemik Abū l-Ḥudail's gegen Naẓẓām's These einsetzt. Es fehlt jeder sichere Beleg dafür, daß Naẓẓām die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit irgendwo mit einer geschlossenen Darlegung in die Diskussion eingeführt hätte. Zwar mag man annehmen, daß er dies in seinem *K. al-Ġuz'* oder in seinem *K. at-Ṭafra* getan hat³¹; aber näher liegt fast, daß er gar kein Bedürfnis dazu verspürte, weil die Position längst bekannt war. Er schloß sich wohl einfach dem an, was man von Hišām b. al-Ḥakam wußte, und setzte es dem Atomismus Abū l-Ḥudail's entgegen. Dieser reagierte, indem er ein Argument, das uns aus der Antike bekannt ist, auf seine Weise ummodelte: eine Ameise, die über eine Sandale kriecht, kommt nie an deren Ende, wenn deren Oberfläche wirklich aus unendlich vielen Atomen besteht; denn wenn diese unendliche Zahl dadurch zustande kommt, daß es zu jedem Atom immer wieder eine Hälfte gibt, welche die Ameise zuerst durchmessen müßte, bleibt das Tier eigentlich schon im Anfang stecken – so wie jemand, der in ein Haus hineingehen will, aber vorher jeweils ein anderes durchschreiten muß, nie überhaupt irgendwo hineinkommt³². Ibn Sīnā hat dies mit dem Beispiel von Achill und der Schildkröte verglichen; Ameise und Sandale seien

²⁷ Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* 128, auch 94 und vorher; H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* 243 ff. (aber auch 276). Die Minima setzen in der Realität dem Denken eine Grenze. Furley weist zu Recht darauf hin (S. 4 f.), daß der Begriff „theoretische Teilbarkeit“ den Sachverhalt besser trifft als „mathematische Teilbarkeit“; eine mathematische Theorie ist im allgemeinen nicht impliziert. Sie tritt erst bei Eudoxos hinzu (zu ihm vgl. E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*; Halle 1923). Ob Aristoteles den Unterschied zwischen physikalischer und theoretischer Teilbarkeit bereits kannte, ist umstritten (vgl. negativ Sorabji in: *Infinity and Continuity* 55, und begrenzt positiv Miller, ib. 89 f.).

²⁸ S. 109, pu. ff.; zu ihm s. o. S. 201. Zur Überlieferung von Demokrits Atomismus in den arabischen Quellen vgl. jetzt Daiber in: *Proc. I. Congress on Democritus* 261 f. (wo Ibn Bahrīz noch nicht genannt ist).

²⁹ *Šifā'*, *Ṭabī'iyāt* I 184, ult.; vgl. auch 187, 11 f. für die *ṭafra*.

³⁰ Sie ist durch die obengenannte Dissertation von Dhanani zumindest für die Spätzeit mittlerweile geleistet worden. Der Autor sieht auch bei den islamischen Atomisten eine Minimatheorie am Werke, nur daß im Gegensatz zu Epikur jetzt ein Atom nicht aus mehreren Minima/ἐλάχιστα besteht, sondern nur aus einem einzigen.

³¹ Werkliste nr. 20 und 22. Vielleicht sogar in seinem *K. al-'Arūs* (vgl. ib. nr. 32 mit Kommentar).

³² Text 28. Zu den Parallelen vgl. auch Abū Rīda, *Naẓẓām* 130.

von den *muhdaṭūn* dafür eingesetzt worden³³. Er hat im großen und ganzen recht; die Verwandtschaft zu den zenonischen Paradoxa ist nicht zu verkennen. Aber es gibt Varianten des antiken Argumentes, die dem Beweis Abū l-Hudāil's näher kommen³⁴. Im übrigen steht die Schildkröte noch nicht bei Zeno, sondern erst bei Simplicios³⁵; Aristoteles, unsere Hauptquelle für Zenos Beweis, hat nur βραδύτατον, „etwas Langsameres (als Achill)“³⁶.

Nun hat sich Abū l-Hudāil ohnehin nicht auf den Eleaten bezogen. Über ihn wußte er wohl gar nichts, und wenn schon, so nicht unbedingt, daß er der Autor der Paradoxa war. In der doxographischen Überlieferung liefen unter dessen Namen vornehmlich einige belanglose Sentenzen³⁷; die Paradoxa standen davon losgelöst in der aristotelischen *Physik*, und daß sie dort gerade mit ihm verbunden wurden, war für einen Araber der damaligen Zeit gewiß weniger wichtig als für einen heutigen Ideenhistoriker. Das Argument selber dagegen kannte man wohl aus einer langen dialektischen oder skeptischen Tradition³⁸; die Übersetzung der aristotelischen *Physik* hat wahrscheinlich allenfalls der Erinnerung nachgeholfen. Erst bei den *falāsifa*, etwa bei Ibn Sīnā³⁹, liegt dann direkt Aristoteles zugrunde.

Wenn Abū l-Hudāil also nicht mehr von Achill redet, so wird dies niemanden verwundern. Wenn er aber die Ameise zum Beispiel nimmt, so hat es damit seine besondere Bewandtnis. Er meint nämlich gar nicht die Ameise im eigentlichen Sinne; das wäre *namla* im Arabischen. Er sagt vielmehr *ḍarra*, und dieses Wort bezeichnet eine besonders kleine Species oder, da man es mit den Species nicht so genau nahm, jedes kleine kriechende Ungeziefer. Mehr noch: *ḍarra* ist auch das Sonnenstäubchen⁴⁰. Dieses kann natürlich hier nicht gemeint sein; aber es zeigt, worauf es ankam: nicht auf die Langsamkeit wie bei der Schildkröte, sondern auf die Winzigkeit⁴¹. So stellte man sich nämlich die Atome vor: punktförmig wie kleine Käfer oder Milben. Mit den Sonnenstäubchen (ξύσματτα) hatten schon die Griechen sie verglichen⁴². Heute heißt *ḍarra* bezeichnenderweise direkt das Atom.

³³ *Šifā'*, Ṭabī'iyāt I 186, 1.

³⁴ Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 29 A 25/Übs. Capelle 177, 15. Dazu Gomperz, *Griech. Denker* I 163 f.; H. Rüdiger, *Sokrates ist nicht Sokrates* (Zürich 1975) 24 ff. Zur Bewegungslehre bei Zeno allgemein vgl. Guthrie, *History* II 91 ff.

³⁵ *In Arist. Phys.* 1014, 5 DIELS.

³⁶ Arist., *Phys.* VI 9. 239 b 14 ff.; in der arabischen Übersetzung *abṭa'u baṭī'* (713, –5 BADAWI). Auch Ibn aṭ-Ṭaiyib führt in seinem Kommentar (ib. 717) die Schildkröte nicht ein.

³⁷ Vgl. die Materialsammlung von F. Rosenthal in: *Orientalia* 6/1937/21 ff.

³⁸ Sie beginnt mit der pseudaristotelischen Schrift *De lineis insecabilibus* (dort 968 a 18 ff.); vgl. dazu Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 321 ff.

³⁹ *Šifā'*, Ṭabī'iyāt I 185, 15 ff.

⁴⁰ Vgl. Lane, *Lexicon* 957 s. v.

⁴¹ Vgl. noch Gāhiz, *Hayawān* I 216, –5 f.; dazu Goldziher, *Ges. Schr.* III 47.

⁴² *ḥabbāt* bei Ibn Bahriz, *Hudūd al-mantiq* 110, 1; sonst meist *habā'* (als Kollektiv); vgl. die Materialsammlung bei Kraus, *Jābir* II 154, Anm. 6, und Strohmaier in: *Philologus* 112/1968/1 ff. Man verglich auch mit dem Sandkorn (*Hayawān* III 216, –5). Der jüdische Theologe Yūsuf al-Bašīr betont, daß die Atome in Wirklichkeit viel kleiner sind als die Sonnenstäubchen (vgl. Ben-Shammai in: *JSAI* 6/1985/264 f.; auch Sirat, *History of Jewish Philosophy* 55).

Für Abū l-Hudāil hatte dies den Vorteil, daß er damit ohne weitere Umsetzung die Grundlage seiner Bewegungstheorie deutlich machen konnte: ein Atom bewegt sich auf einer Oberfläche weiter, die gleichfalls Atomstruktur hat, und deckt bei jedem Schritt ein Atom dieser Oberfläche ab. Man nannte dieses Abdecken *muhādāt* „Gegenüber-Sein“⁴³; die schrittweise Fortbewegung bezeichnete man als „Durchmessen“ (*qaṭʿ*) der Strecke⁴⁴. Dahinter steckt antikes Vokabular: *qataʿa* entspricht *καταμετρεῖν* „ausmessen“ bei Epikur⁴⁵; für *muhādāt* findet sich in den Referaten des Aristoteles ähnlich, wenngleich nicht wörtlich entsprechend, *παρὰ ἕκαστον γίγνεσθαι* „zu jedem (Punkt) einmal hingelangen“⁴⁶ und in der pseudaristotelischen Schrift *De lineis insecabilibus* *καθ' ἕκαστον ἄπτεσθαι* „jeden Punkt einmal berühren“⁴⁷. Von „Berührung“ (*mumāssa*) redeten auch die arabischen Atomisten⁴⁸. Die Größe eines Körpers beträgt also jeweils ein ganzes Vielfaches der Atome. Eben dieses Modell lehnte Nazzām nun ab: Bewegung vollzieht sich in unmerklichen Sprüngen; selbst die Ameise ist darum nur einigen Punkten „gegenüber“⁴⁹. Das dürfte bedeuten, daß er den Unterschied zwischen endlicher Länge und unendlicher Teilbarkeit sehr wohl sah. Auch mit Sprüngen kann man ja eine unendliche Zahl von Punkten nicht hinter sich bringen. Aber man kann eine endliche Strecke auf diese Weise überwinden; dabei sind die einzelnen übersprungenen Abschnitte ihrerseits wieder unendlich teilbar⁵⁰. Abū l-Hudāil hat auf diesen Gedanken noch einmal repliziert. Man kann die Milbe oder die Ameise ja in Tinte tauchen; dann hinterläßt sie auf der Sandale eine kontinuierliche Linie. Wäre es zu Sprüngen gekommen, so müßte diese unterbrochen sein. Auch ein Messer schneidet, wenn es sich durch eine Frucht bewegt, diese glatt durch; „spränge“ es in seiner Bewegung, so könnte sie nicht in zwei Hälften zerfallen⁵¹.

Das stand so vermutlich in Abū l-Hudāil's *K. at-Ṭafr*, das er gegen Nazzām richtete⁵². Gāḥiẓ bescheinigt ihm, daß er sich beim „Sprung“ besonders gut auskannte⁵³. Dieses Lob hätte er sich dann eigentlich etwas leicht verdient. Denn Nazzām benutzte den Begriff *ṭafr* ja offensichtlich terminologisch. Was er sagen wollte, war, daß jedes Bewegungsintervall noch einmal weiter teilbar ist. Daß es in der Wirklichkeit Sprungbewegungen gab, bei Pferden z. B.,

⁴³ Vgl. Text 29, b; 34; 35, b; 37, b; *Ḥayawān* V 20, 1. Zur atomistischen Bewegungstheorie allgemein vgl. Ibn Sīnā, *Ṭabīʿiyāt* I 186, 9 ff.; Maimonides, *Dalālat al-ḥāʾirīn* 202, 16 f. ATAY/Übs. Friedländer 121.

⁴⁴ Text 28, b–d; 29, a und c usw.

⁴⁵ Vgl. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* 243.

⁴⁶ *Physik* VI 9. 240 a 15 f.; die arabische Übersetzung hat dafür bezeichnenderweise *bi-izāʾihī* (716, 8 BADAŪI).

⁴⁷ 968 a 20 f.

⁴⁸ Vgl. Ibn Sīnā, a. a. O. Allerdings machten sie manchmal einen Unterschied (s. u. S. 316).

⁴⁹ Text 29. Für die Anschauung reichte es vielleicht schon, daß man sich statt der Ameise oder Milbe ja auch einen Floh vorstellen konnte.

⁵⁰ So auch Sorabji in: *Infinity and Continuity* 79.

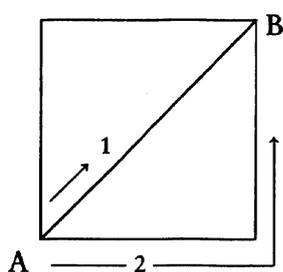
⁵¹ Text 32.

⁵² Werkliste XXI, nr. 44.

⁵³ *Damm aḥlāq al-kuttāb*, in: *Rasāʾil* II 192, 4 f.

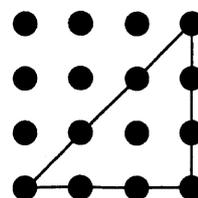
konnten ja auch die Atomisten nicht leugnen. Sie erklärten dies nur anders: auch im Sprung ist man jedem Punkt „gegenüber“; aber man „berührt“ nur den unter ihnen, wo man seine Füße wieder auf den Boden setzt⁵⁴. Nazzām dagegen machte zwischen *muḥādāt* und *mumāssa* offensichtlich keinen Unterschied⁵⁵.

In seinem eigenen *K. at-Taḫḫīr* hat er nun anscheinend Beweise für seine Theorie gebracht. Dabei greift er das Ameisenbeispiel auf, gibt ihm aber eine charakteristische Wende. Er läßt jetzt zwei „Ameisen“ oder Milben um die Wette rennen und zwar auf Strecken, die ein rechtwinkliges Dreieck bilden; eine von ihnen soll der Hypotenuse folgen, die andere den beiden Katheten, also so:



Bei gleicher atomarer „Geschwindigkeit“ kommt die erste früher an, und zwar nur deswegen, weil sie unterwegs „gesprungen“ ist⁵⁶. Diese Begründung überrascht: Nazzām kümmert sich gar nicht darum, daß die Hypotenuse ohnehin kürzer ist als die beiden Katheten zusammen. Das liegt daran, daß er in Atomen rechnete und nicht in Längen. Wichtig ist dabei vor allem, daß er in seinem Beispiel nicht von einem x-beliebigen rechtwinkligen Dreieck spricht,

sondern von einem solchen, das von den zwei benachbarten Seiten eines Quadrates zusammen mit der Diagonale gebildet wird⁵⁷; es ist also nicht nur rechtwinklig, sondern auch gleichschenkelig. Mit dieser Figur haben nun spätere Gegner des Atomismus immer wieder argumentiert: wenn man in einem solchen Quadrat die Seitenlänge (etwa 4) als die Anzahl diskreter atomarer Einheiten versteht, so hat die Diagonale genauso viele Atome wie eine der Katheten (nämlich wiederum 4). Das kann aber, wenn wir keine Zwischenräume zwischen den Atomen annehmen, nicht stimmen; also ist ein Atomismus, der ohne den Begriff des Vakuums auskommen will wie der islamische, widerlegt⁵⁸. Nazzām hat diese Beweisführung wahrscheinlich gekannt; denn er soll nach Ġuwainī darauf bestanden haben, daß die Diagonale nicht mehr Atome haben könne als die Katheten, weil jedes einzelne von ihnen je einem



⁵⁴ Vgl. Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 39, 2 ff.

⁵⁵ Vgl. Text 37, b mit Kommentar; auch 29, b.

⁵⁶ Text 30, a–b.

⁵⁷ Text 30, a.

⁵⁸ Besonders klar bei Ibn Sīnā, *Dānišnāma*, übs. Achena-Massé 21 144f. > Ġazzālī, *Maqāsid* 151, 1 ff. und bei Faḥraddīn ar-Rāzī (= Text 31); vgl. auch Ibn Sīnā, *Šifā'*, *Ṭabī'iyāt* 190, ult. ff. sowie Bīrūnī in seinen Fragen an Ibn Sīnā (vgl. Bausani in: *Akten VII. Kongreß UEAI* Göttingen, S. 76); Maimonides, *Dalāla* 203, 14 f./übs. Friedländer 122 = Pines 198. Das Argument ist über Ġazzālīs *Maqāsid* auch in der abendländischen Scholastik bekannt geworden, etwa bei Roger Bacon und Duns Scotus (vgl. dazu Lasswitz, *Geschichte der Atomistik* 149 und 195 f.; Murdoch in: *Actes IV. Congrès Internat. de Philosophie Médiévale* 218 f.).

Kathetenatom „gegenüber“ ist. Oder anders gesagt: würde man auf der Diagonale weitere Atome annehmen, so lägen sie an Punkten zwischen den Atomreihen, wo sie kein „Gegenüber“ hätten; das ist aber nach den Axiomen des Atomismus nicht möglich⁵⁹.

Nun will aber Nazzām nicht nur den Atomismus widerlegen, sondern mit seiner Theorie vom Sprung Bewegung weiterhin plausibel machen. Auch für ihn ist Bewegung keineswegs ein Kontinuum. Die Ameise, die auf den beiden Katheten vorwärtskriecht, bewegt sich weiterhin nach dem atomistischen Modell, indem sie jeweils einem der sieben Wegatome „gegenüber“ ist. Die andere Ameise dagegen ist keineswegs sieben Atomen gegenüber; denn sonst müßten wir zwischen den Atomen der Hypotenuse drei weitere Atome annehmen, die in den Zwischenräumen sitzen. Zwar ist die Strecke offenkundig länger als die vier Atome einer Kathete; aber die „Zwischenräume“ sind kleiner als ein Atom. Daß dies so ist, hat Nazzām wohl mit dem Satz des Pythagoras bewiesen. Bei einer Kathetenlänge 4 ist die Länge der Diagonale $= \sqrt{32}$; das ergibt nicht den Wert 7, sondern irgendeine Größe zwischen 5 und 6. Nichts deutet freilich darauf hin, daß Nazzām nun angefangen hätte, zu rechnen; dazu war er wohl auch gar nicht imstande. Er hätte dies im übrigen nicht nötig gehabt; denn es genügte, zu wissen, daß man es hier mit einer irrationalen Zahl zu tun hatte. Der Satz des Pythagoras implizierte, daß es mathematische Größen gab, denen kein Raumpunkt entsprach; dies galt immer, wenn man das rechtwinklige Dreieck durch die Diagonale in einem Quadrat bildete. Die Ameise ist auf dieser Hypotenuse nur vier Raumpunkten „gegenüber“; zwischen ihnen muß sie „springen“. Darum kommt sie schneller ans Ziel.

Vgl. auch Text 29. Der Stand der Quellen zwingt uns, manche Frage offenzulassen. Das Gedankenexperiment vernachlässigt den Begriff der Geschwindigkeit; auch Aristoteles kannte die Geschwindigkeit als selbständige Klasse von Größen nicht (vgl. Schramm, *Bewegungslehre* 35 f.). Der Zeitfaktor bleibt ebenso unberücksichtigt; wir werden annehmen dürfen, daß der „Sprung“ sich in einem Augenblick, also einem einzigen „Zeitatom“, vollzieht. Daß die übersprungene Strecke ihrerseits unendlich teilbar ist, war bereits gesagt. Für die Gegenseite steckte darin das „metaphysische“ Problem, wie eine Strecke endlicher Länge (eben die „übersprungene“) sich aus unendlich vielen Teilabschnitten zusammensetzen kann, die ihrerseits wiederum endliche Länge haben. Daß dies möglich ist, hat erst die Infinitesimalrechnung gezeigt: die endliche Zahl 2 läßt sich erklären als die Summe von $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \dots + 1/2^n$ et sic ad infinitum (vgl. dazu Luria, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten* 106 ff.).

Nazzām muß dabei keineswegs die übersprungene Strecke als „Zwischenraum“ verstanden haben; die Quellen sagen nichts davon, und er hätte sich ja vermutlich nur den Protest der Atomisten eingehandelt. Aber das führte natürlich zu Schwierigkeiten; denn an ein Vakuum zwischen den Atomen dachte man erst später (s. u. Kap. D 1.3.2.1.1). Selbst aber als man diese Möglichkeit erwog, suchten die Atomisten selber meist nach einer andern Erklärung des Sachver-

⁵⁹ Text 30, c. Meine Erklärung in REI 46/1978/201 erhalte ich nicht mehr aufrecht.

haltes: die Atome sind Würfel, die auf der Hypotenuse nicht mit ihren Seiten, sondern mit ihrer Kante aneinanderstoßen (so etwa Abū Rašīd, *al-Masā'il fī l-hilāf* 97, pu. ff. und Ibn Mattōya, *Taḍkira* 193, 7 ff. [dort als Alternative]; auch erwähnt von Ibn Sīnā, *Ṭabīrīyāt* I 190, 12 ff., und von Bīrūnī, vgl. Heinen in: Chelkowski, *The Scholar and the Saint* 53 f.). Manchmal stellten sie sich vor, daß in die „gezähnte“ (*muḍarras*) Linie, die dabei herauskommt, drei weitere Atome, die ihrerseits auf der Spitze stehen, wie Keile eingefügt werden (Ibn Sīnā, ib. 191, 9 ff.). Aber das führte natürlich zu Schwierigkeiten, wenn man diese Linie nicht nur als Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreiecks, sondern auch als Diagonale eines Quadrates verstand; letzteres hatte dann einige Atome zuviel, die seine Gitterstruktur störten. In jedem Fall bestand Einigkeit darüber, daß auf der Hypotenuse die Entfernung von einem „Feld“ zum andern größer ist als auf den Katheten. Schon das hätte als Ansatz für Nazzāms „Sprung“theorie ausgereicht. Zur Interpretation seiner Lehre vgl. noch Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 384 ff. sowie Ḥusain Murūwa, *an-Naza'āt al-māddīya fī l-falsafa al-'arabīya al-islāmīya* I 743 ff. Zum mathematischen Aspekt der zenonischen Paradoxa vgl. neben der Arbeit von Luria noch J. Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten* in: Deutsche Akad. Wiss. Berlin, Inst. für hell.-röm. Phil., Veröff. nr. 4 (1954). Ein halbes Jahrhundert nach Nazzām hat Tābit b. Qurra den pythagoreischen Lehrsatz auf beliebige Dreiecke übertragen; er nennt ihn dabei das „sokratische Theorem“ (*al-ḥuǧǧa al-mansūba ilā Suqrāt*, nach dem platonischen Menon; vgl. GAS 5/266).

Nazzām hat die Zahlenverhältnisse im rechtwinkligen Dreieck anscheinend noch einmal für seine Zwecke bemüht. Jedoch geht es ihm nun nicht um irrationale Zahlen; er verzichtet darum auch auf die Bedingung, daß die beiden Katheten zugleich die Seiten eines Quadrates seien. Er stützt sich allein auf die Anschauung: wenn man ein Brett, das an eine Wand gelehnt ist, wegzieht und auf den Boden fallen läßt, so daß es mit seinem Ende die Wand noch berührt, dann ist das obere Ende an der Wand eine größere Strecke heruntergerutscht, als das untere Ende auf dem Boden zurückgelegt hat; an der Wand ist es also zu „Sprüngen“ – oder zu einem „Sprung“ – gekommen⁶⁰. Die Einkleidung dieser Denkaufgabe ist alt; sie findet sich schon bei den Babyloniern und später in einer Quelle aus der Seleukidenzeit⁶¹.

Daneben hat Nazzām auch ein zweites der zenonischen Paradoxa ins Feld geführt. Es war bei den Griechen unter dem Namen „Stadion“ bekannt⁶² und offenbar durch lange Benutzung abgeschliffen worden; denn auch dieses hat bei ihm nicht mehr seine ursprüngliche Form. Wie es wirklich aussah, wußten nur die, welche Aristoteles lasen bzw. in aristotelischer Tradition standen, so

⁶⁰ Text 42; vgl. den Kommentar.

⁶¹ van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft* 122 f.

⁶² Arist., *Physik* VI 9. 239 b 33 ff.; Diels-Kranz, *Vorsokratiker* 29 A 28. Dazu Gomperz, *Griech. Denker* I 165; Furley, *Two Studies* 72 ff.; Rüdiger, *Sokrates* 30 ff.; Sorabji in: *Infinity and Continuity* 40 ff. und *Time, Creation and the Continuum* 330 ff. Vgl. auch *Physik* VI 2. 233 b 16 ff.; dazu Schramm, *Bewegungslehre* 34 f.

etwa später Gazzālī⁶³. Von Nazzām erzählte man es in drei verschiedenen Fassungen⁶⁴. Der Grundgedanke war dabei der, daß zwei Reihen von Atomen oder zwei Atome auf atomar gegliederten Linien sich parallel, aber gegenläufig bewegen, wie zwei aneinander vorbeimarschierende Kolonnen von Sportlern in einem Stadion. Würde man sie in jeder Zeiteinheit einmal anhalten lassen, so würde sich herausstellen, daß jeder Marschierer nur jedem zweiten in der andern Kolonne „gegenüber“ gewesen ist; an dem andern ist er vorbei-„gesprungen“.

Ebenso wie gegenläufige taugten auch sich addierende Bewegungsvorgänge zu einem solchen Experiment. Am einfachsten vorzustellen war dies in dem Fall, wo ein Mensch sich auf einer Fläche bewegt, die ihrerseits selber in Bewegung ist, etwa auf einem Schiff. Wenn er in Fahrtrichtung geht, so addiert sich seine Geschwindigkeit zu der des Schiffes, und es kann theoretisch dazu kommen, daß er von einer bestimmten Strecke, die er hinter sich bringt, nur die Hälfte selber zurückgelegt hat. Das aber heißt, daß er auch nur der Hälfte ihrer kleinsten Maßeinheiten/Atome in einem bestimmten Augenblick „gegenüber“ gewesen ist⁶⁵. Ähnlich angelegt war das Beispiel von dem Eimer, der mittels zweier Brunnenseile oder durch einen Hakenstock, der an ein Brunnenseil greift, nach oben geholt wird. Das Seil, an dem der Eimer hängt, wird dabei doppelgelegt, und der Eimer hat die ganze Strecke brunnenaufwärts zurückgelegt, wenn man von dem zweiten Seil nur die Hälfte abespult oder den Hakenstock nur zur Hälfte nach oben gezogen hat⁶⁶. Das war für einen Menschen der damaligen Zeit unmittelbar einsichtig und wird darum häufig wiederholt. Schon der frühe Jurist Iyās b. Mu‘āwiya, der für seine geistige Wendigkeit bekannt war⁶⁷, soll damit seine Zeitgenossen überrascht haben⁶⁸; Nazzām hat es also wahrscheinlich aus der arabischen Tradition übernommen. Antike Vorbilder lassen sich hierfür anscheinend nicht nachweisen.

Der Anklang an das Brunnenbeispiel, den Baffioni in *De lineis insecabilibus* 970 b 1 ff. heraushören will (*Atomismo* 232), ist ganz vage, vor allem fehlt jeder Hinweis auf die Einkleidung. – Bei dem Schiffsbeispiel liegt die Sache etwas anders. Aristoteles benutzt es, aber nur zum Aufweis einer akzidentellen Bewegung (*Phys.* VI 10. 240 b 8 ff.); der Passagier bewegt sich selber nicht. Nazzāms Problem kann daraus entwickelt sein. Schon Abū l-Hudail hatte über den Fall der akzidentellen Bewegung nachgedacht (s. o. S. 239). Für die Atomisten lag die Crux vor allem in der Annahme einer Höchstgeschwindigkeit: wenn das Schiff so schnell fährt, daß in jedem Augenblick ein Atom der Wasseroberfläche „berührt“ wird, bleiben für den Passagier keine Raumpunkte mehr übrig, denen er „gegenüber“ sein könnte. Bei unendlich teilbaren „Sprün-

⁶³ *Maqāsid* 148, 15 ff.

⁶⁴ Text 33 – 35.

⁶⁵ Text 38 – 39. Zur Antwort Aš‘arīs vgl. Gimaret, *Ash‘arī* 57 f.

⁶⁶ Text 40; vgl. die dort gegebenen Zeichnungen.

⁶⁷ S. o. Bd. II 124 f.

⁶⁸ Wakī, *Ahbār al-quḍāt* I 363, 3 ff.

gen“ ergibt sich diese Schwierigkeit nicht (so auch Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 391).

Eine vierte Gruppe von Beispielen demonstriert den „Sprung“ an der Bewegung von konzentrischen Kreisen auf rotierenden Gegenständen, einem Kreisel etwa oder einem Mühlrad. Diese Kreise haben einen verschiedenen Umfang; sie bewegen sich aber alle in gleicher Weise mit dem Gegenstand, auf dem sie sich befinden. Die größeren Kreise legen dabei einen größeren Weg zurück als die kleinen. Wenn wir also einmal annehmen, daß ein kleiner Kreis bei einer Umdrehung allen Punkten einer atomaren Struktur „gegenüber“ ist, so kann dies bei der gleichen Umdrehung nicht mehr für einen größeren von ihnen gelten⁶⁹. Das Problem ist in ähnlicher Form zum erstenmal in den pseudaristotelischen *Mechanica* angeschnitten worden⁷⁰; es wurde unter dem Namen „Rad des Aristoteles“ bekannt⁷¹. Auch Heron von Alexandrien hat es in seiner *Mechanik* behandelt; dieser Text ist interessanterweise nur in seiner arabischen Übersetzung erhalten⁷². Das mag mit erklären, warum dies das einzige Beispiel ist, das Aš'arī für Nazzām verzeichnet hat, und das einzige auch, das Ibn Sīnā erwähnt, nachdem er den *tafra*-Begriff eingeführt hat⁷³. Jedoch weicht die Fassung, die es bei Heron hat, deutlich ab. Am nächsten kommt vielmehr das Beispiel von einem sich drehenden Lineal, das Sextus Empiricus festgehalten hat⁷⁴. So mag die Bevorzugung eher daher rühren, daß die Atomisten hieran besser als sonst ihre Gegenposition erläutern konnten: alle Kreise sind immer allen Punkten, an denen sie vorbeigleiten, „gegenüber“, nur daß ihre Bewegung immer wieder einmal von Ruhemomenten unterbrochen wird, und dies eben bei den kleineren Kreisen häufiger als bei den großen. Vielleicht hat man Zahnräder zum Vorbild genommen⁷⁵. Dies war, wie wir sahen, zugleich die Art, in der die Atomisten Geschwindigkeitsunterschiede erklärten⁷⁶. Mit dem „Sprung“ ging dies natürlich einfacher⁷⁷.

⁶⁹ Text 36–37.

⁷⁰ Cap. 24. Vgl. aber auch schon *De caelo* B 8. 289 b 34 ff. mit Bezug auf die Gestirne.

⁷¹ Vgl. dazu I. E. Drabkin, *Aristotle's Wheel: Notes on the History of a Paradox*, in: *Osiris* 9/1950/162 ff.; auch M. Jammer, *Das Problem des Raumes* 68 ff. und A. Maier, *Die Vorläufer Galileis* 164.

⁷² Ed. Carra de Vaux in: *JA*, NS 1/1893/424, 9 ff. = Übs. 465 ff.; auch L. Nix, *Heronis Alexandrini Opera* II 1, S. 16.

⁷³ *Ṭabī'iyāt* I 187, 13 ff.

⁷⁴ *Adv. Math.* X (= *Adv. Dogm.* IV) 149 ff.

⁷⁵ Ibn Sīnā 187, 17 ff.; vgl. Text 36, b mit Kommentar. Lasswitz, *Atomistik* 149 stellt den Sachverhalt auf den Kopf. Man wies darauf hin, daß ein Rad in der Tat manchmal deswegen „eiert“ oder aus der Achse herausgeschleudert wird (Ġuwainī, *Šāmīl* 437, ult. ff.). Umgekehrt hat schon Aristoteles Gründe dafür gefunden, daß der Himmel nicht in Stücke gerissen wird (διασπασθαι), obgleich die Gestirne in verschiedener Geschwindigkeit dahinziehen (*De caelo*, a. a. O.).

⁷⁶ S. o. S. 236 f. Mit Bezug auf dieses Beispiel für Aš'arī belegt bei Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī* 208, 9 ff.; vgl. Gimaret, *Ash'arī* 56. Auch Gassendi ist noch so verfahren (vgl. Pines in: *REJ* 103/1938/47 = *Collected Works* I 45).

⁷⁷ Dazu auch Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 387 ff. (vor allem 389, Anm. 14).

Die letzte zu besprechende Gruppe von Beispielen ist ein wenig disparat, aber, wie wir sehen werden, gerade deswegen von Bedeutung. Nazzām beobachtete, daß der Schatten von verschiedenen langen aufrechtstehenden Objekten nicht in derselben Schnelligkeit wächst oder abnimmt; der Schatten des größeren Gegenstandes scheint zu „springen“⁷⁸. Ebenso „springt“ auch das Licht; bei Sonnenuntergang sehen wir, wie es zurückweicht und die Schatten hinter ihm her auf den Horizont zuhuschen. Umgekehrt wirft die Sonne am Morgen ihr Licht sehr schnell auf das gesamte Erdenrund; dies ist bei den großen Entfernungen, die es durchmißt, nur durch „Sprung“ zu erklären⁷⁹. Wenn man eine Luke schließt, ist es sofort dunkel; das Licht hat sich durch „Sprung“ entfernt⁸⁰. Durch Lichtstrahlen, die das Auge aussendet, kommt auch das Sehen zustande, und wiederum erklärt nur der „Sprung“, daß wir den Himmel, weit entfernt wie er ist, sofort erblicken und nicht erst nach geraumer Zeit⁸¹. Die Seele „springt“ zurück zu ihrem Ursprung, wenn der Mensch stirbt⁸². In diesen Beispielen dient die Vorstellung also dazu, exzessiv schnelle Bewegung verständlich zu machen. Das stand in einer langen Tradition. Aristoteles hatte sich gegen die Theorie des Empedokles gewandt, daß das Licht Zeit brauche, um von der Sonne zur Erde zu gelangen; zum Vergleich hatte er darauf hingewiesen, daß auch ein Teich in ein und demselben Augenblick an allen Stellen gefriert und daß Hitze sich sofort überall verbreitet⁸³. Theophrast, Alexander von Aphrodisias und Johannes Philoponos waren ihm darin gefolgt⁸⁴. Wenn aber nun Nazzām den Gedanken aufgriff, so bedeutete dies, daß es zum erstenmal nicht mehr primär auf das Gegenüber-Sein ankam; es ging um mehr als bloße Bewegung auf einer Fläche. Damit ist erwiesen, daß der *tafra*-Begriff nicht nur dialektische Funktion innerhalb der Diskussion mit Abū l-Hudāil hatte, sondern auch eine positive Stellung in Nazzāms System einnahm.

Eben dies bleibt im Auge zu behalten, wenn wir uns nun wieder den oben erwähnten grundsätzlichen Fragen zuwenden. Hätte der „Sprung“ rein dialektische Funktion, so wären wir schnell mit ihm fertig; er wäre dann nicht mehr als ein Instrument zur Widerlegung des Atomismus. Jetzt, wo wir wissen, daß dies nicht der Fall ist, ist auch der Blick dafür geschärft, daß die antiatomistischen Argumente selber eine solche Annahme kaum zulassen. Zur bloßen

⁷⁸ Text 41; zur Antwort Aš'arīs vgl. Gimaret 53 f. Man muß dabei berücksichtigen, daß die Gebetszeiten tagsüber durch Gnomone bestimmt wurden; das *'aṣr*-Gebet z. B. konnte man vollziehen von dem Zeitpunkt an, wo der Schatten des Gnomons genauso lang ist wie dieser selber, bis zu dem Augenblick, wo er doppelt so lang ist (vgl. King in: EI² VII 28 s. v. *Mikāt*). Die Länge des Gnomons spielte dabei keine Rolle.

⁷⁹ Text 43, c–e; dazu Gimaret 57.

⁸⁰ Text 44 und 53, s–t mit Kommentar; dazu 88, m–q und 89, l; auch 137, b. Zu Abū l-Hudāil s. o. S. 240. Daß Bauernhäuser nur durch eine Dachluke Licht bekamen, hat es im Orient bis ins 19. Jh. gegeben (vgl. Hütteroth in: LexMa III 1308).

⁸¹ Text 43, a–b; 105, a. Dazu unten S. 354.

⁸² Text 89, d.

⁸³ *De sensu et sensato* 6. 646 a 26 ff. und 446 b 27 ff.

⁸⁴ Sorabji in: *Infinity and Continuity* 49; *Time, Creation and the Continuum* 53.

Widerlegung nämlich brauchte der Sprung gar nicht eingeführt zu werden; eben darum erwies er sich später im Gesamtzusammenhang der antiatomistischen Argumente als entbehrlich⁸⁵. Ibn Mattōya repräsentiert wahrscheinlich ein Zwischenstadium; er holt aus ihnen beides heraus, den Sprung und die unendliche Teilbarkeit, und sagt an einer Stelle direkt, daß man auf letzterem Wege schneller und besser mit dem Atomismus fertig werde⁸⁶. Wenn aber beides sich voneinander trennen läßt, so ist auch nicht mehr *prima vista* klar, wie Nazzām es miteinander verband. Wäre es nur um die unendliche Teilbarkeit gegangen, so könnten wir getrost annehmen, daß Nazzām sie als theoretische Teilbarkeit verstand. Der „Sprung“ dagegen vollzieht sich in der Wirklichkeit der Bewegung.

Dennoch brauchen wir, wie sich herausstellte, wohl nicht mit Ibn Sīnā von einer aktuellen unendlichen Teilbarkeit zu reden. Zwar besagt der „Sprung“, daß auch für Nazzām, wie für die Atomisten und mehr noch als für sie, Bewegung diskontinuierlich ist; aber sie vollzieht sich über meßbare endliche Strecken und kann trotz der theoretischen unendlichen Teilbarkeit zu einem Ende kommen, weil sie nicht jedem Punkt „gegenüber“ sein muß. Daß Ibn Sīnā den Nerv der Sache nicht erkannte, hat wohl mehrere Gründe. Die Schuldiskussion, die er vor sich hatte, ließ von dem ursprünglichen Ansatz nicht mehr viel durchscheinen. Außerdem verstand er theoretische Teilbarkeit als mathematische Teilbarkeit, und gerade der mathematische Aspekt fehlte bei Nazzām und seinen Nachfolgern nahezu ganz. Schließlich aber konnte er sich ohnehin nicht vorstellen, daß ein *mutakallim* einmal mit Aristoteles hätte übereinstimmen können.

Die früheren Quellen, so spärlich sie sind, sprechen allesamt für unsere Interpretation. Unter den erwähnten Nachrichten über Hišām b. al-Hakam bezieht eine Nazzām mit ein; sie steht bei dem Mu'taziliten al-Maqdisī⁸⁷. Unmißverständlich äußert sich auch Haiyāt⁸⁸. Selbst Ibn ar-Rēwandī leugnet nicht, daß Nazzām zwischen endlicher Ausdehnung und unendlicher Teilbarkeit unterschied; er weiß sogar, daß Nazzām den Manichäern vorhielt, man könne eine unendliche Strecke nicht durchlaufen. Nur weist er hämisch darauf hin, daß Nazzāms Kritiker ihm die Distinktion nicht abnahmen; auch selber versucht er natürlich Widersprüche herauszuholen⁸⁹. Bezeichnend ist, wie Nazzām sich an einer etwas versteckten Stelle zur unendlichen aktuellen Teilbarkeit des Senfkorns äußert: er sieht in dieser These einen gewissen

⁸⁵ S. o. S. 310, Anm. 11.

⁸⁶ Text 41, d; vgl. auch 38, c–d und 42, b. Daß die Entwicklung umgekehrt gelaufen sei und erst Ġuwainī die primär antiatomistischen Argumente Nazzāms zu positiven Beweisen für den „Sprung“ umgeschrieben habe, wie Sorabji, *Infinity and Continuity* 82 und 84 annimmt, wird von der Überlieferung nicht gestützt. Vor allem der Befund bei Aš'arī spricht dagegen (vgl. Text 37, der a. a. O. die Fortsetzung zu Text 27 bildet). Dazu auch oben S. 310 f.

⁸⁷ Text IV 20.

⁸⁸ Text 119, f und q; 120, l–m; 121, h.

⁸⁹ Text 119, a–b und i–k; 120, a–i.

Vorzug; aber er macht sie sich offenbar nicht zu eigen⁹⁰. Darum griff bei ihm auch nicht das beliebte atomistische Argument, daß bei unendlicher Teilbarkeit ein Senfkorn genauso viele Teile habe wie ein Berg (nämlich unendlich viele)⁹¹; die Teile des Berges bleiben vielmehr als einzelne immer proportional größer als die des Senfkorns⁹². Selbst der jeweils kleinste Teil besaß für ihn also immer noch Ausdehnung – in bemerkenswertem Gegensatz zu Abū l-Hudāil, der ja zumindest dem einzelnen, isolierten Atom die Ausdehnung abgesprochen hatte⁹³.

Naiv war Nazzāms Theorie also gewiß nicht⁹⁴. Zwar hat sich bestätigt, daß er nicht unmittelbar an Aristoteles oder andere griechische Autoren anknüpft; aber die wichtigsten in der Antike entwickelten Distinktionen waren ihm doch geläufig. Auch auf den „Sprung“ ist er wohl nicht selber gekommen. Wenn er schon das Konzept der Teilbarkeit mit Hišām b. al-Ḥakam gemeinsam hatte, so wahrscheinlich auch dieses Detail; die entgegengesetzte Hypothese, daß vielmehr dessen Schüler, von denen es überliefert wird, es von Nazzām übernahmen, hat dann noch weniger für sich, als ohnehin der Fall wäre. Hišām aber dürfte den Gedanken aus jener iranischen Umgebung übernommen haben, an die er sich auch sonst anschloß. Daß man sich unter den *zanādiqa* für Bewegungslehre interessierte, haben wir gesehen; einer von ihnen war auch Atomist⁹⁵.

3.2.2.2.1.1.1 Antike Vorbilder

Vorläufig ist dies allerdings nur die Erklärung eines *ignotum per ignotius*. Zudem besteht weiterhin die Frage, wieweit denn der „Sprung“ schon in der Antike Vorbilder hat. Hier haben die bereits mehrfach zitierten Untersuchungen von R. Sorabji Klarheit geschaffen, vor allem der Aufsatz, den er für den Sammelband *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought* verfaßt hat¹. Er behandelt da auch Nazzām, und zwar aufgrund des neuen Quellenmaterials, das ich in meiner Studie aus dem Jahre 1978 bekanntgemacht hatte². Die Spur, die er von dort zurückverfolgt, war an sich schon durch van den

⁹⁰ Text 79, b – c.

⁹¹ Ibn Sīnā, *Ṭabīʿiyāt* I 186, 3 f.; Baḡdādī wendet es geradezu gegen Nazzām (*Uṣūl* 36, 6 ff.). Dazu oben S. 75 und 229.

⁹² Text 121, c und h.

⁹³ Zum Problem allgemein vgl. schon Abū Rīda, *Nazzām* 120 ff.; er entscheidet sich genauso wie wir. Caspar hält dies allerdings in MIDEO 4/1957/185 für eine „thèse excessive“. Vgl. jetzt noch Ḥusain Murūwa, *an-Nazaʿāt al-māddīya* 741 ff.

⁹⁴ Gegen Pretzl in: *Der Islam* 19/1931/126 und Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 516.

⁹⁵ S. o. Bd. I 442. Nach Malāḥimī, *Muʿtamad* 566, ult. ff. auch noch ein zweiter, nämlich der Neffe des Abū Šākir ad-Daišānī (zu ihm vgl. Bd. I 438 f.). Dazu jetzt ausführlich Dhanani (s. o. S. 311, Anm. 13).

¹ Ed. N. Kretzmann (Cornell Univ. Press. 1982), dort S. 37 – 86.

² *Theology and Science. The Case of Abū Ishāq an-Nazzām*. Second Annual United Arab Emirates Lecture in Islamic Studies. Univ. of Michigan Press, Ann Arbor 1978 (erschienen 1979).

Bergh entdeckt worden: ἄλμα bzw. πῆδημα bei dem Neuplatoniker Damaskios, dazu das Verb ὑπεράλλεσθαι³. Damaskios ist für den Orient ein idealer Anknüpfungspunkt: er war in Persien, wenn auch nicht für lange Zeit; er wurde i. J. 529 als Haupt der Akademie in Athen durch das bekannte Dekret Justinians abgesetzt und fand für zwei Jahre Zuflucht am Hofe Ḥosrau Anōširwāns. Der Herrscher, der nach dem Urteil des Agathios in der Philosophie recht belesen war, interessierte sich u. a. für Bewegungslehre⁴. Dennoch muß sich der Kontakt mit der griechischen Welt nicht so abgespielt haben. Denn Damaskios steht in einer Tradition. Was bei ihm neu ist, ist ein Punkt, den wir für den Vergleich mit Nazzām am wenigsten brauchen können: daß nämlich auch die Zeit sich in Sprüngen vorwärts bewegt; jeder Sprung ist ein Zeitquantum⁵. Daß Bewegung sich in Sprüngen vollziehen kann, scheint dagegen schon Sextus Empiricus zu wissen⁶. Zwar hatte, wie wir sahen, auch Aristoteles bereits darauf hingewiesen, daß das Licht keine Zeit braucht; aber er hatte dies noch als Ausnahme angesehen. Der Gedanke, daß alle Bewegung springt, entwickelte sich erst, nachdem Diodoros Kronos und Epikur Bewegung auf atomistische Weise erklärt hatten⁷. Damaskios gibt sich keine Mühe mehr, ihn systematisch zu entwickeln. Aber wenn er z. B. so erklärt, warum verschiedene Planeten am Firmament denselben Zyklus in verschiedener Schnelligkeit durchlaufen, so erinnert dies an Nazzāms konzentrische Kreise; für ihn wäre hier der Fixsternhimmel wohl das gewesen, dem die Planeten „gegenüber“ sind⁸. Und wenn er selbst bei der Entstehung der Dinge von einem „Sprung“ spricht, so faßt er den Begriff genauso weit wie Nazzām; er glaubte im übrigen wie dieser, daß die Dinge alle auf einmal in einer Art Bewegung entstehen⁹.

3.2.2.1.2 Allgemeine Bewegungslehre. Der iʿtimād-Begriff

Wir sollten den Vergleich nicht allzusehr pressen. Zwar sagt Nazzām wie Damaskios, daß die Dinge im Augenblick ihrer Schöpfung sich in Bewegung befinden¹. Aber er spricht hier nicht von *ṭafra*, sondern von *iʿtimād*, und das ist etwas ganz anderes. Nur wissen wir leider noch weniger als bei *ṭafra*, was es genau ist. Der große Rahmen der Nazzāmschen Bewegungslehre ist durch die *ṭafra*-Diskussion völlig überdeckt worden. Nazzām soll durch einen Vers

³ S. van den Bergh, *Die Epitome zur Metaphysik des Averroes* 189, Anm. 1 (nur ἄλμα); Sorabji 74 ff.

⁴ Vgl. die Übersetzung des Textes bei Duneau in: *Mélanges Crozet* 17; zu Damaskios ib. 18 ff.

⁵ So ausführlich in dem Zitat bei Simplicios, *Phys.* 774, 34 ff. (übs. in: Sambursky-Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism* 64 ff.); auch Damaskios, *Dubitaciones et solutiones* III 105. Dazu Sorabji 76; id., *Time, Creation and the Continuum* 52.

⁶ Sorabji 76.

⁷ Dazu Sorabji 59 ff.; auch *Time, Creation and the Continuum* 375 ff.

⁸ *Dubitaciones et solutiones* III 105 § 395. Daß zumindest indische Astronomen das Problem so sahen, zeigt ein Passus bei Birūnī (vgl. Hartner, *Oriens-Occidens* 321, Anm. 4; Heinen in: Chelkowski, *The Scholar and the Saint* 52). Vgl. auch oben S. 320, Anm. 75.

⁹ Ib. II 300 § 221. Für ihn ist das der Wandel von dem Einen in die Zahl.

¹ Text 21, f.

des Abū Nuwās zur Abfassung eines Buches über Bewegung und Ruhe angeregt worden sein. Die entscheidenden Worte dieses Verses waren: „bis aus Ruhe erschaffene Bewegungen entstanden“². Das klang nach einem Primat der Ruhe; Mu'ammār hätte damit zufrieden sein können. Nazzām war es nicht; für ihn gab es nur Bewegung. Aš'arī zitiert aus einer Schrift von ihm: „Ich weiß nicht, was ‚Ruhe‘ ist. Gemeint ist allenfalls, daß etwas zwei Augenblicke lang an einem Ort ist, d. h. sich zwei Augenblicke lang an ihm bewegt“³. Diese unmerkliche „Bewegung“ am Ort erklärte sich für ihn durch *i'timād*⁴.

Natürlich gibt es auch Bewegung im üblichen Sinne, als Ortswechsel. Sie ist ein Akzidens, das dem sich bewegendem Körper vom Anfang seiner Bewegung an eigen ist und ihn auf seiner Bewegung vom Ausgangs- zum Zielpunkt (vom „ersten Ort“ zum „zweiten Ort“, wie man sagte) begleitet⁵. Aber es gibt eben nicht nur sie. Das beweist schon die Rotationsbewegung einer Achse; sie ist an sich noch Bewegung im üblichen Sinne, aber nun ohne Ortswechsel⁶. Abū l-Hudāil hatte hier von „Bewegung nicht von etwas weg oder zu etwas hin“ gesprochen; aber damit war Nazzām nicht einverstanden⁷. Das hatte wohl nicht nur terminologische Gründe. Er betrachtete die Rotationsbewegung nicht als eine andere Art Bewegung; alle Bewegungen sind vielmehr im Prinzip gleich. Sie gehören zu ein und derselben Klasse (*ġins*), wie er sagte⁸. Das aber heißt wohl nichts anderes, als daß sie alle, ob Ortswechsel oder nicht, durch *i'timād* zustandekommen⁹.

Dieses *i'timād* ist also die Bewegungskraft, die in jedem Körper darinsteckt. Insofern stimmt die Bemerkung eines späteren Mu'taziliten, daß es genau die Funktion ausübe, die für ihn und seine Zeitgenossen die Bewegung selber ausübe; es ist das, wodurch sich etwas bewegt¹⁰. Aber es greift eben über den normalen Bewegungsbegriff hinaus. Schon die Schöpfung läßt sich so erklären. Zwar sind die Dinge im Augenblick ihres Entstehens noch in Ruhe; aber Gott hat ihnen doch das *i'timād* von Anfang an mitgegeben¹¹. Er hat sie gewisser-

² Wagner, *Abū Nuwās* 116; Quelle ist Ibn Manzūr, *Ahbār Abī Nuwās* 223, 11. Daß das Werkliste nr. 30 genannte *K. al-Ḥarakāt* hier gemeint ist, liegt nahe, ist aber nicht gesichert.

³ Text 21, e und 152, c; vgl. auch die kurze Bemerkung des Zurqān bei Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 55, 13 f.

⁴ Text 23, b – c. Dazu Abū Rīda, *Nazzām* 132 ff.; Brunschvig in: *Festschrift Abel* 75 f. = *Etudes* I 254 f.; Monnot, *Penseurs musulmans* 37 f. Der „Ort“ ist dabei nach damaliger Vorstellung nicht eine gedachte Größe, sondern ein Körper bzw. ein Atom, auf dem ein anderer Körper oder ein anderes Atom aufsitzt (vgl. Gimaret, *Ash'arī* 100).

⁵ Text 24; auch für Abū Šamir. Für das Akzidens vgl. Text 3, a; 4, b; 5, b; 6, b; 8, a.

⁶ Text 26. Auch Naġġār hat dieses Beispiel herangezogen und damit den Widerspruch Ka'bīs geweckt (Ḥākīm al-Ġuṣamī, *Šarḥ* I 40 a).

⁷ Text XXI 27, d und g; dazu oben S. 239.

⁸ Text 23, f.

⁹ Damaskios hat nichts dergleichen; für ihn ist Bewegung nicht mehr als Ortswechsel (II 188 § 151).

¹⁰ Text 22.

¹¹ Text 21, f und 25. Es liegt nahe, hier von potentieller Bewegung zu sprechen; aber Potentialität ist eine Kategorie, die es damals in der Mu'tazila noch nicht gab (vgl. dazu unten Kap. C 4.1.3).

maßen aufgezogen; sie laufen dann von allein ab. Daß der Schöpfungsakt alles in Bewegung setzt, war natürlich ein naheliegender Gedanke; er wird z. B. auch im *Dēnkar* vorgetragen¹². Dadurch jedoch, daß das *iʿtimād* zuerst einmal latent bleibt, sich als Ruhe äußert, wird aus der Sicht Nazzāms vermutlich verhindert, daß Gott selber durch den Schöpfungsakt in Bewegung gerät. Hier hatte die Theologie von Nazzāms Vorgänger Hišām b. al-Ḥakam Schwächen gezeigt¹³. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in der fiktiven Doxographie des Ammonios, die im Spannungsfeld muʿtazilitischer Spekulation entstanden zu sein scheint¹⁴, nur noch die Alternative diskutiert wird, ob Gott absolut ruhend sei oder „ruhend-bewegt“, also bewegt im Sinne des Nazzāmschen *iʿtimād*¹⁵.

Es sieht so aus, als habe Nazzām diesem *iʿtimād*, das den Dingen seit jeher innewohnt, eine bestimmte Richtung zugesprochen¹⁶. Das wäre nur konsequent gewesen; denn Bewegung und *iʿtimād* sind konstitutiv für die „Befindlichkeit“ (*kaun*) eines Dinges im Raum¹⁷, und schon Abū l-Ḥudail, auf den der Begriff der „Befindlichkeit“ zurückging, hatte diese als „gerichtet“ angesehen¹⁸. Zu fragen bleibt dann, ob es für Nazzām nur eine einzige solche Richtung gab, und wenn ja, welche dies war. Im Lichte der späteren Entwicklung des *iʿtimād*-Begriffs ist diese Frage mehr als berechtigt; wenn wir dagegen auf Abū l-Ḥudail zurückschauen, scheint sie eher dessen Konzept von der „Befindlichkeit“ in unzulässiger Weise einzuengen. Nazzām ist zweifellos ein Angelpunkt in der Entwicklung gewesen; aber die Belege, die wir besitzen, sind zu spärlich, als daß wir seinen Beitrag zu ihr klar erkennen könnten. Vier Problembereiche sind zu unterscheiden: 1) In welchem Maße hat Nazzām den Begriff *iʿtimād* bereits terminologisch benutzt? 2) Woher stammt das Wort? 3) Welche Inhalte verbinden sich außer den bereits behandelten mit der hier diskutierten Vorstellung? 4) Woher stammen diese Inhalte?

Vorausschicken sollte man vielleicht, daß das Nazzāmsche Modell offenbar eine Ausnahme kennt, d. h. ein Ding oder eine Masse, die kein *iʿtimād* besitzt, nämlich die Erde: sie ist immer in Ruhe. Das ist an sich erstaunlich; man fragt sich, warum sie nicht ihrem Eigengewicht nachgeben soll. Jedoch hätte Nazzām damit der Sumanīya zugestimmt, welche behauptete, daß die Erde ins Bodenlose falle. Schon Abū l-Ḥudail hatte sich mit dieser Meinung auseinandergesetzt (s. o. S. 238). Nazzām allerdings fand eine neue Begründung: Bewegung gibt es allein dort, wo es Raum (einen „Ort“) gibt; aber die Erde „inhäriert keinem Ort“, d. h. sie befindet sich nicht in einem Raum (Text 126). Man vergleiche damit, was er anderswo über die Sphäre sagt (s. u. S. 349 f.); diese ist offenbar nur auf die Erde aufgesetzt. In der Antike findet sich bereits bei Anaximander die Vorstellung, daß die Erde frei schwebt, gehalten vom Gleichmaß der

¹² § 371/Übs. de Menasce 334.

¹³ S. o. Bd. I 363 f. und 374 f.

¹⁴ Dazu demnächst U. Rudolph in: Akten XIV. Kongreß UEAI Budapest.

¹⁵ Cap. 10 und Kommentar S. 154 f.

¹⁶ Text 124.

¹⁷ Text 23, d und 21, d.

¹⁸ S. o. S. 234.

Abstände nach allen Seiten (Diels-Kranz A 26; A 11 § 3). Wenn Jwaideh, *Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'jam al-buldān* 21, Anm. 6 in diesem Zusammenhang die Stelle Yāqūt 16, -7 ff. auf Nazẓām beziehen will, so liegt dies im Hinblick auf Text 115, d zwar nahe, ist aber nirgendwo bezeugt.

In der Quelle, die Nazẓām am nächsten steht, bei Ġāhiz, kommt *i'timād* in Verbindung mit ihm überhaupt nicht vor. Der Begriff findet sich nur bei den Doxographen, zuerst bei Aš'arī. Es ist möglich, daß Ġāhiz bewußt unterminologisch formuliert¹⁹; die Bewegungslehre steht in seinen Texten auch gar nicht im Mittelpunkt. Andererseits gehört *i'timād* z. Z. des Aš'arī zum gängigen Vokabular der bašrischen Schule; Ġubbā'ī kennt den Terminus ebenso wie Aš'arīs Mitschüler Abū Hāšim. Wir müssen also mit Umformulierungen und Ausweitungen rechnen. Die spätere Theorie läßt sich vor allem bei Autoren des späten 4. und des 5. Jh's ablesen: bei dem Qāḍī 'Abdalġabbār²⁰, bei Abū Rašid²¹, bei Ibn Mattōya²², bei Ġuwainī²³. Von dem Qāḍī wird sogar ein *K. al-I'timād* überliefert²⁴; auch der Šarīf al-Murtaḍā hat eine *Mas'ala fī aḥkām al-i'timād* verfaßt²⁵.

Wenn wir nachschauen, mit wem Aš'arī sonst noch den Begriff in Verbindung bringt, so stoßen wir auf zwei Schüler Nazẓāms, Šāliḥ Qubba²⁶ und Muḥammad b. Šabīb²⁷, aber auch auf Abū l-Huḍail²⁸ und Abū Šamir al-Ḥanafī²⁹, die beide älter sind als er. Man muß also zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß das Wort auch vor Nazẓām schon im wissenschaftlichen Gespräch benutzt wurde. Dies wird nun durch ein bisher in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigtes Indiz bestätigt: Sībawaih benutzt *i'timād* im Sinne von „Anstrengung“ bei der Artikulation, „Stimmdruck“³⁰. Damit sind wir in der zweiten Hälfte des 2. Jh's; Nazẓām kann dem Wort also höchstens im Rahmen seines Systems eine neue Bedeutung gegeben haben. Alt ist vermutlich auch die bei Ḥaiyāṭ belegte Wendung *i'tamada l-ma'ašī*, „Sünden begehen“³¹. Gedacht ist hier an ein bewußtes Tun; auch Sībawaih mag dies im Sinn gehabt haben, als er daraus einen phonologischen Terminus machte.

¹⁹ S. u. S. 332.

²⁰ So im *K. at-Taulīd* (Band IX) seines *Muġnī*; dort etwa 27, 14 ff. und 145, 21 ff. Vgl. die Übersetzung von J. Hecker, *Reason and Responsibility*, Index 506 ff. s. v. „directive cause“.

²¹ *Masā'il fī l-ḥilāf* 229 ff. (wo gleich zu Anfang ein Verweis auf Ka'bī steht); auch die Anfangskapitel des Buches.

²² *Taḍkira* 530 ff.; vgl. außerdem Ibn al-Wazīr, *Tarġīḥ asālīb al-Qur'ān* 117, 11 ff.

²³ *Šāmil* 490 ff. Für die spätere Zeit vgl. etwa Suyūrī, *Iršād at-ṭālibīn* 88, 7 ff. Im jüdischen *kalām* entspricht hebr. *s'mikūt* (vgl. Vajda in: REJ 131/1972/316).

²⁴ Belege bei 'Abdalkarīm 'Utmān, *Qāḍī al-quḍāt* 64.

²⁵ Genannt in der Werkliste Hs. Princeton, ELS 2751, fol. 219 a, 9.

²⁶ Text XXIII 9, f.

²⁷ Text XXXI 8, e und 9, c.

²⁸ Text XXI 139, a.

²⁹ Text II 21 mit Kommentar.

³⁰ *Kitāb* II 454, 1 = ed. Jahn II 855; weitere Belege vgl. Troupeau, *Lexique-Index* 147 s. v. Dazu auch Danecki in: *Studies in the History of Arabic Grammar* II 92.

³¹ *Intiṣār* 72, 13 = Text XXX 10, b.

Bei Abū Šamir und bei Ibn Šabīb ist der Inhalt des Begriffs mehr oder weniger der gleiche wie bei Nazzām. Bei Šāliḥ Qubba dagegen hören wir in diesem Zusammenhang zum erstenmal, daß *iʿtimād* auch die Energie sein kann, die vom Menschen einem Stein beim Schleudern mitgeteilt wird³². Beide Aspekte stehen auch später immer nebeneinander. Freilich scheint das *iʿtimād* prinzipiell dem bewegten Gegenstand zu inhärieren³³; es steht in enger Beziehung zu dessen Gewicht. Man diskutierte darüber, ob das Gewicht ein separates Akzidens des Körpers sei oder eher identisch mit dessen *iʿtimād*³⁴. Darum richtet sich dieses nach späterer Vorstellung meist nach unten³⁵; Abū Hilāl al-ʿAskarī betont, daß es nie nach oben gehen könne³⁶. Allerdings gilt dies nur, wenn man von sekundären Einflüssen absieht; denn sonst kann es sehr wohl passieren, daß eine scharfe Abwärtsbewegung, die auf ein Hindernis stößt, nach oben umschlägt – wenn etwa ein Schlitten, der einen Abhang hinabfährt, plötzlich an eine Bodenerhebung gerät. Abū Hāšim unterschied dann zwischen „zugehörigem“ und „herbeigeschafftem“, sekundärem *iʿtimād*³⁷. Auch der Druck von Luft, Wasser usw. wird als *iʿtimād* bezeichnet³⁸. *Iʿtimād*, so definiert Abū Hilāl, bewirkt eine Bewegung in eine bestimmte Richtung, wenn alle Hindernisse ausgeräumt sind³⁹. Wir würden heute von kinetischer Energie sprechen. Man übersetzt vielleicht am besten mit „Kraft“.

So auch M. Bernand in: SI 36/1972/39, Anm. 1. Die Übersetzung richtet sich sonst häufig nach den Beispielen, von denen man gerade ausgeht. So hat Bernand an anderer Stelle „impetus“ oder „force de poussée“ (*Problème de la connaissance* 239 und 277). Brunsvig hat „impulsion“ (*Festschrift Abel* 75 = *Etudes* I 254), Peters: „pressure“ (*God's Created Speech* 135 ff.), Gimaret: „pression“ (*Théories de l'acte humain* 40), Frank: „pressure, e. g. the weight of a body or its momentum which is manifest in its resistance to our effort to lift it or to move it in a contrary direction“ (in: *Philosophies of Existence* 268), Monnot: „conatus“ (*Penseurs musulmans* 39), J. Hecker: „directive cause“ (s. o.). Nader hatte noch wörtlich übersetzt: „appui“ (*Système philosophique* 171, nur mit Bezug auf Nazzām), so auch D. Eberhardt: „Sich-Aufstützen“ (*Sensualistischer Ansatz* 33 f., mit einem Überblick über frühere Interpretationsversuche). Wolfson spricht mit Bezug auf Nazzām von „motion in the sense of an inclination to motion“ (*Philosophy of the Kalam* 630), Tritton von „movement in intention“ (*Muslim Theology* 92), Daiber in ähnlicher Weise von „Intention“ und „intendierter Bewegung“ (*Muʿammar* 305 f.). Daiber betont ebenso wie Eberhardt stark, daß man Nazzām aus sich heraus verstehen und

³² Ähnlich allerdings auch bereits in dem Text zu Abū l-Huḍail (XXI 139, a). Šībawaih ging natürlich von der gleichen Voraussetzung aus. Später dann ebenso Ḥaiyāt in Text XXI 141, g.

³³ Vgl. dazu das Beispiel vom Beil in Text XXII 32, d–e.

³⁴ Vgl. etwa die oben genannten Ausführungen des Ġuwainī; dazu Abū l-Qāsim al-Anšārī, *Šarḥ al-Iršād lil-Ġuwainī*, Hs. Aya Sofya 1205, fol. 60 b, – 8 ff. Auch Text XXXV 7 gehört hierher.

³⁵ *iʿtimād suflan* nach späterer Terminologie.

³⁶ K. *al-Furūq* 120, 4.

³⁷ *iʿtimād lāzim* bzw. *iʿtimād muḡtalab*; vgl. *Muḡnī* IX 27, 23 ff. und 28, 10 ff.

³⁸ Abū Rašid (?), „*Fī t-tauḥīd*“ 422, – 7 ff. und 424, – 6 f.

³⁹ *Furūq* 120, 5 ff.

von der späteren Entwicklung abkoppeln müsse. Materialien zum späteren Wortverständnis bei Bernand in SI 36/1972 und Peters, a. a. O.

All dies läßt sich bei Nazzām nur in Spuren – oder im Keim – nachweisen. Auch er scheint über das Gewicht nachgedacht zu haben. Jedoch steht in den wenigen Texten, die wir dazu besitzen, eher *qūwa* statt *i'timād*, wenn die nach unten wirkende Eigenkraft gemeint ist⁴⁰. Zudem kann Gewicht für ihn kein Akzidens sein⁴¹. Ob der Mensch nach seiner Ansicht *i'timād* vermitteln konnte, ist nicht recht zu erkennen⁴²; hierfür hatte man zu seiner Zeit wohl eher noch die Kategorie des *taulīd*. Entsprechend gewagt ist darum jeder Versuch, den späteren systematischen Zusammenhang über Nazzām mit der Antike zu verbinden. Die Stoiker waren der Auffassung, daß etwas sich bewegt entweder durch eine innewohnende Kraft oder durch eine Kraft, die ihm von außen mitgeteilt wird⁴³; der Astronom Hipparch von Nizāa hat zu ihrer Zeit (im 2. Jh. v. Chr.) bei Projektilen ein Bewegungsvermögen (κίνητική δύναμις) angenommen, das diesen anscheinend innewohnt. Den entscheidenden Schritt aber tat im 6. Jh. unserer Zeitrechnung Johannes Philoponos. Er war Christ und brachte darum Gott mit ins Spiel; so gelang es ihm, Anwendungsbereiche der Dynamik, die seit Aristoteles getrennt behandelt worden waren, in einer Gesamtheorie zu vereinheitlichen. Für ihn war nun jede Kraft von außen aufgeprägt, sei es durch den Menschen (indem dieser etwa einen Stein wirft) oder aber durch Gott, der die Himmelskörper in Bewegung setzt. Das atmete nicht mehr den Geist der Antike und noch nicht den der Neuzeit; die Gestirne haben keine göttliche Seele mehr, sondern ihnen wird bei ihrer Erschaffung eine κίνητική δύναμις mitgegeben, und die Dinge haben noch keine ihnen innewohnende Trägheit, die sie dem von außen kommenden Anstoß entgegenwirken ließe⁴⁴. Die Entwicklung führt über das islamische naturwissenschaftliche Denken hin zur Impetustheorie der Pariser Scholastik und der *vis impressa* bei Galilei. Wenn Nazzām in diesen Prozeß aufzunehmen ist, dann entspräche seinem *i'timād* in der spätantiken Philosophie am ehesten der Begriff der ῥοπή φυσική, welchen die *falāsifa* später mit *al-mail at-ṭabī'i* wiedergaben; gemeint ist auch dort die Neigung der schweren Elemente nach unten⁴⁵. Man hat das

⁴⁰ Text 90, d und 64, a (wo der Kommentar zu vergleichen ist). In 60, o ist *i'timād* auf nicht ganz klare Weise Gegensatz zu *irtifā'* „Aufsteigen“.

⁴¹ S. u. S. 345 f. und 359 f.

⁴² Vgl. Text 107, b; *i'timād*, das zur Geräuscherzeugung führt. Hier steht daneben das *iṣṭikāk*, das Aneinanderschlagen von Gegenständen, mit dem vielleicht die Geräuscherzeugung durch den Menschen bereits abgedeckt ist.

⁴³ Vgl. dazu M. Frede in: *Doubt and Dogmatism*, ed. M. Schofield u. a., S. 249.

⁴⁴ Der Begriff der trägen Masse ist erst in der Neuzeit entwickelt worden (vgl. M. Jammer, *Der Begriff der Masse* 51 ff.).

⁴⁵ Vgl. Pines in: REJ 103/1937/49 ff. = *Collected Works* I 47 ff.; Hasnaoui in: Jolivet/Rashed, *Etudes sur Avicenne* 103 ff. (zu *i'timād* vgl. dort 120 f., Anm. 38). Dabei ist zu berücksichtigen, daß für Philoponos die Elemente ihre Neigung, sich nach unten oder oben zu bewegen, verlieren, wenn sie ihren natürlichen Platz erreicht haben (vgl. R. Sorabji, *Matter, Space and Motion* 232). Darum ist die Erde in Ruhe, und darum mag auch Nazzām über ihren Zustand nachgedacht haben (s. o.).

Problem der ῥοπῆ vor allem am Beispiel der Waage diskutiert, für die ja auch Mu'ammār sich interessierte⁴⁶: das Gewicht ist umgekehrt proportional zur Länge der Waagebalken⁴⁷. Von *impetus* ist terminologisch erst bei Buridan die Rede⁴⁸. Leonardo da Vinci hat bezeichnenderweise für *impetus* das Wort *forza* eingesetzt⁴⁹. Wie sich diese so vorausgesetzte terminologische Bedeutung von *i'timād* mit dem ursprünglichen Wortsinn vereinbaren läßt, bleibe dann noch zu klären⁵⁰.

Auf die Entwicklung von Hipparch bis zur Scholastik und Galilei hat bereits Dijksterhuis hingewiesen (*Val en worp* 34). Die Situation im späten Mittelalter ist zum erstenmal von Anneliese Maier eingehend untersucht worden (vgl. *Die Impetustheorie* in: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Rom 1951, S. 113 ff.; *Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie* in: *Scholastik* 30/1955/321 ff.; *Das Wesen des Impetus*, in: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Rom 1958, S. 343 ff.). Aus jüngerer Zeit ist zu vergleichen M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie* (dort S. 67 ff. zu Johannes Philoponos) und vor allem M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, S. 505 ff. (mit Texten). Den letzten Fortschritt haben die Untersuchungen von R. Sorabji gebracht; vgl. das einschlägige Kapitel in seinem Buch *Matter, Space and Motion* (London 1988; dort S. 227 ff.) und die kurze Zusammenfassung in dem von ihm herausgegebenen Band *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London 1987; dort S. 7 ff.). Sorabji hat auch den Beitrag der arabischen Philosophie zum Thema gewürdigt (*Matter* 259 ff.). Er stützt sich dabei stark auf eine Arbeit von F. Zimmermann in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 121 ff. Das Verdienst aber, dieses Gebiet erschlossen zu haben, gebührt S. Pines, dessen Ergebnisse von Zimmermann nachgearbeitet und in allen wesentlichen Punkten bestätigt werden. Pines hat sich zum Thema in folgenden Aufsätzen geäußert:

Etudes sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghḏādī, in: *REJ* 103/1937/3 ff. (jetzt auch in *Collected Works* I 1 ff.); dort zum *i'timād* S. 45 ff./43 ff.;

Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus, in: *Archeion* 21/1938/298 ff. (= *Collected Works* II 409 ff.);

Un précurseur bagdadien de la théorie de l'impetus, in: *Isis* 44/1953/247 ff. (= *Collected Works* II 418 ff.). Die dort behandelte Glosse des Yahyā b. 'Adī zu Aristoteles, *Phys.* IV 8. 215 a ist jetzt zugänglich in der Edition der arabischen Übersetzung der *Physik* von 'A. Badawī, S. 370, 8 ff.

Saint Augustin et la théorie de l'impetus, in: *Archives Hist. Doctr. et Litt.* 44/1969/7 ff. (= *Collected Works* II 394 ff.). Augustin ist wichtig, weil er älter ist als Johannes Philoponos und der lateinischen Tradition angehört. Die Scholastik kennt die Vorstellung vom *impetus* also auch von ihm und nicht nur über

⁴⁶ S. o. S. 64.

⁴⁷ F. Krafft, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik* 75; auch 49 zu ῥοπῆ im Gegensatz zu ἰσχύς, der von außen wirkenden Kraft.

⁴⁸ M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie* 27 f.

⁴⁹ Dijksterhuis, *Val en worp* 146.

⁵⁰ Für *i'timād* bei Sībawaih erwägt Danecki eine Übernahme aus dem Sanskrit (*RO* 44/1985, Heft 1, S. 132).

Avicenna und die Araber. Der Anhang S. 19 ff. enthält die Übersetzung eines einschlägigen Textes aus Šahrazūrī, *aš-Šağara al-ilāhīya*.

Die Annahme einer kontinuierlichen Tradition, die von Philoponos hin zu Leonardo führt, hat durch diese Arbeiten an Wahrscheinlichkeit gewonnen. A. Maier sah noch keine Beweise für eine Beeinflussung der Spätscholastik durch die islamische Philosophie; F. Zimmermann dagegen meint die Vermittlung durch Gazzālīs *Maqāsid al-falāsifa* nachweisen zu können. Sayılı nimmt an, daß Buridan direkt auf Avicenna zurückgegriffen habe (in: *Festschrift Kennedy* 477 ff.). Zur Zeit Galileis dagegen war Philoponos schon direkt zugänglich (vgl. W. A. Wallace, *Galileo and His Sources* 191 ff.). Ungeklärt ist bisher, wie weit eine Beziehung zwischen den arabischen Philosophen und den ihnen voraufgehenden *mutakallimūn* bestand. Viele der einschlägigen theologischen Texte sind erst seit etwa zwei Jahrzehnten bekannt. Pines konnte sie noch nicht benutzen; Zimmermann geht auf sie mit keinem Worte ein. Allerdings hat Pines bereits in seiner ersten Arbeit (REJ 103/1937/45, Anm. 188) sich kritisch zu der Hypothese von S. Horowitz in ZDMG 57/1903/184 f. geäußert, daß *i'timād* eine Lehnübersetzung des stoischen τόπος sei. Das ist wohl berechtigt, und zwar nicht nur, wie Pines sagt, aufgrund der späteren Entwicklung des *i'timād*-Begriffs, sondern auch aufgrund der Art, wie Nazzām ihn benutzt. τόπος ist die Kohäsionskraft, welche die Materie zusammenhält (Sambursky, *Physikalisches Weltbild der Antike* 187 f.); τολική κίνησις bezeichnet die Spannung im Pneuma, welche Quantität und Qualität, Einheit und Wesenheit erzeugt (SVF II 451). Mit der Ortsbewegung hat sie nichts zu tun (ib. 210 ff.). Leider besitzen wir keine genaueren Nachrichten darüber, wie Nazzām sich die Fortbewegung von Projektilen dachte; mit diesem Thema, dem sog. *motus violentus*, hat die christliche Scholastik sich in erster Linie befaßt.

3.2.2.2.1.3 Die Lehre von den Körpern

Wenn es bei Nazzām heißt, daß nicht nur das Licht, sondern auch die Kälte „springen“ kann¹, so fühlen wir uns an Aristoteles' Vergleich mit dem gefrierenden Teich erinnert². In der Tat ist auch hier gemeint, daß die Kälte bei einem Verbrennungsvorgang so schnell verschwindet, daß man ihren Weg nicht verfolgen kann. Aber der „Sprung“ – von dem bei Aristoteles ja noch nichts steht – ist keine bloße Metapher; Licht und Kälte können springen, weil sie nach Nazzāms Ansicht Körper sind. Das mag beim Licht hingehen; dagegen bedarf es zumindest bei der Kälte näherer Erläuterung. Kälte ist ja eine Eigenschaft, und Eigenschaften sind – daran hatten wir uns bisher gewöhnt – Akzidenzien. Für Nazzām sah die Sache anders aus. Wir müssen uns seiner Ontologie zuwenden.

Allerdings sind wir, was Ontologie im strengen Sinne angeht, mit unserem Latein, d. h. unseren Quellen recht bald am Ende. Unterrichtet werden wir über Nazzāms „Physik“, darüber sogar in bisher unerreichter Fülle. Das liegt natürlich daran, daß Nazzām „Philosophie“ als Naturwissenschaft verstand.

¹ Text 53, q.

² S. o. S. 321.

Aber es kommt auch daher, daß er in Ġāḥiẓ einen Schüler hatte, der seine Interessen teilte und seine Gedanken mit Liebe, wenn auch nicht unbedingt mit gewissenhafter Präzision aufgezeichnet hat. Was auf den ersten 100 Seiten des fünften Bandes von Ġāḥiẓ' *K. al-Ḥayawān* an Stoff zusammengetragen ist, ist zwar chaotisch und streckenweise schwer verständlich, gewiß auch in der vorliegenden Edition nicht selten verderbt, gibt aber in einer Weise Einblick in den dialektischen Vollzug theologisch-naturphilosophischen Denkens, wie wir ihn kaum je sonst noch einmal erhalten. Zum erstenmal haben wir Gelegenheit, muʿtazilitische Argumentation im einzelnen mit dem, was die Doxographen später daraus herausfilterten, zu vergleichen. Der Abstand zwischen beiden ist manchmal so groß, daß man sich fragen muß, ob man überhaupt auf der Basis doxographischer Zeugnisse Dogmengeschichte schreiben darf. Andererseits hat es den Anschein, daß erst die Doxographen imstande waren, aus dem kapriziösen und nicht sehr konsistenten Hin und Her der Debatten eine klare Linie herauszuholen. Ġāḥiẓ jedenfalls hat das nicht getan.

Daß Ġāḥiẓ sich an Debatten erinnert, geht aus einer Bemerkung in Text 53, t hervor. Wie er allerdings bei der Redaktion verfahren ist, läßt sich kaum mit Sicherheit sagen. Er weiß, daß gewisse Argumentationsabläufe paradigmatischen Charakter hatten; aber er läßt doch zu, daß sie sich allmählich entwickeln, so wie es in Wirklichkeit wohl zugegangen ist. Er macht auch die Gegner nicht mundtot; an einer Stelle zeigt er sogar ganz deutlich Distanz gegenüber seinem Lehrer (Text 85, n). Das alles schließt nicht aus, daß er sich auf schriftliche Materialien stützte, auf Protokolle von Streitgesprächen vielleicht, gewiß auch auf die Werke Nazzāms selber. Die Grenze zwischen dem, was von Nazzām stammt, und dem, was Ġāḥiẓ hinzufügt, läßt sich dabei häufig nicht festlegen, und zwar weder mit Bezug auf Vokabular und Stil noch mit Bezug auf inhaltliche Ergänzungen. Ġāḥiẓ hat Nazzāms Diktion wahrscheinlich an manchen Stellen „adabisiert“. Statt Terminologie bevorzugt er Wechsel im Ausdruck (vgl. *ḥarāra* neben *suḥūna* in Text 60, a; für *ruḥūba* neben *billa* s. u. S. 347, Anm. 5); auch Digressionen hat er sich nicht versagt (vgl. den Kommentar zu Text 53 und 92). Manchmal weiß man nicht, ob er mit einem erneuten *qāla* immer noch Nazzām meint (so etwa V 199, –4 ff.); manchmal hält er die zitierte Person bewußt anonym (s. u. S. 349 ff.). Die Nazzām-Zitate bilden ohnehin keine fortlaufende Einheit, sondern sind eher in seine Darstellung eingestreut.

Eine weitere Überraschung liegt darin, wie vielgestaltig die Szene war, vor der sich Nazzām in Baṣra – oder in Baġdād? – profilierte. Nun sind sie plötzlich alle lebendig, die wir bisher im wesentlichen als Schreckgeister der Systematiker kennengelernt haben: die Daiṣāniten³, die Manichäer⁴, die Dahrīya⁵. Nazzām kennt sie alle, und er gibt sich Mühe, nicht mit ihnen verwechselt zu werden. Ganz ist es ihm nicht gelungen; Ibn ar-Rēwandī hat sich ein Vergnügen daraus gemacht, Parallelen herauszuheben, und er war sicherlich nicht der erste, der

³ Text 86; dazu unten S. 337.

⁴ Text 118 – 119; dazu unten S. 345 und 392 f.

⁵ Text 81 – 85; 120 – 121. Dazu unten S. 337, 350 f. und 365.

dies tat⁶. In der Tat ist Nazzām in der Terminologie und im Denkansatz stark von seinen Gegnern geprägt; gerade dies machte es ihm so leicht, sie zu widerlegen. Sie waren ja auch nur in gewissen Punkten seine Gegner. Denn sie traten ihm nicht nur als „Dahriten“ usw. gegenüber, sondern auch als Intellektuelle, mit denen er Tag für Tag verkehrte. Wenn er die Astronomen zitiert⁷ oder sich mit der galenischen Medizin auseinandersetzt⁸, redet er vermutlich wieder von dem gleichen Milieu. Auch die Alchimisten dürften noch hierher gehören; die Querverbindungen zur *Turba philosophorum* oder zum *Corpus Gābirianum* sind frappant, wie auch immer man über die Zeitstellung dieser Texte denken mag. Sogar indische Parallelen finden sich ab und zu; wir wissen nur vorläufig nicht, wie wir sie bewerten sollen⁹.

Selbst mit dem, was die Doxographen als charakteristisch für Nazzām empfanden, daß er nämlich von Körpern und „Substanzen“ dort sprach, wo andere nur Akzidenzien sahen, stand er nicht allein. Er unterschied selber „Korporeisten“ (*aṣḥāb al-aḡsām*) und „Akzidentalisten“ (*aṣḥāb al-a'rād*); aber obgleich kein Zweifel besteht, daß er sich den ersteren stärker verbunden fühlte, behandelt er doch auch sie als eine Gruppe, die unabhängig von ihm existierte¹⁰. Zudem betrachtet er den Gegensatz nicht unbedingt als charakteristisch nur für seine Zeit; die Akzidentalisten haben ihren Vorgänger in ʿDirār b. ʿAmr oder gar in Aristoteles¹¹, und er selber fühlt sich bestätigt von der „Methode der echten *mutakallimūn* und der scharfen Köpfe früherer Zeiten“¹². Schließlich sind es auch keineswegs nur Vertreter iranischen Denkens, mit denen er das Gespräch führt. Der unabhängigste Beobachter seines Auftretens ist der bereits erwähnte Nestorianer Job von Edessa, der allem Anscheine nach aus der Ġazīra nach Bagdād gekommen war und ihn persönlich kennengelernt hat¹³.

Job war Arzt; Maʿmūn hat ihn in seine Dienste genommen¹⁴. Auch als Übersetzer hat er gewirkt¹⁵. Sein „Buch der Schätze“ verbindet in synkretisti-

⁶ Vgl. etwa Text 119, h–l.

⁷ Text 88, c–d; vgl. auch 124.

⁸ S. u. S. 352 f.

⁹ S. u. S. 365 und 338, Anm. 30, sowie 342, Anm. 6. Wie sehr ein gewisses Dilettieren in naturkundlichen und kosmologischen Fragen damals Mode war, geht auch aus einer Bemerkung des Ġāḥiẓ (?) in Text 81, n hervor.

¹⁰ Text 78, d–f; auch 52, a und 73, d. Als Unterscheidung des Ġāḥiẓ ebenso in *Ḥayawān* VII 7, 4 f.

¹¹ Text 50, a; 78, a–c. Dazu unten S. 362 ff.

¹² Text 59, q.

¹³ Text 98, b. Der Name Nazzāms fällt in dem Text nicht. Die Identifikation ergibt sich aus der Übereinstimmung in der Lehre; sie ist zum erstenmal von P. Kraus vorgeschlagen worden (*Jābir* II 175, Anm. 1).

¹⁴ Er ist belegt für das Jahr 217 bei Yāqūt, *Iršād* I 122, –4 f. Im Titel seines Buches wird er als *rēš asawwāṭā* „Chefarzt“ eingeführt.

¹⁵ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 305, 2; vor allem hat er zahlreiche Schriften Galens ins Syrische übersetzt, meist im Auftrag des Ġibrīl b. Baḥtīšū (vgl. Bergsträsser, *Hunain b. Ishāq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Index s. n.). Allgemein dazu die Literatur oben S. 299, Anm. 24.

scher Weise verschiedene antike Traditionen¹⁶. Aber an der aristotelischen Unterscheidung von Substanz und Akzidens wollte er nicht rütteln, und so widmet er der Widerlegung der „neuen Philosophen“ mehr als ein Dutzend Seiten. Dabei holt er deren Ansatzpunkt recht gut heraus: Akzidenzien sind für Nazzām schon von ihrer Wortbedeutung her etwas, das zu einem Körper „hinzutritt“ (*ya'taridu*)¹⁷; man muß sie also auch wegnehmen oder zumindest sich wegdenken können. Die bloße Substanz aber, ohne jegliche Akzidenzien, hat noch niemand gesehen¹⁸. Was man wahrnimmt, sind die Phänomene, die sich den Sinnen erschließen: Farben, Gerüche, Tastempfindungen usw.¹⁹. Sie haben Bestand; sie mögen ihren Ort wechseln, aber sie hören nicht auf zu existieren, wie man das von Akzidenzien annimmt. Wo sollten sie auch so plötzlich herkommen?²⁰ Also muß man sie als Körper betrachten.

Job vergleicht das mit der Lehre gewisser Arithmetiker, für die offenbar alles, was sich zählen ließ, Substanzcharakter hatte; sie seien zu Recht von Agathinus, dem „Haupt der Philosophen“, der Lächerlichkeit preisgegeben worden²¹. Aber das zeigt nur, woran er sich orientiert: Claudius Agathinus, ein Stoiker aus der Zeit Neros, war vor allem Arzt; er wird von Galen mehrfach erwähnt²². Nazzām dagegen steht der Arithmetik fern; er ist vielmehr Sensualist, wie Ašamm dies gewesen war und wie vor allem viele seiner Gegner unter den *zanādiqa* es waren. Damit greift er in gewissem Sinne hinter die Atomisten zurück. Akzidenzien sind ihm zu unberechenbar; da kann sich eins ins andere verwandeln, und man weiß nicht, warum²³. Natürlich konnte man sagen, daß man dies auch nicht zu wissen braucht, weil es eine Sache Gottes ist; so hätte Abū l-Hudāil reagiert, und im übrigen auch Ašamm. Aber Nazzām war viel zu sehr Naturwissenschaftler, um sich damit zufriedenzugeben; er glaubte daran, daß die Dinge aus sich heraus wirken. Die Frage war nur – und dies gerade bei einem sensualistischen Ansatz –, wie es dazu kommen kann.

Ġuwainī, der die bei Job von Edessa erhaltene Argumentation Nazzāms fast wörtlich wiederholt²⁴, hat in der Tat doxographische Berichte aufgenommen, in denen der Unterschied zu dessen Widerpart, vor allem zu Dirār und seiner Schule, minimalisiert wird. Auch für Nazzām bestehe, so sagt er, die Substanz aus einer Anhäufung von Akzidenzien (*a'rād muğtami'a*), mit denen sie ganz und gar identisch sei²⁵; daß die Akzidenzien bei ihm „Körper“ heißen,

¹⁶ Vgl. dazu neben der Edition und Übersetzung von Mingana auch Kraus, *Jābir* II 275 ff., B. Lewin in: *Orientalia Suecana* 6/1957/21 ff. und M. Levey in *Chymia* 11/1966/29 ff.

¹⁷ Text 2; Akzidenzien ohne Substrat (*lā fi mahall*) wie bei Abū l-Hudāil sind danach also nicht möglich. Allgemein vgl. Abū l-Mu'īn an-Nasafī, *Tabširat al-adilla* I 110, 3 ff.

¹⁸ Text 104, a.

¹⁹ Text 6, d und 172; 170, c – d.

²⁰ Text 104, k.

²¹ *Ib.*, i.

²² Zu ihm vgl. RE I 745 und Suppl. I 22.

²³ Vgl. Text 78 und 79 mit Kommentar; auch 49, e und 51, l.

²⁴ Text 11, d.

²⁵ Text 10, a und 11, a – b. Die Formulierung *a'rād muğtami'a* ist charakteristisch für Dirār (vgl. Text XV 1, a); bezeichnenderweise wird in 11, a Nazzām auch mit Nağğār zusammengefaßt.

wirkt danach ganz nebensächlich. Aber damit ist doch ein wesentliches Element außer acht gelassen. Zwar trifft zu, daß auch für Nazzām die Dinge keinen eigenen Wesenskern haben; aber die Bestandteile bilden nicht einfach ein Konglomerat, sie durchdringen sich vielmehr. Nazzām sprach hier von *mudāḥala* bzw. *tadāḥul*²⁶; auch andere Metaphern wie *mulābasa* „Verflechtung“²⁷ oder *tašābuk* „Vernetzung“²⁸ tauchen auf. Die zu Körpern gewordenen Akzidenzien sind ein Ingrediens (*mulābis*) der Dinge. Das aber heißt für ihn, daß sie sich nicht unbedingt an der Oberfläche befinden müssen; sie können „verborgen“ (*kāmin*) sein²⁹. Man kann sie somit nicht unmittelbar wahrnehmen; man kann sie allenfalls durch ein Experiment erschließen. Nazzāms Sensualismus verbindet sich also mit einer Theorie, und er sieht sich gezwungen, bei Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß der Augenschein für ihn kein ausschlaggebendes Kriterium sei³⁰. „Substanzen“ erkennt man nicht als solche, sondern an ihren Wirkungen³¹.

Es fällt auf, daß, während die Doxographen im allgemeinen von „Körpern“ sprechen (*aḡsām*; vgl. Text 45 – 46), bei Ġāḥiẓ stattdessen meist *ḡawāhir* „Substanzen“ steht (Text 56, c; 57, b usw.; beides zusammen in 70, k; „Körper“ allein nur 51, k). Auch Job von Edessa hat entsprechend im Syrischen *ūsīyās/οὐσία* (Text 98 usw.). Das ist wohl der ursprünglich vorherrschende Terminus; Nazzām benutzt *ḡauhar* bewußt anders als die Atomisten. Die Doxographen haben um der Klarheit willen vereinfacht; sie mögen dabei an das Gegensatzpaar *aḡḥāb al-a'rād* und *aḡḥāb al-aḡsām* gedacht haben, das schon von Nazzām gebraucht wird. Wenn *ḡauhar* bei Ġāḥiẓ gelegentlich durch *ḡins* ersetzt ist (so etwa in 56, b), hat sich die Blickrichtung geändert; alle Substanzen oder „Körper“ gehören bestimmten „Klassen“ an (s. u. S. 338 und 344). Als Konzession an den gegnerischen Sprachgebrauch begegnet ab und zu sogar „Akzidens“ dort, wo man „Körper“ erwarten sollte (Text 150, d; auch 74, e).

3.2.2.2.1.3.1 Die Mischungslehre

„Verborgenheit, Latenz“ und „Durchdringung, Interpenetration“ sind zwei Aspekte ein und desselben Phänomens. Jedoch hat Nazzām sie getrennt behandelt; er hat über jeden von ihnen einen Traktat verfaßt¹. Einer davon mag

²⁶ Text 45, a und d; 46, d; 56, b und g usw.

²⁷ Text 56, i; vgl. dazu WKAS II 131 a: „sich mit etwas verschlingen“.

²⁸ Text 56, g; 131 b. Ich bin im Einzelfall bei der Übersetzung dieser Begriffe nicht konstant geblieben.

²⁹ Text 49; 50, a und sonst häufig; auch Text XV 5. Vgl. dazu allgemein den Artikel *Kumūn* in EI² V 384 f. Statt *kumūn* steht bei Ġāḥiẓ an einer Stelle auch *istisrār* (Text 63, c). Später (?) benutzte man gelegentlich statt *kāmin* noch *mustakinn* (so Abū Rašīd, „*Fī t-tauhid*“ 40, 14 f.).

³⁰ Text 62, f; vor allem 74, m – n, wo der Augenschein (*mā tarā l-'ain*) der „Wirklichkeit“ (*ḥaqīqa*) und dem, „was in Bezug auf den substantiellen Kern (*ḡauharīya*) bekannt ist“, gegenübergestellt wird. Ein Beispiel für einen Fehlschluß nach dem Augenschein auch Text 60, d.

³¹ Text 70, k und 116, a. Zu *mudāḥala* als Gegensatz zur atomistischen *muḡāwara* vgl. Text 46, e und *Ḥayawān* V 5, 8.

¹ Werkliste nr. 23 – 24.

Job von Edessa vorgelegen haben; dieser erwähnt eine Schrift, ohne deren Titel zu nennen². Das Modell war nicht unbedingt neu. Nazzām übernahm es wahrscheinlich zusammen mit dem *tafra*-Begriff von Hišām b. al-Ḥakam³. Die genannten Termini waren weit verbreitet und anerkannt. *Mudāḥala* und *mulābasa* finden sich bei dem Ibāditen Muḥammad b. Ḥarb⁴. *Kumūn* ist bereits ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā geläufig⁵; auch Wahb b. Munabbih soll mit der Vorstellung gearbeitet haben⁶. Abū Nuwās erwähnt das Wort als Terminus in einem seiner Verse; er nutzt damit den Reiz des *maḡhab kalāmī*⁷. Auch Nazzāms mu'tazilitische Kollegen hatten nichts gegen den Gedanken, wenn man keine Weltanschauung daraus machte⁸. An sich war damit ja auch etwas ganz Normales ausgedrückt; Nazzām benutzt selber den Begriff manchmal recht undifferenziert, etwa von dem Feuer oder dem Wasser, das im Inneren der Erde verborgen ist⁹. In dem syrischen *Causa causarum* heißt es, daß Feuer in Steinen, im Eisen oder im Holz „verborgen“ sei; dabei ist das Weltbild dort von dem des Nazzām völlig verschieden¹⁰. Auch in dem Teil der Einleitung zu *Kalīla wa-Dimna*, der auf die mittelpersische Fassung zurückgeht, in dem Bericht über Burzōyas Entsendung nach Indien, ist die Vorstellung vorausgesetzt¹¹. Im Giftbuch des Cānakya/Šānāq, das unter Ma'mūn von ʿAbbās b. Saʿīd al-Ġauhārī¹² ins Arabische übersetzt worden sein soll¹³, klingt die Terminologie Nazzāms ebenfalls an¹⁴.

Wichtig sind vor allem die iranischen Parallelen. Im Manichäismus wurde viel von Mischung geredet. Licht und Finsternis durchdringen sich; der Satan will sich des Lichtes bemächtigen, indem er darin eindringt¹⁵. Der Baum ist im Samenkorn ebenso „verborgen“ wie der Fötus im Samentropfen¹⁶. Licht

² Text 98, e. Auch Ġāḥiẓ hat sie gewiß gekannt; daraus dürften sich die Parallelen mit Job erklären.

³ Festgestellt von Baġdādī, *Farq* 113, – 4 ff./131, 6 ff. Weiteres s. o. Bd. I 355 f. und 369.

⁴ Wenn sie nicht erst durch Ġāḥiẓ in seine Sprache hineingeraten sind (vgl. Text XXXII 66, b und unten Kap. C 5.3).

⁵ Vgl. sein Sendschreiben an den Thronfolger in: *Rasāʿil*, ed. ʿAbbās 223, ult. f./Übs. Schönig 26.

⁶ Muḥāsibī, *Riʿāya* 85, ult. f.

⁷ *Diwān* I 136, 6 WAGNER.

⁸ Text 48. Vgl. auch den šīʿitischen Text in: Maġlisī, *Bihār* X 184, – 4 ff.

⁹ Vgl. Text 63 mit Kommentar.

¹⁰ *Causa causarum*, übs. Kayser 238.

¹¹ Ed. Beirut 1977, S. 99, ult.: Feuer im Stein; auch im *Pančatantra* selber (Übs. Benfey, S. 16: Feuer im Holz).

¹² Zu ihm s. o. S. 207.

¹³ Zum Werk vgl. Ullmann, *Medizin* 324 f.

¹⁴ Vgl. B. Lewin in: *Lychnos* 1952, S. 227 nach B. Strauss, *Giftbuch* 121. Noch zur Zeit Ibn Sīnā's ist die Lehre vom *kumūn* in verschiedenen Varianten vertreten worden (*Šifāʿ*, *Ilāḥiyāt* II–IV, S. 101 ff., besonders 102, 12). So hat z. B. ʿAbdalġabbār sich ihr für bestimmte Fälle, etwa die Farben, angeschlossen (vgl. Gimaret, *Théories de l'acte humain* 46, Anm. 27).

¹⁵ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 393, 9.

¹⁶ Ġābir b. Ḥaiyān, *Rasāʿil* 299, 6 f. KRAUS; von Ġābir abgelehnt (300, 8 ff.). Dazu auch Ašʿarī, *Maq.* 329, 4 ff.; Polemik dagegen noch bei Qāsim b. Ibrāhīm in seinem *Radd ʿalā l-mulḥid* (Hs. Berlin, Glaser 101, fol. 58 a – 62 a). Der Gegner wird dort nicht näher identifiziert; aber

erhält Farbe in dem Augenblick, wo Finsternis sich mit ihm vermischt¹⁷. Diese Mischungstheorie hat ihrerseits viel ältere Wurzeln; sie ist schon bei den Vorsokratikern angelegt¹⁸. Dort ist sie monistisch gefaßt; in dieser Form wird sie in der stoischen Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων weiterentwickelt. Bei Bardesanes kommt es dann zum erstenmal zu einer dualistischen Umformung. Durch die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, der hier wie so häufig von Bardesanes gelernt hat, wird die Vorstellung in der iranischen Welt bekannt; sie ist also nicht uriranisch¹⁹. „Mischung“ ist ein Kennzeichen irdischer Existenz; das *hvarrah* der Götter ist demgegenüber unvermischt und darum besonders schön²⁰. Bagdādī beschreibt dann auch die Lehre der „Dahrīten“ auf diese Weise: die Akzidenzien sind alle in den Körpern „verborgen“; die Körper unterscheiden sich dadurch, daß jeweils andere Akzidenzien zum Vorschein kommen²¹.

Jedoch sollte man sich von diesen Parallelen nicht kopfscheu machen lassen. Sie belegen nur das, was wir oben schon konstatierten: eine gewisse Gemeinsamkeit der Sprache und der Denkformen. Entscheidend ist der Unterschied im Detail. Nazzām hat, wie wir sehen werden, diese dualistische Ausformung wieder in einen Monismus überführt. Er ist aber auch sonst seine eigenen Wege gegangen. Die Mischung aus Licht und Finsternis war natürlich nicht sein Fall. Er hat sie am Beispiel der Daišānīya widerlegt: Licht und Finsternis sind etwas, das man mit den Augen wahrnimmt; wie soll daraus die Welt entstehen, die doch alle Sinne anspricht? Mischung ist, wie sich empirisch feststellen läßt, ein viel weiter verbreitetes Phänomen: wenn man Tinte mit Milch vermischt, haben Licht und Finsternis dabei nichts zu suchen²². In ähnlicher Weise kritisierte er die Lehre von den Elementen oder den Elementarqualitäten, die er von der Dahrīya her kannte. Gleichgültig welcher der beiden Vorstellungen man den Vorzug gab – wenn man die Welt nur aus Elementen oder Elementarqualitäten zusammengesetzt sein ließ, so war auch dies zu wenig; denn Erde, Luft, Wasser und Feuer oder aber Hitze, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit werden nur mit dem Tastsinn erfaßt. Wir haben aber fünf Sinne; auch Gerüche oder Geschmäcke können in eine Mischung eingehen²³.

es könnte sich um einen ägyptischen Manichäer handeln (dazu Abū Rīda, *Nazzām* 150 ff.; Pines, *Atomenlehre* 99, Anm. 2; Madelung, *Qāsim* 100).

¹⁷ Qāḍī 'Abdalḡabbār, *Muḡnī* V 67, 10 ff.

¹⁸ Vgl. Lukrez, *De rerum natura* I 830–920 für Anaxagoras; dazu F. Solmsen, *Nature as Craftsman in Greek Thought*, in: *Kleine Schriften* (Hildesheim 1968) I 332 ff.

¹⁹ Vgl. Colpe in: *Or. Suec.* 27-28/1978-9/132 ff.; auch Zaehner, *Dawn and Twilight* 284 ff.; Boyce, *The Zoroastrians* 25.

²⁰ So *Dēnkart*, übs. de Menasce 109 § 108.

²¹ *Farq* 127, apu. ff./142, – 6 ff. Zum Einfluß des Modells in der Mišna vgl. Neusner in: *BSOAS* 52/1989/419 ff.

²² Text 86.

²³ Text 81 mit Kommentar; auch 86, e. Zur Lehre der Dahrīya vgl. den Bericht des Abū 'Isā al-Warrāq in: *MUSJ* 50/1984/390, 4 ff. und 10 f.

Nazzām benutzt seinen Sensualismus also, um ein komplexeres Bild der Wirklichkeit durchzusetzen. Er hat nicht unbedingt etwas gegen die Elemente; sie sind auch für ihn eine Art vorgegebenes Ordnungsprinzip²⁴. Aber sie sind nicht der alleinige Schlüssel zur Erklärung der Welt. Job von Edessa hat das gut gemerkt. Für Nazzām gibt es, so sagt er, neben den vier traditionellen Elementen noch viele andere²⁵; dennoch dienen, wenn Job ihn dann widerlegt, die fünf Sinne als Leitlinie. Analogieschlüsse von einer Sinneserfahrung auf die andere sind für Nazzām ein beliebtes dialektisches Mittel²⁶. Jeder Sinnesbereich bildet eine „Klasse“ (*ġins*) für sich, in der die einzelnen Wahrnehmungen, Farben z. B. oder Geräusche, zueinander Beziehung haben und in Gegensatz treten können²⁷. Nazzām wird durch seinen Sensualismus veranlaßt, die Welt in ihrer augenblicklichen phänomenalen Wirklichkeit anzugehen. Dagegen war die Elementenlehre der Versuch einer genetischen Erklärung. Für jemanden, der an einen Schöpfergott glaubte, war sie im Grunde unnötig; Gott kann die Welt ebensogut aus anderen Ingredienzien zusammensetzen. Auch eine *materia prima*, die nach der Vorstellung des Aristoteles den Elementen vorausging, lehnte Nazzām darum ab²⁸.

Vor einem Publikum, das in islamischen Kategorien dachte, hatte er es wohl leicht, gegnerische Denkmodelle dieser Art, deren Axiome nicht mehr einsichtig waren, beiseitezuschieben. Dementsprechend mühte er sich, seine eigene Theorie möglichst voraussetzungslos zu präsentieren, mit Beispielen, die jeder verstand: der bereits erwähnten Mischung von Tinte und Milch z. B., bei der sich eine neue Farbe, oder der von Honig und Aloe, bei der sich ein neuer Geschmack ergibt²⁹. Ebenso augenfällig, aber etwas komplexer dann die Herstellung eines Krugs. Da werden Ton und Wasser gemischt, aber nicht nur sie; auch Feuer kommt hinzu und geht in den Krug mit ein. Das Elaborat verrät von diesen Ingredienzien nicht mehr viel: es ist nicht mehr warm wie das Feuer, nicht mehr feucht wie das Wasser und nicht mehr bröckelig und inkonsistent wie Erde (*turāb*, eig. „Staub“). Die Mischung vollzieht sich hier auf der Ebene der Tastempfindungen; sie zeigt, daß das, was manifest war, nun plötzlich latent geworden, während anderes, von dem man vorher nichts ahnte, an die Oberfläche getreten ist³⁰.

²⁴ So etwa Text 59, n.

²⁵ Text 98, d. Dasselbe sagt im Kontext Ašʿarī, *Maq.* 309, 1 ff.

²⁶ So etwa Text 49, d; auch 49, f.

²⁷ S. u. S. 353. Zum Gebrauch von *ġins* vgl. auch Hourani, *Islamic Rationalism* 98 f.

²⁸ Das ist wohl mit Text 80 gemeint; Nazzām hat nämlich die *aṣḥāb al-hayūlā* in einer eigenen Schrift widerlegt (Werkliste nr. 3). In der Spätantike war vor allem Plutarch dadurch bekannt geworden, daß er im Anschluß an Plato, aber im Gegensatz zu den Neuplatonikern an eine ungeschaffene Materie glaubte. Pseudo-Ammonios hat sich in seiner Doxographie darauf bezogen (vgl. den Kommentar von U. Rudolph, S. 153).

²⁹ Text 86, o; 70, e.

³⁰ Text 51, o–p. Dasselbe Beispiel wird interessanterweise in vergleichbarem Zusammenhang auch im indischen Samkhya gebraucht (vgl. W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie* 193).

Der heikle Punkt bei diesem Beispiel war das Feuer. Wer behauptet denn, daß es in den Krug eingegangen ist? Es hat ihm einen Teil seiner Wärme mitgeteilt; aber selber hat es doch vielleicht einfach aufgehört zu existieren. So hätten zumindest die „Akzidentalisten“ gedacht. Für Nazzām dagegen konnte nicht einfach etwas aufhören zu existieren. Also mußte er nachweisen, daß auch umgekehrt Verborgenes sich manifest machen läßt. Er tat es wiederum mit Beispielen, die jedem geläufig waren und als solche kaum auf Widerspruch stießen: Öl ist verborgen in der Olive³¹, Mehl im Korn³², Butter in der Milch³³, Fett im Sesamkorn³⁴, Harz in einer Pinie³⁵ und ebenso Feuer im Feuerstein³⁶. Was diese Beispiele unterscheidet, ist nur die Methode, mit der man das Ingrediens herausholt³⁷. Da mag es dann vorkommen, daß man die Methode noch nicht kennt; das ist der Grund, warum wir das Feuer aus dem Krug nicht wieder manifest machen können.

Wenn aber Feuer im Feuerstein steckt, so erst recht im Holz³⁸; denn daraus tritt es ja umso sichtbarer hervor. Wieder ist nur die Methode verschieden: aus dem Holz holt man es nicht wie aus dem Stein durch Schlagen heraus, sondern durch Reiben³⁹. Nazzām hat dieses Beispiel offenbar besonders häufig behandelt; sowohl Ġāhiz als auch Job von Edessa gehen ausführlich darauf ein. Allerdings heben sie jeweils verschiedene Punkte hervor. Es handelt sich nun um Entmischung oder Desintegration, den spiegelbildlichen Vorgang also zu dem, was an dem Töpferbeispiel geschildert wurde. In dem Augenblick, wo das Feuer aus dem Holz austritt – wo das Holz verbrennt, wie wir sagen würden –, werden auch die anderen Ingredienzien manifest: Rauch, Asche und Wasser. Nur das Wasser mag man, wenn das Holz frisch war, vorher bemerkt haben; Rauch und Asche dagegen waren ebenso wie das Feuer völlig verborgen. Zusammen mögen sie die vier Elemente repräsentieren; Rauch wäre dann eine Erscheinungsform der Luft, die Asche eine solche der Erde⁴⁰. Aber der Nerv der Sache ist der, daß sie alle noch weiter zusammengesetzt sind: in der Asche stecken Geschmack, Farbe und Trockenheit; im Rauch Geschmack, Farbe und Geruch; im Feuer Wärme und Licht; im Wasser aber noch ein Geräusch, nämlich das Knistern, das beim Verbrennen entsteht⁴¹.

³¹ Text 48 und 49, a.

³² Text 51, l.

³³ Text 51, m.

³⁴ Text 48.

³⁵ Text 67, d.

³⁶ Text 48 und 49, a. Dies ist das Beispiel, das auch 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā bereits heranzieht; die schlechte Natur eines Menschen ist in diesem verborgen wie das Feuer im harten Stein (s. o. Anm. 5).

³⁷ Text 67, c–g.

³⁸ Text 49, a; 52, g; 62, b usw.

³⁹ Daß Nazzām primär an diese Art des Feuermachens denkt und nicht so sehr an ein Entzünden von außen her, geht aus Text 67, c und 63, a hervor.

⁴⁰ Text 59, m–n.

⁴¹ Text 51, b–c.

So jedenfalls entwickelt Ġāhīz den Gedanken. Job von Edessa kümmert sich mehr um den Farbenwechsel: das Holz war zuerst hell („weiß“) und wird dann, wenn es verbrennt, rot und schließlich schwarz. Die Weiße ist nicht nur im Normalzustand manifest, sondern auch in der Asche noch dominant; aber Röte und Schwärze waren vorher latent⁴². Er hebt damit den Aspekt hervor, der für den Gesichtssinn wichtig ist. Bei Ġāhīz aber wird zum erstenmal deutlich, wie in ein und demselben Objekt die Wahrnehmungen mehrerer Sinne zusammengehen können: Tasterfahrungen wie die Trockenheit, der Geruch des Rauches, der Geschmack der Asche und das Geräusch des Wassers. Sie gehören verschiedenen „Klassen“ an und haben darum von sich aus nichts miteinander zu tun. Damit sie zusammenhalten, müssen sie sich gegenseitig durchdringen. Jedes von ihnen sitzt an der Stelle, wo auch das andere sitzt; das atomistische Gesetz, daß zwei Dinge nicht gleichzeitig an derselben Stelle sein können, ist aufgehoben⁴³.

Das Vokabular, mit dem diese Tatbestände bei Ġāhīz beschrieben werden, ist recht bunt. Am häufigsten redet Nazzām, wenn er die Ingredienzien bezeichnen will, von *ahlāt* „Mischungsbestandteilen“⁴⁴. Dieses Wort ist an sich charakteristisch für die Medizin; dort werden die Säfte so bezeichnet⁴⁵. Aber *mizāğ*, das – in der Bedeutung von „Temperament“ – in der Medizin sich immer damit verbindet⁴⁶, kommt bei ihm nicht vor, und gegen die Humoralpathologie hat er, wie wir sehen werden⁴⁷, manche Bedenken. Die Tatsache, daß er nur den Plural benutzt, zeigt, daß das Wort schon aus einer Fachsprache stammt; aber es kann sich ebensogut um die der Alchimisten handeln⁴⁸. An einer Stelle benutzt er – oder Ġāhīz – das merkwürdige Hendiadyoin *al-ahbiṣa wal-anbiḍa*⁴⁹; an einer andern spricht er, nun aus genetischer Perspektive, von „Nährstoffen“ (*marāti*), d. h. Aufbaubestandteilen⁵⁰. Er bedient sich auch eines der gängigen Worte für „Element“, *rukn/arkān*⁵¹, macht aber klar, daß damit ebenso ein Kompositum (*mağmūʿ*) gemeint sein kann⁵². Das hat

⁴² Text 99 mit Kommentar. Der Gedankengang ist im einzelnen etwas unklar.

⁴³ Text 8, c; 9, c; 45, c–d; 46, d. Ġuwainī behauptet dasselbe von den Akzidenzienbündeln, die er bei Nazzām konstatieren wollte (Text 47). Das genannte Prinzip, das sich als Konsequenz des Satzes vom Widerspruch verstehen ließ, war den Atomisten mit Aristoteles gemein (Sorabji, *Matter, Space and Motion* 72 f.); dagegen hatten sowohl die Neuplatoniker als auch die Kirchenväter Ausnahmen zugelassen (ib. 106 ff.).

⁴⁴ Text 51, a; 52, t; 59, i; 62, b (in der Übersetzung meist etwas frei mit „Ingredienzien“, an einer Stelle auch mit „Stoffe“ wiedergegeben).

⁴⁵ Vgl. Ullmann, *Islamic Medicine* 57 ff.

⁴⁶ Galens Περὶ κράσεων/*De temperamentis* heißt bei den Arabern *K. al-Mizāğ* oder *K. al-Amziğā* (Ullmann, *Medizin* 39).

⁴⁷ S. u. S. 352 f.

⁴⁸ Vgl. Kraus, *Jābir* II 8: *ḥalṭ* (Inf.) als Gegensatz zu der *muğāwara* der Atomisten. Nazzām kennt natürlich den medizinischen Wortgebrauch (Text 233, f).

⁴⁹ Text 51, f; vgl. den Kommentar.

⁵⁰ Text 59, i.

⁵¹ So benutzt etwa bei ʿAmmār al-Baṣrī (*Masāʾil* 95, 8 und öfter). In der Medizin galten die Säfte als Ableitungen, „Töchter“ der Elemente (*banāt al-arkān*); vgl. Ullmann, ib. 58.

⁵² Text 51, a–b.

vermutlich gewissen Hintergrund; im Corpus Ġābirianum sind *arkān* die „Basen“, d. h. die Elemente, die vom Menschen künstlich produziert werden⁵³. *Rukn* steht dort im Gegensatz zu *ʿunṣur* bzw. *ustuquṣṣ*; diese letzteren Begriffe sind bei Nazzām nicht zu belegen.

Der Unterschied zwischen Aufbaustoffen erster und zweiter Ordnung wird terminologisch kaum markiert. Dort wo Nazzām bzw. Ġāḥiḥ ihn erklärt, spricht er von *mufradāt* und *muzdawīḡāt*, einfachen bzw. „zwiefachen, gepaarten“ Bestandteilen⁵⁴. Das wirkt nicht besonders geschickt; die „Komposita“ können ja auch aus mehr als zwei Ingredienzien zusammengesetzt sein. Wahrscheinlich ist *muzdawīḡ* hier bloß als Gegensatz zu *mufrad* verstanden, wie in der Zahlenlehre⁵⁵; aber *murakkabāt* wäre passender gewesen. Das Wort ist aus der aristotelischen Elementenlehre übernommen; dort waren die Elemente ja jeweils aus zwei Primärqualitäten zusammengesetzt⁵⁶. Bei Baḡdādī ist der Gedanke festgehalten, daß die Aufbaukörper durch die Mischung „kompakt“ (*kaṭīf*) werden; alleine für sich treten sie in der Wirklichkeit nicht auf⁵⁷. Auch Job von Edessa benutzt diesen Begriff, wenngleich in etwas anderem Zusammenhang: latente Körper werden, wenn sie nach außen treten, etwa beim Verbrennungsvorgang, „kompakt“ und dadurch sichtbar⁵⁸. Wir haben leider keine weiteren Belege, um die Theorie, die hinter den beiden letzteren, nicht ganz konsistenten Aussagen steht, zu rekonstruieren. Vielleicht ist gemeint, daß Wärme, Feuchtigkeit usw. immer nur zusammen mit gewissen Trägersubstanzen auftreten, die mit ihnen gekoppelt sind.

Interessant ist, wie Nazzām mit dem Begriff „Natur“ umgeht. Wenn er mit „Akzidentalisten“ streitet, betont er gelegentlich, daß die Dinge eine „Natur“ (*ṭabīʿa*) oder eine reale Wirkkraft (*ḥaqīqa*) haben⁵⁹. Aber in anderem Zusammenhang erklärt er, daß das Wort nicht viel besage⁶⁰. Das sind wohl die beiden Seiten eines Sachverhaltes, den wir oben bereits berührten: die Dinge haben für ihn keine Natur neben den Ingredienzien. Auch von *ṭabāʿi* im Sinne der Primärqualitäten redet er nicht; mit den *aṣḥāb at-ṭabāʿi* hat er nur oberflächlich etwas gemeinsam, so viel und so wenig wie mit Muʿammar⁶¹. Den

⁵³ Kraus, *Jābir* II 6, Anm. 3.

⁵⁴ Text 51, e.

⁵⁵ So auch bei ʿAmmār al-Baṣrī, *Masāʿil* 182, 6 (allerdings in der Form *muzauwaḡāt*).

⁵⁶ *Izdawaḡa* so gebraucht z. B. im K. *Sirr al-ḥalīqa* des Bālīnās/Pseudo-Apollonios von Tyana (S. 286, 1 f. und 366, 17 WEISSER; zitiert bei Kraus, *Jābir* II 147, Anm. 10 und 175, Anm. 2).

⁵⁷ Text 46, c–d. Zur Unterscheidung von „feinen“ und „kompakten“ Körpern vgl. Text 129, a und 148, b. Daß „fein/feinstofflich“ (*laṭīf*) hier de facto manchmal als „unkörperlich, immateriell“ verstanden wurde, zeigt Text 150 (der allerdings alles in allem etwas von Nazzāms üblicher Terminologie abweicht; s. u. S. 371, Anm. 20).

⁵⁸ Text 99, f. Auch Abū l-Huḍail benutzt das Wort *kaṭīf* (s. o. S. 264). Gemeint ist hier wie dort die Verdichtung, „Materialisierung“ feinstofflicher Substanzen.

⁵⁹ Text 50, d und 77, f; vgl. auch 116. Auch *ḡarīza* (bzw. das davon abgeleitete Adjektiv *ḡarīzī*) kommt vor (Text 84, g und 149, g und n; vgl. *Ḥayawān* IV 208, ult.).

⁶⁰ Text 63, k.

⁶¹ Zu ihnen s. o. Bd. II 39 f. Dagegen spricht Job von Edessa von den Elementarqualitäten als einfachen Elementen im Gegensatz zu den zusammengesetzten Elementen Feuer, Wasser usw.

Terminus *ḥilqa* „anerschaffene Natur“, den er bei Hišām b. al-Hakam vorfand, hat er vielleicht verbal aufgelöst⁶²; jener findet sich in Verbindung mit ihm nur bei den Doxographen, dagegen nirgendwo in den Texten bei Ġāḥiḏ⁶³.

3.2.2.2.1.3.2 Der Verbrennungsvorgang

Der Verbrennungsvorgang eignete sich deshalb so gut zum Beweis der „Latenz“ des Feuers, weil er bisweilen ohne äußeren Anstoß in Gang gesetzt wird; Nazzām erinnert an das Phänomen der Selbstentzündung, z. B. auf Schiffen, die Teakholz transportieren¹. Natürlich weiß er, daß auch dies ein Ergebnis von Reibung ist. Aber nicht sie kann das Feuer in den Vorgang einbringen; denn wenn man statt Holz etwa Talkum reibt, passiert gar nichts². Ebenso wenig steckt Feuer in jedem Stein³. Dort aber, wo es in brennbarem Material verborgen ist, ist es dies in verschiedenem Maße und in verschieden starker Bindung. Manchmal scheinen sogar alle Voraussetzungen zur Entzündung gegeben, und das Material verhält sich dennoch anders, etwa Papyrus, den man trotz seiner lockeren Konsistenz im Basar als Brandschutz benutzen kann⁴. Der Vorgang läßt sich auch unterbrechen: wenn in verbrennendem Holz ein Teil des Feuers latent zurückbleibt, ist Holzkohle entstanden⁵. Er kann sich im übrigen unmerklich langsam vollziehen: einer Ölfunzel sieht man nicht an, wie sie sich von Augenblick zu Augenblick verzehrt und mit dem allmählichen Abgeben latenter Ingredienzien fortwährend verändert⁶.

Verbrennung ist also ein Desintegrationsprozeß, der sich von innen heraus vollzieht. Das schließt nicht aus, daß er von außen her angestoßen werden kann; nur darf man sich dies nicht so vorstellen, als ob das Feuer ganz von außen her an das Brennholz herangetragen würde. Vielmehr wird durch das hinzutretende Feuer das latente innere Feuer bloß verstärkt; es wird, wie

(vgl. das Zitat aus seinem arabisch verfaßten *K. at-Tafsīr* bei Maqdisī, *Badʿ* I 140, 1 ff.; dazu Kraus II 175, Anm. 1). ʿAmmār al-Baṣrī nennt die Elementarqualitäten *quwā* (*Masāʿil* 97, 9).

⁶² S. u. S. 379, Anm. 9.

⁶³ Das Wort war freilich allgemein bekannt. Eines der 70 Bücher aus dem Corpus Ġābirianum heißt *K. al-Ḥilqa* (Kraus, *Jābir* I 52); für Pseudo-Apollonios, *K. al-ʿIlal* vgl. Ruska, *Tabula Smaragdina* 133, 12. Für ʿAmmār al-Baṣrī läßt sich auf dessen *K. al-Masāʿil* 96, pu. f. verweisen. Mit syr. *ḥelqā* in der Bedeutung von „Fatum“ bei Bardesanes hat es wohl direkt nichts zu tun; „Natur“ heißt dort *kʿyānā* (vgl. Drijvers, *Bardaisān* 81 ff.; Rundgren in: *Festschrift Spuler* 358; Dihle, *Antike und Orient* 162).

¹ Text 63, g–h. Das in *h* notierte Faktum wird ähnlich auch schon bei Lukrez diskutiert (*De rerum natura* I 897 ff.).

² Ib., i; auch 77, b.

³ Ib., c.

⁴ Ib., a–b und e.

⁵ Ib., d und Text 66. Mit dem Beispiel von Feuer und Kohle wird auch in der zeitgenössischen christlichen Theologie die Mischung der Naturen erläutert (Abel, *Réfutation* xlix).

⁶ Text 68 mit Kommentar. Daß die Flamme einer Lampe im Laufe der Nacht weder identisch noch verschieden sei, steht schon in einem indischen Text, der sich an den baktrischen Herrscher Menander/Milinda richtete (*Milindapañha* 40).

Nazzām zu sagen pflegte, „aktiviert“ (*tahaiyağa*)⁷. Dadurch wird es in die Lage versetzt, sich von den übrigen Mischungsbestandteilen zu befreien und nach außen zu treten⁸. Feuer ist also keineswegs Luft, die sich entzündet, wie die Aristoteliker sagten⁹. Es schlägt auch nicht an dem verbrennenden Gegenstand hoch; vielmehr werden an den einzelnen Punkten des Holzes jeweils andere Feuerbestandteile zum Austreten veranlaßt¹⁰. Diese waren zuvor durch die übrigen Ingredienzien gefesselt; jetzt sind sie so stark, daß sie jene, Rauch und Asche z. B., mit sich reißen können¹¹.

Nazzām hat mit seinen Gegnern in diesem Punkt auch vom Koran her argumentiert; an zwei Stellen war dort auf den beduinischen Brauch des Feuerreibens hingewiesen¹². Aber der Akzent dieser Schriftstellen lag ganz anders; sie betonten die Allmacht Gottes, der dem Menschen die dazu geeigneten Hölzer an die Hand gegeben hat. Nazzām will deswegen darauf hinaus, daß die Vorstellung vom *kumūn* in diesen Aussagen subintelligiert sei; aber der Beweis gelingt ihm nur mit einigen exegetischen Verrenkungen¹³. Der koranische Ansatz ist bei ihm eindeutig sekundär; er wird auch nur einmal, und durchaus nicht in zentraler Position, bemüht.

Viel wichtiger ist ein Axiom, das aus der Antike stammte: daß nämlich Gleich zu Gleich gehöre¹⁴. So ließ sich erklären, warum das latente Feuer sich mit dem von außen herangetragenem Feuerbrand vereinigt, und ebenso, warum dieses nunmehr befreite Feuer zum Empyreum enteilt. „Alles fällt seinesgleichen zu und wird zu seiner (eigenen) Art hingezogen“, so zitierte man ihn¹⁵, und man konnte sich vorstellen, daß ein Knabe, der nie bei ihm studiert hatte, doch als Kernsatz seiner „Philosophie“ eben das kannte, daß „die Naturen (*tabāʿi*) Ähnliches anziehen aufgrund der Artverwandtschaft und zu Verwandtem tendieren aufgrund der Übereinstimmung“¹⁶. Schon die Manichäer waren in ihrer Mischungslehre von diesem Prinzip ausgegangen¹⁷.

Das Empyreum ist die „Heimat“ (*tilād*) des Feuers, sein „himmlisches Pendant“ (*šakluhā l-ʿulwī*)¹⁸; so erklärt sich, daß Feuer immer nach oben

⁷ Vgl. *haiyağa* in Text 56, h; „verstärken“ klingt an in 58, b–c. Dazu Text 99, f.

⁸ Vgl. Text 58, a–d.

⁹ Text 52, a–c und p. Auch Kaʿbī und Ašʿarī waren später dieser Meinung (vgl. Gimaret, *Ašʿarī* 72).

¹⁰ Text 62.

¹¹ Text 60, x–y; auch h–i.

¹² Sure 36/80 und 56/71 f.; dazu E. Haeuptner, *Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber* (Diss. Tübingen 1966), S. 35 f.

¹³ Text 77 mit Kommentar.

¹⁴ Dazu Carl W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Wiesbaden 1965).

¹⁵ Tauḥīdī, *Baṣāʿir* VII 31 nr. 86, allerdings zur Erklärung dessen, daß Gold sich so häufig in den Händen niedriger Menschen findet.

¹⁶ Ag. VIII 249, 1 ff. Vgl. auch Text 60, a; 83, i; 90, d; 185, b und i–k.

¹⁷ Qāsim b. Ibrāhīm, *Lotta* 50, 17 f. und 52, 2 ff.

¹⁸ Text 52, e; 60, k (*at-tilād al-ʿulwī*). *Šakl* mit Pronomen dient zur Bezeichnung des Gleichen; es entspricht *ğins* (vgl. die oben genannten Aussprüche, Anm. 15 und 16).

steigt¹⁹. Wenn es aus dem Holz heraustritt, dehnt es sich aus²⁰ und verschwindet sehr schnell. Aber es hört nicht auf zu bestehen; die Grundkörper sind permanent und in ihrer Menge konstant²¹. Nazzām verstand unter dem Empyreum wohl einfach die Sonne; sie besteht aus Feuer²². Auch andere „Körper“ haben ihre Heimat, so die Seele, die, wenn sie frei wird und nicht zu sehr durch sich selbst beschwert ist, zu ihrem „höheren Land“ (*al-balad al-a'lā*) enteilt²³, oder Wasser und Luft²⁴. Dabei befindet sich diese Heimat durchaus nicht immer in der oberen Welt. Wasser z. B., wie Feuchtigkeit überhaupt, tendiert nach unten; denn Feuchtigkeit ist schwer. Dasselbe gilt für die Kälte; auch sie hat Gewicht, wie sich am Eis feststellen läßt²⁵. Jede „Klasse“ (*ğins*) von Substanzen hat ihre eigene Wirkung²⁶; grundsätzlich aber läßt sich zwischen Materien oder „Körpern“ mit aufsteigender und solchen mit beharrender Tendenz unterscheiden²⁷. Das waren altvertraute Gedanken; man braucht nur auf den Anfang des vierten Buches von Aristoteles' *De caelo* zu verweisen. Die Vorstellung, daß die Himmelsregion aus Feuer und nur aus Feuer bestehe, reicht bis auf Heraklit und Anaxagoras zurück; Aristoteles hat sich mehrfach mit ihr in seiner *Meteorologie* und wiederum in *De caelo* auseinandergesetzt²⁸.

Was für das Feuer gilt, gilt ebenso für die Wärme; auch sie steigt zur Sonne empor. Die Kälte dagegen verschwindet in der Erde, wenn sie frei wird; dort ist sie, wie wir feststellen können, dominant, so wie das Feuer in der Sonne dominant ist. Die Erde ist, wie Nazzām sagt, für sie „quasi die Sonnenscheibe“; Erde und Sonne sind Gegensätze, die sich entsprechen – vermutlich auch in der Form²⁹. Die Kälte nimmt, wie wir sahen, ihren Weg im „Sprung“; darum erstarrt nicht alles zu Eis, was sie auf der Strecke passiert. Im Sprung bewegt sich auch das Feuer; aber es löst sich dabei gewissermaßen auf. Denn es besteht ja, wie oben bereits gesagt, aus zwei Bestandteilen, aus Wärme und Licht³⁰,

¹⁹ Text 51, o; 60, g und k; 82 (wo aber die Zuschreibung nicht ganz klar ist; vgl. den Kommentar); 115, a – b; auch 56, c – e.

²⁰ Text 52, g.

²¹ Vgl. 60, u; dazu den Kommentar zu Text 49, d – e und 51, l.

²² Vgl. Text 74, h – l mit Kommentar.

²³ Text 115, c. Dazu unten S. 373.

²⁴ Text 83, k.

²⁵ Text 65, a – b; 53, n – q.

²⁶ Text 70, k.

²⁷ Text 65, k; 82, c – d; 115, d.

²⁸ Vgl. dazu zuletzt K. Gaiser, *Theophrast in Assos* 78 f. mit Belegen. Die beiden Werke des Aristoteles waren in der islamischen Welt z. Z. des Nazzām bekannt (s. o. S. 43 f. und unten S. 364); im übrigen hat Simplicios seinen Kommentar zu *De caelo* vielleicht während seines Aufenthaltes in Iran geschrieben (vgl. I. Hadot in: *Simplicius. Sa vie* 22). Allerdings muß man auch manichäische Vermittlung berücksichtigen: der „Lufthauch“, das universale Lebensprinzip, das die Welt durchpulst (s. u. S. 350 f.), strebt unaufhörlich nach oben und zieht dabei Lichtbestandteile mit sich, die so zu ihrem ursprünglichen Aufenthaltsort zurückkehren (Ma-lāhimī, *Mu'tamad* 564, apu. f.).

²⁹ Text 53, n – q. Allerdings haben wir keinen direkten Beleg dafür, daß Nazzām die Erde als Scheibe ansah.

³⁰ S. o. S. 339; vgl. auch Text 69, b und 70, a.

und das Licht ist schneller als die Wärme. Das Licht entfernt sich im Sprung; die Wärme dagegen bleibt länger zurück. So erklärt sich, warum ein Ofen, in dem das Feuer erloschen ist, eine Zeitlang noch wärmt, aber nicht mehr glüht, oder umgekehrt, warum man ein Feuer zwar von weitem sieht, aber seine Wärme nicht spürt³¹. Im Empyreum befindet sich das Licht darum immer über der Wärme; wenn sie ankommt, ist der oberste Platz gewissermaßen schon besetzt³². Die größere Geschwindigkeit aber hat ihren Grund darin, daß erstens Licht leichter ist als Wärme³³ und zweitens die Wärme eine Zeitlang von ihrer Umgebung zurückgehalten wird. Denn obwohl in der Erde die Kälte dominiert, so enthält sie doch auch verborgene Wärme, welche sich mit der Wärme, die ein Ofen ausstrahlt, verbindet. Zwar kann sich letztere auf die Dauer von ihr freimachen; aber das Licht ist dann schon enteilt. Denn Licht gibt es in der Erde nicht³⁴. Umso mehr zieht die Erde die Finsternis an; denn diese ist träge und bleibt darum unten³⁵.

Die Parallelen mit dualistischen, vor allem manichäischen Ideen waren nicht zu übersehen; Ibn ar-Rēwandī hat sie auch kräftig hervorgehoben³⁶. Sie betreffen nicht nur die Verteilung von Licht und Finsternis auf die obere und untere Region; vielmehr hatten die Manichäer auch Leuchten und Wärmen als die beiden Wirkungen des Feuers unterschieden³⁷. Jedoch macht Ḥaiyāṭ zu Recht darauf aufmerksam, daß für Nazzām Licht und Finsternis keine ewigen Prinzipien waren³⁸; was er mit den Manichäern gemeinsam hat, sind nur gewisse Grundlagen der Physik. In der Tat hatte schon Aristoteles gelehrt, daß in einer Flamme sowohl Wärme (θερμότης) als auch Weiße (λευκότης) stecken, wobei die letztere mit dem Licht identisch ist³⁹. Der Gedanke gehörte zum allgemeinen Bildungsgut; Nazzāms christlicher Zeitgenosse ʿAmmār al-Baṣrī nützt ihn zur Erklärung der Trinität⁴⁰.

3.2.2.2.1.3.3 Weitere Wirkungen des Feuers

Da Feuer leicht ist, macht es auch die Gegenstände, in denen es sich befindet, leicht. Ein Feuerstein hat darum weniger Gewicht als ein Metallklumpen gleicher Größe. Damit widerspricht Nazzām den Atomisten, welche den Gewichtsunterschied gleich großer Körper durch die verschieden weite Gitterstruktur ihrer Basisatome erklärten, in deren Zwischenräume dann in mehr

³¹ Text 54–55; auch 56, f und k.

³² Text 56, c–e.

³³ Text 54, a.

³⁴ Text 56, f–k; 57.

³⁵ Text 82, c.

³⁶ Text 114, a–d.

³⁷ Allerdings mit der charakteristischen „moralischen“ Note, daß dies die guten Bestandteile des Feuers seien, während das Verbrennen die böse Komponente sei (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 393, – 8 ff.).

³⁸ Text 114, e–g.

³⁹ *Phys.* IV 9. 217 b 6.

⁴⁰ *Burhān* 49, 14 f.

oder weniger großem Maße Luftpartikeln eindringen können¹. Natürlich läßt sich nicht leugnen, daß eingeschlossene Luft einen Körper emporheben kann²; aber das muß nicht überall so sein. Andere Ingredienzien sind dazu ebenso imstande. Man kann es ja an der Wärme direkt beobachten³, und sie ist wiederum ein Bestandteil des Feuers. Gewicht entsteht dadurch, daß Leichtes sich mit Schwerem vermischt, es „durchdringt“; da die Gitterstruktur keine Rolle spielt, braucht man nicht mehr wie die Atomisten anzunehmen, daß die Materie eines leichten Körpers sich immer über einen größeren Raum verteile als die eines schweren⁴. Die Texte lassen uns allerdings im unklaren darüber, wie sich die Leichtigkeit leichter Körper jetzt erklärt. Man sollte annehmen, daß auch die Leichtigkeit bzw. das Gewicht selber, da sie nicht Akzidens sein können, wiederum Körper sind, und man kann dies aus gelegentlichen Andeutungen auch heraushören⁵. Aber daß das Feuer nun neben Wärme und Licht auch noch Leichtigkeit enthielte, wird nirgendwo explizit gesagt⁶.

Komplex ist das Verhältnis zwischen Feuer und Trockenheit. Es wäre falsch, zu sagen, daß das Feuer oder die in ihm enthaltene Wärme einen Gegenstand austrocknen; denn Wärme kann immer nur das ihr Gleiche, also Wärme erzeugen und Feuer sich nur mit Feuer verbinden. Feuer ist selber gar nicht trocken; denn Trockenes hält nicht zusammen, sondern fällt auseinander wie Staub. Natürlich läßt sich nicht leugnen, daß Dinge, die mit ihm in Berührung kommen, trocken werden; aber das ist nur ein Nebeneffekt. Wenn während des Verbrennens die Feuerbestandteile aus dem Holz austreten, so werden auch die Feuchtigkeitsbestandteile befreit, die vorher im Holz festgehalten wurden; die erdhafte Komponente, die zum Schluß übrig bleibt, die Asche nämlich, enthält darum keine Feuchtigkeit mehr und ist trocken. Oder mit einem andern Beispiel: Wenn man Wasser in einer Phiole zum Verdampfen bringt, so mag zum Schluß ein trockener Bodensatz zurückbleiben, aber nur deswegen, weil das Feuer die im Wasser verborgenen Wärmebestandteile „aktiviert“ hat und diese immer wieder Feuchtigkeitspartikel mit sich reißen. Das Brodeln des Wassers erklärt sich nicht etwa so, daß Luft entweicht; vielmehr steigt Feuer im Wasser nach oben und nimmt dabei Wasser mit. Die Erdbestandteile werden auf diese Weise dominant; darum erhält das nicht verdampfte Wasser einen salzigen Geschmack⁷.

¹ Text 63, t – x; 65, m. Für Demokrit vgl. D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World* I 131 ff. Nazzām führt diese Lehre in Text 78, b zu Unrecht auf Aristoteles zurück.

² S. u. S. 349.

³ Text 65, c. Zum Verhältnis von Gewicht und Temperatur nach antiker Vorstellung vgl. O'Brien 57 ff.

⁴ Text 64; auch 115, d. Für Job von Edessa vgl. Text 103, e.

⁵ Text 49, f; vor allem bei Job von Edessa (Text 103, f und 104, a). Dazu Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 231, 15.

⁶ Weiteres s. u. S. 359 f.

⁷ Text 59, a, g, i – p; 60, a – o. Auf dieses Beispiel geht auch Ibn Sinā in seinem *Šifā'* ein (Ilāhiyāt II–IV, S. 102, 14 ff. und 111, 5 ff.). Das Ausfällen von Salz galt seit jeher als Beweis dafür, daß Wasser sich in „Erde“ verwandeln läßt (Bağdādī, *Uṣūl* 54, 13 ff.).

Leben wäre ohne Feuer nicht denkbar. Die Sonne spendet Licht und Wärme; sie sorgt auch für den Kreislauf des Wassers. In der Erde schmilzt das Feuer die Metalle und andere Elemente; sie treten dann flüssig oder als Gas an die Oberfläche⁸. Das sind Beobachtungen, die seit jeher der Naturforschung bekannt waren. Für Nazzām wurden sie zum Beleg dafür, daß das Feuer sich mit den übrigen Elementen des Kosmos vermischt und sie durchdringt.

3.2.2.2.1.3.4 Die übrigen Elemente

Auch Erde ist immer mit anderem vermischt. Die Aristoteliker bezeichnen sie als kalt und trocken; aber das ist reine Theorie. Wenn wir sie unvoreingenommen zu bestimmen suchen, so stellen wir fest, daß sie salzig ist oder dunkel; also haben in ihr ein Geschmack und eine Farbe sich durchdrungen. Auch ein Geruch ist Ingrediens dieser Mischung, ja sogar ein Geräusch; ihre Teile können ja aneinanderstoßen¹. Daß sie trocken wäre, gilt allenfalls für den Staub². Normalerweise ist sie mit Wasser vermischt; sie tritt dann auf in der Form von Lehm und hat eine Eigenschaft, für die Nazzām – oder Ġāhiz – das schwer übersetzbare Wort *ludūna* benutzt: durch Feuchte erzeugte Knetbarkeit, Geschmeidigkeit, Plastizität³. Wenn das Wasser dominant wird, tritt es als Quelle an die Oberfläche. Das gilt auch für andere Ingredienzien, Feuer z. B., das in „Feuerquellen“ manifest wird, Vulkanen vielleicht, aber auch brennenden Erdölvorkommen, oder Luft, die in Erdspalten komprimiert wird und unter Druck aus ihnen entweicht⁴. Wären sie an dieser Stelle nicht dominant, so würden wir sie gar nicht bemerken. Aber wir können gerade deswegen auf ihre generelle, auch „latente“ Existenz schließen.

Das Wasser ist das einzige Element, das sich ohne weiteres mit einer Elementarqualität identifizieren läßt. Es ist feucht; das ergibt sich aus seiner Flüssigkeit⁵. Nach dem Satz, daß Gleiches Gleiches bewirkt, muß darum, wenn Eis schmilzt, nicht nur Wärme, sondern auch Wasser von außen herangezogen worden sein; nur so wird die in dem Eis enthaltene Feuchtigkeit aktiviert⁶. Umgekehrt gefriert Wasser nicht allein dadurch, daß es kalt wird; es muß auch

⁸ Text 61.

¹ Text 81, i.

² Text 59, c; 85, h und l mit Kommentar.

³ Text 59, d–f; von der Luft ausgesagt in 84, e und 88, s. An den letzteren Stellen kann auch einfach „Feuchtigkeit“ gemeint sein (vgl. den Kommentar zu 84). Belege für diese Bedeutung, vor allem aus naturwissenschaftlichen Texten und Übersetzungen aus dem Griechischen, vgl. WKAS II 466.

⁴ Text 63, m–q; auch 61, f. Diese Phänomene sind auch sonst beobachtet worden. Die Vokabel *burkān*, mit der bei den Geographen vulkanische Erscheinungen aller Art bezeichnet werden, kommt bei Nazzām allerdings nicht vor (vgl. Miquel, *Géographie humaine* III 107 ff.).

⁵ Text 59, b und h. Für „Feuchtigkeit“ benutzen die von uns herangezogenen Texte übrigens unterschiedslos *ruṭūba* und *billa* (vgl. etwa in Text 81 die Stellen *Ḥayawān* V 41, 12 und 13 gegen 40, 6 und 9; 41, 3 und 9 sowie 42, 1). Zu *ludūna* im Sinne von „Feuchtigkeit“ s. o. Anm. 3.

⁶ Text 65, i mit Kommentar.

Trockenheit zugefügt werden⁷. Wo immer Feuchtigkeit auftritt, ist Wasser beteiligt; andere flüssige Substanzen, Öl, Milch usw., entstehen durch Mischung. Beim Kochen bleibt dieser Mischungsbestandteil zurück; nur Wasser verdampft ohne Rest⁸. In der Erde wäscht es das Salz aus; darum ist Meerwasser salzig. Jedoch spielt sich dieser Vorgang in den Augen Nazzāms auf recht komplexe Weise ab. Das Salz – besser: die Salzigkeit – bleibt nur deswegen zurück, weil die Süße aus dem Wasser befreit worden ist. In demselben Desintegrationsprozeß werden aber auch Feuerbestandteile freigesetzt; denn die Erde, welche das Wasser umgibt, enthält Feuer (d. h. sie ist warm) und aktiviert das im Wasser enthaltene Feuer. So verdampft das Meerwasser, und es kommt zu einem Kreislauf, in welchem über Regen, Hagel, Schnee und Tau das Wasser wieder auf die Erde und schließlich ins Meer zurückkehrt⁹. Der Wasserhaushalt ist das beste Beispiel dafür, daß die Substanzen immer konstant bleiben¹⁰. Das Feuer aber, das mit dem Dampf nach oben gestiegen ist, kann sich als Blitz entladen. Der Donner, der auf den Blitz folgt, zeigt, daß mit diesem Feuer auch ein Geräusch vermischt war¹¹. Es mag durch die Reibung der Luft zustandekommen, die von den Wasserdämpfen mitgeschleppt wird¹².

Wie eng Wasser mit Luft verbunden sein kann, ließ sich am Beispiel des Saugrohrs zeigen. Es war einem Physiker nicht neu; Heron von Alexandrien hatte es in seinen *Pneumatika* behandelt¹³. Aber aus der Perspektive Nazzāms bekam der Vorgang eine andere Dimension. Würde man Luft durch das Rohr nur an das Wasser heranbringen, so würde gar nichts geschehen; nur dadurch, daß auch im Wasser Luft vorhanden ist, die sich mit der von außen herangebrachten verbindet, wird Wasser mit ihr nach oben gezogen¹⁴. Nach dem gleichen Prinzip arbeitet der Blasebalg: die Luft dringt in das zu schmiedende Metallstück ein und verbindet sich mit der darin befindlichen Luft; dadurch wird die Struktur des Metalls aufgelockert, und es läßt sich biegen¹⁵. Am auffälligsten ist dieser Sachverhalt beim Schiff. Es hat ja einen eisernen Kiel, der an sich im Wasser versinken müßte; er würde, wie es in dem Text heißt,

⁷ Ib., e–g.

⁸ Text 93, wo aber die Zuschreibung nicht ganz klar ist (vgl. den Kommentar).

⁹ Text 60, p–v. Daß dieser Kreislauf nicht nur von der Wärme im Erdinnern, sondern auch von der Sonne angeregt wird, liegt nahe, ist aber im Text nur durch die Ergänzung einer Lücke (in 60, q) zu belegen. In der Parallele 63, y ist auch wieder bloß an das Erdinnere gedacht.

¹⁰ Text 60, s und u–v.

¹¹ Text 76, b.

¹² So nach Text 63, y–z. Dies ist an sich nur das Referat einer „akzidentalistischen“ Erklärung; jedoch scheint Nazzām weitgehend damit einverstanden zu sein.

¹³ Diels, *Über das physikalische System des Straton*, in: SB Preuß. Ak. Wiss. Berlin 1893, Phil.-Hist. Kl., S. 107 f.; auch Furley in: *Festschrift Moraux I* 605. Vgl. damit das Experiment des Ma'mūn oben S. 201.

¹⁴ Text 91, a–b und f–h.

¹⁵ Ib., c. Der Wortlaut ist nicht ganz klar; vermutlich ist vorausgesetzt, daß die durch den Blasebalg herangezogene Luft ihrerseits Feuer enthält. Dies wird durch Text 52, f gestützt.

durch sein Gewicht ein Loch in das Wasser schlagen. Aber wenn der Schiffsrumpf geschlossen wird, so wird Luft darin eingesperrt, welche sich mit den Luftbestandteilen des Eisens – wie auch des Holzes und des Pechs – verbindet; dadurch wird das Schiff auf dem Wasser getragen¹⁶.

Allerdings kommt bei diesem letzten Beispiel noch etwas hinzu. Luft ist ein Körper, der weder aufsteigende noch fallende Tendenz hat; sie ist vielmehr das Medium für diese Bewegungen¹⁷. Darum hält sie Gegenstände, in denen sie eingeschlossen ist, auf gleicher Höhe. Sie widersteht der Schwere eines fallenden Gegenstandes nicht¹⁸; denn sie ist schlaff und sehr fein¹⁹. Kräfte „von unten und oben“ wirken auf sie ein²⁰. Aber wenn sie komprimiert wird, entwickelt sie selber Kraft; man spürt es, wenn man einen aufgeblasenen Schlauch betastet²¹. Ein solcher Schlauch treibt nach oben, wenn man ihn ins Wasser hineindrückt – aber nicht, weil die Luft grundsätzlich nach oben tendiert, sondern weil sie im Wasser fremd ist und sich mit ihresgleichen vereinigen will. Zudem will auch das Wasser sie nicht behalten; denn Wasser strebt, wie wir sahen, immer nach unten²².

Eingesperrt ist die Luft auch im Weltraum, innerhalb der Mondsphäre. Man kann darum, ähnlich wie bei einem Schlauch, aus ihrem Druck auf die Stärke der dort gegebenen Hülle, also die sie umgebende Sphäre schließen; Druck und Gegendruck müssen sich entsprechen. Durch den Druck entsteht Zirkulation; das nennt man Wind. Der Wind kommt von oben; in der Nähe der Sonne ist die Luft anders beschaffen²³. Man wird wahrscheinlich antike Vorstellungen zum Vergleich heranziehen müssen, wie sie in den *Placita philosophorum* überliefert werden: Wind entsteht, wenn die Luft der Sonne zu nahe kommt und dadurch verdampft oder in Bewegung versetzt wird²⁴.

Eng verwandt damit sind Gedanken, die in Text 88 von Ġāhiz einem „führenden Theologen (*mutakallim*), einer der Koryphäen unter unseren Vorgängern“ zugeschrieben werden. Dieser ging wie alle frühen islamischen Denker davon aus, daß es in der Welt kein Vakuum gibt; Luft ist darum das, was jeden Zwischenraum ausfüllt (*b*; auch *f*). Allerdings wird sie nach oben zu immer dünner; jenseits unseres Lebensraumes sprechen wir darum nicht mehr von „Luft“, sondern von dem „Schwall“ (*luġġ*). Er ist der Grund dafür, daß der Himmel uns „grün“, d. h. blau erscheint; in Wirklichkeit sieht der „Schwall“

¹⁶ Text 90; auch 88, g. Die genannten Beispiele werden allerdings nicht direkt Naẓẓām zugeschrieben, sondern einem andern, ungenannten Theologen; jedoch steht dieser ihm zumindest sehr nahe (vgl. den Kommentar zu 90–91).

¹⁷ Text 83, e–g.

¹⁸ Text 125, c.

¹⁹ Text 83, b–c.

²⁰ Ib., a.

²¹ Ib., d.

²² Ib., h–k.

²³ Text 84, a–f. Der Text ist recht fragmentarisch und auch nicht ganz sicher überliefert (vgl. den Kommentar). Dazu auch 88, f.

²⁴ *Plac. phil.* III 7 / arab. Übs. 177 DAIBER. 'Abdassalām Hārūn weist auf einen verwandten Passus bei Qazwīnī hin (*Hayawān* V 44, Anm. 2).

auch nicht anders als die Luft, nämlich hell (*c-e*). Gemeint ist damit wahrscheinlich, daß das Licht der Sonne durch diesen Schwall hindurchgeht und von ihm affiziert wird. Die Sphäre, in die Luft und „Schwall“ eingeschlossen sind, hat ungefähr die Form eines Eies (*g*); wahrscheinlich spielt hier die Vorstellung vom Weltenei mit (vgl. dazu oben Bd. I 438). Der Terminus *luġġ* selber aber stammt, wie es im Text heißt (*c*), von den Astronomen. Wir begegnen ihm vielleicht auch in den – leider nur lateinisch erhaltenen – Spekulationen der *Turba philosophorum*. Dort sagt Anaxagoras, daß jedes Element sein „Dichtes“ habe (*spissum*: vgl. Plessner, *Turba* 49 f.). Im Arabischen wird das Wort normalerweise auf das Wasser, nicht auf die Luft bezogen: „Wassermasse, Flut, Wogenschwall, Meerestiefe“ (Belege in WKAS II 214 f.). Jedoch findet es sich auch in Beziehung auf den *rūḥ* (Maġlisī, *Bihār* VII 38, 8) und metonymisch für das Dunkel der Nacht (WKAS II 215 b). Was im Griechischen dahinter steht, ist kaum mit Sicherheit zu sagen. Wenn man bei Anaxagoras bleibt, so könnte man an den „Wirbel“ (περιχώρησις) denken. Aber für Anaxagoras ist dies eine kosmische Kraft; der Wirbel führt zur Abscheidung der Gestirne usw. und schließlich des Äthers (Jaeger, *Theologie der frühen griechischen Denker* 183 f.). So läßt sich fragen, ob man nicht eher an das „erste Dichte“ (πρῶτον πυκνόν) denken sollte, das nach Ansicht des Xenokrates zusammen mit dem Feuer die Materie der Sterne bildet (Frg. 56 HEINZE = 161 ISNARDI PARENTE).

Der Frage, warum der Himmel „grün“ ist, hat auch Kindī eine Abhandlung gewidmet (GAS 7/260); es gehörte zur Allgemeinbildung, hierüber eine Meinung zu haben (vgl. etwa Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* I 30, 16 und 97, 14 f.; dazu Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung* 244 f. und 365 f.).

Mehr als bei den anderen Elementen hebt Nazzām bei der Luft die Bedeutung für den menschlichen Organismus hervor. Das liegt daran, daß Luft und Atem zusammenhängen. Die Luft ist ihrem Wesen nach kalt; darum schafft ihr Einatmen Erquickung. In demselben Maße, wie man sie einzieht, tritt warmer Dunst, der sich im Leibesinnern gebildet hat, aus²⁵. Nazzām distanziert sich auch damit wieder von den Aristotelikern; für sie war Luft warm und feucht²⁶. Daß sie kalt sei, stand dagegen bei den Stoikern²⁷. Und daß die Atmung zur Kühlung der innewohnenden Hitze diene, war bei den Medizinern ein gängiger Gedanke; bei Galen wird er als Lehre des Philistion und des Diokles verzeichnet²⁸.

Auch diese Vorstellung wird von dem vorher genannten Anonymus wieder aufgenommen (88, h). Allerdings unterwirft er sie einer nuancierenden Kritik (*i-l*). Dabei stellt sich heraus, daß er Atem und „Lufthauch“ (*nasīm*) als artverwandt betrachtet (*k*; vgl. auch *f*). Er greift damit eine Vokabel auf, die von Manichäern und Dahriten benutzt wurde; der „Lufthauch“ war das universale Lebensprinzip, das Pneuma (*rūḥ*) des Lichtes, das zu den vier Elementen hinzutrat – wohl eine Übersetzung von griech. αἰθήρ, Äther (vgl. Malāhimī,

²⁵ Text 84, g.

²⁶ *De gen. et corr.* II 4. 331 a, 30 f.; dazu Text 52, b und vielleicht 84, e (vgl. den Kommentar).

²⁷ Vgl. O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums* 487.

²⁸ *Opera* IV 471, 5 ff. KÜHN.

Mu'tamad 549, 9 ff. und 552, 8 [= MUSJ 50/1984/391, –4 ff. und 394, 10; nach Abū 'Īsā al-Warrāq] für die Dahriya sowie 562, 12 ff. und 564, apu. f. für die Manichäer). Auch zwischen Atem (*nafas*) und Hauchseele (*nafs*) differenziert er nur schwach; beide unterscheiden sich im Arabischen bloß durch einen Vokal und, glücklicherweise, durch ihr Genus (*nafas*, masc.: *nafs*, fem.; vgl. die häufig betonte Beziehung zwischen *rūḥ* und *riḥ*). In der Luft subsistiert eine Art Universalseele, die strahlenartig in die Körper eingeht und sich in ihnen vereinzelt; wenn man versucht, die Hauchseele von diesem ihrem Ursprung zu trennen, rettet sie sich nach außen, und der Mensch stirbt (*m – p*). Zu weiteren Details wäre der Kommentar zu Text 88, h – s zu vergleichen.

In diesem Zusammenhang kam es zu einer etwas pittoresken Diskussion darüber, was beim Erdrosseln eines Menschen vor sich gehe (Text 89). Das lag nahe; denn wenn man jemandem den Hals zuhält, so stirbt er, *ohne* daß seine Seele – als Atem – den Körper verließ. Um den Tod zu erklären, hatte man darum vorgeschlagen, daß in einem solchen Fall das Blut des Erdrosselten in Wallung gerate und mit den in ihm enthaltenen „Gegenkräften“ seine Seele ertränke (*d – e*); man ging dabei wohl von der Beobachtung aus, daß das Opfer rot im Gesicht wird. Das würde heißen, daß etwas Flüssiges, also das Element Wasser, an dem Vorgang beteiligt ist; immerhin starb man nach Ansicht mancher „dahritischer“ Ärzte an „verdorbenem“ Blut (vgl. Abū 'Īsā al-Warrāq in: *Malāḥimī* 552, 5 f. = MUSJ 50/1984/394, 7 f.). Der Anonymus will demgegenüber bei dem Element bleiben, mit dem bisher alles Seelische erklärt wurde, der Luft. Auch er denkt an Gegenkräfte im Körper selber; jedoch bestehen sie eben aus „verdorbener“ Luft, den warmen Dünsten nämlich, die sich im Leib bilden und vom Atem hinausgetrieben werden müßten. Dabei legt er Gewicht auf die Tatsache, daß jemand, der erdrosselt wird, nicht sofort stirbt. Dies erklärt sich, so meint er, daraus, daß Luft nicht nur durch Mund und Nase in den Menschen eindringt, sondern auch durch Poren in der Haut, die unter den Haaren sitzen (*f*); so hat die Hauchseele aus dem Leibesinneren heraus mit dem „Lufthauch“ Verbindung (*g*). Wenn also Mund und Nase verstopft werden, so reicht dies zum Ersticken noch nicht aus. Erst dadurch, daß der Dunst im Leibesinneren sich immer mehr verdickt, tritt der Tod ein; denn nun dehnt sich die Haut aus und die Poren werden versperrt (*h*). Das war wohl aus realistischer Beobachtung erschlossen; man sah, wie dem Erdrosselten die Adern anschwellen, und erklärte dies damit, daß die Luft in seinem Inneren sich weiter erwärmte und immer stärker ausdehnte. Erst jetzt verläßt die Seele den Körper (*i – k*) – wobei offen bleibt, wie sie das noch vermag, nachdem alle (?) Leibesöffnungen längst verstopft sind.

Ġāḥiẓ nennt den Namen des Theologen nicht, weil er dessen Ansichten für „abscheulich“ hielt (88, a); er wollte wohl seiner Schule einen Skandal ersparen. Auch wir vermögen das Geheimnis nicht zu lüften. Jedoch spricht manches dafür, daß er Nazzām selber meinte. Immerhin kennt auch jener Theologe, eine „Koryphäe“, wie er sagt, die Vorstellung vom „Sprung“ und belegt sie wie Nazzām am Beispiel des Lichtes (vgl. 88, m – p und 89, l; dazu oben S. 321). Weiterhin setzt er hier voraus, daß die Seele im „Sprung“ zu ihrem Herkunftsort heimkehrt; das berührt sich mit dem anderswo für Nazzām belegten Gedanken, daß die Seelen, je nachdem ob sie leicht oder schwer sind, nach ihrer Trennung vom Körper entweder in die Höhe steigen oder nach unten sinken (s. o. S. 344 und unten S. 373). Allerdings sollte man nach dem Bericht bei Ġāḥiẓ eher

annehmen, daß sie sich wieder mit der Luft vereinigen und vielleicht zu jenem Bereich aufsteigen, wo die Winde sich sammeln und nach unten stoßen. Die Theorie hätte sehr leicht zum Ansatz für eine Seelenwanderungslehre werden können, wie sie in der Tat unter Nazzāms Schülern dann auftrat (s. u. S. 428 ff.). Aber hier scheint sie noch nicht vorausgesetzt.

3.2.2.2.1.4 Das Verhältnis zur zeitgenössischen Medizin

Da Nazzām die Elementenlehre an vielen Stellen modifizierte und auch grundsätzlich in Frage stellte, war der Konflikt mit der zeitgenössischen Medizin nicht zu vermeiden. Jedoch löst Nazzām sich hier wie dort nicht ganz von der Tradition. Wie die Ärzte sieht er die Natur der Lebewesen von den vier Elementarqualitäten bestimmt. Im Idealfall stehen diese Kräfte in einem ausgeglichenen Verhältnis zueinander (*iʿtidāl* = εὐκρῶσις); Abweichungen nehmen wir, wenn sie in gewissen Landstrichen endemisch werden, als Rassenunterschiede wahr. Der Mensch ist dann anders „gekocht“ als sonst¹; er reift schon im Mutterleib nicht ganz aus. Auch Verstand und Charakter bleiben zurück; die handwerklichen Fertigkeiten können sich allerdings dennoch gut entwickeln². Dasselbe Modell dann auf den Individualfall bezogen: wenn einem im Bad zu heiß wird, kann die Ausgeglichenheit so sehr beeinträchtigt werden, daß man in Ohnmacht fällt³.

Genau an diesem Punkt wird allerdings auch sichtbar, wie Nazzām das vorgegebene Modell verformt. Wenn die Wärme, die der Mensch in sich trägt, durch die Hitze des Bades von außen her verstärkt wird, so wird sie nach Nazzāms Ansicht freigesetzt, „aktiviert“; sie verbindet sich mit der Außenwärme und kann sich nun gegen den Menschen selber, also wohl seinen Lebensgeist (*rūḥ*) richten. Das „Hemmnis“, welches sie vorher zurückhielt – gemeint sind die übrigen Mischungsbestandteile des Menschen, vornehmlich wohl die Kälte –, ist jetzt geschwunden⁴. Wenn durch ein Gift die Ausgeglichenheit gestört wird, so deswegen, weil der Mensch selber immer Gift in sich trägt; dieses wird durch den Biß der Schlange nur verstärkt. Der Mensch ist also gewissermaßen zur Vergiftung prädisponiert. Die Schlange dagegen stirbt an ihrem Gift nicht, weil ihr Körper darüber hinaus kein Gift enthält⁵.

Nach Text 96 trägt auch Wärme zur Verbreitung des Giftes im Körper bei, weil dann die Poren (*masāmm*) offener sind als sonst. Sollte bei diesem Gedanken mitgespielt haben, daß *masāmm* sich auch als „Giftgänge“ (von

¹ Zur Vorstellung der πέψις vgl. Ullmann, *Islamic Medicine* 59.

² Text 97.

³ Text 95, f–g.

⁴ Man fragt sich, wie Nazzām erklärte, daß der Mensch nachher aus der Ohnmacht wieder erwacht. Das „Hemmnis“ muß dann irgendwie wieder in ihn zurückgekehrt oder reaktiviert sein.

⁵ Text 95, a–e. Die Wirkung des Giftes ist ein altes Schulbeispiel der Mischungslehre (vgl. Alexander von Aphrodisias, *De mixtione* VI 218, 6 f. BRUNS). Ḥosrau Anōšīrwān hat sich von dem Philosophen Priszian eine entsprechende Frage beantworten lassen (vgl. Duneau in: *Mélanges Crozet* 20).

samm, „Gift“) verstehen ließ? Dann wäre auch klarer, warum der Mensch immer Gift in sich trägt.

Der grundsätzliche Gegensatz zur üblichen medizinischen Theorie tritt hervor bei der Erklärung der vier Lebensalter. Für Nazzām ist die „Natur“ des Menschen und ihre Zusammensetzung im Prinzip immer gleich, nur daß auf die Dauer die im Körper befindliche Trockenheit die übrigen „Kräfte auspreßt“ und die Feuchtigkeit herausschleibt; so kommt es, daß ein Greis sabbert, daß ihm die Nase tropft und seine Augen tränen. Eben dies hatten auch die Ärzte längst beobachtet; aber sie schlossen daraus, daß der Körper eines alten Menschen mehr Schleim (φλέγμα) enthalte als zuvor. Schleim ist, so hatte Plato im *Timaios* gesagt, das Produkt zerfallenden Fleisches⁶. Nazzām hielt dagegen, daß die Haut eines alten Menschen dunkel und runzlig, also trocken wird. Schleim aber ist nach Ansicht der Mediziner weiß und feucht; wenn er also zunähme, müßte ein ganz anderer Effekt entstehen. Zudem scheidet auch ein Kind Flüssigkeit aus: es weint mehr als ein Erwachsener, ihm läuft immerzu die Nase, und es macht sich naß. Auch Pflanzen sind in ihrer Jugend feuchter als später. Altern ist also ein Desintegrationsprozeß. Er verläuft kontinuierlich; Lebensalter gibt es im Grunde nicht – vor allem nicht in dem Sinne, daß jedes durch eine andere Zusammensetzung gekennzeichnet wäre⁷.

3.2.2.1.5 Die Sinneswahrnehmungen

Alles, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, ist ein Körper. Wir nehmen aber nur Eigenschaften wahr; also sind alle Eigenschaften Körper. Einen Körper an sich, der hinter diesen Eigenschaften stünde, gibt es nicht. Was wir also z. B. mit dem Auge erfassen, sind nur die Farben. Durch sie ist der Körper sichtbar, oder besser: sie sind als Körper sichtbar. Akzidenzien sind unsichtbar¹. Jeder Sinnesbereich ist eine Sache für sich; alle Wahrnehmungen eines bestimmten Sinnes bilden eine gemeinsame Klasse (*ġins*). Nur innerhalb dieser Klasse sind sie dann durch Mischung entwicklungsfähig; zwei Farben ergeben vermischt eine weitere Farbe, aber niemals eine Temperatur, ein Gewicht usw.². Nur innerhalb derselben Klasse kommt es darum zu Gegensätzen: Schwarz und Weiß, Rauh und Glatt usw. Dagegen bilden Wahrnehmungen verschiedener Sinnesorgane niemals Gegensätze; ein bestimmter Geschmack und ein bestimmter Geruch sind nur voneinander verschieden³. Es gibt insgesamt 5 Sinne⁴.

⁶ Zur antiken Tradition vgl. R. E. Siegel, *Galen's system of physiology and medicine* (Basel/New York 1968), S. 221 ff. Sie wird verteidigt durch Job von Edessa (Text 104, d und f–h). Schon im *K. at-Tiġān* des Ibn Hišām werden die vier Säfte mit den vier Jahreszeiten parallelisiert; der Schleim entspricht dabei dem Winter (4, 11 ff. als Lehre der „Philosophen“).

⁷ Text 94 mit Kommentar.

¹ Text 6; 105, n–p; 105 A, a und g–h.

² Text 86.

³ Text 70, l–q (für die gesamte Schule Nazzāms); 71; 45, b. Vgl. auch Text 1, a. Der Gedanke ist manichäischen Ursprungs (vgl. Text 140, h).

⁴ Text 139, c und 166, b.

3.2.2.2.1.5.1 *Der Gesichtssinn. Die Farbenlehre*

Wir sehen dadurch, daß Strahlen von unseren Augen ausgehen. Sie „springen“ auf das Objekt zu und dringen darin ein¹. Nazzām hat diese Vorstellung vermutlich von Hišām b. al-Ḥakam übernommen und in dessen Sinne weiter konkretisiert². Auch im *K. Sirr al-ḥalīqa* findet sich eine Beschreibung, die seinem Denken nahekommt: im Auge ist eine Art Lampe, nämlich der lebenspendende Geist (*rūḥ*); dessen Licht verbindet sich mit dem Schein der hellen Körper³. Dieser Schein ist in der Tat ebenso wesentlich wie die Sehstrahlen; denn ohne ihn hätten die Dinge keine Farbe, und wir sehen im Grunde ja nur Farben⁴. Das war das aristotelische Modell; für „Schein“ oder „Glanz“ hatte man dort Vokabeln wie στίλβον, λαμπρόν oder αὐγή⁵. Im Arabischen entspricht normalerweise *ḍiyāʾ*.

So etwa bei Hišām b. al-Ḥakam (vgl. Text IV 28, f). Für Nazzām ist vor allem Text 70, a und d zu vergleichen, auch 73, g. Allerdings ist der Wortgebrauch nicht ganz konstant. In 85, d ist *ḍiyāʾ* Gegensatz zu „Finsternis“ und darum eher mit „Licht“ zu übersetzen; vgl. auch die Inkonsistenz zwischen 70, a und 74, e. – In denselben Umkreis gehört eine Theorie, mit der nach einem Text, den R. Köbert in: *Der Islam* 28/1948/120, ult. ff. erschlossen hat, die „(Naturphilosophen), die sich zum Islam bekennen“, die Wirkung des bösen Blicks erklärten⁶: „Es ist nicht unmöglich, daß feine unsichtbare⁷ Substanzen vom Auge dessen ausgehen, der mit dem bösen Blick behaftet ist, um sich mit dem Opfer des bösen Blicks zu verbinden, derart daß diese in die Poren seines Körpers eindringen und Gott dabei das Zugrundegehen schafft, so wie er auch beim Trinken von Gift kraft einer Gewohnheit, die er selber eingerichtet hat und die weder notwendig noch so naturgegeben ist, daß er sie dem Akt aufzwänge (?), Zugrundegehen schafft“ (Šihī, gest. 741/1340, *Lubāb at-taʾwīl* < Nawawī, gest. 676/1278 < Abū ʿAbdallāh at-Tamīmī al-Māzarī, gest. 536/1141). Jedoch dürfte hier kaum Nazzām gemeint sein. Er hätte vermutlich nicht gesagt, daß Gott das Zugrundegehen schafft, und wohl auch den Begriff „Gewohnheit“ noch nicht gebraucht.

Der „Glanz“, der die Farben an der Oberfläche der Dinge „aufscheinen“ läßt, enthält nun allerdings auch selber schon eine Farbe, wenngleich eine solche, die man nicht bemerkt, weil sie „nicht färbt“: die Weiße⁸. Das hatte schon Theophrast gesagt⁹; auch Alexander von Aphrodisias betont es in einem

¹ Text 43, b; 105, a; 105 A, f.

² S. o. Bd. I 366.

³ S. 464, 6 ff. Vgl. die Übersetzung bei Ullmann, *Medizin* 95 f.; auch Weißer, *Geheimnis der Schöpfung* 142. Zu der darauf folgenden seelischen Reaktion vgl. Weißer 145 f. nr. 19.1.

⁴ Text 70, i.

⁵ So bei Theophrast; vgl. K. Gaiser in: *Synusia*, Festschrift Schadewaldt 195.

⁶ Ich weiche von der Übersetzung Köberts an einigen Stellen ab.

⁷ Ich lese *ḡair marʾīya* wie in der Handschrift, nicht *ḡair marīʾa* „ungesunde“, wie Köbert vorschlägt (118, Anm. 4).

⁸ Text 70, a und 72, h.

⁹ *De igne* 50, S. 723.

knappen Schultext, der vermutlich schon bald nach dem Tode Nazzāms ins Arabische übersetzt wurde¹⁰. Allerdings beeilt sich Nazzām, hier zu differenzieren: man kann diese Aussage nicht umkehren; es gibt Weiß, das *keinen* Glanz und kein Licht enthält¹¹. Gemeint ist offenbar die weiße Farbe, die wir normalerweise benutzen; sie ist vielmehr Deckweiß und kann insofern andere Farben neutralisieren. Glanz und Farbe sind zweierlei Dinge¹². Farben neutralisieren sich, weil sie einen Gegensatz bilden können. Wir können Milch und Tinte, also Weiß und Schwarz miteinander vermischen, und es kommt eine graue Flüssigkeit heraus; ebenso wird aus Grün und Rot Braun¹³.

Die Frage ist nur, wie man diesen Gegensatz fassen soll. Schwarz und Weiß stehen sich ja offensichtlich anders gegenüber als Grün und Rot. Sowohl unter den „Akzidentalisten“ als auch unter den Korporeisten gab es solche, die nur Weiß und Schwarz als Gegensatz anerkannten und dann alle anderen Farben aus der Kombination dieser beiden herleiten wollten¹⁴. Das gilt z. B. für Job von Edessa¹⁵ oder den Verfasser des *K. Sirr al-ḥaliqa*¹⁶. Die Daiṣāniten hatten sich darauf festgelegt; Weiß repräsentierte für sie das Licht und Schwarz die Finsternis¹⁷. Sie alle griffen damit wiederum auf antike Gedanken zurück. Anaxogoras hatte die Farben als Mischung von Weiß und Schwarz angesehen; in dem pseudaristotelischen Traktat *Περὶ χρωμάτων* steht Ähnliches¹⁸. Aristoteles selber dagegen hatte zwei Arten von Farbmischung unterschieden: durch Nebeneinander und durch Übereinander¹⁹. In der Umgebung Nazzāms differenzierte man ebenfalls zwischen zwei Arten von Gegensätzen, einem absoluten, nämlich zwischen Weiß und Schwarz, und einem „gewöhnheitsmäßigen“ zwischen den übrigen Farben²⁰. Für die letzteren gilt, daß sie sowohl färben als auch sich färben lassen; Weiß und Schwarz dagegen zeigen ihre absolut gegensätzliche Art daran, daß sie jeweils nur eine dieser Eigenschaften haben: Weiß nimmt Farbe an, färbt aber nicht selber; bei Schwarz verhält es sich umgekehrt²¹.

¹⁰ Gätje, *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Farbe* 370 ff., arab. Text 80 ff.; zum Datum der Übersetzung vgl. Endreß, *Proclus Arabus* 188 und 63 f.

¹¹ Text 70, b–c. Wer der in c genannte „gelehrte Theologe“ ist, gegen den Nazzām sich hier richtet, wissen wir nicht.

¹² Ib., d.

¹³ Ib., e–h.

¹⁴ Text 73, d–f und wohl auch 72, a.

¹⁵ *Book of Treasures* 130.

¹⁶ Weißer 143 § 15.1. So auch Ka'bī (vgl. Abū Rašīd, *al-Masā'il fī l-ḥilāf* 132, 1 ff.). Zur mu'tazilitischen Farbenlehre allgemein vgl. noch Ibn Mattōya, *Taḍkira* 253 ff.

¹⁷ Aš'arī, *Maq.* 338, 8 f. und 349, 9 ff.

¹⁸ C. Prantl, *Aristoteles über die Farben* 58 und 109 ff.

¹⁹ Gaiser in: *Synusia* 186 f. Allgemein auch W. Kranz in: *Hermes* 47/1912/126 ff. Daß Aristoteles in seiner Kategorienschrift Weiß und Schwarz als Beispiel für Gegensätze (ἐναντία) im gleichen Genus bringt, ist natürlich weiter nichts Besonderes (*Cat.* 11. 14 a 19 = *Mantiq Aristū* I 48, 20 f. BADAŪI).

²⁰ Text 73, b.

²¹ Text 72, f–h.

Häufig erklärt sich die Farbe bestimmter Dinge durch sekundäre Beimischungen. Feuer ist z. B. nicht von Natur aus rot, wie man nach dem Augenschein annehmen sollte; es besteht ja, wie wir sahen, nur aus Wärme und Schein, und der Lichtschein ist allenfalls weiß²². Die Farbe entsteht durch das Gas oder den Rauch, die das Feuer begleiten; diese aber richten sich wieder nach der Beschaffenheit des Holzes²³. Auch ein Schatten oder die nächtliche Finsternis können ihm ein bestimmtes Aussehen geben, indem sie sich mit ihm vermischen; darum sieht Glut unter verschiedener Beleuchtung jeweils anders aus²⁴. Ebenso weiß man, daß die Sonne am Morgen oder am Abend, wenn sie den Dünsten des Horizontes näher ist, rot oder gelb aussieht und nicht weiß wie am Mittag, wenn sie im Zenit steht²⁵. Was wir da als rot oder gelb wahrnehmen, ist vielleicht nur Schwärze, die sich über die Weiße des Lichtes lagert²⁶. Man mag wieder Griechisches vergleichen: für Aristoteles war die Sonne nicht feuerfarbig, sondern weiß²⁷, und er meinte, daß sie rot erst werde durch Nebel oder Rauch²⁸. Alexander von Aphrodisias demonstriert dasselbe am Beispiel des Feuers²⁹.

Natürlich können die Farben bzw. die Beimischungen, durch die sie erzeugt werden, auch latent sein. Job von Edessa hat sich, wie wir sahen, den Verbrennungsvorgang so erklären lassen: nacheinander treten am frischen Holz die Weiße³⁰, am verbrennenden Holz die Röte und an der Kohle die Schwärze nach außen. Sie waren aber allesamt von vornherein im Holz enthalten; wenn es völlig aufgezehrt ist, sind sie freigesetzt und haben sich in der Luft verflüchtigt³¹. Sie verhalten sich da ähnlich wie Wasser, das verdampft; denn „kompakt“ und damit sichtbar sind sie nur in Verbindung mit dichten Körpern³². Licht allein macht sie dem Auge nicht zugänglich; es ist sogar denkbar, daß ein Übermaß an Licht Wahrnehmung unmöglich macht³³.

3.2.2.2.1.5.2 *Das Gehör. Akustik*

Auch die Geräusche sind Körper. Aber sie sind sehr „dünn“; darum passen sie in jede Ritze¹. Selbst in Steine können sie eindringen. Wenn sie aber einmal

²² Text 74, a und e.

²³ Ib., f und m–p.

²⁴ Text 76, a.

²⁵ Text 74, h–l.

²⁶ Ib., g. Vgl. die entsprechenden Ausführungen über die Wolken in Text 75.

²⁷ *Met.* I 3. 341 a 35 f.

²⁸ *De sensu et sensato* 440 a 10 ff.

²⁹ Bei Gätje, *Arabische Übersetzung* 366, Z. 40 f.

³⁰ Nazzām bzw. Job denken hier an den hellen Kern eines Astes, nicht an die grüne oder braune Rinde.

³¹ Text 99, b–l; für die Schwärze vgl. auch 87, f. Dazu oben S. 339 f.

³² Text 99, n–p. Vgl. dazu oben S. 341, wonach sich Dichte durch die Mischung ergibt. Dann allerdings stellt sich die Frage, warum die Mischung mit Luft nicht ausreicht.

³³ Text 87, d, allerdings nur als dialektisches Argument. Wenn Nazzām dabei an positive Fakten gedacht hat, dann vermutlich daran, daß man durch Licht geblendet wird.

¹ Text 106 und 107, a; 102, i. „Dünn“ ist die Ausdrucksweise des Job von Edessa (102, i); der Vergleich mit den übrigen Texten zeigt, daß im Arabischen *latīf* „fein, immateriell“ entspricht.

darin sind, kommen sie von alleine nicht wieder heraus; sie werden von deren kompakter Struktur festgehalten. Drinnen machen sie Krach wie draußen; aber da sie nicht herauskönnen, hören wir sie nicht. Erst wenn die Steine oder andere Gegenstände aneinandergeschlagen werden, „springen“ sie heraus – vermutlich weil die Struktur der Dinge, in denen sie verborgen sind, durcheinandergerüttelt wird². Da sie dünn sind, sind sie auch leicht; darum steigen sie nach oben³. Auch dies geschieht wohl im „Sprung“; die Schallgeschwindigkeit war, ähnlich wie die Lichtgeschwindigkeit, so groß, daß sie mit der üblichen Bewegungslehre nicht zu erfassen war. Man kann also im Grunde nicht sagen, daß ein Geräusch entsteht; es ist immer schon da⁴. Auch hier bleibt die Summe der Körper konstant.

Daß Geräusche gerade durch Aneinanderschlagen von Gegenständen zustandekommen sollen, mag uns etwas reduktionistisch vorkommen; wir würden daneben auch an Blasinstrumente denken, bei denen sich der Vorgang ganz anders vollzieht. In der Tat hat Ibn Sīnā in seinem *K. Asbāb ḥudūt al-ḥurūf* gegen die Theorie Stellung genommen (vgl. die Übersetzung von M. Bravmann, *Phonetische Lehren der Araber* 113). Jedoch hat die Erklärung durch *istikāk*, die auch sonst im *kalām* die maßgebliche ist (s. o. S. 70), eine lange Tradition; sie geht auf den Pythagoreer Archytas von Tarent, einen Freund Platons, zurück (vgl. Diels-Kranz, *Vorsokratiker* 432, 9 ff. = Text 47 B1: πλῆγαι τιῶν ποτ' ἄλλοα; zu ihm vgl. *Dictionnaire des philosophes antiques* I 339 ff. nr. 322) und wurde in der islamischen Welt vermutlich durch Aristoteles' *De anima* bekannt (II 8. 419 b 9 ff.). Fārābī hat sich ihr angeschlossen und sie auf Musikinstrumente angewandt (*K. al-Mūsīqā* 212, 2 f.). Für Aš'arī vgl. Gimaret, *Doctrine* 124 f.; zum Wortgebrauch auch Text XVI 15, k. Anregungen in dieser Frage verdanke ich B. Reinert, Zürich.

Damit wir ein Geräusch hören, genügt es aber nicht, daß es freigesetzt wird; es muß auch an und in unser Ohr gelangen. Dazu muß es das Medium der Luft durchqueren. Die Luft wird davon affiziert; sie „wellt sich“ (*yatamau-waḡu*) und nimmt seine Form an. Gemeint ist, daß das Geräusch sie durchdringt⁵. Dasselbe geschieht im Ohr. Die mit dem Geräusch „verflochtene“ Luft schlägt daran und verursacht einen Schmerz⁶. Dieser ereignet sich wohl in dem Augenblick, wo das Geräusch von der Luft an das Gehör weitergegeben wird; gemeint ist, daß jenes sich nun mit dem Geist (*rūḥ*) verbindet und ihn „durchdringt“⁷. Die antiken Wurzeln dieser Theorie sind unverkennbar. Schon

² Text 102, i (vorausgesetzt auch in a – f); 107, b; 108.

³ Text 82, c.

⁴ Als anonyme Lehre aufgeführt bei Aš'arī, *Maq.* 426, 9; wahrscheinlich ist Nazzām mit seiner Schule gemeint.

⁵ Text 109, a; 111, a; 112, a. Der modern anmutende Begriff der Wellenbewegung findet sich erst bei Šahrastānī (112, a); „Durchdringung“ (*tadāḥul*) ist gewiß ursprünglicher (vgl. auch 111, c). Daß der Schall als Medium der Luft bedürfe, sagt auch Aristoteles (*De an.* 419 a 34).

⁶ Text 109, a; auch 105 A, e.

⁷ Text 109, b; 110, a; 111, c; 112, b – c. Die letztere Darstellung (Šahrastānī) ist die präziseste; aber sie holt vermutlich aus dem Modell Nazzāms zuviel heraus. Šahrastānī vermutet eine Abhängigkeit Nazzāms von den Philosophen (112, g); aber so wie er formuliert, steht er selber

die Stoiker hatten Schall und Rede als Körper angesehen⁸. Auch die Verbindung zur Luft war bei ihnen vorgegeben; Diogenes von Babylon hatte in einem Traktat zum Thema gesagt: „Schall ist Luft, die getroffen (angestoßen) wird, oder das, was vor allem vom Ohr wahrgenommen wird“⁹. Daß man sich dies als Wellenbewegung vorzustellen habe, ist sinngemäß sowohl bei Aristoteles als auch bei Galen vorausgesetzt¹⁰.

Jedoch steckte in der Theorie ein Problem. Wie soll man sich vorstellen, daß viele Menschen gleichzeitig hören? Dies schien zu verlangen, daß das Geräusch sich in der Luft aufteilt; denn daß es nacheinander an die Ohren verschiedener Menschen stößt, war durch die Frage ja ausgeschlossen. Die Gegner haben vielleicht gedacht, Nazzām so zum Atomismus zwingen zu können¹¹. Jedoch triumphierten sie damit gewiß zu früh; auch in seinem System ließ sich die Aufteilung eines Körpers vorstellen. Ein Geräusch war ja „dünn“; dann mochte es sich auch verteilen und sein Medium an verschiedenen Stellen verformen. Er selber verglich den Vorgang damit, daß Wasser über mehrere Personen ausgegossen wird; da bekommt dann auch jeder nur einen Teil ab¹². Zugleich war damit ein zweiter Einwand entkräftet, den die gegnerischen Quellen gerne wiederholen: daß nämlich nach der Aufteilung jeder etwas anderes höre¹³. Auch das Wasser war schließlich bei jedem, der durchnäßt wurde, das gleiche. Allerdings breitete sich selbst in der Muʿtazila nun doch ein gewisses Unbehagen aus. Ḥaiyāt kramt darum wie bei Abū l-Ḥudail's berühmter Theorie von der Paradiesesstarre, so auch hier wieder die Formel aus, daß nur Nazzāms eigene Schulgenossen über diese dunkle Frage je nachgedacht hätten¹⁴.

Man muß sich hüten, Schall und menschliche Rede miteinander gleichzusetzen, wie Šahrastānī dies in Text 112 tut. Bei der Rede liegt die Sache komplizierter (s. u. S. 408 f.). Nazzāms Lehre vom Schall wirkt nach bei Ġāḥiẓ, wenn dieser erwägt, ob wir gewisse Geräusche wie das Aneinanderreiben frischgebackener Ziegel oder das Surren eines Dochtes, der kurz vor dem Erlöschen ist bzw. Wasser in sich aufgenommen hat, deshalb als so unangenehm empfinden, weil Feuer sich damit vermischt hat. Man würde also eigentlich gar nicht das Geräusch selber spüren, sondern das Feuer, das mit ihm austritt und die Luft in der Umgebung erhitzt (*Ḥayawān* III 361, 1 ff. und vorher). Polemik gegen

wohl im Schatten Ibn Sīnā's (vgl. zu dessen Lehre Bravmann, *Phonetische Lehren* 114). Dazu auch M. Bernand in: SI 39/1974/32 f.

⁸ SVF II § 140–42 und III 212, 29 ff.

⁹ Ib. III 212, 23 ff.; auch II § 138, 139 und 142. Dazu Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking* 30.

¹⁰ Siegel, *Galen on Sense Perception* 133 ff.; auch für Galen ist dabei wie hier das πνεῦμα die Basis der auditiven Wahrnehmung.

¹¹ Text 111, g–k.

¹² Text 113, b–c; vgl. 111, d–e.

¹³ Text 113, a; auch 111, l–n.

¹⁴ Text 110, b. Vgl. auch 111, b und 112, f–g. Wie sehr sich der Punkt polemisch ausnutzen ließ, zeigt Text 170, g–i.

das Nazzāmsche Modell findet sich noch bei ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Ḥafāḡī, *Sirr al-faṣāḡa* (verfaßt 454/1062), S. 7, 5 ff.: der Schall ist kein Körper, sondern, als intelligibile, ein Akzidens. Der Name Nazzāms fällt dort allerdings nicht.

3.2.2.2.1.5.3 Die übrigen Sinneswahrnehmungen

Über Geschmack und Geruch hören wir nicht viel. Die Düfte sind ähnlich „dünn“ wie die Geräusche; sie können darum selbst in Wasser eindringen, etwa bei einem Parfüm¹. Beim Geschmack gibt es sieben verschiedene Kategorien; jedoch werden nur vier davon genannt: Süße und Bitterkeit sowie Herbheit und Säure². Ebenso wie Farben und Geräusche können sie die verschiedensten Mischungen eingehen; darum sind die einen angenehm oder nahrhaft, die anderen dagegen schmerzhaft oder tödlich³. Sie kommen durch Berührung mit den Geschmacksnerven zustande⁴.

Die „Körper“, die durch das Gefühl wahrgenommen werden, sind insgesamt acht: Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, Weichheit und Härte, Glätte und Rauheit⁵. Von den ersten vier war oben schon häufig die Rede; aber mit dieser Aufzählung ist nun endgültig klar, daß sie für Nazzām keine Elementarqualitäten sind, die den anderen vier etwas voraushätten. Andererseits kommt er nicht auf den Gedanken, Wärme und Kälte etwa unter einem gemeinsamen Oberbegriff „Temperatur“ zusammenzufassen; darauf war die Sprache noch nicht vorbereitet. Selbst dort, wo es einen solchen Begriff schon gab, beim Gewicht (*wazn*), spricht er ja weiter von Schwerem und Leichtem⁶. Einen Versuch gewisser „Dahriten“, den Gegensatz zwischen Trockenheit und Feuchtigkeit durch eine gleitende Skala zu ersetzen, lehnt er ab⁷. Das Problem der Grenzwerte scheint er nicht gesehen zu haben.

Nazzām sagt mit aller Deutlichkeit, daß es über die genannten acht Kategorien hinaus keine weiteren Tastempfindungen gebe⁸. Dennoch setzt Job von Edessa voraus, daß auch Kontraktion und Ausdehnung bzw. Schwere und Leichtigkeit zu den sinnlich erfaßbaren „Körpern“ gehören; wenn wir der Gliederung seines Textes folgen, scheint er auch sie unter die Tastempfindungen zu rechnen⁹. Allerdings ist er ein etwas schwankender Zeuge; zu Anfang redet er von „leichten und schweren, zusammengezogenen und ausgedehnten Elementen“ und läßt damit die Deutung zu, daß diese Eigenschaften durch andere Ingredienzien, etwa Feuer oder Luft, in einen Gegenstand hineingera-

¹ Text 101, a und d; vgl. auch 49, c und 105 A, d.

² Text 100, a–b.

³ Text 81, f–l.

⁴ Text 105 A, c.

⁵ Text 70, l–m; auch 105 A, b.

⁶ S. o. S. 346.

⁷ Text 85, b mit Kommentar.

⁸ Text 70, m.

⁹ Text 103, c und f; 104, a.

ten¹⁰. Unklar bleibt auch, was Nazzām von Länge, Breite und Tiefe dachte, den drei Dimensionen, die nach atomistischer Ansicht Körperlichkeit erst konstituieren. Kaʿbī meint, sie seien nach Nazzāms Ansicht selber Körper gewesen, sagt aber gleich hinterher, die Länge sei für ihn das Länge, die Breite das Breite, die Tiefe das Tiefe¹¹. Das klingt so, als ob sie im Gegensatz zu den anderen „Körpern“ keine selbständigen Ingredienzien seien, sondern nur am Gegenstand selber, an ihm und durch ihn, aufträten. Ašʿarī hat in der Tat sich nur diese letztere Aussage zu eigen gemacht¹².

Genaueren Aufschluß hätten wir weiterhin gerne darüber, wie Schmerz und Lust sich zu den Tastempfindungen verhalten. Nazzām hat auch sie offenbar als Körper angesehen. Sie können sich darum mit anderem vermischen, z. B. der Schmerz mit der Farbe¹³, wahrscheinlich wenn man durch eine Prellung blaue Flecken bekommt. Aus dem gleichen Grunde können sie aber auch vom Menschen nicht bewirkt werden¹⁴; sie entstehen durch „anerschaffene notwendige Verursachung“ (*iğāb al-hilqa*), also aus der menschlichen Natur heraus¹⁵. Nazzām hat damit deutlich gegen die *tawallud*-Theorie Bišr b. al-Muʿtamir's Stellung bezogen. Im Gegensatz zu Wärme und Kälte usw. sind Schmerz und Lust aber auch Gemütsbewegungen. So kommt es wohl, daß der Schmerz an anderer Stelle unter den Akzidenzien läuft¹⁶. Wahrscheinlich hat Nazzām Kompromisse schließen müssen; das Thema war zu komplex.

Bagdādī behauptet, Nazzām habe dem Sexualempfinden eine Sonderstellung als sechstem Sinn eingeräumt (Text 143). Das würde heißen, daß er im Lustbereich noch einmal weiter differenziert hätte. Aber dasselbe wird auch von ʿAbbād b. Sulaimān behauptet (Text XXV 75; dazu unten Kap. C 4.1.2.1.1.5).

3.2.2.2.1.6 Bewegung als Akzidens

Das einzige Akzidens, das Nazzām neben all diesen „Klassen“ von Körpern kennt, ist die Bewegung¹. Das hatten auch manche *ašhāb at-tabāʿi* so gesehen². Im Kontext seiner Lehre bedeutete es, daß Bewegung keine Dauer haben kann³. Das ist insofern erstaunlich, als er durch die Einführung des *iʿtimād*-Begriffs jedem Körper eine ihm eigene Bewegung mitgab. Aber wir sahen ja, daß er selbst das *iʿtimād* immer nur nach momentanen „Befindlichkeiten“

¹⁰ Text 98, d; dazu oben S. 341 und 346.

¹¹ Text 8, a – b.

¹² Text 9, a – b; auch 13, a. Allerdings behauptet er anderswo (Text 1, a), daß für Nazzām auch „Formen und Geist(substanzen)“ Körper seien; die „Formen“ aber sind ohne die Dimensionen nicht denkbar. Vgl. auch Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 231, 15.

¹³ Text 81, h.

¹⁴ Text 152, d – e.

¹⁵ Text 203.

¹⁶ Text 150, d.

¹ Text 4, b; 5, b; 6, b; 9, d; 46, a; mit den Kategorien Ġuwaynīs formuliert in 10, b.

² S. o. Bd. II 39 f.

³ Text 3 und 171, f.

rechnete; er ist da noch ganz Atomist. Andererseits half ihm das *i'timād* bei der Verteidigung des Axioms, daß Akzidenzien keinen Gegensatz bilden; wenn ein bewegter und ein ruhender Körper keinen Gegensatz bilden, so deswegen, weil auch der ruhende in Wirklichkeit in Bewegung ist⁴. Aus dem *i'timād* ergab sich schließlich deutlicher als sonst, daß Akzidenzien unsichtbar sind⁵.

Das Problemfeld ist nur noch in Umrissen zu erkennen. Sowohl unter Dualisten und *zanādiqa* als auch unter den kufischen Šī'iten wurde der Status der Bewegung diskutiert; aber die Fragestellung war nicht immer die gleiche. Für die šī'itischen Theologen in Kūfa war die Bewegung im allgemeinen ein Körper (vgl. Text IV 4 und 17, a; dazu Bd. I 342 und 347). Dasselbe wird von den Manichäern behauptet, von denen es dann der *zindīq* Gassān ar-Ruhāwī übernahm (Bd. I 442). Auch Nazzāms Schüler Muḥammad b. Šabīb ist wieder auf diese Position eingeschwenkt (s. u. Kap. C 5.1.1). Aber schon unter den „Naturalisten“ (*aṣḥāb aṭ-ṭabā'i*) hatte sich, wie wir sahen, Widerspruch gemeldet: wenn Körper vermischt werden, ist dies ohne Bewegung nicht möglich; diese aber kann nicht ihrerseits wieder ein Körper sein. Allerdings blieb dann immer noch die Möglichkeit, daß sie einfach mit dem bewegten Gegenstand identisch ist. So sollen sich wiederum viele Manichäer entschieden haben; auch diejenigen unter ihnen, die die Bewegung als Eigenschaft ansahen, behandelten sie nicht unbedingt deswegen schon als Akzidens (Malāḥimī, *Mu'tamad* 566, 13 ff.; vgl. Abū 'Isā al-Warrāq bei Aš'arī, *Maq.* 349, 12 ff. und Qādī 'Abdalḡabbār, *Muḡnī* V 11, 16 ff.). Abū Šākir ad-Daišānī sprach von gleichzeitiger Identität und Nichtidentität (s. o. Bd. I 437). Ibn al-Muqaffa' soll die Bewegung für nicht mit ihrem Träger identisch gehalten haben; aber wir hören nicht, wie er sich positiv entschied (Bd. II 34). Was Nazzām angeht, so müssen wir auch auf die Schwankungen in der Terminologie achten. Wenn Ġuwainī behauptet, daß für ihn Substanzen nur aufgrund ihrer Akzidenzien gleich gewesen seien, so sind hier mit den „Akzidenzien“ wohl die Mischungsbestandteile, nicht etwa die Bewegungen gemeint (vgl. Text 12 mit 10). Auch Nazzām selber hat vielleicht ab und zu „Akzidens“ in etwas weiterem Sinne benutzt (vgl. Text 58, f; auch 93, k?).

Der Mensch hat Macht nur über die Akzidenzien⁶. Damit ist sein Wirken in ähnlicher Weise eingeschränkt wie bei Abū l-Hudāil. Umso mehr stellt sich nun die Frage, was Nazzām denn unter Bewegung versteht; immerhin sagt er auch, daß ein Töpfer ebenso wie Gott eine Mischung herstellen kann. Wahrscheinlich will er darauf hinaus, daß ein Mensch nicht die Primärkörper schaffen kann; wenn er dagegen Dinge sekundär zusammenbringt, so ist dies eben nur Bewegung. Bewegung ist beim Menschen gleichbedeutend mit Tätigkeit. Das wird dadurch gestützt, daß Nazzām auch Wissen, Wollen usw. als Akzidens betrachtet⁷; andererseits sind die *ḥawāṭir*, die Denkanstöße, die von

⁴ Text 71, a. Nur Ka'bī hat das nicht gemerkt; er nennt neben der Bewegung noch die Ruhe als Akzidens (Text 8, a) und will die Bewegung sogar zur „Klasse“ der Ruhe rechnen (Text 154, b).

⁵ Text 6, a und 105, n.

⁶ Text 4–5; 152, d.

⁷ Text 152; dazu unten S. 379.

außen kommen, Körper, die sich mit der Seele und damit dem Verstand vereinigen⁸. Es gab interessante Grenzfälle. Aš'arī hebt hervor, daß der Mensch kein Leben schaffen könne; Leben ist für Nazzām ein Körper⁹. Das Problem stellte sich im Zusammenhang mit der Zeugung; Bišr b. al-Mu'tamir hatte in dem Geschlechtsakt immerhin „Bewegung“ gesehen¹⁰.

Man muß aber noch einen Schritt weitergehen. Es bleibt zu erwägen, ob Bewegung für Nazzām nicht jede Art von Qualitätsveränderung ist. „Körper“ sind für ihn ja wahrnehmbare Eigenschaften, die Bestand haben und durch Interpenetration zu einer Dingenheit integriert werden. Veränderung kommt durch die Aufhebung eines Latenzverhältnisses zustande. Auch hier beobachten wir nur längst vorhandene Körper; insofern ist die Kontinuität des Dinges gesichert. Aber zugleich geschieht etwas; ein Körper tritt an die Oberfläche – doch wohl durch Bewegung. Diese Bewegung ist selber nicht sichtbar; wir sehen nur den hervortretenden Körper. Insofern gehören auch alle Bewegungen ein und derselben Klasse an; der Vorgang ist im Prinzip immer der gleiche. Aber aus der Bewegung ergibt sich der Wechsel der Erscheinungen und damit der Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen sind an den Augenblick gebunden; insofern hat auch die Bewegung keinen Bestand.

Diese Interpretation wird in den Quellen nicht ausgeführt; aber sie widerspricht keinem der erhaltenen Zeugnisse¹¹. Nazzām hätte dann, wie das auch nur vernünftig war, zwischen einer durch den Menschen herbeigeführten und einer von allein sich ergebenden Veränderung unterschieden. Die Bewegung im Sinne einer Ortsveränderung wäre als Sonderfall zu behandeln¹².

3.2.2.1.7 Charakter und Intention der Nazzāmschen Theorie

Die Art, in der Ġāhiz die Argumente seines Lehrers bis ins manchmal rätselhafte Detail wiedergibt, zeigt, daß – bei aller greifbaren Naivität – die Grenzen zwischen den einzelnen Parteien doch klar waren. Das wird ein wenig verdeckt durch den dialektischen Charakter der Auseinandersetzung; der Gegner wird häufig anonymisiert oder auf eine wenig aussagekräftige Generallinie zurückgeführt. Wenn Nazzām z. B. von „Akzidentalisten“ spricht¹, so wird man wohl davon ausgehen dürfen, daß es diese als geschlossene Gruppe nie gegeben hat. Zwar nennt er ebenda kurz zuvor Dirār b. 'Amr² und erweckt

⁸ Text 229, c (wo diese Aussage allerdings von Aš'arī in Zweifel gezogen wird). Dazu Baġdādī, *Farq* 122, 11 / 138, 16 und *Uṣūl ad-dīn* 50, 16 f.; auch unten S. 379.

⁹ Text 5, d; dazu unten S. 376.

¹⁰ Text XVII 17, a.

¹¹ Ich verdanke sie der Arbeit von D. Eberhardt, *Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Nazzāms*; vgl. dort S. 18 ff. und 32 ff.

¹² Ob man auch das *i'timād* ontologisch deuten soll, wie Eberhardt dies tut, als „Bestehenbleiben der Erscheinungen“ bzw. „Bestandhaben der Wahrnehmungen“ (S. 46 f.), scheint mir fraglich und jedenfalls unbeweisbar.

¹ Text 52, a; Ġāhiz auch in 72, a.

² Text 50, a – c.

damit den Anschein, als seien die Akzidentalisten dessen Schüler gewesen. Aber es geht eben nur um den Anschein; er will sie in diese Ecke treiben. Das wird klar, wenn er ihnen bald darauf Affinität zu Ġahm b. Šafwān nachsagt³; Ġahm hat gar nichts mit Akzidenzien zu tun gehabt. Bei Ġirār war dies natürlich anders; jedoch stand selbst bei ihm dieser Aspekt nur verbal im Vordergrund. Ġirār war gewiß ein „Akzidentalist“; aber für Nazzām war er nicht der einzige und wohl auch nicht der wichtigste – er war ja schon tot. Viel eher kommt Abū l-Huḍail in Frage. Um Akzidentalist zu sein, mußte man – zumindest aus der Perspektive Nazzāms – nicht unbedingt glauben, daß alles Geschaffene nur aus Akzidenzien bestehe. Daß Abū l-Huḍail an Nazzāms Mischungslehre Kritik übte, hat der Qāḍi ʿAbdalġabbār festgehalten: „Wenn eine Quitte (tatsächlich von Gott) durch Vereinigung (*iġtimāʿ*, der einzelnen Ingrediencien) zur Entstehung gebracht wird, so kann Gott sie auch nach der Vereinigung wieder auseinandernehmen“⁴. Und endlich wird man auch an Job von Edessa denken dürfen. Ġāḥiḡ hätte ihn natürlich nie erwähnt; die christlichen Theologen waren noch zu gefährlich, um dem Lesepublikum vorgeführt zu werden. Aber wir wissen von Job selber, daß er Nazzām herausgefordert hat⁵.

Nazzām kann nicht leugnen, daß manche Akzidentalisten gewisses Ansehen besaßen; sie sind zwar „unbedeutende Gelehrte“, aber erheben sich dann doch „zur Stufe der Koryphäen“⁶. Ġāḥiḡ bezeichnet einige von ihnen als scharfsinnig⁷. Das hing natürlich auch damit zusammen, daß sie mächtige Ahnen hatten. Immerhin stand Aristoteles auf ihrer Seite; Nazzām sah sich genötigt, ihn frontal anzugreifen⁸. In der Elementenlehre setzen sie der Theorie von der *mudāḥala* die aristotelische Vorstellung des „Umschlags“ (μεταβολή) entgegen, der zufolge sich die einzelnen Elemente durch Austausch je einer Primärqualität ineinander verwandeln lassen: Luft ist warm und feucht, und wenn man ihre Feuchte durch Trockenheit ersetzt, indem man sie erhitzt, so verwandelt sie sich in Feuer, welches warm und trocken ist⁹. Feuer ist von Luft nur verschieden (*ḥilāf*); sein direktes Gegenteil (*ḍidd*) ist das Wasser. Wandel aber vollzieht sich in einer Stufenfolge (*tadriġ*)¹⁰, in einem Regelkreis (περίοδος), den Aristoteles in jenen physikalischen Schriften beschrieben hat, die als erste ins Arabische übersetzt wurden¹¹. „Verwandlung“ (*taqallub*) war, wie wir sahen, einer der Schlüsselbegriffe der frühen baṣrischen Theologie¹²; so hätten Schüler

³ Text 50, d; auch 77, e. Dazu oben S. 41.

⁴ *Faḍl* 263, 9 f.

⁵ Text 98, b; dazu oben S. 299. Auch er kennt den Gegensatz zwischen Akzidentalisten und Korporeisten; jedoch sind die ersteren für ihn bezeichnenderweise nur die, welche gar keine Körper anerkennen (Text 97, n). Er betrachtet sich als Mann der Mitte.

⁶ Text 67, a.

⁷ Text 52, p.

⁸ Allerdings gleich im falschen Punkt (vgl. Text 78 mit Kommentar).

⁹ Text 52, h–i. Vgl. auch die Bemerkung des Ġāḥiḡ, *Ḥayawān* V 55, 2 f.

¹⁰ Text 52, l–n.

¹¹ *De gen. et corr.* II 3 ff. und *Meteorologie* IV 1 ff.

¹² S. o. S. 39 und 62 sowie und Bd. II 398 f.

Dirārs den Weg zu Aristoteles finden können. Aber klar zu beweisen ist das nicht; Aristoteliker gab es in Nazzāms Umgebung wohl überall.

Am ehesten scheint ein Bezug hergestellt in Text 78, a – b; aber auch dort ist in Wirklichkeit von Zeitgenossen Nazzāms die Rede, deren Identität nicht ganz deutlich wird. Der περίοδος der Elemente wird auch in dem syrischen *Causa causarum* dargestellt (Übs. Kayser 233 ff.); vgl. weiterhin Pseudo-Apollonios, *Sirr al-ḥalīqa* 572, 2 ff. nach Nemesius von Emesa, *De natura hominis*. Wie sehr unter Spezialisten die Meinungen dazu im einzelnen auseinandergingen, zeigt die doxographische Zusammenfassung im *K. at-Taṣrīf* aus dem Corpus Ḡābirianum (übs. bei Kraus, *Jābir* II 142 ff.). – Die Terminologie, welche die „Akzidentalisten“ in diesem Zusammenhang benutzen: *istihāla* für μεταβολή, *ḥilāf* für διαφορά, *ḍidd* für ἐναντίον, ist für die Zeit normal; sie findet sich in der Übersetzung der *Meteorologie*, die von Ibn al-Biṭrīq wohl nicht allzu lange nach 200 angefertigt wurde, und wird noch von ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. nach 240/855) benutzt. Ishāq b. Ḥunain (gest. 299/910) weicht in seiner Übersetzung der *Physik* dann ab. Ich habe diese Beziehungen zum erstenmal in: *Der Islam* 43/1967/254 f. dargestellt. Zur Datierung der *Meteorologie*-Übersetzung des Ibn al-Biṭrīq vgl. Endreß, *Übersetzungen von De caelo* 91 ff. und Petraitis, *Arabic Version of Aristotle's Meteorology* 27 ff. Belege für die Wortgleichungen finden sich in dem von Petraitis erstellten Glossar; dazu auch *Meteor.* 338 a 23, ed. Schoonheim 53, Z. 10 (vgl. 85, Z. 275). Allerdings darf man die Entwicklung des Vokabulars nicht zu eindimensional sehen. Häufig werden mehrere Entsprechungen nebeneinander gebraucht; die späteren Übersetzer haben sich im übrigen meist an den älteren Texten orientiert. Ibn al-Biṭrīq gibt in der *Meteorologie* διαφορά nicht mit *ḥilāf*, sondern mit *ihṭilāf* wieder; neben *istihāla* für μεταβολή steht auch *tagaiyur*. Die *De caelo*-Übersetzung, die gleichfalls auf ihn zurückgeht, hat schon in ihrer ältesten Schicht *istahāla* neben *tagaiyara* und benutzt manchmal sogar beides zusammen: *tagaiyara wa-stahāla* (nach Mitteilung von G. Endreß). Ähnliches gilt für die arabische Proklos-Quelle, die in den Umkreis des Kindī gehört (vgl. Endreß, *Proclus Arabus* 122 ff.).

Was die Akzidentalisten gegen Nazzāms *kumūn*-Lehre, speziell gegen die Verborgenheit des Feuers im Holz einwandten, hat teilweise schon Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως/*De mixtione* aus aristotelischer Sicht gegen die stoische Vorstellung von der κράσις δι' ὄλων vorgebracht. Dazu gehört das Argument, daß Feuer größer sei als Holz oder zumindest eine andere Form habe und deswegen nicht in das Holz hineinpassee¹³. Auch der grundsätzliche Gegensatz hie Durchdringung, dort Berührung ist griechisch; χωρεῖν (σῶμα διὰ σώματος) bzw. διήκειν stehen ἀφή und παράθεσις gegenüber wie die *mudāḥala* der *mumāssa* bzw. *muḡāwara*¹⁴. An-

¹³ Text 51, g – h; 52, a. Vergrößert bei Ibn Ḥazm (Text XV 5, a). Vgl. damit *De mixtione* VI 219, 9 ff. BRUNS; übersetzt und erläutert bei F. Rex, *Chrysipps Mischungslehre und die an ihr geübte Kritik in Alexander von Aphrodisias De mixtione* (Diss. Frankfurt 1966), Einl. S. 56 f. und Übs. S. 13, sowie bei R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics* 122 ff.

¹⁴ Rex, Einl. 7, 17, 23 f., 57; Kraus, *Jābir* II 8. Auch die Beispiele sind bei Alexander z. T. schon da: das Gift (s. o. S. 352), Ernährung und Wachstum (vgl. VI 233, 14 ff. mit Text 50, d), Käse und Milch (vgl. VI 231, 31 ff. mit Text 51, m – n).

dererseits begegnen Parallelen mit indischen Quellen: wenn ein Gegner Nazzāms sich den Spaß macht, Holz zu entrinden und zu fragen, wo denn nun das verborgene Feuer sei, so hätte er das dort lernen können¹⁵. Allerdings liegt der Gedanke so nahe, daß man auch ohne indische Hilfe darauf kommen konnte¹⁶. In ähnlich naiver Weise sagte man nämlich auch, daß das Feuer das Holz von innen heraus zerstören¹⁷ oder daß man es zumindest beim Anfassen spüren müßte¹⁸.

Wichtiger noch zur Erkenntnis von Nazzāms Position sind die Differenzen im eigenen Lager, bei den „Korporeisten“. Was er mit ihnen gemeinsam hatte, war der Gedanke der Mischung. Da dieser aber durch heidnische Medien, vor allem dualistische Systeme hindurchgegangen war, wandelte er das Modell ab. Die Form, in der er dies tat, war im Grunde schon alt; er näherte sich wiederum dem an, was die Stoiker gesagt hatten¹⁹. Jedoch wurde damit die Reduktion auf wenige Grundbausteine, welche für die iranischen Systeme kennzeichnend gewesen war und ihnen vermutlich ihre Faszination gegeben hatte, rückgängig gemacht. Die Welt entsteht nicht mehr nur aus Licht und Finsternis wie bei den Daišāniten²⁰ und auch nicht mehr aus den vier Elementen wie bei der Dahriya²¹. Die „Körper“, aus denen sie sich zusammensetzt, sind alles, was sich sinnlich wahrnehmen läßt. Die Stoa hätte gesagt: Sie sind alles, was eine Wirkung ausübt oder einer solchen unterworfen sein kann²².

Am folgenreichsten war daran die Abkehr von der Elementenlehre. Man könnte sagen, daß Nazzām sie nur halbherzig vollzogen hat; aber die Schritte, die er tat, reichten doch aus, um ihn nicht nur von den „Dahriten“, sondern auch von den Alchimisten zu trennen. Nach der Lehre des Corpus Ġābirianum löst sich jeder Körper bei der Destillation in die Bestandteile Wasser, Luft (d. h. Gas = Öl, *dubn*), Feuer (d. h. Färbung) und Erde (das sind die Rückstände) auf²³. Die Spekulationen der *Turba philosophorum* drehen sich alle um das Verhältnis der Elemente zueinander²⁴. Was die Alchimisten – oder

¹⁵ Text 67, b; vgl. W. Ruben in: AO 13/1935/147.

¹⁶ Er steht etwa bei Job von Edessa (der sogar bei Ġāhiz gemeint sein könnte; vgl. Text 99, c) und begegnet später in der Schule des Ka'bī (Abū Rašīd, *Masā'il fi l-hilāf* 57, 7 ff.). Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* I 891 f. (gegen Anaxagoras).

¹⁷ Text XV 4, c; später auch bei Ka'bī (Abū Rašīd, *Masā'il* 56, 8 ff.). Vgl. wiederum Lukrez I 904 ff.

¹⁸ Text 53, a; dazu das Argument des Laktanz bei Pines, *Atomenlehre* 100 f. Vgl. zu allem schon Lewin in: *Lychnos* 1952, S. 222 ff.

¹⁹ Auf diese Beziehung hat schon S. Horowitz in: ZDMG 57/1903/181 hingewiesen; auch Lewin, a.a.O. 225, und neuerdings Rundgren in: *Or. Suec.* 38-39/1989-90/149 ff. Dazu allgemein Sorabji, *Matter, Space and Motion* 60 ff. und oben Bd. I 399.

²⁰ S. o. S. 337 und 355.

²¹ Text 81; auch 63, r. Dazu oben S. 337.

²² S. o. Bd. I 398. Diese Definition steht auf Arabisch auch in der Übersetzung der *Placita philosophorum* (Daiber, *Aëtius Arabus* 210, 5 f. = Diels, *Doxographi Graeci* 410 a 5 ff., wo der Text aber etwas abweicht).

²³ Kraus, *Jābir* II 5.

²⁴ Man vergleiche etwa das, was dort als Lehre des Leukipp und des Demokrit ausgegeben wird (Plessner, *Turba* 60 ff.); dazu die etwas detaillierteren Ausführungen bei Pseudo-Ammonios

zumindest der Kreis, der für das Corpus Ġābirianum verantwortlich ist – Nazzām voraus hatten, war die rechnerische Basis, auf die sie die Elementenlehre stellten²⁵; um sich mit Quantitätsfragen abzugeben, war Nazzām zu wenig Spezialist. Allerdings ist sehr wohl möglich, daß er von dieser Entwicklung noch gar nichts wußte; die Chronologie der einzelnen Teile des Corpus Ġābirianum und dessen Schichtung überhaupt ist ja bis jetzt eine offene Frage. Šahrastānī hat Nazzām mit gewissen Gruppen unter den „Philosophen“ und da offenbar vor allem mit Anaxagoras zusammengestellt²⁶. Das ist ein häresiographisches Klischee, verrät aber doch vielleicht einen scharfen Blick: schon für Anaxagoras enthielten die Dinge alle Stoffe und Eigenschaften in sich, und zwar in der Weise, daß gewisse Stoffe und Eigenschaften überwiegen²⁷.

Nun sollten wir bei alledem nicht vergessen, daß Nazzām Theologe ist. Von Alchimisten redet er nicht; die Gegner, gegen die er sich wendet, sind Dualisten oder Leugner des Schöpfungsbegriffes. Gerade an der rechten Erklärung dessen, was bei der Schöpfung vor sich geht, ist ihm gelegen. In der Welt, die wir vor uns haben, tut Gott im Grunde nichts anderes als das, was der Mensch tut, wenn er einen Topf herstellt: er mischt verschiedene Ingredienzien zusammen und schafft dadurch die Vielfalt der Erscheinungen²⁸. Die Natur könnte dies von sich aus nicht; denn in ihr gesellt sich immer nur Gleiches zu Gleichem oder, anders gesagt, wirkt eine Substanz immer nur das, was ihrem Wesen entspricht²⁹. Die Dinge aber bestehen, wie wir bei ihrer Zusammensetzung oder bei ihrem Zerfall feststellen können, aus Mischungselementen, die nicht derselben „Klasse“ angehören. Sie enthalten Gegensätze, die sich „neutralisieren“ (*fāsada/tafāsada*); nur weil die verborgene Kälte eines Körpers seiner spürbaren Wärme als „Hemmnis“ (*māniʿ*) entgegensteht, kann letztere sich nicht selbständig machen und den Gegenstand durch Verbrennen zerstören³⁰. Im Grunde ist damit freilich der Sachverhalt zu stark vereinfacht; die Dinge haben deswegen Bestand, weil alle Ingredienzien, nicht nur die einander entgegengesetzten, sich „binden“ (*ʿaqada*) und einander in Schach halten³¹. Dieser Zustand kann nur durch Einwirkung von außen, durch Zwang erreicht werden³²; Gegenteiliges mischt sich nicht von alleine³³. Das ist der Punkt, wo

(41, 3 ff. RUDOLPH mit Kommentar 149 f.; auch Daiber in: *Proc. I. Congress on Democritus* 258 f.). Zum K. *Sirr al-ḥalīqa* vgl. Weißer, *Geheimnis der Schöpfung* 90 f.

²⁵ Dazu Kraus, *Jābir II* 187 ff.; es handelt sich um den sog. *ʿilm al-mizān*, in dem vermutlich pythagoreischer Einfluß nachwirkt.

²⁶ Vgl. *Milal* 39, 13 f./82, 5 mit 256, 7 ff./814, 13 ff.

²⁷ Vgl. Diels-Kranz, *Frg. B* 12, letzter Satz; dazu Jaeger, *Theologie der frühen griechischen Denker* 182. Zur Verwandtschaft mit Nazzām noch Horowitz in: *ZDMG* 57/1903/186 und Horten in: *ZDMG* 63/1909/774 ff.

²⁸ Text 51, q; auch 117, b. Daß Gott die Dinge auch wieder entmischen kann, läßt sich vielleicht aus Text 95, h–k herauslesen; aber die Stelle ist problematisch (vgl. den Kommentar).

²⁹ S. o. S. 343; auch Text 116.

³⁰ Text 53, d. *Fāsada* begegnet in Text 70, d–e; 71, b–c; 45, b; im Gegenbild auch 53, b. Zu *māniʿ* vgl. Text 58, g; 62, d; 63, f und wieder 53, b. Ašʿarī hat dafür *mumāniʿ* (Text 45, b).

³¹ So Text 58, f–g; *e contrario* wohl auch aus 53, b–c zu erschließen.

³² Text 116, c und e.

³³ Text 118, c und f: als Argument gegen die Manichäer.

das physikalische Weltbild ohne Gott nicht mehr auskommt; Interpenetration und damit Sein höherer Ordnung ist nur durch Gottes Einwirken vorstellbar³⁴.

Der antidualistische Akzent dieser Beweisführung ist nicht zu übersehen. Dennoch hatte sich gerade unter Dualisten der Gedanke schon vorbereitet. *Fāsada* „neutralisieren“ ist offenbar ein manichäischer Begriff gewesen³⁵. Die Markioniten, welche neben Licht und Finsternis noch ein drittes Prinzip, nämlich den Urmenschen, annahmen, meinten, daß dieser Licht und Finsternis miteinander vermischt und den Ausgleich (*ta'dīl*) zwischen ihnen hergestellt habe³⁶. Nazzām hat von dieser Variante des dualistischen Modells vermutlich gewußt. Ebenso war ihm wohl klar, daß die Christen dies deistisch gedeutet hatten. 'Ammār al-Baṣrī hat ebenso wie er den „Gottesleugnern“ entgegengehalten, daß die verschiedenen Elemente nur von Gott durch Zwang in der Welt vereint werden³⁷. Zwar dürfte 'Ammār etwas jünger gewesen sein; aber auch Theodor Abū Qurra kennt den Gedanken³⁸ oder, näher noch, Job von Edessa. Wir können ihn über Kirchenväter wie Athanasius bis auf den pseudoaristotelischen Traktat *De mundo* zurückverfolgen³⁹. Im islamischen Milieu finden wir ihn dann bezeichnenderweise noch einmal in einer der Reden der *Turba philosophorum*: Gott hat die feindlichen Elemente friedlich gepaart, so daß sie sich gegenseitig lieben⁴⁰. Nazzāms Schüler Muḥammad b. Šabīb hat ihn weiterentwickelt⁴¹.

Die creatio ex nihilo war damit allerdings noch nicht bewiesen. Bisher nämlich ging es allein um eine Sekundärschöpfung im Sinne einer Zusammensetzung vorgegebener Elemente; letztere könnten dabei selber sehr wohl ewig sein. Nur deswegen ließ sich die Parallele mit den Markioniten konstatieren. In Kreisen der Dahriya bewies man die Ewigkeit der Elemente gerade damit, daß sie trotz ihrer Gegensätzlichkeit miteinander vermischt sind⁴². Für Nazzām freilich bestand – ebenso wie für seine christlichen Zeitgenossen – kein Zweifel daran, daß Gott ebenso die Primär„körper“ schafft. Nur sie werden im echten Sinne aus dem Nichts in die Existenz gerufen (*iḥtirā'*); bei diesem Vorgang ist dann auch kein Vergleich zwischen Gott und Mensch mehr möglich⁴³. Die Frage ist nur, wie beides zusammengedacht werden soll. Ibn ar-Rēwandī hat behauptet, daß für Nazzām alles auf einmal geschaffen sei; er wollte damit offenbar sagen, daß alles von Anfang an latent angelegt sei, die

³⁴ So schon in Text 116; voll ausgebildet in 117, a und d–e; auch 118, g. Für die Trennung von Elementen ausgesagt in Text 185, i. Als für Nazzām typischer Gottesbeweis registriert bei Karāḡakī, *Kanz al-fawā'id* (Lithographie Teheran), S. 86, 11 ff.

³⁵ Text 140, h.

³⁶ S. o. Bd. I 433.

³⁷ *Masā'il* 95, 6 ff. und 100, 5 ff.

³⁸ *Mīmar fi wuḡūd al-ḥāliq* II 7 f. und 11–19 (= S. 182 ff. DICK).

³⁹ Davidson, *Proofs for Eternity* 150 f.; vgl. auch Wolfson, *Philo* I 337 ff.

⁴⁰ Plessner, *Turba* 83.

⁴¹ Text XXXI 1. Von dort übernimmt ihn Māturīdī (*Tauḥīd* 12, 3 f.).

⁴² Abū 'Isā al-Warrāq in: MUSJ 50/1984/393, 5 f. = Malāḥimī, *Mu'tamad* 550, pu. ff.

⁴³ Text 117, b und f–g. In diesem Sinne schafft Gott z. B. den Geschmack einer Melone (Text 171, b–c).

Schöpfung sich also allmählich aus sich heraus entfalte⁴⁴. An anderer Stelle vergleicht er das mit der Lehre Muʿammars und meint maliziös, dieser habe sich trotz der Ähnlichkeit des Ansatzes darüber aufgehalten, daß nach Ansicht Nazzāms im Augenblick der Schöpfung *unendlich viele* Körper auf einmal entstanden seien⁴⁵. Ibn ar-Rēwandī will damit offenbar darauf hinaus, daß die Körper für Nazzām unendlich teilbar sind. Aber das ist reine Polemik. Nazzām vertrat ja, wie wir sahen, gar nicht die aktuelle unendliche Teilbarkeit⁴⁶; Ḥaiyāt hat es in diesem Zusammenhang denn auch noch einmal ins Gedächtnis gerufen⁴⁷. Allerdings hat Ibn ar-Rēwandī sich die Sache vermutlich nicht ganz aus den Fingern gesogen. Muʿammar und Nazzām hatten ja miteinander ein Streitgespräch geführt, und Nazzām hatte gegen Muʿammars *maʿānī*-Theorie einen Traktat verfaßt⁴⁸. Dabei hat er ihm vermutlich den unendlichen Regreß vorgehalten, den Muʿammar ihr zuliebe in Kauf nahm. Muʿammars Bemerkung war eine Retourkutsche, eine *muʿāraḍa*.

Ibn ar-Rēwandī war klug genug, diesen Hintergrund seiner Polemik unerwähnt zu lassen. Aber auch wenn er zuvor Nazzāms Lehre ohne die Kategorie der unendlichen Zahl zusammenfaßt, ist seine Darstellung falsch; Ḥaiyāt betont dies zu Recht, ohne allerdings den Grund klar genug herauszustellen⁴⁹. Die Dinge können nämlich nur insofern alle auf einmal geschaffen sein, als ihre Bestandteile oder Ingredienzien alle von Anfang an als geschaffene da sind. Das ist jedoch nicht, wie dies bei Ibn ar-Rēwandī geschieht, präformationistisch zu verstehen; Nazzām ist kein Evolutionist. Vielmehr erklären sich Entstehen und Vergehen nach der Primärschöpfung so, daß Gott – oder auch der Mensch – die Dinge jeweils mischt und wieder entmischt. Nazzām denkt hier im Grunde ähnlich wie Abū l-Huḍail beim *taʿlīf*.

Nicht viel anders auch der Zaidit Qāsim b. Ibrāhīm in seiner Widerlegung des Ibn al-Muqaffaʿ: die Dinge sind nicht in ihrer Substanz der Veränderung unterworfen, sondern nur in ihrer Form (*Lotta* 51, 17 f.). Die präformationistische Interpretation ist übernommen bei Ibn Ḥazm (vgl. Text XV 5, a).

Ġāḥiẓ hat dann für weitere Verwirrung gesorgt. Bei ihm wollte man erfahren haben, daß Nazzām davon ausging, Gott schaffe alles in jedem Augenblick neu. Das berührte sich stark mit dem Okkasionalismus späterer Ašʿariten und ist darum gerade in diesen Kreisen, bei Baġdādī, bei Ġuwainī gerne wiederholt worden⁵⁰. Zu Nazzām paßt es dagegen nur bedingt. Was bei ihm jeden Augenblick neu ist, sind eher die Wahrnehmungen oder Erscheinungen als die Dinge selber. Ibn ar-Rēwandī betont denn auch, wenn er diese Interpretation referiert, daß die ständige Neuschöpfung hier nicht eine ständige Vernichtung

⁴⁴ Text 122, a und c (vgl. den Kommentar).

⁴⁵ Text XVI 26, d.

⁴⁶ S. o. S. 322.

⁴⁷ Text 122, i–l.

⁴⁸ S. o. S. 65 und 308.

⁴⁹ Text 122, e–f.

⁵⁰ Text 122, g–h (mit Kommentar) und 123.

der Welt bedinge. Damit stellt sich die Frage, was Ġāhiz in Wirklichkeit gesagt hat. Es sieht so aus, als liege der Passus aus dem *K. al-Ḥayawān* zugrunde, in dem davon die Rede ist, daß eine Ölfunzel bzw. der Docht einer brennenden Öllampe in keinem Augenblick mit sich selber gleich sei⁵¹. Daraus hat Ibn ar-Rēwandī nämlich gemacht, daß das Feuer darin keinen Augenblick Bestand habe⁵². Vermutlich hat er diese Ausdeutung in unserem Passus dann verallgemeinert⁵³. Die Muʿtaziliten von Ḥwārazm – zu denen u. a. auch Zamaḥṣarī gehörte – haben offenbar noch Generationen später dagegen Stellung bezogen.

Suyūrī, *Iršād aṭ-ṭālibīn* 56, 3 ff. und vorher; vgl. auch Abū Rīda, *Nazzām* 160 ff. nach Nağmaddīn al-Kātibī. Naşīraddīn aṭ-Ṭūsī steht in dieser Tradition (*Talbīṣ al-Muḥaṣṣal* 94, 1 f. / 211, 11 ff.). Man hätte sich freilich gewünscht, daß schon Ḥaiyāt in 122, h auf diese Verformung hinweist. In 69, b sagt er deutlich, daß er Ibn ar-Rēwandī's Interpretation nicht teilt. – Daß die Schöpfung auch im Koran in erster Linie als ein immerwährendes Geschehen erscheint und nicht so sehr als der Anfang der Welt, betont Nagel, *Der Koran* 181 f. (Weiteres dazu Kap. D 1.3.2.1). Daß Gott dagegen alles auf einmal erschaffen habe, steht in der *Theologie des Aristoteles* (98, 12 f. und 51, 12 ff. BADAWĪ).

3.2.2.2 Anthropologie

3.2.2.2.1 Der Geist

Lebendes ist grundsätzlich von Unbelebtem verschieden¹. Während die unbelebten Körper, wie wir sahen, in verschiedene „Klassen“ zerfallen, bildet alles Lebende nur eine einzige Klasse. Das folgt daraus, daß es seinem Wesen nach überall auf die gleiche Weise wirkt: durch willentliches Handeln². Daß es aber willentlich handeln kann, verdankt es einem besonderem Prinzip, welches alle lebenden Körper durchdringt: dem Geist (*rūḥ*)³. Dieser ist in jedem Sinne eine Sache für sich, eine Substanz, zu der es kein Gegenteil gibt⁴. Als Substanz ist er für Nazzām natürlich auch ein Körper, aber nicht kompakt, sondern feinstofflich (*laṭīf*)⁵; er ist mit dem Leib vermischt und „verflochten“ und wohnt in jedem Glied⁶. Insofern er Leben spendet, mag man ihn als Lebens-

⁵¹ Text 68.

⁵² Text 69, a.

⁵³ Vgl. dazu *Erkenntnislehre* 181 f. und Eberhardt, *Sensualistischer Ansatz* 37 und 110 f.

¹ Text 127, a – b.

² Text 127, c; 153, a – c; 154, a; 226, d.

³ Text 151, a und e.

⁴ Text 130, b und 131, f.

⁵ Text 136, a; 146, a; 148, b.

⁶ Text 129, a; 130, a; 131, b – c; 136, a; 148, b. So auch im *K. Sirr al-ḥaliqa* (vgl. Weißer, *Geheimnis der Schöpfung* 219). Der Šarīf al-Gurġānī hat die Tradition wohl mißverstanden, wenn er den Plural benutzt: „(Die Seele besteht aus) Körpern, die im Leib fluktuieren (*sāriya*), ohne sich aufzulösen oder zugrundezugehen“ (zitiert in Mağlisī, *Bihār* LXI 74, 3 ff., vermutlich nach dessen *Šarḥ Maṭāli' al-anwār*; von daher übernimmt verkürzt der Dichter Fuzūlī in seinem *Maṭla' al-i'tiqād* 30, 8 f.). Ähnlich aber auch Mutawallī, *Muġnī* 57, 1.

odem bezeichnen⁷; wenn er den Leib verläßt, ist dies der Tod⁸. Aber da er auch Handeln bewirkt, kennzeichnet er in besonderer Weise den Menschen. Der Mensch ist der Geist⁹; der Leib dient diesem Geist nur als Gehäuse (*haikal*)¹⁰. Insofern hat der Geist auch die Funktion dessen, was wir als „Seele“ bezeichnen würden; das ergab sich schon deswegen leicht, weil die „Seele“ (*nafs*) für arabisches Sprachverständnis immer der Mensch „selber“ war¹¹. Pflanzen dagegen haben weder „Geist“ noch Seele¹². Auch von den Tieren hat Nazzām so nicht geredet, obwohl er ihnen den Lebensodem gewiß nicht absprach¹³.

Das wäre wohl auch schon zuviel der Subtilität gewesen. Denn der Schritt, den er tat, war wagemutig genug; um zu überzeugen, mußte Nazzām beim Offenkundigsten anfangen. Dirār und Abū l-Hudāil hatten eine Seele als separate Entität nicht gekannt; Muʿammar hatte sie zwar gekannt, aber atomistisch definiert. So wie Nazzām sie verstand, entstammte sie der Gedankenwelt der Dahriya; dort mochte man sich auf antike oder iranische, vielleicht sogar indische Vorbilder berufen¹⁴. Ein Muslim brauchte sich mit alledem nicht zu identifizieren; es gab damals in dieser Frage keine außerislamische Tradition, die, ähnlich wie der Platonismus im frühen Christentum, auf breiter Front ohne Ressentiments hätte übernommen werden können. Der Geist war, so gab Nazzām selber zu, „das Erstaunlichste auf dieser Welt“¹⁵. Das Ḥadīṭ bot Anknüpfungspunkte¹⁶; aber das hätte ihm als Kriterium nicht gereicht¹⁷. Hišām b. al-Ḥakam hatte vorgearbeitet¹⁸; aber er war Šīʿit. Man bedurfte rationaler Beweise.

Diese Beweise lagen im Grunde bereit; sie mußten nur heimischgemacht werden. Plato hatte im *Phaidros* die Seele als das sich selbst Bewegende definiert¹⁹; in ähnlicher Weise bestimmten Nazzām – oder seine Schüler – den Menschen als etwas von dem Körper Verschiedenes, das diesen in Ruhe

⁷ Text 130, a; 146, c–d.

⁸ Text 158, a.

⁹ Text 129, a; 130, a; 131, a; 132, a; 136, a; 148, b.

¹⁰ Text 132, c. Überlegungen zum Ursprung dieses Begriffs bei Daiber, *Muʿammar* 292, Anm. 6.

¹¹ Vgl. Text 146, b mit 147, a und 148, a.

¹² S. o. S. 246.

¹³ Auch für den Verfasser des *K. Sirr al-ḥalīqa* verfügt nur der Mensch über den Geist, während die Tiere mit ihren Körpern zugrundegehen (Weißer 135). S. aber unten S. 407.

¹⁴ Nach indischer Vorstellung durchdringt das Geistprinzip (*atman*) als Bewußtsein und Selbstgefühl alles Seiende und besteht in der Urmaterie wie Feuer im Holz oder Öl in der Ölsaft (*Vishnupurana* II 7, v. 28). Zu *ḡān* als separater Seele im zoroastrischen Denken vgl. Bailey, *Zoroastrian Problems* 99 f. (nach dem *Dēnkart*) und 106 (bei Zātspram); sie verteilt ihre Kraft im ganzen Körper und wohnt im Herzen und im Gehirn (ib. 103). Für die Daišāniya vgl. Ašʿarī, *Maq.* 332, 12 ff. Für die Antike vgl. Jaeger, *Theologie der frühen griech. Denker* 88 ff.; für Aristoteles s. u.; allgemein Daiber, *Muʿammar* 343 ff.

¹⁵ Text 128.

¹⁶ S. u. Kap. D 2.2.

¹⁷ S. u. S. 384.

¹⁸ S. o. Bd. I 368.

¹⁹ *Phaidros* 245 C – 246 A.

oder in Bewegung versetzt²⁰. Der Gedanke mag durch christliche Schultradition vermittelt worden sein. Allerdings wird der Schluß nicht wie bei Plato im Hinblick auf die Unsterblichkeit dieses menschlichen Kerns geführt; es ging ja zuerst einmal um dessen Existenz, um den Geist als einendes und aktives Prinzip²¹. So tritt denn zu diesem platonischen Ansatz gleich der aristotelische: die Seele als *sensus communis*. Als aktives Prinzip ist der Geist nämlich auch Sitz aller Sinneswahrnehmungen²². Nur er stellt den Kontakt zwischen ihnen her; er unterscheidet zwischen ihnen, und er konstatiert, ob verschiedene Sinne ein und dasselbe Objekt erfassen²³. Man kann darum sagen, daß der Mensch im Grunde nur einen einzigen Sinn hat²⁴.

Ähnlich einheitlich wie der *sensus communis* ist auch das Schmerzempfinden. Man spürt Schmerzen ja an allen Gliedern – eben weil der Geist überall fließt²⁵. Allerdings stellt sich dann die Frage, was geschieht, wenn ein Glied abgehauen wird. Man dachte sich allgemein die Sache so, daß der Geist sich dann in den restlichen Körper zurückzieht; wenn dies nicht mehr weiter möglich ist, tritt der Tod ein²⁶. Letzteres schien nicht allen logisch; denn eigentlich müßte der Geist, wenn er derart immer weniger Raum hat, sich komprimieren und damit an Kraft zunehmen. Man sollte also annehmen, daß ein Amputierter länger lebt²⁷. Nazzām hat diese Schwierigkeit wohl noch nicht berücksichtigt. Er benutzte das Beispiel ohnehin in anderem Sinne, wieder als Beweis für die Existenz der Seele. Wäre der Mensch nur dieser Leib, so wäre ein Teil von ihm auch in jedem abgehauenen Glied. Dieses aber mag abgehauen worden sein, weil er gesündigt hat, etwa bei einem Diebstahl. Dann war es böse und kommt deswegen in die Hölle. Er aber kann wieder fromm werden

²⁰ Text 150, a–b mit Kommentar; auch 149, l. Es handelt sich um einen Dialog, in dem die Lehre Nazzāms verteidigt wird. Daß der Mensch dort als unkörperlich bezeichnet wird, obgleich doch der Geist nach Nazzāms Auffassung ein *ǧism laṭīf* war, hängt wohl damit zusammen, daß der Text sich gegen Vertreter einer materialistischen Anthropologie wendet, für die es außer dem Leib nichts gab. Der platonische Beweis findet sich auch bei den Iḥwān as-ṣafāʾ (vgl. Diwald, *Arab. Philosophie und Wissenschaft* 489 f.; Marquet, *Philosophie des Iḥwān* 228).

²¹ Text 129, b; 132, b; 146, c.

²² Text 131, e. So auch bei Johannes Philoponos (vgl. Böhm, *Philoponos* 210).

²³ Text 138. Nāṣīʾ hielt dies zwei Generationen später immer noch für den überzeugendsten Beweis, den er kenne, und hat ihn weiter ausgebaut (*Frühe muʿtazilitische Häresiographie* 133 f.). Für Aristoteles vgl. *De anima* III 2. 426 b 12 ff.; allgemein Ross, *Aristotle* 139 ff. Auch Galen kennt diese Vorstellung (vgl. Siegel, *Galen on Psychology* 139 ff.).

²⁴ Text 139, a–b. Nazzām hat dies auch gegen die Manichäer gewandt, welche um der strikten Trennung zwischen Gut und Böse willen eine Verbindung zwischen den einzelnen Sinnen nicht zulassen wollten (Text 140).

²⁵ Text 135.

²⁶ Text 136, ohne direkten Verweis auf Nazzām. So schon, allerdings mit Bezug auf den Glauben, im *Fiqh absaʿ* des Abū Muṭīʿ al-Balḥī: wenn jemandem ein Finger abgehackt wird, nimmt der Glaube nicht etwa ab, sondern wandert ins Herz (S. 57, 8 ff.); ebenso später der Verfasser der unter dem Namen des Māturīdī umlaufenden *Risāla fī l-ʿaqāʾid* (ed. Yörükan 16 § 23).

²⁷ Text 137. Ein anderes, weniger geistvolles Gegenargument bei Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Muǧnī* XI 319, – 5 ff.

und das Paradies erlangen. Er wäre damit am Ende teilweise im Himmel, teilweise im höllischen Feuer²⁸. Es scheint, daß diese Argumentation dem materialistischen Ansatz seiner Gegner am ehesten gerecht wurde. Sie wirkt in ihrer juristischen Verkleidung islamischer als die übrigen Beweise und damit sehr ursprünglich. Daß ein Glied, welches um eines Vergehens willen abgehauen wird, auch für die Auferstehung verloren ist, wird ja ähnlich im Neuen Testament vorausgesetzt²⁹. Daß umgekehrt ein Glied, welches man um eines guten Zweckes willen verliert, einem ins Paradies vorausgeht, ist für frühislamisches Denken bezeugt³⁰.

Daß mit diesen Gedanken eine neue Dimension erschlossen worden war, ist den Zeitgenossen nicht verborgen geblieben. Wenn Abū Dulaf al-ʿIḡlī (gest. 225/840?)³¹ seiner Geliebten in einem Gedicht versicherte, sie sei für ihn wie der Geist in einem sonst feigen Körper, so sah man darin den Einfluß Nazzāmscher „Philosophie“; daß der Leib durch die Seele bestehe, galt ebenso wie der Satz, daß Gleiches sich zu Gleichem geselle, als Quintessenz seines Denkens³². Allerdings sind wir nicht immer imstande, die Konsequenzen klar zu erkennen. Nazzām erklärte z. B. die Traumbilder nun so, daß man Dinge noch einmal sieht, die man im Wachzustand wahrgenommen hat und die sich dem Geist eingepägt haben³³. Wenn man seiner Geliebten im Traum begegnet, wie die Dichter dies immer wieder ausmalten (*ḥayāl*), so ist dies nur möglich, weil man weiß, wie sie aussieht; zugleich allerdings zeigt es, daß man vor ihrem Aufpasser (*raqīb*) Angst hat³⁴. Das mag bedeuten, daß Nazzām nicht mehr wie noch Abū l-Hudāil davon ausging, daß die Seele im Schlaf den Körper verläßt und zu Gott zurückkehrt³⁵. Liebe ist ohnehin eine „Frucht der Wesensverwandtschaft und Beweis für die Vermischung zweier Geister“³⁶. Auch

²⁸ Text 134. Auch dem hat sich Nāṣīʾ wieder ausdrücklich angeschlossen (*Frühe muʿtazil. Häresiographie* 134 f.). Zum Problem allgemein vgl. Ašʿarī, *Maq.* 252, 1 ff. (behandelt bei Gimaret, *Ashʿarī* 508 f.).

²⁹ Mk. 9. 43: „So dich aber deine Hand ärgert, so hae sie ab! Es ist dir besser, daß du als Krüppel zum Leben eingehst, denn daß du zwei Hände habest und fahrest in die Hölle, in das ewige Feuer“. Ähnlich auch Mt. 5. 30.

³⁰ IS IV, 177, 15 ff.

³¹ Zu ihm vgl. GAS 2/632; auch u. S. 488 f.

³² Ag. VIII 248, 8 ff. und 249, 3 f.

³³ Text 145.

³⁴ Text 163. Dies wurde auch von jüdischen Theologen übernommen (vgl. Qirqisānī, *Anwār* 600 ff./übs. Vajda in: REJ 106/1941-45/116 ff.; dazu Sirat, *Visions surnaturelles* 63).

³⁵ S. o. S. 246. Man konnte natürlich auch beides kombinieren und sagen, daß Gott die *nafs* im Schlafe zu sich nimmt, während der *rūḥ* weiter im Leibe zirkuliert (so etwa in šīʿitischer Überlieferung; vgl. *Bihār* LXI 62 nr. 46). Aber dann wäre der Traum ein Werk der *nafs* und nicht des *rūḥ*.

³⁶ Text 162. Es gibt daneben einen zweiten Text über die Liebe (161), der im Rahmen des bereits mehrfach genannten apokryphen „Symposions“ zitiert wird. Auch 162 ist in seiner Echtheit alles andere als gesichert; jedoch bleibt die Aussage nicht ganz so literarisch wie in 161 und bedient sich mehr der Nazzāmschen Terminologie. Freilich drückt Ibn Ḥazm sich später ähnlich aus (*Tauq al-ḥamāma* 6, 7 ff./94, 3 ff. ʿABBĀS); es handelt sich vermutlich auch um einen Gemeinplatz.

die Handschrift ist durch den Geist geprägt; die Person (*nafs*) des Menschen wird in ihr sinnhaft sichtbar³⁷.

Wir wüßten mehr, wenn wir die Grenze zur Dahriya besser bestimmen könnten. Daß man im Traume nichts anderes sieht als das, was man ohnehin schon optisch aufgenommen hat, sagt ebenso der indische Arzt, den Ġa'far aṣ-Ṣādiq im *K. al-Ihlīlağa* widerlegt³⁸. Die Frage, ob der *rūḥ* sich auch als kosmische Kraft, als quinta essentia, verstehen lasse, hat Nazzām anscheinend beschäftigt; jedoch ist seine Reaktion etwas einsilbig³⁹. Auch der innerdahritische Streit darüber, ob der Geist sich eher mit dem Blut oder mit dem Lufthauch (*nasīm*) verbindet, war ihm gewiß bekannt⁴⁰. Wenn er darin Partei nahm, so wohl für die letztere Position; immerhin hieß es im Koran, daß Gott seinen Geist dem Adam „eingeblassen“ habe⁴¹. Jedoch konnte er an sich auf eine Stellungnahme hierzu verzichten; der von ihm entwickelte Körperbegriff stand über solchen Identifikationen. Zudem glaubte er ja im Gegensatz zu den Dahriten an die Auferstehung und mußte darum die Individualität der Seele sicherstellen; dafür waren weder das Blut noch der Lufthauch ein geeignetes Vehikel. Zwar meinte er, daß der Geist, wenn er vom Leibe befreit ist, aufgrund seiner ätherischen Natur nach oben steigt, so wie auch das Feuer dies tut; aber daß dieser dort wieder in eine Universalseele eingehe, die mit dem „Lufthauch“, dem Äther identisch ist, war eine Weiterung, die sich nicht unbedingt mit ihm verbinden läßt⁴². Andere Seelen sinken im übrigen nach seiner Ansicht nach unten, weil sie zu schwer geworden sind; die Lust der Sünde scheint sich an ihnen zu materialisieren und zieht sie in die Hölle⁴³.

Er hätte nur dann auf die Individualität der *arwāḥ* verzichten können, wenn er zwischen *rūḥ* und *nafs*, dem „Selbst“, unterschieden hätte; aber dafür haben wir kein – zumindest kein sicheres – Zeugnis. Die Terminologie, mit der die Häresiographen seine Gedanken wiedergeben, wechselt; sie scheinen beide Wörter unterschiedslos zu gebrauchen. Auch wenn man, wie dies in Nazzāms Umgebung geschah, *nafs* mit *nafas* „Atem“ assoziierte (s. o. S. 351), war der Zugang zu einer Distinktion im Grunde verstellt. Zum Problem allgemein s. u. Kap. D 2.2. – Der Gedanke, daß die Seele aus einer außerirdischen Heimat kommt und nach dem Tode wieder in sie zurückkehrt, war natürlich weit verbreitet. Jedoch sprach man hier häufiger vom Licht als vom „Lufthauch“. Vgl. etwa für Abū Ma'šār, der vermutlich ein jüngerer Zeitgenosse Nazzāms war, Pingree in: *Elran* I 338 a; für Kindī, *Rasā'il* I 275, pu. f. / übs. Endreß in: *Festschrift Falaturi* 159; für den späteren Ismā'īliten Nasafi die Ausführungen

³⁷ Text 160.

³⁸ *Bihār* LXI 61, 15; zu dem Text s. o. Bd. II 487.

³⁹ Text 87, a. Die Stelle ist außerdem durch ein philologisches Problem in ihrer Aussagekraft beeinträchtigt.

⁴⁰ S. o. S. 350 f. Die Zuordnung des betreffenden Belegtextes ist zu unsicher, als daß man ihn für Nazzām selber in Anspruch nehmen könnte.

⁴¹ Sure 15/29 und 38/72. Man verwies darauf auch in š'itischen Kreisen und stützte es damit ab, daß *rūḥ* und *rīḥ* „Wind“ von der gleichen Wurzel gebildet waren (*Bihār* LXI 28 nr. 1).

⁴² S. o. S. 351.

⁴³ Text 115, c nach Ibn ar-Rēwandī. Ḥaiyāt nimmt dazu nicht Stellung.

von Madelung in: Festschrift Yarshater 131 f. Die Vorstellung läßt sich auf den Hermetismus zurückführen (vgl. Genequand in: ZGAIW 4/1987-8/3).

3.2.2.2.2 Geist und Körper

Zum Problem aber wurde nicht nur, wie die Seele sich vom Körper trennt, sondern auch, wie sie sich uns in der Verbindung mit ihm präsentiert. Man unterscheidet Menschen ja nicht nach ihrem Geist, sondern nach ihrem Aussehen oder ihrer Physiognomie; insofern war Abū l-Huḍail näher an der Wirklichkeit, wenn er den Menschen als „diese Person da“ definierte. Wer in dem Geist das eigentlich Menschliche sah, mußte sich fragen, ob dieser auf sein „Gehäuse“ einwirke, ob also die innere Individualität die äußere Erscheinung präge. Nazzāms Schüler wußten offenbar nicht recht, wie er darüber gedacht hatte¹; man wurde sich erst allmählich der Schwierigkeit bewußt. Die Gegner ritten auf dem Argument herum, daß der Geist unsichtbar sei; wenn er also wirklich mit dem Menschen identisch wäre, so könnte niemand den Propheten Muḥammad – und ebensowenig natürlich irgendeinen andern Menschen – je gesehen haben². Das war bloße Konsequenzenmacherei und vielleicht falsche dazu; denn Nazzām ging ja davon aus, daß „feine“ Körper durch Mischung mit anderen „kompakt“ und damit sichtbar werden. Die Frage war eher, wie man den Menschen denn nun sehe.

Daß jeder Mensch eine ihm eigene Handschrift habe³, war darauf natürlich noch keine Antwort. Jedoch erzählte man sich, daß Nazzām in einem Lehrgespräch einen Schritt weitergegangen sei: man sieht den Menschen, indem man ihn aus seinem Äußeren erschließt, als Abstraktion. Auch andere Dinge erblickt man ja nur partiell, selbst wenn sie der Wahrnehmung an sich keinen Widerstand entgegensetzen; man weiß z. B., daß man eine Mauer vor sich hat, obgleich man nur deren Vorderseite sieht⁴. Es kommt bloß darauf an, daß man den Menschen nicht mit den Sinneseindrücken, von denen man ausgeht, verwechselt; man kann ihn nicht schmecken oder riechen⁵. Dabei ist diese Art, einen Menschen als Individuum zu erkennen, zu unterscheiden von seiner Definition; in letzterer abstrahiert man zwar auch von der Erscheinung, aber man tut es, indem man die allgemeinsten überindividuellen Charakteristika aufzählt: Leben, Tod, Vernunft (*nuṭq*) und Lachen⁶. Der Passus zeigt im übrigen, daß Nazzām das Proprium (*ḥāṣṣa*) Lachen mit in die Definition einbezog; er verstand den Menschen nicht nur als animal rationale, sondern als ein sterbliches vernunftbegabtes Lebewesen, das lachen kann. Diese Ausweitung war in der *Eisagoge* des Porphyrius

¹ Text 132, c–e.

² Text 133.

³ S. o. S. 373.

⁴ Text 149, a–d.

⁵ Text 150, d.

⁶ Text 149, e–g.

vorbereitet; im Arabischen hat die Kurzfassung des Muḥammad Ibn al-Muqaffa⁷ das Ihre dazu getan⁷.

Ebenso wie aber der Geist auf den Leib einwirkt, so auch der Leib auf den Geist. Das Verhältnis zwischen beiden ist gespannt; wie jeder, der eine Dualität von Leib und Seele annahm, neigte auch Nazzām dazu, den Leib abzuwerten. Dieser ist das „Gefängnis“ der Seele⁸; nach dem Tode ist sie frei⁹. Der Gedanke klingt platonisch. Aber er lag auch schon deswegen nahe, weil man den Geist ja häufig als Lufthauch verstand; als solcher ist er im Leib eingesperrt wie in einem Schlauch¹⁰. Überdies hat Nazzām in mehrfacher Weise abgeschwächt. Er legte Wert darauf, daß der Geist „weder Licht noch Finsternis“ sei¹¹; damit wandte er sich gegen die Daiṣāniya¹², aber auch gegen Hišām b. al-Ḥakam¹³. Der Geist ist kein göttlicher Funke; mag man ihm auch noch so sehr alles Körperliche absprechen, mit Gott wird er darum doch nicht gleich, denn Gleichheit beruht nicht auf Gemeinsamkeit im Negativen¹⁴. Der Leib ist seinerseits zwar eine „Beeinträchtigung“ (*āfa*)¹⁵, jedoch nicht unbedingt ein Übel; die Beeinträchtigung, die er bringt, hat vielmehr einen Platz in der Weltordnung. Sie ist ja ein Ergebnis von Mischung; so betrachtet, wirken Leib und Geist aufeinander wie zwei entgegengesetzte Elemente oder „Körper“, die sich „neutralisieren“.

Das Wort *āfa* war schon von „dahritischen“ Ärzten terminologisch verwendet worden, im Sinne einer Schadkraft, welche den Geist affiziert und zum Tode führen kann¹⁶. Auch die Daiṣāniya hatte es gekannt¹⁷. Aber Nazzām benutzte den Begriff nun auf seine Weise. „Beeinträchtigung“ ist jeder „Körper“, durch den wir den Leib eines Menschen sinnlich erfahren und der sich mit dessen Geist durchdringt, sein Geruch, seine Farbe usw.¹⁸. Dadurch daß der Geist sich gegen diese Widerstände durchsetzen muß, wird er in seinem Wirken differenziert. Im Grunde ist, wie wir sahen, die Sinneswahrnehmung eins, insofern ihr Träger der Geist ist; aber eine „Beeinträchtigung“ kann dafür sorgen, daß ein bestimmtes Sinnesorgan ausfällt¹⁹. So läßt sich auch erklären,

⁷ Vgl. dort 7, 12: *al-insān huwa ḥaiy nāfiq maiyit*; kurz zuvor (7, 7) wird auch das Lachen genannt. Die vollständige Übersetzung der *Eisagoge*, die uns erhalten ist, ist wesentlich jünger; sie stammt von Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī (ed. A. F. al-Ahwānī; Kairo 1952). Im K. *al-Ḥudūd* des Corpus Gābirianum wird die Hinzufügung von *ḍahḥāk* als zwar überflüssig, aber unschädlich bezeichnet (*Rasā'il* 98, 5 ff., vor allem 99, 11 ff.).

⁸ Text 131, d.

⁹ Text 115, c.

¹⁰ So nach einer šī'tischen Vorstellung, wohl aus dem Umkreis des Hišām b. al-Ḥakam (*Bihār* X 185, 10 ff.).

¹¹ Text 131, g.

¹² S. o. S. 337 und 355.

¹³ S. o. Bd. I 368.

¹⁴ Text 150, e – g.

¹⁵ Text 131, d und 146, e.

¹⁶ Vgl. Abū 'Isā al-Warrāq bei Malāḥimī, *Mu'tamad* 548, 9 = MUSJ 50/1984/390, –4.

¹⁷ Aš'arī, *Maq.* 338, 6.

¹⁸ Text 151, b.

¹⁹ Text 141.

warum wir mehrere Sinne haben; man mag etwa annehmen, daß ein dunkler Filter das Ohr daran hindert, Farbe aufzunehmen, oder daß eine Art Glasscheibe im Gesichtssinn sitzt, die zwar Farbe durchläßt, nicht aber Geräusche. Allerdings kam es hier Nazzām auf eine Hypothese mehr oder weniger nicht an; man kann ebensogut sagen, daß die Farben sich im Auge und nur im Auge gegenüber den „Beeinträchtigungen“ durchsetzen, die von den anderen Sinneswahrnehmungen, d. h. „Körpern“ wie Geräuschen, Gerüchen usw. ausgehen. Man mag sogar, wie manche Schüler ergänzten, daran denken, daß die Farbe nur deswegen ins Auge eindringt, weil dort noch nicht viel Farbe vorhanden ist; dann ginge die „Beeinträchtigung“ nicht von Fremdem aus, sondern von Gleichem²⁰. Jedoch blieb das Prinzip der Erklärung trotz dieser Schwankungen unumstritten.

Auch der Tod ist natürlich in gewissem Sinne eine solche „Beeinträchtigung“. Wenn er in etwas Lebendiges eintritt, richtet er dessen Handlungsvermögen zugrunde²¹. Die Formulierung ist bewußt so gewählt; Nazzām sagt nicht, daß der Tod den *Menschen* zugrunde richtet oder vergehen läßt. Denn der Mensch vergeht ja nicht, wenn er stirbt²²; er ist der Geist, und der Geist bleibt erhalten. Selbst die „Körper“, die den Leib ausmachen, gehen lediglich eine andere Mischung ein. Der Fall liegt alles in allem etwas anders als zuvor. Der Tod kann zwar durch einen Mischungsbestandteil, etwa das dem Menschen inwohnende Gift, herbeigeführt werden²³; aber er ist nicht selber ein Ingrediens, das zu irgendeinem Zeitpunkt gegenüber dem Leben dominant würde. Denn das Leben ist der Geist, und der Geist hat, wie wir sahen, kein Gegenteil²⁴. Der Tod ist darum auch kein Körper; er ist nur das Heraustreten des Geistes, also eine Bewegung und als solche ein Akzidens. Daß er in den Körper „eindringt“, wie oben gesagt war, ist wohl nicht mehr als eine Metapher dafür, daß Gott ihn schickt²⁵. Ebenso kann auch ein Mörder ihn in sein Opfer eindringen lassen; dann inhäriert er, als Getötet-Werden (*inqitāl*), dem Getöteten. Daß er hier als Akzidens verstanden wird, verrät schon die Vokabel „inhärieren“; er ist ebenso ein Akzidens des Getöteten, wie das Töten, als Handlung, ein Akzidens des Mörders ist.

Text 158. Explizit als Akzidens bezeichnet wird der Tod in Text 149, i. Jedoch ist die Stelle insofern etwas problematisch, als dort auch das Leben als Akzidens und zudem als Gegensatz des Todes auftritt. Akzidenzien aber können nach Nazzām keinen Gegensatz bilden; zudem wird das Leben mit dem Geist gleichgesetzt. Der Sachverhalt ist hier unter etwas anderer Perspektive gesehen:

²⁰ Text 142 nach Ġāhiz, vielleicht dessen *K. al-Maʿrifa* (vgl. Werkliste XXX, nr. 36 und unten S. 381). Man beachte dessen abschließende Bemerkung (*k*). Zu der letzten der genannten Theorien vgl. auch Text 151, i–k.

²¹ Text 149, o–q; auch 147, c.

²² *Ib.*, q.

²³ S. o. S. 352.

²⁴ S. o. S. 369.

²⁵ Im gleichen Zusammenhang heißt es, daß Gott Leben schenkt (149, o–p).

Leben und Tod sind wechselnde Eigenschaften des Leibes; der Mensch wird als Geist davon eigentlich nicht affiziert (vgl. 149, h–l). – Ähnlich wie Nazzām unterschied später auch Ka'bī zwischen *qatl* als dem menschlichen Handeln einerseits und *inqitāl* = *maut* als dem göttlichen Wirken andererseits (Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 143, 11 ff.; dazu Gimaret, *Ash'arī* 428).

3.2.2.2.3 Das menschliche Handeln

Das Verhältnis von Leib und Geist bestimmt in besonderer Weise das menschliche Handeln. Nazzām kennt kein separates Handlungsvermögen; dieses ist vielmehr identisch mit dem Geist¹. Aber man handelt ja mit den Gliedern; also kommt der Leib als „Beeinträchtigung“ hinzu. Das hat eine wichtige Konsequenz. Der Geist würde, da alle Geister derselben „Klasse“ angehören, immer das gleiche tun; er würde seiner Natur folgen. Die „Beeinträchtigung“ führt dazu, daß dieses natürliche Verhalten gestört wird; so wird der Mensch vor eine Wahl gestellt. Nur durch „Beeinträchtigung“ entsteht Willensfreiheit². Sie ist eine Wahlfreiheit zum Bösen; denn der Geist täte natürlich immer nur Gutes. Aber so wird diese Welt zu einer Welt der Prüfung; erst auf diese Weise kann man sich das Jenseits verdienen. Das heißt nicht, daß im Jenseits alle „Beeinträchtigung“ geschwunden sei. Zwar braucht man dort keine Entscheidungen zwischen Gut und Böse mehr zu treffen; aber einen Leib hat man immer noch. Der Glaube an die leibliche Auferstehung hat Nazzām daran gehindert, *āfa* so negativ zu fassen, wie dies bei den „Dahriten“ vorgegeben war.

Vgl. dazu Text 151. Ibn ar-Rēwandī behauptet dort, daß das Aufhören der „Beeinträchtigungen“ dazu führe, daß die Seligen nicht mehr essen oder trinken oder den Beischlaf ausüben (*d*). Man könnte dies so verstehen, daß sie, wie Abū l-Huḍail sich das vorstellte, in eine Paradiesesruhe versetzt werden. In der Tat schreibt eine šī'itische Anekdote Nazzām diesen Standpunkt zu (Kaššī 274 f. nr. 493). Jedoch ist sie recht stereotyp; sein Gesprächspartner Hišām b. al-Ḥakam benutzt dort ein Gegenargument, das Hišām al-Fuwaṭī gegen Abū l-Huḍail gewendet hatte (s. o. S. 259). Zwar hat Nazzām ein Buch zum Thema geschrieben (Werkliste nr. 34), aber wohl eher, um sich von Abū l-Huḍail zu distanzieren. Seine Vorstellung vom Geist mag ihn freilich dazu geführt haben, die Paradiesesfreuden zu spiritualisieren. Die leibliche Auferstehung mußte er deswegen nicht gleich leugnen, und natürlich hätte er dies erst recht nicht getan, wenn er tatsächlich Abū l-Huḍail gefolgt wäre. Ḥaiyāt äußert sich zu dem Punkt etwas diplomatisch; jedoch läßt er keinen Zweifel daran, daß die Seligen, wenn sie ihren Lohn sinnlich genießen wollen, dies auch nach Nazzāms Ansicht nur auf Grund ihrer Vermischung mit Geschmücken, Gerüchen usw. tun können (*g–h*). Wichtig ist dabei weiterhin, daß die Empfindungsfähigkeit im Jenseits nicht abgestumpft wird. Die Höllenstrafen – und vermutlich auch die Paradieseswonnen – dürfen darum nicht so stark sein, daß der Geist außer ihnen nichts anderes mehr wahrnehmen könnte. Man hat diesen klugen Ge-

¹ Text 130, c; 147, a; 148, a; vgl. auch Text XIII 4.

² Text 148, c und 146, e–f.

danken zu Unrecht kritisiert (*i-m*). Er erinnert uns an die oben erwähnte Theorie, welche einige von Nazzāms Schülern zur Sinneswahrnehmung aufstellten: daß man nämlich Farben nur dann wahrnehmen – wir würden vielleicht sagen: würdigen – könne, wenn das Auge nicht schon voll von Farbe und damit „beeinträchtigt“ ist. Ob Nazzām allerdings auch im Jenseits hier von „Beeinträchtigung“ sprach, wissen wir nicht.

Ich habe an anderer Stelle³ diese ungewöhnliche Erklärung der Willensfreiheit mit dem Modell des Maximus Confessor (580 – 662) verglichen: er unterscheidet den „natürlichen“ Willen des Menschen (θέλημα φυσικόν) von seinem „persönlichen“ Willen (θέλημα γνωμικόν). Der natürliche Wille neigt wie der Geist bei Nazzām immer zum Guten; denn was vollkommen ist, steht nie vor einer Wahl, insofern es auf natürliche Weise weiß, was gut ist. Die Wahl ist ein Werk des „persönlichen“ Willens; er ist darum ein Zeichen der menschlichen Unvollkommenheit. Wenn wir uns vor diese Wahl stellen lassen, begrenzen wir unsere wahre Freiheit⁴. Die Verwandtschaft beider Systeme liegt in der Intention; in der Materie dagegen gehen sie auseinander. Maximus Confessor muß die Erbsünde erklären; Nazzām geht von der „Mischung“ im Menschen aus. Maximus Confessor setzt darum beim Willen an, Nazzām stattdessen beim Handlungsvermögen. Dieses Handlungsvermögen wird „beeinträchtigt“ durch sein Gegenteil, die Handlungsunfähigkeit (*ʿağz*)⁵, so wie sonst die Körper durch ihr Gegenteil „neutralisiert“ werden. Gemeint ist also nicht, daß man dann überhaupt nicht mehr imstande wäre, eine gute Handlung zu tun; vielmehr wird man nur instand gesetzt, das Handlungsvermögen, das ja immer noch vorhanden ist und als Ausdruck des Geistes allein zum Guten strebt, zu ignorieren. Aber natürlich ist damit nicht alles erklärt, vor allem nicht das, wo der Wille eine entscheidende Rolle spielt: die bewußte Sünde.

Über diesen Punkt sind wir nun in der Tat schlecht orientiert. Das Faktum an sich ist unumstritten: auch Unrecht, Lüge usw. sind für Nazzām Ergebnis einer „Beeinträchtigung“⁶. Aber selber sind diese ja keine Körper, sondern „Bewegung“ und zwar letzten Endes Bewegung, also Handeln, des Geistes⁷. Man muß da also weiter differenzieren. Es geht hier nicht um Handlungen, die der Mensch nicht selber in die Wege leitet; denn diese kommen aus seiner Natur und sind moralisch nicht bewertbar⁸. Ebenso wenig ist an die von ihm

³ In: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavsky, S. 53 ff. (dort S. 63).

⁴ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* 125; Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* 137 ff. Maximus entschied sich auch in der Christologie gegen den Monotheismus, den zu seinen Lebzeiten der Kaiser Heraklius propagierte (Meyendorff 144 f.; Pelikan, *Christian Tradition* II 74).

⁵ Text 148, d; 147, c.

⁶ Text 187, c.

⁷ Text 156, b.

⁸ Text 149, n. Dort ist der Sachverhalt positiv ausgedrückt: diese Akte ereignen sich *ʿalā l-mufāḡaʿa*. Ich habe mit „spontan“ übersetzt. Jedoch läßt sich dies wohl nur in dem dort gegebenen Kontext rechtfertigen; er zeigt, daß nicht etwa ein spontaner Willensentscheid gemeint ist.

„erzeugten“, sekundären Akte gedacht; sie werden von Gott bewirkt und zwar so, daß die Natur, die er den Dingen mitgegeben hat, nun in Aktion tritt. Bei dieser letzteren Erklärung hat Nazzām sich offenbar an der von Hišām b. al-Ḥakam entwickelten Vorstellung des *ig̃āb al-ḥilqa* orientiert; „erzeugtes“ Geschehen wird notwendig verursacht durch eine Kraft, die dem von dem handelnden Menschen affizierten Gegenstand selber anerschaffen ist⁹. Was der Mensch dazu beiträgt, ist dann offensichtlich nur der Anstoß. Dieser aber liegt wesentlich in seinem Wollen. Denn wenn Nazzām sich genötigt sah, „Bewegungen“ des Menschen aufzuzählen, so ließ er es meist bei dessen Geistesbeschäftigungen bewenden: Äußerungen des Wollens oder Nichtwollens, Wissen und Nichtwissen, Rede und Schweigen, das Denken in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, als rationales Überlegen (*tafakkur*) wie als Erfindungskraft und als Vorstellung (*tamtīl*), und so schließlich auch Aufrichtigkeit und Lüge. Wenn er körperliche Handlungen nannte, so fielen ihm zuerst die kultischen Pflichten ein: Gebet oder Fasten¹⁰.

Zur Sünde kommt es also doch in erster Linie dadurch, daß der Mensch sie will¹¹. Aber dies führt im Rahmen von Nazzāms System so nicht weiter. Das hat nichts damit zu tun, daß alle Handlungen für ihn derselben „Klasse“ angehören. Diese Schwierigkeit, die von Ibn ar-Rēwandī hervorgehoben und von Baḡdādī aufgegriffen worden ist¹², löst sich dadurch, daß ja gerade innerhalb einer Klasse, wie etwa bei den Sinneswahrnehmungen, Gegensätze möglich sind; auf diese Weise kann man sowohl ein Gehorsamswerk als auch eine Sünde wollen¹³. Die Frage ist vielmehr, wo sich eine „Beeinträchtigung“ ausmachen läßt, die diese Entscheidung nicht auf einen bloß mechanischen Vorgang reduziert. Es scheint, daß Nazzām sie in den beiden „Gedankenanstößen“ (*ḥātirāni*) fand, die für ihn wie für andere Muʿtaziliten die zu einem Willensentscheid nötige Alternative bereitstellen. Denn sie sind Körper; sie müssen es sein, weil sie beide von Gott geschaffen sind¹⁴. Der Mensch kommt nicht ohne sie aus; aber er bewirkt sie nicht selber¹⁵. Als Körper dringen sie, wohl in Form einer „Eingebung“ oder „Einflüsterung“, in den Menschen ein;

⁹ Text 152, f–h; kurz auch 146, f. Mit Bezug auf die Sinneswahrnehmung Text 144; mit Bezug auf den sekundär erzeugten Schmerz Text 203 (dazu oben S. 360). Bemerkenswert scheint dabei, daß Ašʿarī den Sachverhalt immer verbal ausdrückt: *bi-ig̃ābin ḥalaqahū (llāh)*; Nazzām hat vielleicht die Verfestigung zu einem Begriff vermeiden wollen. In Text 203 steht *bi-ig̃āb aṭ-ṭabīʿa*. Vgl. dazu auch *Erkenntnislehre* 169, Anm. 1 und Gimaret, *Acte humain* 27; oben S. 342. Nazzāms Vorstellung vom *tawallud* ist begrifflicherweise sowohl bei Bišr b. al-Muʿtamir als auch bei Abū l-Hudail auf Widerspruch gestoßen (Werkliste XVII, nr. 8 und XXI, nr. 27).

¹⁰ Text 152, c; 149, m–n; 164. Baḡdādī notiert, daß er sich damit von Hišām b. al-Ḥakam unterschied, für den auch dies alles Körper waren (Text 155). Jedoch sehe ich nicht, wie er diesen mit der dort angegebenen Begründung widerlegen wollte; sie schlug auf ihn selber zurück.

¹¹ Vgl. dazu auch Text 159 und XVI 52.

¹² Text 156, b und 153, b–d.

¹³ Text 154, c und 156 i–k; auch 225. Dazu oben S. 353.

¹⁴ Zu diesem Schluß s. o. S. 361 f.

¹⁵ Vgl. Text XXI 137, d mit XXII 229.

dort „beeinträchtigen“ sie den Geist dann so sehr, daß er nicht mehr automatisch das Gute tut. Maliziös ließe sich somit sagen, daß Gott selber an der Sünde schuld ist. Aber nicht einmal Ibn ar-Rēwandī hat dies so gelten lassen. Gott schafft, so sagt er, die Eingebung zur Sünde, um „das Gleichgewicht herzustellen“; er will den Menschen eben nur prüfen¹⁶.

Die Rolle, die der Satan dabei spielt, ist also gering. Er dringt nicht in das Herz der Menschen ein, und erst recht bewegt er sich nicht in ihnen wie das Blut (so nach einem bekannten Ḥadīṭ; vgl. *Conc.* I 215 a). Er gewinnt allerdings dadurch auf sie Einfluß, daß er ihre Reaktionen richtig deutet (Text XVI 62; dazu oben Bd. I 367 f.). Das paßt zu Nazzāms Rationalismus; er hat das Summen der Ğinn, welches man in der Wüste zu hören meinte, oder die Gruselgeschichten über die *ġūl* als Hirngespinnste und Halluzinationen abgetan (Text 233; dazu Jacob, *Beduinenleben* 122 f.). Auch daß Dämonen einem Menschen, also etwa Salomo, zu Diensten sein könnten, hielt er für unmöglich (s. u. S. 416).

3.2.2.2.3 Wissen und Erkenntnis

3.2.2.2.3.1 „Notwendiges“ und „erworbenes“ Wissen

Wissen ist, wie wir sahen, eine Bewegung des Geistes oder, wie man auch sagte, des Herzens¹. Aber bei dieser Definition kann es nicht bleiben; denn das gilt für das Nichtwissen auch. Das Wissen hat einer bloßen Meinung voraus, daß es wahr ist und dem Menschen Gewißheit gibt. Die Frage ist dann nur, wie man dies merkt. Nazzām scheint das Kriterium darin gesehen zu haben, daß die Bewegung sich in Ruhe verwandelt; jedenfalls haben seine Schüler den Begriff *sukūn al-qalb* gekannt². Dann wäre Wissen also nur solange Bewegung, als es auf dem Wege ist; *ʿalima* heißt im Arabischen ja auch „erkennen“. Wer aber im Besitz der Wahrheit ist, empfindet „Herzensruhe“; Wissen ist dann kein Handeln mehr³.

Das war an sich sehr einleuchtend. Es hatte nur den Nachteil, daß das Kriterium subjektiv war. Nazzām hat dies offenbar in Kauf genommen. Späte Quellen schreiben ihm die Ansicht zu, daß ein Urteil dann wahr sei, wenn es der inneren Überzeugung des Urteilenden entspreche; ob es mit der äußeren Wirklichkeit übereinstimme, habe ihn weniger interessiert⁴. Das ist nun freilich

¹⁶ Text 229. Ašʿarīs Skepsis gegenüber Ibn ar-Rēwandī’s Bericht (*d*) scheint mir aus dem systematischen Zusammenhang heraus nicht berechtigt. Vgl. auch Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 100, 1 f.

¹ Text 164, a.

² Vgl. Text XXX 5, d, g und p. Auch M. Bernand hat daraus auf Nazzām zurückgeschlossen (SI 39/1974/48, Anm. 3). Immerhin kennt Job von Edessa ebenfalls die Vorstellung (*Book of Treasures* 284 f.).

³ Zur weiteren Geschichte des Terminus *sukūn al-qalb* bzw. *sukūn an-nafs* vgl. Bernand, *Problème de la connaissance* 75 ff. und meine *Erkenntnislehre* 75 ff.; dort auch einiges zur Frage des Ursprungs. Schon in der Antike hatten manche die Wahrheit als κίνημα τῆς διανοίας bezeichnet (Sextus Empiricus, *Adv. Log.* II 137).

⁴ Text 165; vgl. auch Tahānawī, *Kaššāf* I 330, 1 f.

a posteriori gesagt. Nazzām selber hat vermutlich in dieser Beziehung nicht so scharf unterschieden. Er war ja im Ansatz immer noch Sensualist: wir erkennen Körper, und diese Körper sind uns zur Hand⁵. Zudem scheint er davon ausgegangen zu sein, daß das Herz sich deswegen beruhigt, weil der Erkennende sich auf „notwendige“ Erkenntnisinhalte, etwa Sinneserfahrungen, berufen kann (*istišhād aḍ-ḍarūrāt*)⁶. Aber es kommt eben darauf an, was man aus der Wirklichkeit macht; auch Wahrheit läßt sich mißbrauchen. In Sure 63/1 hieß es: „Wenn die Heuchler (*munāfiqūn*) zu dir kommen, so sagen sie: Wir bezeugen, daß du gewiß der Gesandte Gottes bist“, und gleich hinterher, in Ausdeutung der Situation: „Gott weiß, daß du sein Gesandter bist; Gott bezeugt (aber auch), daß die Heuchler Lügner sind“⁷. Sie können nur deswegen Lügner sein, weil sie der Wahrheit, die sie aussprechen, innerlich nicht zustimmen. Die crux an dieser Beweisführung war, daß *kaḍib* nicht nur für eine „Lüge“, sondern auch für eine objektiv falsche Aussage stand; das Arabische unterschied hier ebensowenig wie das Griechische bei ψεύδος. Hier hat dann bald al-Ġāḥiẓ den Gedanken fortgeführt⁸.

Ġāḥiẓ hat uns auch überliefert, welche Arten der Erkenntnis Nazzām neben den Sinneswahrnehmungen noch annahm. Er benutzt dazu das gleiche Schema, das er für Muʿammar gebraucht hatte⁹. Wir können darum nicht sicher entscheiden, ob die Ähnlichkeit, die auf diese Weise augenfällig wird, in erster Linie durch seine Darstellung suggeriert wird oder ob Nazzām tatsächlich zu einem von Muʿammar aufgestellten Katalog sich geäußert hat¹⁰. Daß Nazzām zwischen vorgegebenen und erworbenen Erkenntnissen unterschied, war normal; aber wenn dann als Beispiel für die ersteren wie bei Muʿammar die Intuition und, charakteristischer noch, jenes Wissen genannt wird, das wir durch Aussagen anderer erhalten, so ist dies doch recht speziell¹¹. Was immer noch fehlt, ist das, was man später die *badīḥiyāt* nannte: Axiome wie das Widerspruchsgesetz usw.¹².

Letzteres überrascht an sich nicht; letztere treten erst seit dem 5. Jh. in den Vordergrund. Dagegen fällt auf, daß Nazzām dem Ichbewußtsein keinen eigenen Platz einräumt; gerade dies war von Muʿammar besonders herausgestellt worden. Man ahnt den Grund, wenn man sieht, daß er daneben auch das apriorische Bewußtsein von der Geschöpflichkeit streicht¹³. Beides nämlich war die Grundlage für die Lehre von der apriorischen Gotteserkenntnis, die

⁵ Text 170, b–d.

⁶ Text XXX 5, k–l und q.

⁷ Text 165, Kommentar; dazu *Erkenntnislehre* 71 und Bernand, *Problème de la connaissance* 173 f.

⁸ S. u. Kap. C 4.2.4.1.1. Zur Entwicklung allgemein auch Bernand in: SI 39/1974/25 ff.

⁹ Vgl. Text 166, a–b mit Text XVI 64.

¹⁰ Dabei wird man auch berücksichtigen müssen, daß dieser Katalog in der bei Ġāḥiẓ überlieferten Form für Muʿammar gar nicht vollständig ist (s. o. S. 87).

¹¹ S. dazu o. S. 86.

¹² Vgl. dazu meine *Erkenntnislehre* 164 ff.

¹³ Vgl. Text XVI 64, e–g.

bis zu Abū l-Huḍail und Muʿammar in Baṣra weitergelebt hatte. Nazzām gibt diese auf; man erkennt Gott wie alle anderen religiösen Inhalte durch Nachdenken, also durch eigenen Erwerb¹⁴. Der Verstand reicht dazu aus und zwar soweit, daß auch jemand, der nichts von der Offenbarung weiß, darauf kommen muß, daß es einen Schöpfer gibt und daß manches Handeln gut und anderes böse ist¹⁵. Nazzām glaubt also an eine natürliche Theologie.

Damit kam er nicht umhin, wie Bišr b. al-Muʿtamir dem Menschen eine „Frist“ zuzugestehen, in der er ungestraft Gott suchen kann¹⁶. Aber er ging einen Schritt weiter: er würdigte den Zweifel. Nicht daß er ihm eine so zentrale Stelle einräumte wie Descartes; aber er hält ihn doch für ein notwendiges Durchgangsstadium¹⁷. Der Autoritätsglaube der breiten Masse ist demgegenüber zu verwerfen; er war, wie wir aus Sure 43/23 erfahren, dafür verantwortlich, daß manche Zeitgenossen des Propheten sich der neuen Botschaft nicht aufschlossen¹⁸. Die „Frist“ mag allerdings ziemlich lange währen; denn man kann Gott nicht partiell erkennen. Das geht nur bei irdischen Dingen; Gott dagegen erkennt man entweder gar nicht oder ganz – und dann natürlich im Sinne muʿtazilitischer Theologie¹⁹. Diese Erkenntnis bleibt rational; selbst im Jenseits wird man Gott nicht mit den Sinnen erfassen, also ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Die Bereiche der „notwendigen“ und der „erworbenen“ Erkenntnis sind auf immer voneinander getrennt²⁰.

3.2.2.2.3.2 Die Verlässlichkeit der Überlieferung

Die dominierende Rolle der Sinne und des Verstandes läßt die Überlieferung an Gewicht verlieren. Wir sahen, daß Nazzām Erkenntnisse, die wir durch *ahbār* welcher Art auch immer erhalten, an sich für „notwendig“ hielt. Aber das bezog sich nicht auf ihren Inhalt, sondern auf den Modus ihrer Übermittlung; wir erfahren sie ja durch das Gehör. Die Schwierigkeit lag unter diesem Aspekt nur darin, wie sie sich „verbreiten“ – mit den Kategorien Nazzāms gedacht: wie sich der Schall eines Berichtes über die Generationen auf einzelne Individuen, ob gläubig oder ungläubig, verteilt und dabei zerstückelt¹. Damit mochte erklärt sein, wie eine Überlieferung allmählich zerredet wird; aber über ihre ursprüngliche Verlässlichkeit war so nichts ausgesagt. Hier hat Nazzām denn auch allenthalben Kautelen eingebaut. Körper, so sagte er, lassen sich nicht durch *ahbār* erkennen². Gemeint war: sie sind nur den Sinnen

¹⁴ Text 166, c. Vgl. dazu Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* XII 512, 15 und vorher.

¹⁵ Text 168. Vgl. auch 223, d–h.

¹⁶ Text XXI 47, o; dazu oben S. 127 und 251 f.

¹⁷ Text 167.

¹⁸ Text 235.

¹⁹ Text 171–172. Das wurde von der Baḡdāder Schule übernommen (*Maq.* 394, 9 f.).

²⁰ Man kann also auch umgekehrt Dinge, die man sinnlich wahrnimmt, nicht rational erschließen (Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn* 16, 2 ff.).

¹ Text 170, g–h; dazu oben S. 358.

² Text 241, b.

zugänglich – man kann nicht beschreiben, wie Milch schmeckt. Auch bei rational erfaßbaren Sachverhalten haben die *ahbār* nichts zu suchen; hier ist eben der Verstand zuständig³. Das gilt, wie bereits angedeutet, auch für religiöse Grundsatzfragen⁴. Wenn aber eine Überlieferung unsere einzige Erkenntnisquelle bildet, und zwar in dem Bereich, der ihr zukommt, so ist es gleichgültig, wie stark sie bezeugt ist; von numerischen Kriterien, wie noch Abū l-Hudail sie festzumachen suchte, hält Nazzām nichts. Entscheidend sind vielmehr auch jetzt Sinneswahrnehmungen und Verstandesschlüsse, welche die Aussage begleiten und ihr Überzeugungskraft verleihen.

Was er damit sagen wollte, war, daß Berichte und Aussagen immer in einem Zusammenhang stehen und aus der jeweiligen Situation heraus verstanden werden. Wenn uns jemand von einem Todesfall erzählt, so glauben wir dies, wenn wir wissen, daß der, von dem die Rede ist, ohnehin schon schwerkrank war, und wenn wir sehen, wie vor seinem Haus ein Sarg abgestellt wird⁵. Da spielt dann auch keine Rolle, ob der Berichterstatter Muslim ist oder nicht. Letzteres ist nur dann wesentlich, wenn dessen Zugehörigkeit zum Islam selber zum bestimmenden Begleitumstand wird, also dann, wenn Glaubensinhalte überliefert werden; dann hat ein Muslim einen Vertrauensvorschuß. Aber ein direkter Wahrheitsbeweis ist das nicht; nur das Für-Wahr-Halten (*taṣdīq*) fällt einem dann leichter⁶. Ibn ar-Rēwandī hat das so interpretiert, daß im Grunde kein Glaubensbekenntnis vor dem andern einen Vorzug hat⁷. Aber er vergaß zu ergänzen, daß es nach Nazzāms Ansicht für den Islam den Wahrheitsbeweis eben gibt, nur daß dieser rational geführt werden muß.

Damit sind wir bei dem Thema, das man in dieser Diskussion immer mithörte: der Glaubwürdigkeit von Ḥadīthen. Denn hier sorgte der historische Abstand im allgemeinen dafür, daß unter den „Begleitumständen“ die Person des Berichterstatters und dessen *ʿadāla* in den Vordergrund traten. Nazzām hat das Ḥadīth keineswegs grundsätzlich verworfen; er weiß, daß rationalistische Kritik bisweilen in die Irre geht, und er bekennt, selber einmal erst im Laufe der Jahre den Sinn eines Prophetenwortes eingesehen zu haben⁸. Selbst unwahrscheinliche Dinge wie die Metamorphose von Menschen in Tiere (*maṣḥ*) will er nicht leugnen, in dem Bewußtsein, daß die Muslime allesamt

³ Text 169, a und 170, f.

⁴ Deutlich ausgesprochen im *K. an-Nakī* (vgl. dort S. 23 § 1).

⁵ Text 241, a und 242–243. Die Beispiele in dem letzteren Text sind ebenso wie die, welche der Qāḍī ʿAbdalḡabbār im Anschluß an 242 bringt (*Muḡnī* XV 392, 11 ff.), vielleicht später erdacht. Bei ʿAbdalḡabbār zeigt sich im folgenden deutlich, daß er über die Intention der Theorie Nazzāms nicht mehr genau orientiert ist (398, 9 ff.); er stützt sich also nur auf doxographische Tradition. Ein Gegenargument wird bei Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Muʿtamad* 567, 5 ff. referiert. – Zum Kriterium des Begleitumstandes (*qarīna*) in den *uṣūl al-fiqh* vgl. jetzt Hallaq in: *JAOS* 108/1988/475 ff.

⁶ Text 245, a – c und f – g.

⁷ *Ib.*, d.

⁸ Text 253.

daran glauben und es mit Dicta des Propheten belegen⁹. Zwar verspottet er die Traditionarier, weil sie trotz all ihrer Reisen „nicht besser über ihre Ware Bescheid wissen als Lastkamele“¹⁰. Aber selber kennt er sich doch in ihrer Materie aus¹¹ und benutzt gelegentlich sogar die Kriterien, welche ihre Zunft entwickelt hat¹². All dies ändert jedoch nichts daran, daß er ein Ḥadīṭ, solange es für sich steht, wie jede andere Aussage erst dann für voll nimmt, wenn dessen Inhalt einleuchtet – entweder weil es durch eine Sinneswahrnehmung gedeckt ist oder weil man rational nachweisen kann, daß es stimmt. Denn was den Überlieferer angeht, so läßt sich nicht ausschließen, daß er auch lügen könnte. Im Gegenteil: die Erfahrung zeigt, daß Juristen und Traditionarier um ihres Prestiges und handgreiflichen Vorteils willen Überlieferungen fälschen; sie geben dies manchmal selber zu, wenngleich erst auf dem Totenbett. So erklärt sich, daß viele Ḥadīṭe sich inhaltlich widersprechen; Nazzām hat, vielleicht im Anschluß an Ḍirār b. ʿAmr, eine ganze Anzahl von Beispielen zusammengestellt¹³.

Er hat daraus die Konsequenz gezogen, daß man auf ein Ḥadīṭ allein keine juristische Vorschrift gründen könne¹⁴. Selbst dichte Bezeugung (*tawātur*) ändert im Prinzip daran nichts. Die Gegner wählten für diesen Sachverhalt eine provokante Formulierung: es ist denkbar, daß die gesamte Gemeinde sich auf einen Irrtum einigt¹⁵. Ḥaiyāt meint zwar, daß nur Ġāḥiẓ dies so von Nazzām behauptet habe¹⁶; aber daß dieser – auch sonst ja ein guter Zeuge – sich den Satz nicht aus den Fingern sog, zeigt eine Parallele bei Ibn Ḥazm, wo eine sarkastische Begründung Nazzāms nachgeliefert wird: auch wenn viele Blinde zusammenkommen, werden sie auf diese Weise nicht sehend¹⁷. Ibn Qutaiba erinnert sich zudem an ein Beispiel, das Nazzām in diesem Zusammenhang erwähnte: die Muslime meinen allesamt, daß nur Muḥammad als Prophet zu allen Menschen gesandt worden sei. Dabei ist es doch so, daß dies für jeden Propheten gilt; denn als Prophet erweist man sich durch Wunderzeichen, und Wunder können als sinnlich faßbare Ereignisse von jedem wahrgenommen werden¹⁸. Nazzām setzt sich also hier mit einem Vernunftschluß über einen Konsens hinweg.

⁹ Text 234. Hat er geglaubt, daß Eidechsen verwandelte Menschen seien? (vgl. *Ḥayawān* VI 78, 5 ff. und vorher).

¹⁰ Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-Mīzān* I 67, –6 f.

¹¹ Die besten Beispiele finden sich im *K. an-Nakṭ*; vgl. dort etwa S. 78 f., 101 und 104 f., auch hier Text 270, a – d. Allerdings handelte es sich da häufig um Aussprüche der *ṣaḥāba*.

¹² Vgl. Ġāḥiẓ, *Biǧāl* in: *Rasāʿil* II 356, 4 ff. Auch Ġāḥiẓ macht ihm das Kompliment, ein Ḥadīṭkenner gewesen zu sein (*Nakṭ* 118). Die *aṣḥāb al-ḥadīṭ* sahen es natürlich anders.

¹³ Vgl. dazu Text 254 mit der charakteristischen Einleitung; dazu die Zusammenfassung des Ibn Qutaiba Text 252. Zu Ḍirār s. o. S. 52. Auch die Christen haben zu Nazzāms Zeit auf Unverträglichkeiten im Ḥadīṭ hingewiesen (Ġāḥiẓ, *Radd ʿalā n-Naṣārā* 19, pu. f. = *Rasāʿil* III 320, 9 f. / Übs. Allouche 137).

¹⁴ Text 244, b – d. Anders, wenn es zu einer koranischen Aussage hinzutritt (s. u. S. 390).

¹⁵ So Ibn ar-Rēwandī in Text 246, a und auch sonst; Ibn Qutaiba in Text 250, a.

¹⁶ Text 246, c.

¹⁷ Text 247. Es fällt auf, daß Nazzām nicht mit dem Sorites argumentiert (dazu oben S. 267).

¹⁸ Text 250.

3.2.2.2.3.3 Die Problematik des *iğmā'*

Das zeigt zugleich, daß der Satz nicht nur mit Bezug auf das *tawātur* im Ḥadīṭ galt. Lediglich bei den Sinneserkenntnissen bestand die Gefahr eines Kollektivirrtums nicht¹. Zwar dürfte Nazzām auch in rationale Einsichten – zumal wenn es sich um die eigenen handelte – gewisses Zutrauen gehabt haben. Aber der Konsens der Juristen war ebenso hinfällig wie das *tawātur* der *muḥadditūn*. Er stand zwar auf breiterer Basis als das *tawātur*; aber die Argumente, die man zu seiner Unterstützung entwickelt hatte, hielten der Kritik nicht stand. Man hatte mit Wāṣil gesagt, daß Menschen, die den verschiedensten Interessen folgen, sich unmöglich auf etwas Falsches einigen können²; aber das Beispiel der Juden und Christen zeigt, daß dies doch geschehen kann³. Man hatte die Maxime, daß die Gemeinde sich nicht auf einen Fehler einigen werde, in den Rang eines Ḥadīṭ erhoben; aber dieses war natürlich genau so schwach wie viele andere auch⁴. Und man hatte sich auf Koranverse berufen; aber ihr Bezug war alles andere als klar⁵.

Der falsche Konsens der Christen besteht in ihrem Glauben an die Kreuzigung, der der Juden in ihrer Überzeugung von der Unmöglichkeit der Abrogation des Gesetzes. Noch der mālikitische Jurist Bāḡī (gest. 474/1081) hat insofern Nazzāms Argument für stichhaltig angesehen; er modifizierte es nur dahin, daß eine große Gruppe von Menschen sich nicht auf eine bewußte Lüge einigen könne (Turki, *Polémiques* 157). Das hatte aber Nazzām ohnehin nicht behauptet. Ġāḥiṣ teilte Nazzāms Skepsis; er nennt an einer Stelle Beispiele dafür, daß solche Kollektivirrtümer auch im Bereich des Islams vorkommen – wenn etwa in Baḥrain z. Z. des Manṣūr alle Einwohner das Freitagsgebet am Donnerstag verrichteten (*Ḥuḡaḡ an-nubūwa* in: *Rasā'il* III 247, 3 ff.). Auf Juden und Christen hatte vor Bāḡī auch bereits der Ḥanafit Ġaṣṣāṣ verwiesen (vgl. Bernand in: JAOS 105/1985/631). Ibn 'Aqīl diskutiert das Problem ebenfalls (*Funūn* 302 f. § 295).

Daß die oben genannte Unfehlbarkeitsmaxime in die Form eines Ḥadīṭes gekleidet wird, ist bekanntlich eine späte Entwicklung. Man sollte jenes allerdings nicht so spät datieren, wie Schacht dies getan hat (*Origins* 91); es erscheint nicht erst in der Zeit der kanonischen Sammlungen. Zwar zitiert Šāfi'ī es in seiner *Risāla* in Form eines allgemeinen Grundsatzes, ohne jede Berufung auf den Propheten (472, pu. f.); aber Nazzām, der nur um eine Generation jünger ist als er, dient uns nun doch als *terminus ante quem*. Er kannte vielleicht auch die irakische Tradition besser als Šāfi'ī. Wie die Entwicklung gelaufen sein kann, wird durch eine charakteristische Einzelheit aufgeheilt. Sowohl bei Nazzām als auch bei Šāfi'ī geht es um einen „Fehler“ (*ḥaṭa'*), auf den die Gemeinde sich nicht einigen werde. In der bei Ibn Māḡa bewahrten kanonischen Fassung steht dagegen „Irrtum“ (*dalāla*, Sunan nr. 3950; vgl. auch *Conc.* III 518 b); so

¹ So Ibn ar-Rēwandī in Text 246, a.

² S. o. Bd. II 279.

³ Text 249, d – e.

⁴ Text 249, c. Ein anderes Ḥadīṭ dieser Art in Text 271, a.

⁵ Text 249, b.

auch in der etwa gleichzeitigen ablehnenden Stellungnahme bei Faḍl b. Šāḍān (*Īdāh* 126, pu. ff.) und in Text XV 44, h, mit dem wir vermutlich bis auf Ġa'far b. Ḥarb zurückkommen. Nun behauptet Muḥīd, vielleicht im Anschluß an Ġāhiz, Nazzām habe das Ḥadīṭ zwar prinzipiell akzeptiert, aber dann auf der Unterscheidung bestanden, daß die Gemeinde sich zwar nicht auf einen Fehler, aber doch auf einen Irrtum einigen könne (Text 248). Das kongruiert nicht ganz mit der gewiß auf Ġāhiz zurückgehenden Äußerung 249, c und ist insofern mit Vorsicht anzusehen; aber wenn wir uns auf diese Distinktion einlassen, so könnte sie ein Indiz dafür sein, daß die *muḥaddiṭūn*, um Nazzām auch hier den Wind aus den Segeln zu nehmen, das Ḥadīṭ nun ebenfalls auf *ḍalāla* umstellten. [Freilich findet es sich in dieser Form, wie ich nachträglich feststelle, bereits im *Musnad* des Rabī' b. Ḥabīb (Kairo 1326/1908) I 65, 4.] Vgl. zum Problem auch Text 263, g–h mit Kommentar. Zur späteren Behandlung des Ausspruchs vgl. Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 471, 15 ff./Übs. Bernand, *Accord unanime* 26 ff. (wo wiederum *ḥaṭa'* steht). Dort auch zu den koranischen Beweisen (459, 1 ff. / 13 ff.).

Wenn man unter diesen Umständen weiter von Konsens sprechen wollte, mußte man ihn ähnlich definieren wie jede andere verlässliche Aussage, also von seiner rationalen Einsichtigkeit her. Gazzālī hat dies in prägnanter Weise klargemacht: für Nazzām kam es auf das Argument (*ḥuḡḡa*) an, das für den Konsens spricht; wenn dieses in sich schlüssig ist, dann kann der Konsens selbst der eines einzigen Menschen sein⁶. Das ist nicht unbedingt Nazzāms eigene Formulierung. Aber man scheint doch schon früh den Sachverhalt so zugespißt zu haben. Denn die Šī'iten schlossen daraus, daß für Nazzām allein das Dictum eines sündlosen Imams Argument sei⁷. Damit hatten sie den „einzigsten Menschen“ auf ihre Weise interpretiert; Nazzām selber hätte dies gewiß nicht so gesehen.

In der Šī'a nannte man dies später *iḡmā' duḥūlī* (Löschner, *Dogmatische Grundlagen des šī'itischen Rechts* 135 f.; vgl. auch Brunschvig in: *Le Ši'isme imāmīte* 205). Nazzām dagegen dachte im Prinzip wohl weder an diesen Konsens noch an den *iḡmā' al-'ulamā'*, sondern an den *iḡmā' al-umma*; denn die „Argumente“, auf die er ihn bezog, waren ja allgemeingültig (vgl. Text 255, b). Er betrachtete den *iḡmā'* auch nicht als separate juristische Basis neben der Überlieferung, sondern als Übereinstimmung in der Annahme einer bestimmten Überlieferung. Dafür galten die Kriterien, die er aufstellte. Verhältnismäßig nahe steht ihm die bei Qāḍī Nu'mān, *Iḥtilāf uṣūl al-maḍāhib* 82, 3 ff. anonym referierte Lehre, daß „ein *iḡmā'*-Argument erst dann als verbindlich gilt, wenn alle Menschen islamischen Bekenntnisses (*ahl al-qibla*) ... sich auf eine Aussage einigen, die (in sich) Argument ist“. Jedoch war man hier, wie aus dem Folgenden hervorgeht, schon so weit, daß man das oben behandelte *iḡmā'*-Ḥadīṭ in seiner *ḍalāla*-Variante gelten ließ. Daß Nazzām mit der imāmītischen Šī'a nichts zu tun hat, ergibt sich aus seiner politischen Theorie (s. u. S. 416).

⁶ Text 251; auch 236, a.

⁷ Qummī, *Safīnat al-biḥār* II 597 s. n. Nazzām. Er stützt sich dazu allerdings vielleicht nur auf Šahrastānī 39, pu. f./82, 13.

3.2.2.2.3.4 Die Abkehr vom Analogieschluß. Juristische Sondermeinungen

Das Mißverständnis der Šīiten hatte seine Wurzeln darin, daß sie mit Nazzām den Glauben an eine übergeordnete Instanz teilten. Nur stand dort, wo bei ihnen der Imam seinen Platz hatte, bei Nazzām die ratio und die Sinneserkenntnis. Ihm blieb nun, klarzustellen, wie man sich der ratio bedient. Auch in diesem Punkt bereitete er den Juristen Kummer. Er verwarf nämlich den Analogieschluß. Die bisher gültigen, im Koran gründenden Gebote verhalten sich, wie er zeigte, selber nicht analogisch zueinander; also kann man sie auch nicht per analogiam ausweiten. Wüßten wir nicht aus Sure 33/59, daß man das Haar einer Sklavin sehen darf, so würden wir aus der Tatsache, daß wir das einer Freien nach Sure 24/31 nicht sehen dürfen, analog schließen, daß es auch bei einer Sklavin verboten ist – vor allem dann, wenn die Sklavin hübscher ist. Eine ratio legis wäre schnell zur Hand: die Furcht, in Versuchung geführt zu werden. Indem Gott im Koran anders entscheidet, zeigt er, daß ihm an Analogien nicht gelegen ist.

Vgl. dazu Text 255 – 256. Unsere Darstellung des Falles, die in 255, e nur angedeutet ist, inspiriert sich aus Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 747, 5 ff., wo Nazzāms Argumentation gewissermaßen nach-gedacht wird. Im Original lag sie wohl auch Abū l-Ḥusain nicht mehr vor. Die von uns herangezogenen Koranverse werden auch bei ihm nicht genannt. Sie sind in der Tat nicht so deutlich auseinanderzuhalten und in dem Stand der Diskussion, den Nazzām vorfand, längst schon selber interpretiert. Sure 33/59 ist eine Mahnung an die „Frauen der Gläubigen“, vor allem die des Propheten und seine Töchter, beim Ausgang ihr Haupt mit dem Gewand zu bedecken; sie sollen auf diese Weise sich als ehrbare Frauen zu erkennen geben und vor Belästigungen sicher sein. Daraus schloß man e contrario, daß Sklavinnen ihr Haar frei tragen konnten (vgl. dazu Ṭabrisī, *Mağma' al-bayān* IV 370, – 11 ff.). Sure 24/31 ist der locus classicus, mit dem den „gläubigen Frauen“ züchtiges Verhalten eingeschärft wird. Da im gleichen Vers von deren Sklavinnen die Rede ist, ließ sich erschließen, daß Freie gemeint waren. Vom Haar wird nicht direkt gesprochen, sondern von deren „Schmuck“; aber man hat dieses Wort schon früh darauf ausgedehnt (vgl. Ṭabrisī IV 138, 13; auch Samarqandī, *Tuhfat al-fuqahā'* III 467, 3 ff.; allgemein Juynboll, *Handbuch* 163 f.). Im übrigen benutzte auch Nazzām vielleicht einen weitergehenden Begriff: *mahāsīn* „Reize“ (vgl. den Kommentar zu Text 255, e).

Nazzām hat weitere Beispiele angeführt, die wir hier nicht im einzelnen ausbreiten wollen¹. Sie mußten das Herz jedes Šīiten erfreuen; denn sie finden sich großenteils auch in dem von ihnen häufig zitierten Gespräch zwischen Ġa'far aṣ-Šādiq und Abū Ḥanīfa, mit dem sie die Unbrauchbarkeit des *qiyās* bewiesen². Jedoch verläuft die Entwicklung vielleicht umgekehrt; es ist mög-

¹ Text 255, b – d. Vgl. dazu Turki, *Polémiques* 340 ff., der allerdings dazu neigt, anonyme Argumente zu schnell auf das Konto Nazzāms zu setzen (so S. 342 und 346); auch ders. in: SI 42/1975/76.

² S. o. Bd. I 190 mit Belegen.

lich, daß die šīʿitische Überlieferung im Laufe der Zeit gewachsen ist und dabei Argumente aus den Berichten über Nazzām übernahm, die sie ihrer eigenen Intention unterordnete³. Man ist dann freilich etwas überrascht, wenn man feststellt, daß Nazzām sich in einer der juristischen Lehrmeinungen, die man von ihm im Gedächtnis behielt, offensichtlich doch auf eine Analogie stützte. Er bestimmte die Grenze, von der ab Veruntreuung von Waisengut als Betrug einzustufen ist, mit 200 Dirham⁴. Das war genau die Mindestsumme (*niṣāb*), von der ab man für Kapitalvermögen Steuern, d. h. *zakāt* zahlen mußte⁵. Jedoch ist die Sache anders gemeint; die Analogie wäre ja auch, so sehr es zu ihr Parallelen gibt⁶, etwas schwach gewesen. Er benutzte keinen *qiyās*, sondern ging aus vom Koran. Dort war in Sure 4/10 all denen das Höllenfeuer versprochen, die „das Vermögen der Waisen zu Unrecht aufzehren“. Mit dieser „Drohung“ war ihr Status als Sünder unzweifelhaft ausgesprochen. „Vermögen“ aber definierte Nazzām mit 200 Dirham und mehr⁷. Dabei dürfte er an den *niṣāb* beim *zakāt* gedacht haben; aber es war dennoch keine Analogie. Der Ansatz war eher „zāhiritisch“; im Vordergrund steht eine an rationalen Kriterien orientierte Exegese⁸.

Das zeigt sich deutlich an seiner Einstellung zu den Scheidungsformeln. Im Anschluß an Sure 2/230 lehnte er alle Formeln als unwirksam ab, die nicht direkt das Wort „Verstoßung“ (*ṭalāq*, d. h. das entsprechende Verb) enthielten⁹. Er war nicht der erste, der das Problem diskutierte; man mußte ja in jedem Fall irgendwo eine Grenze ziehen¹⁰. Aber normalerweise entschied man sich doch im Irak so, daß man die Intention des Ehemannes vorrangig berücksichtigte¹¹. Ganz anders verliefen die Fronten, wenn Nazzām dasselbe Prinzip auf den *zihār* anwandte, die Benutzung der vorislamischen Verstoßungsformel „Du bist mir (so unberührbar) wie der Rücken meiner Mutter“. Die Ḥanafiten, also diejenigen, mit denen er es im Irak am ehesten zu tun hatte, sprachen ihr

³ Manche der šīʿitischen Berichte kommen ganz ohne Beispiele aus (so Kulīnī, *Kāfi* I 57, –5 f. und 58, 14 ff.). Allerdings findet sich eines der zugkräftigsten Argumente lange Zeit nur in ihnen, nämlich die Gegenüberstellung der Zeugenanzahl bei Unzucht (vier) und bei dem doch so viel gravierenderen Mord (zwei). Das von uns herangezogene Beispiel des Nazzām ist andererseits, wenn ich recht sehe, wiederum von den Šīʿiten nicht benutzt worden. Erst Āmidī hat sie alle zusammen (*Iḥkām* IV 9, 9 ff.).

⁴ Text 260, d.

⁵ Vgl. dazu Ibn Ruṣd, *Bidāyat al-muḡtabid* I 255, 14 ff.; Schacht in EI¹ IV 1303 a s. v. *Zakāt*.

⁶ S. o. S. 289.

⁷ Text 260, e–f.

⁸ Es geht im übrigen hier wie in Text 261 primär nicht darum, den Tatbestand des Betrugs zu definieren, sondern darum, festzustellen, wann ein Betrüger als schwerer Sünder anzusehen ist. Nazzām hielt dementsprechend jemanden, der den *zakāt* nicht zahlt, für einen schweren Sünder (Abū ʿAmmār, *Muḡāz* II 272, 6 ff.).

⁹ Text 262, a. Den Bezug auf Sure 2/230 hebt Muḥammad aṭ-Ṭūsī hervor (*Tibyān* II 248, –6 ff.). Ḡubbāʿī hat sich, wie wir dort erfahren, Nazzām angeschlossen.

¹⁰ Vgl. den Dissens zwischen Ibrāhīm an-Naḥāʿī und Šaʿbī bei Fasawī II 100, 13 ff.; auch den Ausspruch ʿAlīs ib. 105, apu. ff.

¹¹ Vgl. dazu Schacht in EI¹ IV 691 b = HW 722 a. Auch Baḡdādī hat darauf hingewiesen (*Farq* 132, 4 ff. / 146, 2 ff.).

jegliche Rechtswirksamkeit ab¹². Er dagegen behielt sie bei; denn sie stand im Koran (Sure 58/2–4 und 33/4). Aber wieder nur dann, wenn sie wörtlich gebraucht wurde; wenn der Rücken durch etwas anderes ersetzt wird, und sei dies noch weniger berührbar als er, etwa die Scham, so verliert die Formel ihre Gültigkeit¹³. Besonders auffällig dann in einem letzten Fall, beim sogenannten *ilā'*, dem Schwur des Mannes, sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten. Auch das führte, wenn jener es länger als vier Monate durchhielt, zur Scheidung; so stand es im Koran (Sure 2/226 f.)¹⁴. Aber Nazzām machte sich wieder Gedanken über den Wortlaut, den man dabei wählen mußte, und da er *ilā'* mit *Allāh* zusammenbrachte, meinte er, daß man hier unbedingt bei Gott schwören müsse.

Text 262, c. Er stand mit dieser falschen Etymologie offenbar allein. Die richtige findet sich z. B. bei Ibn Fāris, *Maqāyīs al-luġa* I 127 ff. oder im *Lisān al-ʿArab* XIV 40 b ff. Zum Problem, wie ein *ilā'* zu formulieren sei, vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* ³IV 456 ff. Auch Abū ʿAbdarrahmān aš-Šāfiʿī, der in Text 256, c–d eine juristische Entscheidung von Nazzām überliefert, vertrat eine eigene Meinung zur Verstoßungsformel (Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya* II 65, 10 ff.). Jedoch wissen wir nicht, ob er auch für das Material von Text 262 verantwortlich ist. Einen entsprechenden Buchtitel Nazzāms kennen wir nicht.

Bei den übrigen juristischen Lehrmeinungen Nazzāms, die uns überliefert sind, hat der rationalistische Ansatz gelegentlich antiasketische Tendenz (vgl. den Kommentar zu Text 257, a und 258; auch Text 259, wo Nazzām vermutlich gegen pietistische Kreise reagierte, die sich scheuten, das Gebet auf widerrechtlich angeeignetem Gelände zu vollziehen. Die Gegenposition wird charakteristischerweise von Abū Šamir al-Hanafī vertreten, den er in Baṣra zu verdrängen versucht hat; s. o. Bd. II 179). Die Besonderheiten, die Maqrīzī, *Hiṭaṭ* II 346, 21 von ihm berichtet, sind vermutlich aus Baġdādī, *Farq* 133, apu. f. / 148, 2 f. abgeschrieben und dann falsch bezogen; sie wurden von ʿUmar eingeführt, nicht von Nazzām.

3.2.2.2.3.5 Der Rückgriff auf den Koran und die Dekadenz der *ṣahāba*

Nazzām wird somit durch seinen Rationalismus dazu geführt, in religiösen Fragen, deren Lösung nicht schon durch natürliche Theologie sich ergibt, der Schrift Priorität einzuräumen. Natürlich kann die Konkurrenz unterschiedlicher Exegesen den Blick trüben¹; aber die Art, wie Nazzām selber Exegese trieb, zeigt doch, wie sehr er dabei dem Verstand vertraute². Bezeichnenderweise verlangte er in dem seit einer Generation ausgefochtenen Streit darüber, wann allgemein gefaßte koranische Aussagen speziell zu verstehen seien, nicht mehr, wie noch Abū l-Hudāil dies getan hatte, daß Gott durch den Kontext

¹² Schacht in HW 726 a; auch EI² IV 688.

¹³ Text 262, b. Die Hanafiten hätten sich darauf berufen können, daß die Formel an beiden Stellen im Koran deutlich mißbilligt wurde.

¹⁴ Vgl. dazu Schacht in HW 725 b.

¹ Text 236, a.

² Text 216–219, vor allem 216.

im jeweiligen Einzelfall den Sachverhalt klarstelle³. Vielmehr empfahl er, im weiteren Umkreis nach Parallelen zu suchen; erst wenn dies nichts fruchtet, darf und soll man sich an den reinen Wortsinn halten⁴. Dieser Umkreis umfaßte für ihn auch das Ḥadīṭ und den Konsens; so problematisch diese an und für sich sind, so gut eignen sie sich doch als Stütze und Bestätigung. Nazzām dachte hier also an juristische Detailvorschriften im Koran, die sich einer rein rationalen Begründung entziehen. Sie tragen diese nur dann in sich, wenn die *ratio legis* im Koran mitgenannt ist; denn letztere hat in jedem Fall generellen Sinn⁵. Der Qādī 'Abdalğabbār hat daraus heraushören wollen, daß Nazzām im Prinzip doch den Analogieschluß akzeptierte⁶. Aber so war es nicht gemeint; er dachte an eine Deduktion. Wiederum ging er „zāhiritisch“ vor; einige Zāhiriten haben sich ihm in der Tat angeschlossen⁷.

Das Wachsen der juristischen Überlieferung hat Nazzām mit großem Mißtrauen beobachtet. Anstatt vom Koran auszugehen, war man lange Zeit der *sunna* gefolgt und hatte sich, um sie zu rechtfertigen, auf Entscheide der Prophetengenossen berufen. Sie aber stimmten, wie jeder wußte, durchaus nicht miteinander überein; man war letzten Endes nur in einen Streit der Interessen und der Schulen hineingeraten. Nazzāms älterer Zeitgenosse Šāfi'ī hatte dem Chaos zu steuern versucht, indem er der Prophetentradition absoluten Vorrang gab; Nazzām vertraute, wie wir sahen, mehr dem Verstand. Aber in der Kehrtwendung gegen die Methoden der Vergangenheit waren beide sich einig. Allerdings hat Nazzām, Rationalist der er war, sich radikaler ausgedrückt. Das hat ihm den Haß der Traditionarier eingetragen; nur die Šī'iten waren wieder einmal zufrieden – obgleich er unter den *ṣahāba* auch 'Alī nicht ungeschoren ließ. Er hatte das Thema in seinem *K. an-Nakṭ* behandelt; letzteres ist uns am besten aus einer šī'itischen Quelle bekannt⁸.

Natürlich lag ihm nicht daran, einer Partei recht zu geben. Prophetengenossen aller Couleur hatten nach seiner Ansicht sich vergriffen, indem sie einfach nach ihrem Gutdünken unklare Fälle entschieden⁹. Daß sie so verfahren waren, unterlag keinem Zweifel; sie hatten es selber unumwunden zugegeben¹⁰. Daraus ließ sich zumindest schließen, daß sie die Problematik nicht sahen: man kann nicht einfach seiner Meinung folgen; Gott hat uns im Koran aufgetragen, nach Gewißheit zu streben¹¹. Aber vielleicht hatten sie sich nicht

³ Text XXI 171, d–e und 172; dazu oben S. 265.

⁴ Text 237–238.

⁵ Text 239–240.

⁶ Text 239, c.

⁷ Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, *Mu'tamad* 753, 8 f.

⁸ Den *'Uyūn al-masā'il* des Šaiḥ al-Mufīd, aus denen der Šarīf al-Murtaḍā ausgewählte Abschnitte bewahrt hat. Zahlreiche neue Fragmente sind allerdings durch den *Maḥṣūl* des Faḥraddīn ar-Rāzī zugänglich geworden. Vgl. dazu Werkliste nr. 19.

⁹ Text 267, a–b.

¹⁰ Text 267, b; 270, a–e.

¹¹ Text 270, f.

bloß geirrt; vielleicht war es direkt böser Wille, Gier nach Macht und Einfluß¹². Jedenfalls ließ sich nicht leugnen, daß es aufgrund des steten Dissenses zu Blutvergießen gekommen war¹³; Šīiten und Sunniten standen sich seitdem gegenüber. Damit war im Islam die Entwicklung verlaufen wie in anderen, früheren Religionen auch; man hatte sich über die Offenbarung zerstritten¹⁴. Es klingt fast so, als habe Nazzām in der Willkür der *ṣahāba* das *tahrīf* der Christen und Juden wieder aufleben sehen¹⁵.

Die Fülle der Beispiele, die Nazzām bringt, ist beeindruckend; die Überlieferung machte es ihm leicht¹⁶. Man wundert sich nicht, wenn man sieht, daß ‘Umar und ‘Alī ihm besonders viel Munition lieferten. Überrascht ist man allenfalls darüber, daß die šīitischen Quellen das Material über ‘Alī nicht unterdrückten¹⁷. Der Gesamteffekt war ihnen zu wertvoll; zudem hatte der Šaiḥ al-Mufid durch eine Widerlegung die Verhältnisse wieder in Ordnung gebracht. Dabei übersahen sie, daß Nazzām auch nach dieser Korrektur nicht zu vereinnahmen war. Denn er glaubte gar nicht, daß alle Prophetengenossen in die Irre gegangen seien. Nur von einigen von ihnen waren ja Rechtsgutachten überliefert; nur sie waren darum auch die Abweichler (*aṣḥāb al-furqa*). Zwar waren sie naturgemäß die Prominentesten, und man konnte sich des Verdachtes nicht erwehren, daß sie ihre Fatwās ausgestellt hatten, um ihre Prominenz weiter zu unterstreichen; aber neben ihnen hatte es eine schweigende Mehrheit derer gegeben, die wußten, daß sie nicht zählten, und darum *taqīya* übten. Sie waren die echten Gläubigen; über sie hatte Gott, wie es im Ḥadīṭ hieß, seine Hand gehalten¹⁸. Nazzām erinnert hier ein wenig an Markion; auch dieser hatte die Urpostel eliminiert, weil sie durch die Verbreitung ihrer Lehrtradition das echte Evangelium verfälscht hatten¹⁹.

Aus diesem Kontext heraus wird man wohl auch den Titel des *K. an-Nakṭ* verstehen dürfen. *Nakaṭa* heißt „den Huldigungseid brechen“; *nakṭ* ist der „Treubruch“ (ElShoush, *Nature of Authority* 251; Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* 70). Das Wort spielt in proalidischen Ḥadīṭen eine gewisse Rolle;

¹² Text 268, b–c. Ḥaiyāt will allenfalls den Irrtum zugestehen (Text 267, c). Schon Aṣamm hatte bezüglich der Kamelschlacht Machtgier der Prophetengenossen in Erwägung gezogen (Text XIII 28, f; dazu Bd. II 413).

¹³ Text 269 und 270, e.

¹⁴ Text 268, a; auch 272.

¹⁵ Das ist ein šīitischer Gedanke (s. o. Bd. I 282).

¹⁶ Vgl. dazu meine Fragmentensammlung. Ich gehe auf Einzelheiten hier nicht mehr ein.

¹⁷ Vgl. *K. an-Nakṭ* 47 ff.

¹⁸ Nazzām geht, indem er dieses Ḥadīṭ zitiert, auf die Kritik seiner Gegner ein (Text 271). Jedoch interpretiert er es zugleich in seinem Sinne. Denn eigentlich war dort gesagt, daß Gott seine Hand über „die Gemeinde“ halte; es betraf also alle Prophetengenossen und war im Grunde eine Stütze für die Lehre vom Konsens. Zur Verbreitung vgl. *Conc.* I 371 a und Ġāḥiḏ, *Buḥalā’* 19, 1.

¹⁹ M. Werner, *Entstehung des Dogmas* 172 und 175. Natürlich reicht die Analogie auch nur soweit. Markion stellt sich auf die Seite des Paulus gegen die judaisierende Urgemeinde; für Nazzām dagegen gibt es bis in die Generation der *tābi’ūn* niemanden, der die Fehlentwicklungen der Frühzeit öffentlich richtiggestellt hätte (Text 270, g).

die „Wortbrüchigen“ sind dann 'Alīs Gegner in der Kamelschlacht (Suyūṭī, *La'ālī* I 409, 11 ff.). Nazzām wußte, daß es in diesem Kontext vorkam (*Nakṭ* 82 ff.), und hat sich vielleicht davon abgesetzt. Er scheint eher den Treubruch darin gesehen zu haben, daß die *ṣahāba* das Erbe des Propheten nicht bewahrten.

3.2.2.2.4 Theologie

3.2.2.2.4.1 Die Auseinandersetzung mit den Nichtmuslimen

Mit Nazzām erreicht der Islam im Irak gegenüber den anderen Religionen seine absolute Souveränität. Polemik hatte es zwar schon lange gegeben, und wir werden auch annehmen dürfen, daß muslimische Theologen vor ihm schon manches Streitgespräch zu ihren Gunsten entschieden; nach Lage der Dinge konnten sie ja kaum verlieren. Aber nun sind uns in steigendem Maße die Protokolle dieser Diskussionen bzw. die Argumente, die in ihnen geäußert wurden, auf muslimischer Seite auch erhalten. Das zeigt, daß man jene für stichhaltig ansah und daß sie vermutlich auch auf den Gegner ihre Wirkung nicht verfehlten. Die Manichäer und die Daiṣāniten sind als Gesprächspartner seitdem von der Bildfläche verschwunden; mit den Christen, in geringerem Maße mit den Juden, begann jetzt der Nahkampf. Die Gegner waren so weit in die Defensive gedrängt, daß Nazzām als erster Mu'tazilit es sich erlauben konnte, offen von ihnen zu übernehmen.

3.2.2.2.4.1.1 Die Dualisten und die Dahriya

Das gilt, wie wir sahen, vor allem für sein Verhältnis zu Manichäern und Daiṣāniten. Er überwand sie durch Umarmungstaktik. Im nachhinein war man ihm für seinen Erfolg nicht gerade dankbar; denn mit dem Untergang der Dualisten wurde auch ihr Weltbild obsolet. Ibn ar-Rēwandī benutzt die Tatsache, daß Nazzām bestimmte Einzelheiten manichäischen und daiṣānitischen Denkens übernimmt, um ihn damit anzuschwärzen¹. Ḥaiyāt betont demgegenüber, daß diese Details allesamt keine Ketzerei enthalten; aber man spürt, daß er sich nicht mehr mit ihnen identifiziert. Immerhin verrät er uns, wo für Nazzām die entscheidenden Punkte lagen. Mag Nazzām auch meinen, daß Licht und Feuer zum Empyreum aufsteigen, so denkt er doch nicht mehr an zwei getrennte Reiche von Licht und Finsternis². Das Reich des Lichtes ist auch nicht, wie die Dualisten behaupteten, unendlich³ oder ewig⁴; denn sie selber nehmen ja an, daß Licht und Finsternis sich gegenseitig begrenzen⁵. Beide mögen sich zwar vermischen; aber sie können dies unmöglich aus

¹ Text 114, a–d; 115, a–d.

² Text 115, e–g.

³ Text 119, c–d.

⁴ Text 114, g.

⁵ Text 119, h–n; dazu de Menasce in: *Škand gumānīk vičār*, Komm. 245 ff.

eigenem Antrieb tun, da sie doch einer verschiedenen „Klasse“ angehören⁶. Denn sie sind ja nach Ansicht der Dualisten ursprünglich einmal getrennt gewesen; es muß also etwas geben, das sie zusammenbringt. Deutlich ist das Dilemma vor allem bei der Daišānīya; denn diese hält die Handlungen der Finsternis für durch deren Natur bedingt⁷. Die Manichäer lassen zwar die Möglichkeit zu, daß Licht und Finsternis sich frei entscheiden; aber warum entscheiden diese sich dann nicht für etwas, das nicht ihrer „Natur“ entspricht?⁸.

Das Problem der Freiheit stellte sich umso mehr, je stärker man den Akzent von dem naturwissenschaftlichen auf den ethischen Aspekt verlagerte. Wenn nach manichäischer Ansicht das Licht denjenigen seiner Partikeln, die in der Welt gefangen sind und erlöst werden müssen, befiehlt, das Gute zu tun, so wirkt das widersinnig, solange das Licht ohnehin nichts anderes tun kann⁹. Auch das Verhalten des Menschen, der an sich selber diese Erlösung bewirken soll, ist allein durch seine Natur nicht zu erklären; denn in seiner freien Entscheidung verbinden sich Gutes und Schlechtes miteinander. Nazzām dachte dabei gewiß an seine Lehre von der „Beeinträchtigung“¹⁰. Aber sie konnte er den Dualisten natürlich nicht aufzwingen. Darum arbeitete er mit einer Antinomie, die später recht bekannt wurde und ähnlich auch unter dem Namen des Kalifen Ma'mūn umlief¹¹: Wenn jemand bekennt, gelogen zu haben, so spricht gewissermaßen das Licht aus ihm; denn er tut etwas Gutes. Aber das Licht kann, eben weil es das Prinzip des Guten ist, gar nicht sagen, daß es gelogen habe¹². Das Argument ist strukturiert nach dem Vorbild des Sophismas vom lügnerischen Kreter¹³. Aber man brauchte es nicht so zuzuspitzen. Es ging einfach darum, daß ein und derselbe Geist im Menschen sowohl Lüge als auch Aufrichtigkeit wirkt; man kann also nicht sagen, daß er der Sitz des Guten und der Leib der Sitz des Bösen sei¹⁴. Auch bei den Sinnen lassen sich Gut und Böse nicht so sauber trennen, wie die Manichäer annehmen¹⁵. Sie spalten, indem sie den Dualismus in den Menschen hineinnehmen, dessen Persönlichkeit¹⁶.

⁶ Text 118, c und f–g.

⁷ Text 184, k und o–q; dazu Kommentar zu 185.

⁸ Text 185, a und d–h; auch 186, e–f. Vgl. dazu oben S. 366 f. Es sei hier nicht untersucht, wieweit damit Manichäer und Daišāniten wirklich widerlegt sind; auch die in all diesen Texten anklingende Frage, ob Nazzām nicht implizit seinen eigenen Prinzipien widerspricht, sei bis auf Weiteres zurückgestellt (s. u. S. 404). Daß Gut und Böse je eine „Natur“ (*ǧīhr*) haben, steht auch im *Škand gumānīk vičār* (S. 41, Z. 29; dazu Komm. S. 43).

⁹ Text 186, a und c–g.

¹⁰ S. o. S. 377 f.

¹¹ S. o. S. 203.

¹² Text 156, d–g.

¹³ Baǧdādī hat das gesehen (*Ušūl ad-dīn* 217, 4 ff.).

¹⁴ Text 156, a.

¹⁵ Text 140.

¹⁶ In diese Richtung ist das Argument auch sonst meist gewendet (vgl. die oben S. 203, Anm. 28 genannten Belege). Zu Abū l-Huǧdail's Version s. o. S. 270.

Nazzām hat diese Gedanken – oder zumindest einige von ihnen – vermutlich in dem Traktat geäußert, den er gegen die Dualisten schrieb¹⁷. Daneben griff er auch die *mulhidūn* an¹⁸; jedoch wissen wir nicht, wen er damit meinte. Besser steht es dagegen um seinen *Radd ʿalā d-Dahrīya*¹⁹; diesem Titel lassen sich wiederum einige Texte zuordnen. Mit den Dahrīten ging der Streit um die räumliche und zeitliche Endlosigkeit der Welt. Er widerlegte sie, indem er auf die Endlichkeit aller Bewegung und damit auch aller durchmessenen Strecken hinwies. Bewegungen, die sich in der Vergangenheit vollzogen haben, gelangten, wie wir wissen, an ein Ende²⁰. Bewegungen aber, welche scheinbar immerfort weitergehen wie die der Gestirne, sind doch zumindest voneinander verschieden, insofern sich die einzelnen Planeten auf verschieden langen Bahnen bewegen; da die Differenz endlich ist, sind sie dann auch selber endlich²¹. Das sind Argumente, die sich auf Johannes Philoponos zurückführen lassen und später immer wieder begegnen; Nazzām hat sie zum erstenmal im *kalām* heimischgemacht.

Vgl. dazu im einzelnen Davidson in: JAOS 89/1969/375 ff. und vorher; jetzt auch in: *Proofs for Eternity* 117 ff.; aufgenommen bei Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* 214 ff. (vgl. auch *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* 171 ff.) und bei Ivry, der auf die Verwandtschaft mit Kindī hinweist (*Al-Kindī's Metaphysics*, S. 25 der Einleitung sowie S. 148 und 163 im Kommentar; dazu wiederum Davidson, *Proofs* 106 ff.). Zum Zusammenhang bei Philoponos selber vgl. W. Wieland in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift Gadamer 307 und vorher; kurz auch Sambursky in: *Festschrift Walzer* 353 und vorher. Daß er hinter diesen Argumenten stand, haben auch manche Muslime noch gewußt, etwa Isfizārī (vgl. den Text in: MUSJ 50/1984/237, –7 f.) oder Baihaqī (*Tatimmat Šiwān al-ḥikma* 24, 7 f.). – Der Dahrīya, so wie sie Nazzām gegenübertrat, standen vermutlich auch jene Astronomen nahe, mit denen er sich in Text 124 auseinandersetzt; sie glaubten, daß die Substanzen aus Urbewegungen entstehen.

3.2.2.2.4.1.2 Die Juden

Wir besitzen einen Text, der sich als Nachschrift einer Diskussion zwischen Nazzām und einem Juden gibt¹. Das ist für diese Zeit ein rares Dokument. Denn zwar hatten mehrere Muʿtaziliten bereits vor Nazzām gegen die Juden geschrieben: Ašamm, Bišr b. al-Muʿtamir, Abū l-Huḍail²; aber ihre Argumente haben überhaupt keine Spuren in der Überlieferung hinterlassen. Man ist danach etwas überrascht, daß gerade von Nazzām uns kein entsprechender

¹⁷ Werkliste nr. 5.

¹⁸ Ib. nr. 6.

¹⁹ Ib. nr. 4.

²⁰ Text 120 mit Kommentar.

²¹ Text 121.

¹ Text 223.

² Vgl. die Werklisten XIII nr. 22, XVII nr. 30, XXI nr. 5.

Buchtitel genannt wird. Der Text ist selber nicht unbedingt stark bezeugt; er wird mit einem *za'amū* „man behauptet“ auf Nazzām zurückgeführt. Vielleicht handelt es sich also nur um ein Muster, nach dem ein Muslim vorgehen sollte. Das Thema ist in der Tat das, was man immer mit Juden diskutierte: die Aufhebung des mosaischen Gesetzes³. Trotz allem besteht wenig Grund, den Text anzuzweifeln. Der Gedankengang berührt sich mehrfach mit anderen Aussagen Nazzāms. Man sagte diesem im übrigen nach, daß er neben dem Koran auch das Alte und das Neue Testament sowie den Psalter mit deren Exegese auswendig konnte⁴.

Ein Muslim betrachtete die Aufhebung des mosaischen Gesetzes als göttliche Abrogation (*nash*). Damit war für ihn der Fall eigentlich schon entschieden; denn daß Abrogation möglich ist und von Gott auch praktiziert wird, wußte er aus dem Koran. Vielleicht liegt das Verdienst Nazzāms darin, die Diskussion auf diesen Punkt zugespitzt zu haben. Allerdings hatten die Christen ihm den Boden bereitet dadurch, daß sie vom „neuen Bund“ sprachen. Nazzām wußte das; er zitiert Jer. 31.31 f., also eben jenen Vers des AT, der wegen seiner Erwähnung des neuen Bundes in Hebr. 8.8 f. reproduziert wird⁵. Aber er kopiert deswegen doch nicht eine christliche Quelle⁶. Denn er bringt diesen Vers erst zum Abschluß seiner Beweisführung, als Beleg aus der Schrift, dem ein Jude sich schwer entziehen kann; zuvor dagegen argumentiert er rational.

Das hatte sein Gegner so gewollt. Der Jude beginnt nämlich das Gespräch; er hatte ihn also herausgefordert – so zumindest nach der Vorstellung unserer Quelle. Der Ansatz, den er wählte, war auch gar nicht schlecht: Gottes Gesetz ist weise. Seine Weisheit aber ist unveränderlich. Also kann er auch ein einmal gegebenes Gesetz nicht durch Abrogation verändern⁷. Das war auf Nazzāms Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit zugeschnitten; Gott muß gerecht sein, so wie er hier weise sein muß⁸. Aber Nazzām differenzierte: zwar gibt es eine natürliche Theologie⁹; jedoch gibt es auch die Offenbarung. Dementsprechend gibt es Verhaltensnormen, die an sich weise sind: Aufrichtigkeit, Wohltätigkeit usw., und andere, die dies erst durch die Offenbarung werden, z. B. die

³ Man vergleiche hiermit die spätere und weiter entwickelte Attacke des Bāqillānī. Sie ist behandelt von Brunschvig in: *Homenaje a Millás Vallicrosa* I 225 ff. (= *Etudes d'islamologie* I 263 ff.). In dieser Arbeit sind auch die Parallelen aus dem *K. al-Anwār* des Qirqisānī und aus dem *K. al-Amānāt* des Sa'adyā verglichen. Heranzuziehen wäre weiterhin die apokryphe Diskussion Muḥammads mit Juden, welche Ṭabrisī in seinem *K. al-Iḥtiḡāḡ* berichtet (Naḡaf 1966, S. 43 ff.); hier ist als Beispiel die Änderung der *qibla* genommen.

⁴ Qāḏī 'Abdalḡabbār, *Faḏl* 264, 11 f.

⁵ Text 223, p. Das Zitat ist leicht verkürzt; jedoch ist nicht zu erkennen, ob Nazzām sich auf die jüdische oder auf die christliche Version gestützt hat. Die erste arabische Übersetzung der Propheten stammt von dem Nestorianer Pethion b. Aiyūb; er ist jünger als Nazzām (zu ihm vgl. GCAL II 120 f.; Frank in: *Cath. Bibl. Quarterly* 21/1959/136 ff.).

⁶ So sieht es Abel in: *Elaboration de l'Islam* 83, Anm. 4. Er hat im übrigen falsch *Jes. 21.31 f.* statt *Jer. 31.31 f.*

⁷ Text 223, a – c.

⁸ S. u. S. 404.

⁹ S. o. S. 382.

kultischen Gebote. Den Sabbat hält man nicht, weil es vernünftig ist, sondern weil Gott es so gewollt hat. Dann ist dies aber auch nur solange gut und weise, als Gott es will, und seinen Willen kann er ändern¹⁰. Er kann dabei sogar darüber hinweggehen, daß Mose auf sein Geheiß dieses Gesetz für „auf immer“ verbindlich erklärte. Denn so wie Mose dies durch Wunderzeichen bekräftigte, so bekräftigte nach ihm Jesus durch seine Wunder, daß es wieder aufgehoben sei, und wenn einer von ihnen hätte lügen können, so der andere auch. Hier spricht der Muslim, der den Streit zwischen Juden und Christen aus der Distanz betrachtet. Es bleibt nichts anderes, als das „auf immer“ im Sinne einer langen Dauer umzudeuten – und auch das „Gesetz“ Jesu ist natürlich längst abrogiert worden.

Text 223, k – o. Vgl. als Parallele Text 227, k – l und 228 (dazu unten S. 413); auch Text 189, t – u, wonach Gott die Gesetze Mose und Jesu „zum Nutzen seiner Schöpfung“ nacheinander abrogierte. Mit Bezug auf das erstere war der Gedanke natürlich längst von den Christen vorausgenommen worden (vgl. Pelikan, *Christian Tradition* I 16 f.). – Wenn Gott das Sabbatgebot für „auf immer“ verbindlich erklärte, so ist damit auf Ex. 31. 12 ff. angespielt. Dort heißt es in v. 14: „Darum so haltet meinen Sabbat; denn er soll euch heilig sein. Wer ihn entheiligt, der soll des Todes sterben“. Nazzām paraphrasiert dies mit den Worten: „Dies ist euch für immer auferlegt; wer nicht danach handelt, den tötet!“ (222, k). Später faßte man zu dem Satz zusammen: „Haltet den Sabbat auf immer, solange Himmel und Erde bestehen“ (vgl. etwa Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar fi ta'rīḥ al-bašar* II 296, 8 f. oder Yāfi'ī, *Mir'āt al-ḡanān* II 144, ult. ff.). Wörtlich hat man den Text unter Muslimen offenbar nie zitiert. Wahrscheinlich benutzte man eine Formulierung der jüdischen Apologetik; so ist das „auf immer“, das im Original gar nicht stand, in den Mittelpunkt des Interesses getreten. Auf die Exodus-Stelle verweisen z. B. Sa'adyā und Qirqisānī (vgl. Brunschvig in: *Homenaje a Millás Vallicrosa* I 237 = *Etudes d'Islamologie* I 275). Interessant ist, daß die christliche Polemik, die ja gleichfalls das Sabbatgebot relativieren mußte, eben dieses „auf immer“ in den jüdischen Belegstellen vermißte (vgl. Ps.-Andronicus Comnenus in: PG CXXXIII 905 C). Das Argument hat mit anderer Akzentsetzung später noch einmal Gewicht gewonnen (s. u. Kap. C 8.2.2.1).

Das Streitgespräch ging, wie sich das gehörte, in die zweite Runde; nachdem Nazzām seinen Gegner mundtot gemacht hat, darf er nun selber mit einer Frage anfangen¹¹. Er macht kurzen Prozeß: das Opfer Isaaks zeigt, wie Gott ein Gebot, welches dadurch, daß es von ihm ausging, weise gewesen sein muß, wieder rückgängig macht. Natürlich mag man sagen, daß er es nur als Prüfung gemeint hatte. Aber das ändert nichts an der „Abrogation“; auch das Gesetz des Mose mag nur zur Prüfung erlassen worden sein¹². Die Diskussion ist –

¹⁰ Text 223, d – i.

¹¹ Zu dieser Konvention vgl. REI 44/1976/38 f.

¹² Text 223, q – z. Zum Abrahamsopfer äußert sich Nazzām auch in Text 201, g-h: Gott hat hier den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit beachtet.

wir sagten es schon – vielleicht gestellt; aber sie zeigt in exemplarischer Weise, wie ein Muslim sich verteidigen konnte und wie er am besten angriff.

3.2.2.4.1.3 Die Christen

Mit den Christen ging es nicht um das Gesetz, sondern um die Gottessohnschaft Jesu. Nazzām machte keine Konzessionen: wenn im Koran von Jesus als dem „Wort“ (*kalima*) die Rede war, so hielt er das für einen bloßen Namen, dessen Sinn man nicht kennt und der auch keinen tieferen Sinn zu haben braucht¹. Wenn der Koran andeutete, daß Maria die dritte Person in der Trinität sei, so sah Nazzām keinen Grund, dies anzuzweifeln; manche Christen geben dies selber zu, wenn man mit ihnen unter vier Augen spricht². Aber er mußte sich mit Konzessionen auseinandersetzen, die in seiner Umgebung gemacht worden waren. Die Christen hatten längst gemerkt, daß im Koran Abraham als Freund Gottes bezeichnet wurde; warum also sollte man nicht auch Jesus als Sohn Gottes bezeichnen können, wenn man darunter einen Ehrentitel verstand, mit dem Gott seine Hochschätzung Jesu ausdrückte?³ Damit war die christliche Position natürlich eingeschränkt. Aber das war so ungewöhnlich nicht. Sa'adyā berichtet von einer jüngst aufgetretenen Christologie, in der genau der obige Standpunkt verbalisiert wurde⁴; sie wollte darauf hinaus, daß Jesus nur als Prophet anzusehen sei⁵. Die Existenz von Ehrenprädikaten wurde dabei nicht nur mit einem muslimischen Beispiel belegt, eben *ḥatīl Allāh* für Abraham, sondern auch mit einem jüdischen: der „Erstgeborene Gottes“, mit dem in Ex. 4. 22 und Deut. 14. 2 Israel, d. i. Jakob gemeint ist. Diese Stellen hat Nazzām gleichfalls erwähnt⁶. Zwar ist Sa'adyā um ein Jahrhundert jünger als Nazzām; aber schon die Anhänger des Abū 'Īsā al-Īṣfahānī hatten vielleicht den gleichen Kompromiß gefunden, um die drei abrahamischen Religionen einander näherzubringen⁷. Die These war ja im Grunde auch gar nicht so revolutionär; denn was man meinte, war Adoptianismus, und adoptianische Christologie war durch das Judentum im Orient verbreitet worden⁸.

¹ Text 183.

² Text 182; vgl. Sure 5/116 und Paret, *Kommentar* 133 f. zur Stelle. Es ist dann umso erstaunlicher, daß er auf die entsprechende ebenso problematische Behauptung des Korans zum Judentum, nämlich die Gottessohnschaft 'Uzair/Estras, offenbar nicht eingeht. Ibn Ḥazm versichert, daß eine sadduzäische Gemeinde im Jemen daran glaubte (*Fiṣal* I 99, 5 f.). Szyszman denkt daran, daß 'Uzair/Estra der Name des „Meisters der Gerechtigkeit“ in Qumran gewesen sein könnte (in: *Comptes-rendus du GLECS* 11/1967/147 f.).

³ Text 181, a.

⁴ *Amānāt* II 7 = 90, ult. ff.; ausführlich behandelt von Pines in: Festschrift Scholem 177 ff., dessen Sicht ich weitgehend teile. Auch benutzt bei Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 347 f., wo der Passus aber anders eingeordnet wird.

⁵ Zu solchen Strömungen auch oben Bd. I 125, Anm. 22.

⁶ Text 181, e.

⁷ Naṣwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 145, 6 f., wo dies allerdings nur für die Gottessohnschaft 'Uzairs ausgesagt ist.

⁸ Für das Judentum vgl. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* 71 ff.

Man hat sie auch im vorislamischen Mekka wiederfinden wollen⁹. Der Häresiograph Muḥammad b. Šabīb, ein Schüler Nazzāms, sah hierin die Lehre von Christen, die unter Muslimen aufgewachsen waren¹⁰.

Nun hatte Nazzām in dem Bemühen, den Begriff „Freund“ (*ḥalīl*) zu erläutern, mehrere Synonyma dazu geliefert und offenbar betont, daß sie alle den gleichen Sinn haben wie das Wort, das im Koran gebraucht wurde¹¹. Irgendwo in seiner Umgebung, unter den Christen vielleicht, aber gewiß auch unter den Muslimen, nämlich unter seinen eigenen Schülern, hatte man dies aufgegriffen und verallgemeinert: Gott kann Namen und Bezeichnungen in der Offenbarung gebrauchen, wie er will¹². Wir stellen ja fest, daß er sich im Koran zwar großmütig (*ḡawād*) nennt, aber nicht freigebig (*saḥīr*), zwar barmherzig (*raḥīm*), aber nicht milde (*rafiq*)¹³. Weiterhin kann er diesen Bezeichnungen den Sinn geben, den er will¹⁴. Das hängt von der jeweiligen Situation ab. Analog hat er die Propheten verschieden behandelt: Jesus wurde aus einer Jungfrau geboren, Johannes aus einer Verbindung zwischen einem Impotenten (Zacharias) und einer Unfruchtbaren; Abraham bezeichnet er als seinen Freund und Jesus eben vielleicht als seinen Sohn. Wenn dies im Sinne einer Adoption zu verstehen ist, nicht im Sinne einer Zeugung, so spricht eigentlich nichts dagegen; auch die Belege, welche die Christen aus dem Alten und dem Neuen Testament dafür beibringen, sagen nicht mehr aus. Die Christen haben sich daran gewöhnt, so zu reden, und man kann nicht einmal ausschließen, daß die Anhänger der arabischen Vorläufer Muḥammads, des Hūd, des Šāliḥ usw., über deren religiösen Sprachgebrauch wir ja nur wenig wissen, sich ebenfalls so ausdrückten¹⁵.

Nazzām hat diese Gedanken vermutlich gekannt. Sie konnten ihm kaum gefallen, ebensowenig wie die adoptianische These selber¹⁶. Auch er suchte den Beweis im Sprachgebrauch. Zwar mag man jemanden im übertragenen Sinn seinen Sohn nennen, den man erzieht oder dem man besondere Liebe erweist. Aber das ist doch nur auf der menschlichen Ebene möglich; einen Hund würden wir niemals Sohn nennen, auch wenn wir ihn noch so lieben.

⁹ Lüling, *Wiederentdeckung des Propheten Muḥammad* 165 f. unter Bezug auf die *talbiya*-Formel des ʿAmr b. Luḥaiy (zu ihm EI² I 453), die bereits von Köbert christlich interpretiert wurde (in: *Biblica* 35/1954/405 f. und *Orientalia* 35/1966/32) und dann wohl in der Tat adoptianisch zu verstehen ist.

¹⁰ Māturīdī, *Tauḥīd* 210, 18 f. Zu Ibn Šabīb s. u. Kap. C 5.1.1. Pines verweist in diesem Zusammenhang noch auf die Stellen bei Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* V 105, 10 ff. und *Taḡbīt dalāʾil an-nubūwa* 120, 1 ff. – In Spanien hat die adoptianische Lehre bis ins späte 8. Jh. bestanden; auch dort also haben die Muslime sie kennengelernt (vgl. V. Cantarino, *Entre monjes y musulmanes*, Madrid 1978, S. 134 ff. und McWilliam in: Gervers/Bikhazi, *Christian Communities* 75 ff.; allgemein dazu Pelikan, *Christian Tradition* III 52 ff.).

¹¹ Text 181, n.

¹² Ib., d.

¹³ Ib., h.

¹⁴ Ib., d.

¹⁵ Ib., b–i; dazu auch o.

¹⁶ Gegen Pellat in: *SI* 31/1970/224.

Der Mensch nun ist von Gott viel weiter entfernt als der Hund vom Menschen; also haben wir nur Gott vermenschlicht, wenn wir von Gottessohnschaft reden.

Text 181, p–q. Ich habe den Text hier so nacherzählt, wie ich mir den Zusammenhang der Argumente vorstelle. Dieser ist alles andere als eindeutig; ich bitte dazu meinen Kommentar zu vergleichen. Dort auch etwas zur abschließenden Replik des Ġāḥiẓ (r–s) und zu dessen eigener Theorie. Die Analogie zwischen „Freund“ und „Sohn“ soll schon Ḥasan al-Baṣrī abgelehnt haben (Māturīdī, *Ta'wīlāt ahl as-sunna* I 265, 12 f.); ebenso verhält sich Ibn ar-Rēwandī (vgl. Text XXXV 11). Dagegen weist der Konvertit 'Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī eine Generation nach Naẓẓām in seinem *Radd 'alā n-Naṣārā* kurz auf die Möglichkeit hin, „Sohn“ im Sinne der Adoption zu verstehen (MUSJ 36/1959/147, 11 f.). Zu den Schülern Naẓẓāms, die diese These vertraten, s. u. S. 438.

3.2.2.2.4.2 Systematische Theologie

3.2.2.2.4.2.1 Die „Wesensattribute“ Gottes

Naẓẓāms Attributenlehre setzt die des Abū l-Huḍail voraus. Der Ansatz ist hier wie dort exegetisch; sie rankt sich um die Aussagen, die sich im Koran finden. Offensichtlich redete Naẓẓām wie Abū l-Huḍail nur von den göttlichen Eigenschaften, die im Koran vorkommen – da allerdings auch von allen¹. An dem Modell Abū l-Huḍail's nahm er jene wichtige Änderung vor, die für die Mehrzahl der Mu'taziliten in Baṣra und in Baġdād maßgeblich wurde: er ersetzte die Aussage „Gott ist wissend aufgrund eines Wissensaktes, der mit ihm identisch ist“ durch „Gott ist wissend durch sich selber“². Das lag, wie wir gesehen haben³, in der Luft und löste viele Probleme. Das übrige Gerippe von Abū l-Huḍail's Theorie behielt er bei. Wie dieser definierte er eine Eigenschaft auf zwiefache Weise: als positive Aussage über Gott als solchen und als Negation ihres Gegenteils⁴. Nur daß er auf die Frage, wie sich die göttlichen Attribute – bzw. die Aussagen über sie – denn voneinander unterscheiden, nicht mehr wie Abū l-Huḍail antworten konnte, daß sie dies aufgrund ihrer Objekte tun; denn wenn es sie selber nicht mehr gibt, ist auch ihr jeweiliges Objekt nicht mehr distinktiv. Stattdessen sagte er nun, daß sie sich durch ihre Gegenteile unterscheiden; dem Wesen nach sind sie miteinander

¹ Das ist wohl der Grund, warum die Doxographen bei ihm wie bei Abū l-Huḍail festhalten, daß er sich auch über „Gott ist erhaben ('azīz)“ äußerte (Text 175; für Abū l-Huḍail s. o. S. 272). An dieses Attribut hat man später in der Theologie nur noch wenig Gedanken verschwendet (vgl. Gimaret, *Noms divins* 243 ff.). Auffällig stark tritt das genannte Kriterium hervor in Text 181, h, wo allerdings allenfalls von einem Schüler Naẓẓāms die Rede ist: es ist uns verboten, Gott mit Namen zu benennen, die nicht im Koran vorkommen.

² Text 173, a und 175. Zum Weiterwirken in Baṣra und Baġdād vgl. Text 176, c und *Maq.* 188, 5 f. Zum Verhältnis zu Abū l-Huḍail auch Wolfson, *Philosophy of the Kalam* 225 ff.

³ S. o. S. 276 und vorher.

⁴ Text 173, b und e; 175. Damit wäre zu vergleichen Text XXI 56, c; dazu oben S. 272.

identisch, aber sie bezeichnen jeweils einen andern Aspekt⁵. Letzteres bewahrt sie auch davor, mit Gott ganz in eins zu fallen⁶.

Es scheint, daß er seinen Schwenk von *'ālim bi-'ilm* zu *'ālim bi-nafsihī* mit dem Beispiel eines Attributes begründete, das bei Abū l-Huḍail eher noch den Charakter einer Ausnahme gehabt hatte: mit dem Antlitz Gottes. In diesem Fall konnte man nämlich kein Adjektiv bilden, und kein Mu'tazilit bezweifelte, daß Gott selber gemeint war. Auch Abū l-Huḍail hatte dies anerkannt; er hatte es aus dem Sprachgebrauch bewiesen, und Nazzām brauchte die Argumentation nur zu übernehmen⁷. Das Antlitz war zugleich eines der wenigen Beispiele, wo er vom Nomen ausging und nicht vom Adjektiv. Natürlich konnte er hier auch gar nicht anders. Sonst aber berücksichtigte er, seinem Grundsatz entsprechend, die Nomina nur, wenn sie als solche im Koran vorkamen, wie etwa *'ilm*⁸. In einem solchen Fall mußte man das Wort trotz der neuen Formel benutzen, aber „im weiteren Sinne“, ohne theoretische Folgerungen⁹. Das galt auch für Anthropomorphismen wie die „Hand“ Gottes; diese war umzudeuten, als Gottes Wohltat¹⁰. Nomina hingegen, die durch den Koran nicht gestützt waren, hatten in der Theologie nichts zu suchen; Spekulationen darüber, ob Gott „etwas“ (*šai'*) oder „nicht etwas“ (*lā šai'*) sei, empfand Nazzām als Ketzerei.

Text 178. Daß er falsche Exegese im Bereich der göttlichen Attribute für Unglauben gehalten haben soll, steht auch bei Abū 'Ammār, *Mūğaz* II 263, 9 ff. Zur Frage, ob man Gott als *šai'* bezeichnen könne, vgl. noch Ibn Nubāta, *Sarḥ al-'uyūn* 227, 8 f., wo das Ganze aber in einen offenbar falschen historischen Rahmen hineingestellt ist: Nazzām soll z. Z. des Mu'tašim besonders heftig gegen diese These polemisiert haben. Wenn er auch die Eigenschaften selber nicht als „Dinge“ oder „etwas“ ansehen wollte (Text 179, a), so ergab sich dies logisch daraus, daß Gott sie nur *bi-nafsihī* besaß. Allerdings soll er es anders begründet haben, nämlich damit, daß eine Eigenschaft nicht ihrerseits wieder eine Eigenschaft haben könne (Text 179, b). Er kannte im übrigen ebenso wie Abū l-Huḍail Attribute, die nur Gott zukommen. Bezeugt ist dies für *ğabbār* „gewaltig“ (Text 216, t–u); aber gewiß hat er wie dieser auch „ewig“ dazu gerechnet (s. o. S. 273). „Sehend“ und „hörend“ verstand er im Sinne von „wissend“, um Anthropomorphismen zu vermeiden (Text 174). Die zugehörigen Nomina akzeptierte er gar nicht, da sie im Koran nicht vorkamen. Aus demselben Grunde hatte Gott für ihn auch kein „Leben“, obwohl man ihn als „lebendig“ bezeichnen konnte (Text 173, g).

⁵ Vgl. Text 173, c–d mit Text XXI 64, f. Der Unterschied wird sauber herausgeholt in *Maq.* 167, 3 ff. (allerdings ohne Nennung Abū l-Huḍail's).

⁶ Text 179, a.

⁷ Vgl. Text 176 und 177, a mit XXI 65, h–l (wo allerdings Ḥaiyāt Abū l-Huḍail im Sinne Nazzāms interpretiert haben könnte).

⁸ Text 173, g und *Maq.* 188, 4 f. Wenn an beiden Stellen noch die Allmacht aufgezählt wird, so wegen Sure 41/15, wo *qūwa* auf Gott bezogen ist. Nazzām hat *qūwa* und *qudra* also gleichgesetzt.

⁹ Text 173, f.

¹⁰ Text 177, b.

3.2.2.2.4.2.2 *Das göttliche Handeln*

Nazzām hat vermutlich ebensowenig wie Abū l-Hudāil schon zwischen Wesens- und Tateigenschaften Gottes unterschieden. Aber er hat dadurch, daß er die Attribute gewissermaßen in Gott untergehen ließ, die Distinktion vorbereitet; mehr als zuvor wurde man darauf gestoßen, daß es daneben zahlreiche koranische Aussagen über Gott gibt, in denen ihm eine Eigenschaft nur deswegen zugesprochen wird, weil er in Beziehung zur Welt tritt. Nazzām scheint das Problem nicht sehr intensiv, vor allem nicht grundsätzlich bedacht zu haben. Die Punkte, die er aufgreift, waren ihm durch die muʿtazilitische Tradition, wiederum vor allem durch Abū l-Hudāil vorgegeben. Es handelt sich im wesentlichen um a) das Wollen Gottes und b) seine Macht, Unrecht zu tun.

3.2.2.2.4.2.2.1 *Wollen und Erschaffen*

Die komplizierten Theorien, mit denen Abū l-Hudāil den Schaffensvorgang verständlich zu machen versucht hatte, sind bei Nazzām verschwunden. Er kannte keine „ortlosen“ Akzidenzien; auch das Schöpfungswort „Sei“ hätte er, wenn er daran geglaubt hätte, als Schall ganz anders erklären müssen. Es gab für ihn nur ein Akzidens: die Bewegung, und in der Tat hat er die Erschaffung der Dinge als gerichtete Bewegung interpretiert¹. Diese Bewegung konnte, als Akzidens, natürlich nur den Dingen selber innewohnen; sie war ihnen von Gott mitgegeben. In Gott dagegen bewegt sich nichts; von ihm her gesehen ist das Erschaffen ein Willensakt.

Nazzām wußte aus der theologischen Tradition, daß das göttliche Wollen je nach seinem Geltungsbereich seinen Charakter ändert. Das hing mit dem Dogma der menschlichen Willensfreiheit zusammen, ein Thema, dem auch er sich mehrfach zugewandt hat². Er bereicherte die Diskussion dadurch, daß er in bisher unerreichter Trennschärfe den Begriff des Wollens vom Sprachgebrauch her analysierte. Er unterschied insgesamt fünf Bedeutungen:

- 1) „wollen“ = etwas im Sinne haben, beabsichtigen,
- 2) „wollen“ = gebieten, befehlen,
- 3) „wollen“ = entscheiden, daß etwas geschehen wird,
- 4) „wollen“ = verwirklichen, ins Dasein rufen,
- 5) „wollen“ = nahe daran sein (wie in „Die Milch will überkochen“)³.

Davon ließ sich nr. 5 sofort beiseitelegen. Dieser Wortgebrauch fand sich zwar auch im Koran, und Nazzām übernahm von dort sein Beispiel: „eine Mauer, die zusammenfallen wollte“ (Sure 18/77); aber es ging dabei um Sachen, nicht um Personen. Ausscheiden mußte man auch nr. 1; denn – und das leuchtet

¹ S. o. S. 325 f.

² Werkliste nr. 10 und 12, vielleicht auch nr. 9 und nr. 14 – 15.

³ Text 197, a – b; 196, c.

nicht so unmittelbar ein – Gott hat keinen „Sinn“ (*damīr*)⁴. Man fragt sich, ob dies nicht nur ein verbaler Trugschluß ist; statt „im Sinn haben“ ließe sich ja auch sagen „beabsichtigen“. Aber Nazzām will doch auf den Inhalt hinaus: „wollen“ ist in diesem Zusammenhang ein Beabsichtigen, bei dem man sich der Verwirklichung nicht sicher ist, insofern sie in der Zukunft liegt. Man denkt nur daran, etwas zu tun, so wie der Mensch einen Zweck im Sinne einer *causa finalis* einplant⁵. Das ist Gott nicht angemessen⁶. Wenn er etwas für die Zukunft vorhat, so entscheidet er damit, daß es geschehen wird (nr. 3) – wenn er z. B. am Jüngsten Tage Gericht halten will. Daß dies definitiv beschlossen ist, zeigt er dann häufig dadurch, daß er es in der Offenbarung verkündet; damit hat er sich auch vor den Menschen festgelegt⁷.

Niemals entscheidet er freilich über das Handeln der Menschen, das in der Zukunft liegt. Dies will er nur in dem Sinne, daß er es gebietet (nr. 2); die Entscheidung bleibt dagegen dem Menschen selber⁸. Auch in dem Augenblick, wo das Handeln geschieht, wird es nur in der genannten Weise von Gott gewollt; denn sonst würde er es schaffen, und geschaffen werden von ihm nur Körper. Menschliches Handeln aber ist ein Akzidens⁹. Körper werden zudem, wenn Gott sie will, sofort in die Existenz versetzt. Gott tut in ihnen „seinen Willen“; Wollen und Gewolltes fallen zeitlich und inhaltlich zusammen. Darum ist auch das Erschaffen zugleich das Erschaffene, wie man in der Formelsprache der damaligen Zeit sagte¹⁰. Wiederum sind alle sorgfältigen Distinktionen des Abū l-Hudāil weggewischt. Nazzām hat sich damit in der Baḡdāder Schule durchgesetzt¹¹.

So sehr er sich auf den Sprachgebrauch berufen mochte, so sehr hat er diesen also durch die Brille eines muʿtazilitischen Theologen gesehen. Theologische Kriterien bestimmten die Distinktion zwischen „beabsichtigen“ und „entscheiden“ oder „gebieten“ und „verwirklichen“. Was hier im Vordergrund steht, ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch. Wenn Gott etwas tun will, geschieht es sofort. Wenn der Mensch etwas verursacht, geht der Willensakt dem Verursachten voraus¹². Wenn Gott das Handeln eines Menschen will, so heißt dies, daß er es anbefiehlt oder sein Gegenteil untersagt; will er dagegen sein eigenes Handeln, so fällt damit jeder direkte Objektbezug weg, und wir sind wieder bei dem, was für die anderen Attribute gilt: daß nämlich

⁴ Text 197, c; so auch später bei dem Zaiditen al-Mahdī li-dīn Allāh (vgl. MUSJ 49/1975-6/670).

⁵ Text 159, c.

⁶ Vgl. dazu den von diesem Gedanken abhängigen Ausspruch des ʿAlī ar-Riḍā bei Kulīnī, *Kāfi* I 109, – 4 ff.

⁷ Text 196, c; 197, e.

⁸ Text 197, e; 198, c; 199, c.

⁹ S. o. S. 361 und 379.

¹⁰ Text 196, a – c und d – e; 197, d; 198, b.

¹¹ Vgl. den Kommentar zu Text 196.

¹² Text 159, a. Hier ist „Wollen“ darum nur „Begehren“ (Abū l-Muʿīn an-Nasafī, *Tabṣirat al-adilla* I 375, 14).

die Aussage nicht positiv affirmierend, sondern negativ ausschließend zu verstehen ist, in dem Sinne, daß Gott nicht fahrig oder unbedacht handelt¹³. Mögen also bei dem göttlichen Wollen noch so viele Sonderbereiche zu berücksichtigen sein, es ist doch grundsätzlich so zu behandeln wie die übrigen *ṣifāt*. Wie sie läßt es sich nicht „im eigentlichen Sinne“ von Gott aussagen; wenn es heißt, daß er von Ewigkeit her wolle, so ist gemeint, daß er von Ewigkeit her weiß, was er will¹⁴.

3.2.2.4.2.2.2 Gottes Gerechtigkeit und seine Macht, Unrecht zu tun

Dieser Sachverhalt liegt noch offener zutage, wenn wir nun betrachten, was Nazzām über die göttliche Gerechtigkeit zu sagen hatte. Auch sie ist später üblicherweise als Tateigenschaft angesehen worden¹, wird aber von Nazzām ganz anders behandelt. Er beschäftigt sich mit ihr auch nicht deshalb, weil er sie als Tateigenschaft ansähe, sondern weil er in seinen Diskussionen mit den Dualisten immer wieder dazu gedrängt wurde, sie zu definieren; sie stand im Mittelpunkt aller Überlegungen zur Theodizee. Da nun macht sich bemerkbar, daß er eine natürliche Theologie für möglich hielt. Wir sahen, wie er in seinem Streitgespräch mit dem Juden Manasse zwei Arten von weisem Handeln unterschied: solches, das durch die Offenbarung als vernünftig und sinnvoll ausgewiesen wird, und solches, das dies von sich aus ist². Im letzteren Sinne ist auch Gerechtigkeit etwas, das man um seiner selbst willen tun kann. Damit hat sie einen Seinsvorsprung vor ihrem Gegenteil; denn Ungerechtigkeit wird nie begangen, weil sie Ungerechtigkeit wäre. Man begeht ein Unrecht, weil man sich einen Nutzen verschaffen oder einen Schaden abwenden will, vielleicht auch, weil man gar nicht weiß, daß es ein Unrecht ist oder daß man dafür bestraft werden wird – also immer aus sekundären Gründen.

Dieser Vorsprung der Gerechtigkeit vor ihrem Gegenteil manifestiert sich nun als Vorsprung Gottes vor dem Menschen. Denn mögen die Menschen auch immer um eines Nutzens willen sich gerecht verhalten, so gibt es für Gott doch keinen Nutzen; er kann Gerechtigkeit nur um ihrer selbst willen tun. Selbst die Menschen vergessen trotz all ihres Utilitarismus nie, daß Gerechtigkeit an sich gut ist³. Wenn dies aber stimmt, so ist mit dem Satz

¹³ Text 199.

¹⁴ Text 198, a und d. Aus der Sicht späterer Quellen ist das Problem behandelt bei Abū Rīda, *Nazzām* 82 ff.

¹ Vgl. das Kapitel *Maq.* 179, 5 ff.

² S. o. S. 395. Dies ist auch der Kerngedanke im Traum des Ma'mūn (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 303, pu. f.; dazu oben S. 200).

³ Diese Gedanken liegen Text 184 zugrunde; jedoch sind sie dort nicht in ihrer logischen Sequenz entwickelt, weil Ibn ar-Rēwandī Nazzām daiṣānitisches Denken in die Schuhe schieben möchte. Ich bitte meinen Kommentar zu vergleichen. Ähnlich auch Text 185, d–f; 186, e und i. – Die These, daß ein vernünftiges Wesen nur handelt, um Nutzen zu gewinnen oder Schaden abzuwehren, wird von Ibn Ḥazm als dahritisch bezeichnet (*Fiṣal* III 98, – 5 ff.). Jedoch klingt diese Behauptung etwas allgemein; wir werden daraus nicht unbedingt schließen müssen, daß Nazzām sich hier mit Dahriten auseinandersetzte.

„Gott ist gerecht“ nicht nur, entsprechend der üblichen Regel, ausgedrückt, daß er nicht ungerecht ist, sondern daß er nicht ungerecht sein kann; denn er hat ja kein Motiv zum Unrecht tun⁴. Oder anders gesagt: da Unrecht tun an Utilitarismus oder Ignoranz gebunden ist, ist es ein Charakteristikum kontingenter Wesen⁵. Es entsteht dadurch, daß der Geist des Menschen einer „Beeinträchtigung“ unterliegt⁶; dadurch kann er es frei wollen. Zwar entscheidet auch Gott sich frei für die Gerechtigkeit, aber eben weil sie Gerechtigkeit ist⁷.

Die Gegner haben hier immer den Schwachpunkt der Theorie gesehen: Warum soll der Mensch frei werden durch eine Beeinträchtigung, Gott dagegen durch sich selber? Liegt es nicht näher, zu sagen, daß Gott dann durch seine Natur gebunden ist, gerecht zu handeln? Nicht nur Ibn ar-Rēwandī argumentiert so in immer neuem Anlauf⁸, sondern anscheinend auch die baʿsische Schule der Muʿtazila⁹. Sie konnte sich auf Streitschriften von Nazzāms Zeitgenossen Abū l-Hudāil und Murdār stützen¹⁰. Man kam in Baṣra nicht darüber hinweg, daß es etwas geben sollte, was Gott nicht kann. Für Nazzām dagegen ist Können nicht unter allen Umständen etwas Positives; manchmal entsteht Spielraum zum Handeln nur dadurch, daß man durch eine „Beeinträchtigung“ an etwas anderem, Gutem gehindert wird. Nicht daß Gott nun keinen Spielraum zum Handeln hätte; dieser liegt vielmehr für ihn immer im Bereich des Guten. Nazzām berührt sich hier mit Origenes, der in seinem *Contra Celsum* betont hatte: „Wir sagen, daß Gott Böses nicht tun kann; sonst wäre er nämlich imstande, nicht Gott zu sein. Denn wenn Gott etwas Böses tut, ist er nicht Gott“¹¹. Ġāḥiẓ nahm seine Position auf¹²; in diesem Sinne dürfte er sein *K. Iḥālat al-quḍra ʿalā z-zulm* geschrieben haben¹³. Daß Gott nicht alles kann, hat man in der Baġdāder Schule lange im Gedächtnis behalten¹⁴.

Wenn Gott sich frei entscheidet, gerecht zu sein, so erledigt sich der Einwand, daß er, da er nur gerecht sein kann, von Ewigkeit her Gerechtigkeit wirken müßte – obwohl es zu Anfang noch gar keine Menschen gab, denen diese Gerechtigkeit hätte gelten können¹⁵. Aber die Theorie hatte andere Weiterungen, die wiederum an einer natürlichen Theologie sich orientierten. Ebenso

⁴ Text 184, a–b; 185, b; 186, b und i; 191, a. Vgl. auch 194, a–c mit Kommentar.

⁵ Text 185, f.

⁶ Text 186, i; 187, c–d.

⁷ Text 184, g; 185, b; 186, h.

⁸ Vgl. Text 184–186, jeweils im Vergleich mit Manichäern und Daiṣāniten, für die diese Zwangsläufigkeit tatsächlich galt und die Nazzām auch gerade deswegen getadelt hatte.

⁹ Baġdādi, *Farq* 117, 2 ff. / 134, 14 ff. und vorher.

¹⁰ Vgl. Werkliste XXI, nr. 23 und XVIII b, nr. 10.

¹¹ *Contra Celsum* V 23.

¹² Text 191.

¹³ Werkliste XXX, nr. 19.

¹⁴ Vgl. meinen Aufsatz in: MUSJ 49/1975-76/653 ff.; auch Ormsby, *Theodicy* 153 ff. Die oben geschilderten Zusammenhänge habe ich näher dargestellt in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, S. 53 ff.; dort auch weitere Belege.

¹⁵ Text 184, f–h und k.

wie Gott kein Unrecht tun kann, kann er auch nicht lügen¹⁶. Da er in der Schrift verkündet hat, welche Handlungen des Menschen weise sind und wie er in Gerechtigkeit über sie mit ihm abrechnen wird, kann er dieses einmal eingerichtete System der Lohnethik nicht ändern; er kann also niemanden, der einmal in der Hölle seine Sünden abbüßt, begnadigen¹⁷. Als guter Muʿtazilit glaubte Nazzām nicht an das Fegfeuer; die ewige Dauer der Höllenstrafe war ihm durch den Koran verbürgt. Gott kann aber auch nicht, wie Ğāhm b. Ṣafwān geglaubt hatte, das Paradies in der Zeit vergehen lassen; denn Tod ist nicht das, was er den Seligen versprochen hat. Tod ist zudem weniger wertvoll als ewige Freude; Gott jedoch muß immer das tun, was für seine Geschöpfe am heilsamsten ist¹⁸.

Damit sind wir beim Kern all dieser Gedanken, der *aṣlah*-Theorie. Sie erreicht bei Nazzām ihre letzte Zuspitzung. Auch Abū l-Hudāil hatte ja bereits gesagt, daß Gott immer das Heilsamste tut; aber er hatte ihm zumindest theoretisch die Macht gelassen, auch etwas weniger Heilsames zu tun¹⁹. Damit ist es nun vorbei; Gott kann nur das Heilsamste tun²⁰. Daß er dennoch nicht seine Freiheit verliert, liegt daran, daß es unendlich viele gleich heilsame Dinge gibt. Wenn er eines verwirklicht, unterläßt er also ein anderes; Freiheit ist auch für Nazzām Wahl zwischen Tun und Lassen, aber in anderer Weise als bei Abū l-Hudāil²¹. Diese Freiheit impliziert die Wahl des rechten Zeitpunktes; Gott kann etwas, das unter gegebenen Umständen am heilsamsten ist, nicht früher verwirklichen²². In exemplarischer Weise gilt dies für die Schöpfung: sie war ein Heil für die Menschen, und Gott wußte dies von Ewigkeit her; aber man braucht deswegen dennoch nicht anzunehmen, daß sie sich vor aller Zeit hätte ereignen müssen. Auch die Propheten hatten ihre bestimmte, beste

¹⁶ Text 186, b; 191, a.

¹⁷ Text 187, a – b; 200, a. Abū Nuwās hat Nazzāms Härte in einem Gedicht getadelt (s. o. S. 304).

¹⁸ Text 190; 191, c; polemisch formuliert 193, a.

¹⁹ S. o. S. 278. Dieser Unterschied hindert uns auch, anzunehmen, daß der Gegensatz Tod: ewige Freude, den die Gegner in ihrem zuvor genannten Argument herauskramten, bei Nazzām ursprünglich gegen Abū l-Hudāil's Theorie von der Paradiesesstarre gerichtet war. Er mag von daher assoziiert sein; der Vergleich mit Ğāhm b. Ṣafwān wurde in der Polemik dort gebraucht (s. o. S. 261). Aber Abū l-Hudāil hätte dem Argument immer ausweichen können. Überdies behauptete er ja nicht, daß die Paradiesesfreuden als subjektive Empfindung ein Ende haben würden.

²⁰ Text 188, a; 189, a; 192, d – e. Wenn dies in Text 192, f damit begründet wird, daß Gott sonst kleinlich wäre, so ist dies ein Argument, das auf Abū l-Hudāil zurückgeht (Text XXI 99, i) und später von ʿAbbād b. Sulaimān herangezogen wurde (Text XXV 60, c); für Nazzām ist es nicht sonderlich charakteristisch.

²¹ Text 186, h; 189, e – f; 191, b; 192, c. Zu Abū l-Hudāil s. o. S. 247 f. Wenn es in Text 195 also heißt, daß Gott für Nazzām nicht die Macht habe, etwas zu tun, von dem er weiß, daß es nicht sein wird, so ist dies in dem genannten Sinne einzuschränken: er weiß voraus, daß er ein Heilsamstes um eines anderen Heilsamsten willen unterlassen wird und hat dennoch die Macht, es zu tun. Der Text ist vielleicht von Text 194, d abhängig. In Text 192, a – c wird der Sachverhalt mit der Vokabel *luṭf* erfaßt; Gottes Gnadenerweise haben kein Ende. Hier spürt man die Nähe Nazzāms zu Bišr b. al-Muʿtāmir.

²² Text 189, b – d.

Zeit, ebenso die Gesetze, die sie brachten²³. Hier entfaltet sich ein rationalistisches Heilsdenken, das Ibn an-Nafīs in seiner *Risāla Kāmīliya* zur letzten Konsequenz bringen sollte²⁴. Schon Kindī hat Nazzām beigestimmt mit der Feststellung, daß Gott „notwendig das Heilsamste hervorbringe“.

Rasā'il I 236, ult.; vgl. auch 260, 6. Dazu Jolivet in: MUSJ 50/1984/327. Zum Thema vgl. Brunschvig in: SI 39/1974/10 = Etudes I 238; allgemein Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, dort zu Nazzām S. 221 f. Man sollte vielleicht beachten, daß Nazzām mit Bezug auf die Schöpfung das utilitaristische Begründungsmuster beibehält, das er bei der Gerechtigkeit verworfen hatte: sie wird um der Menschen willen verwirklicht, nicht um ihrer selbst willen (etwa weil sie so vollkommen oder schön wäre). Nazzām folgt darin Abū l-Huḍail (vgl. Text XXI 115 und oben S. 280). Allerdings liegt der Fall hier auch anders: es handelt sich nicht um den eigenen Nutzen.

Im Vergleich zu späteren Denkern, etwa zu Gazzālī, der über diese Dinge ebenfalls intensiv nachgedacht hat, bleibt Nazzām allerdings dem ursprünglichen Ansatz insofern verhaftet, als er das von Gott bewirkte Optimum nicht summarisch in der Harmonie der Schöpfung verwirklicht sah, sondern im Heil jedes einzelnen Menschen²⁵; *aṣlah* hieß ja das „Heilsamste“, nicht etwa das „Beste“ im Sinne der besten aller Welten. Nazzām hat sich offenbar nie um einen kosmologischen Gottesbeweis gekümmert, wie er sich aus der andern Perspektive fast zwangsläufig ergab; auch Gedanken, wie sie Galen in seinem *De usu partium* äußerte, sind ihm fremd²⁶. Ihm geht es weiter um die traditionellen Fragen frühislamischer Theodizee: das Leid der Menschen und der Tiere. Dabei wird das der Tiere in den Texten, die wir besitzen, noch stärker in den Vordergrund gestellt als das der Menschen; hier wirkt der zoroastrische Anstoß nach²⁷.

Das Material reicht nicht aus, um festzustellen, wie Nazzām mit den verschiedenen Aspekten dieses dornenreichen Problems fertig wurde. Alles in allem vertritt er, wie kaum anders zu erwarten, eine idealistische Lösung. Im Diesseits sind Krankheit oder Armut für den, den sie treffen, heilsamer als Gesundheit und Reichtum. Ob Bagdādī recht hat mit seinem maliziösen Schluß, daß Gott dies nach Nazzāms Ansatz auch gar nicht ändern könnte, sei dahingestellt²⁸; sie sind heilsam wahrscheinlich, insofern sie eine Prüfung darstellen. Diese Deutung versagt allerdings bei den Kindern; wenn sie leiden,

²³ Ib., g – m, r – u; auch 184, m.

²⁴ Auch bekannt als *K. Fāḍil b. Nāṭiq*; hrg. von Meyerhof und Schacht unter dem Titel *Theologus autodidactus* (Oxford 1968).

²⁵ Vgl. dazu Ormsby 241.

²⁶ Insofern halte ich die Anregung von Schacht in SI 1/1953/29, die *aṣlah*-Diskussion mit Galen zu verknüpfen, für abwegig.

²⁷ Allerdings spielt auch mit, daß die zwei wichtigsten Texte (200 – 201) aus dem *K. al-Hayawān* des Gāhiz stammen.

²⁸ Text 193, b. Bagdādī geht davon aus, daß das, was geschieht, jeweils das Heilsamste ist und Gott es als solches tun muß. Er übersieht dabei, daß es daneben unendlich viele weitere heilsame Entschlüsse Gottes gibt.

so ist dies Teil eines natürlichen Prozesses. Freilich wird dieser letzten Endes ebenfalls von Gott ausgelöst²⁹. Kinder, die vor Erreichen des „Prüfungsalters“ sterben, kommen darum allesamt ins Paradies; die Religion ihrer Eltern spielt dabei keine Rolle³⁰. Bei den Erwachsenen kommt es darauf an, wie sie auf die Prüfung reagieren; denn es gibt für den späteren Rang im Paradies kein anderes Kriterium als die abgeleisteten Werke³¹. Gott ist, wie wir sahen, im strengen Sinn gerecht. Er macht keine Ausnahmen³². Das ist, so werden wir vielleicht ergänzen dürfen, der Vorteil der Heimgesuchten; sie können, wenn sie der Prüfung gerecht werden, diejenigen, die auf Erden im Glück gelebt haben, überflügeln. Denn auch dieses Glück ist eine versteckte Prüfung; Gott will wissen, ob man dafür dankbar ist³³. Lohn jedenfalls ist es nicht; denn Lohn gibt es nur im Jenseits³⁴. Und auch nicht Gnade; der Gott Nazzāms ist kein gnädiger Gott. Gnade spendet er nur in einem Fall: bei den Kindern, die sterben, ohne schon Werke geleistet zu haben. Aber auch bei ihnen wird niemand bevorzugt; sie erhalten Gnade alle in gleichem Maße³⁵.

Was die Tiere anlangte, so war Nazzāms entscheidender Schritt, daß er schädliche und gefährliche Tiere nicht mehr diskriminierte; er hat dem Dualismus damit auch hier endgültig Valet gesagt. Nicht daß Schlangen, Skorpione usw. auf Erden nicht zu einer Gegenschöpfung gehören; das hätte ohnehin ein Muslim kaum annehmen können. Nazzām sagt vielmehr als erster, daß sie alle ins Paradies eingehen werden, zwar nicht körperlich – das würde, wenn man an Flöhe und Wanzen denkt, die Seligen vermutlich in ihrer Wonne beeinträchtigen –, aber doch mit ihrem Geist; und da es eine körperliche Auferstehung sein soll, wird dieser Geist in eine neue Form gekleidet werden³⁶. Sie sind Teil eines umfassenden Heilsplanes³⁷, und die göttliche Gerechtigkeit erstreckt sich auf sie nicht weniger als auf die Menschen: wenn ihnen auf Erden Schmerz zugefügt wird – und sie auch Schmerz empfinden können –, vergilt ihnen Gott dafür im Jenseits. Das heißt nicht, daß er nur denjenigen Tieren das Paradies schenken würde, die auf Erden geschunden oder umgebracht worden sind; vielmehr wird auch den anderen seine Gnade zuteil, wie den Kindern³⁸. Aber es heißt, daß man es mit dem Tierschutz nicht zu weit zu treiben braucht. Gott hat ja selber erlaubt, Tiere zu schlachten.

Allerdings schließt dies nicht aus, daß man, wenn man außerhalb dieser Lizenz mit Tieren umgeht, Schuld auf sich laden kann. Tierquälerei war schon

²⁹ Text 203. Dazu oben S. 360.

³⁰ Text 200, d.

³¹ Text 200, a; 202, d.

³² Text 202, b–c.

³³ Text 204, b.

³⁴ *Ib.*, a.

³⁵ Text 200, b und d.

³⁶ *Ib.*, e–f; 202, a und c.

³⁷ Text 193, c.

³⁸ Text 200, c und e.

im Ḥadīṭ verboten³⁹. Wenn es allerdings jetzt zu einer Diskussion kam, so entsprang diese nicht so sehr dem Mitleid mit der Kreatur als der Frage nach den Möglichkeiten natürlicher Theologie. Wenn man die Frage rational anging, ließ sich in der Tat der Standpunkt vertreten, daß man einem Tier keinen Schmerz oder Schaden zufügen dürfe, weil man dies nicht wiedergutmachen könne. Gedacht war an die Verstümmelung eines Haustieres, sicherlich auch an das Knacken eines Flohs, vielleicht auch an Jagd edlerer Art. Der Verstand ließ nur eine Ausnahme zu: daß man einem Tier mit einem Schmerz helfen will, z. B. bei einer Wundbehandlung. Nazzām fand das zu rigoristisch. Schließlich hat man immer schon Flöhe geknackt. Das muß man nicht unbedingt rational begründen; man nähme den Mund zu voll, würde man sagen, daß man an einem Floh gerechte Rache nimmt oder, juristisch gesprochen, die talio anwendet, wenn er gestochen hat und man ihn knackt. Aber Gott hat es doch erlaubt; damit ist es zugleich rational gerechtfertigt. Erst wenn anerkannte Autoritäten etwas davon klar verboten haben, sieht die Sache anders aus.

Vgl. den Bericht des Ġāhiz, Text 201. Nazzām wendet also das schon von ʿAmr b. ʿUbaid formulierte juristische Prinzip an, daß alles erlaubt ist, was nicht explizit verboten wurde (s. o. Bd. II 302). Die Autoritäten, die das Verbot aussprechen können, werden von Ġāhiz nicht genau genannt; jedoch scheint es sich nach dem Kontext vor allem um Prophetengenossen zu handeln. Da Nazzām ihnen ohnehin nicht besonders traute (s. o. S. 390 f.), ist umso mehr die Kautele angebracht, daß ihre Stellungnahme unumstritten und unmißverständlich sein müsse; eine bloße abweichende Lehrmeinung reicht nicht aus. Ich gehe bei dieser Interpretation davon aus, daß Nazzām, der an sich erst in 201, i genannt wird, nicht nur Autor der Sätze *g–h* ist, die mit *qāla* eingeleitet werden, sondern auch der vorher referierten Lehrmeinung *d–f* beitrug, auf die diese beiden Sätze Bezug nehmen. Wer die erstgenannte Ansicht (*a–c*) vertrat, erfahren wir nicht; jedoch könnte sie, wenn wir die Verwandtschaft mit Text X 6 in Betracht ziehen, bis auf ʿAmr b. ʿUbaid oder dessen Schule zurückgehen.

3.2.2.4.2.2.3 Die göttliche Rede. Der Koran

Wenn es in der Schrift heißt, daß Gott redet, so muß dies nach Nazzām bedeuten, daß er nicht stumm ist. Es bedeutet aber nicht, daß er redet wie die Menschen. So kann es auch gar nicht sein; denn die menschliche Rede ist eine Bewegung und als solche ein Akzidens¹. Was der Mensch da bewegt, ist seine Zunge; dadurch wirkt er auf den Schall (*ṣaut*) ein, der als Körper vorgegeben ist. Durch seine Artikulation gliedert er diesen noch amorphen Körper und zerlegt ihn gewissermaßen in Stücke; auf diese Weise unterbrochen, schlägt der Schall an unser Ohr und wird als Rede wahrgenommen². Entsprechend der Phonologie seiner Zeit versteht Nazzām also menschliche Rede als *aṣwāt*

³⁹ Šaizarī, *Nihāyat ar-rutba* 27, 6 f.

¹ Text 205, a. Dazu oben S. 379.

² Text 207 und 208, c; auch 112, f.

muqaṭṭa'a „artikulierte Laute“³, nur daß er *aṣwāt* in die Sprache seines Systems als „Schallmomente“ übersetzt und auch das *taqṭī* in stärkerer Weise wörtlich nimmt, als man dies sonst vielleicht gewohnt war. Man wird sich den Vorgang wahrscheinlich so vorstellen dürfen, daß der Schall mit dem Luftstrom verbunden ist, den der Mensch aus sich entläßt. Darin ist er gleichzeitig so neutralisiert, daß man ihn nicht hört. Erst dadurch daß der Mensch ihn zerhackt, wird er frei und damit für uns vernehmbar⁴.

Eben dies vollzieht sich auch, wenn man den Koran rezitiert; Rezitation ist Bewegung⁵. Die göttliche Rede dagegen kommt nicht durch Bewegung zustande; Gott hat ja keinen Mund. Sie ist nur Schall und als solcher ein Körper. Zwar besteht auch sie aus *aṣwāt muqaṭṭa'a*; sie ist also gegliedert und zusammengesetzt wie die menschliche Rede. Aber sie ist von Gott unmittelbar so geschaffen⁶. Damit ist garantiert, daß sie beständig, und wohl auch, daß sie unveränderlich ist. Aber es bedeutet zugleich, daß sie nicht überall ist; sie bleibt an dem Ort, wo Gott sie geschaffen hat⁷. Man muß sich fragen, wo dies war. Nazzām mag an die „wohlverwahrte Tafel“ gedacht haben. Damit hätte er zugleich bewiesen, daß der Koran, so wie wir ihn vor uns haben, nicht unmittelbar göttliche Rede ist; er ist dies nur „in übertragenem Sinne“⁸. Aber er hätte damit zugleich das Problem geschaffen, wie der Prophet denn überhaupt an den Koran gelangt ist. Die Gegner formulierten dies später so, daß nach Nazzāms Ansicht die Rede Gottes nie auf die Menschen herabgesandt worden sei⁹. Das mag einige seiner Anhänger – oder doch schon ihn selber? – auf den Gedanken gebracht haben, daß sie wie die menschliche Rede sich in der Luft befinde; in der Rezitation werde sie von ihrem „Hemmnis“ befreit und damit hörbar¹⁰. Aber das galt eigentlich nur für die Zeit, seitdem der Koran durch den Mund des Propheten auf Erden bekannt geworden war; der

³ Vgl. die Definition der *ḥurūf* im *K. al-Ḥudūd* des Corpus Gābirianum (*Rasā'il* 109, 4 f.); dazu Kraus, *Jābir* II 244 und WKAS II 914 b (nach Tauḥīdī). Für Abū l-Ḥudāil Text XXI 112, b; seine Theorie ist allerdings komplexer (s. o. S. 283 f.). Ein einzelner Laut bildet noch keine Rede (vgl. dazu Baḡdādī, *Farq* 123, 10 ff./139, 9 ff., der daraus ein Argument gegen Nazzām konstruiert).

⁴ Vgl. die Parallele in Text 206; auch 208, c. Daß neben der Zunge auch die Kehle beim *taqṭī* mitwirkt, wird Nazzām wahrscheinlich gewußt haben. Sībawāih ging davon aus, daß der Luftstrom durch den Stimmdruck (*i'timād*) in Laute verwandelt wird (vgl. Danecki in: *Studies in the History of Arabic Grammar* II 92); jedoch benutzt Nazzām den Begriff *i'timād* anders (s. o. S. 325 ff.).

⁵ Text 205, c; vgl. dazu Sure 75/16.

⁶ Text 205, b und 208, a–b. Bei Abū Ya'lā, *Mu'tamad* 86, 18 f. ist der Unterschied zur menschlichen Rede übersehen.

⁷ Text 205, e.

⁸ Text XXVII 4, a.

⁹ Text 209, a.

¹⁰ Text 206. Aš'arī hat wohl recht, diesen Bericht des Ibn ar-Rēwandī auf Nazzām bzw. seine Schule zu beziehen. Allerdings wird auch klar, daß er nicht allein von Nazzām redet; er leitet den gesamten Passus mit *wa-qāla qā'ilūn* ein (*Maq.* 588, 9; vgl. dazu Text 205, d und Kommentar). In der nächsten Generation hat Ga'far b. Mubaššir ähnliche Gedanken vertreten (s. u. Kap. C 4.2.1.2).

Vorgang der Offenbarung war damit nicht unbedingt schon erklärt. Das Modell an sich war alt; Wolfson hat auf verwandte Gedanken in Philos *De decalogo* hingewiesen¹¹.

In diesem Zusammenhang hat Wolfson nun auch die einleuchtende Hypothese geäußert, daß nach Ansicht Nazzāms Gott seine Rede im Augenblick der Offenbarung schuf. Damit ergäbe sich fast von selber, daß sie mit dem geschaffenen Koran übereinstimmt. Sie braucht deswegen formal nicht ihren göttlichen Ursprung zu verraten; Gott hat sich auf den Erfahrungshorizont seiner Hörer eingestellt. Diese Hörer waren zuerst einmal Araber; der Koran ist durch einen „arabischen Propheten“ in die Welt gekommen. Erst wenn er in andere Sprachen übersetzt wird, wendet er sich an alle Menschen¹²; Nazzām war zu sehr von Ḥanafiten umgeben, um vor einer Übersetzung des Korans Angst zu haben¹³. Allerdings macht Gott es seinen Hörern nicht leicht; manches, vielleicht sogar alles in seiner Schrift ist in obliquer Sprache ausgedrückt, so daß man das Gemeinte erst noch erschließen muß¹⁴. Rhetorisch unübertrefflich ist der Koran nicht¹⁵.

Um so beachtenswerter ist, daß dennoch gerade Nazzām dem späteren *iʿğāz*-Dogma vorarbeitete. Er ist der erste Theologe, der konsequent den Koran als solchen zum Beweis für Muḥammads Prophetentum nahm. Allerdings setzte er beim Inhalt an und nicht beim Stil. Der göttliche Ursprung der Schrift verrät sich in ihren wahren Prophezeiungen: wenn z. B. der Siegeszug des Islams vorhergesagt wird (Sure 24/53 und 48/16) oder der kurze Triumph der Byzantiner über die Sasaniden (Sure 30/1-3). Darum wußte der Prophet von vornherein, daß die Christen der *mubāhala* nicht zustimmen würden (Sure 3/61) und die Juden sich nicht den Tod herbeiwünschten, um Gott zu einem Urteil über ihre Rechtgläubigkeit zu veranlassen (Sure 62/6)¹⁶. Auch die Kritik, die man bisher gegen den Koran gerichtet hatte, war ja im wesentlichen von dessen Inhalt ausgegangen. Die Christen wiesen auf Anachronismen hin¹⁷; Ibn al-Muqaffaʿ bzw. der Autor des ihm zugeschriebenen antiislamischen Traktates hatte sich über den Sternschnuppenmythos lustig gemacht¹⁸. Der Sternschnuppenmythos aber schafft auch den Anschluß zu dem einzigen Text, in dem Nazzāms Gedanken bereits vor seiner Zeit sich andeuten: dem Staatsschreiben des Muḥammad b. Laiṭ al-Kātib¹⁹.

¹¹ *Philosophy of the Kalam* 274 ff. und *Repercussions* 103 f. (wo die Linie zu Saʿadyā und Jehuda Halevi weitergeführt ist). Nazzām hat diese Fragen vermutlich in seinem *K. fī l-Qurʿān mā huwa* behandelt (Werkliste nr. 37).

¹² Text 214, b–c. Vgl. dazu oben S. 384 und unten S. 415.

¹³ Dazu oben Bd. II 491.

¹⁴ Text 215 mit Kommentar.

¹⁵ Text 210, a und 209, b; Gāhiz, *Ḥalq al-Qurʿān* in: *Rasāʿil* III 287, 7 f.

¹⁶ Text 210, b; auch 209, b und 211, a. Anonym bei Rāzī, *Nihāyat al-īğāz* 7, 3 ff. Zu dem letzteren Problem ausführlich unten Kap. C 8.2.2.3.1.3.1.

¹⁷ Gāhiz, *Radd ʿalā n-Naṣārā* 11, 4 ff. = *Rasāʿil* III 304, 10 ff. / Übs. Allouche 130 f.

¹⁸ S. o. Bd. II 31.

¹⁹ S. o. S. 25 f.

Gerade mit diesem Thema hatte man sich in der Zwischenzeit viel beschäftigt. „Dahritische“ Intellektuelle hatten angemerkt, daß die Teufel doch viel zu klug seien, um nicht auf die Dauer ihre Lauschaktion besser abzusichern²⁰. Zudem wurde die Entstehung der Sternschnuppen von Aristoteles in seiner Meteorologie ganz anders erklärt²¹. Wenn man aber in ihnen unbedingt eine Steinigung der Dämonen sehen wollte, so wird dies doch schon in vorislamischer Poesie erwähnt; wie soll es also ein Beweis für die Prophetie Muḥammads sein?²² Nazzām wußte von diesem Streit und war wohl auch in ihn verwickelt²³. Aber es ist gewiß kein Zufall, daß Haiyāt gerade diesen Koranvers bei seiner Erklärung von Nazzāms Standpunkt, auf die wir uns oben stützten²⁴, nicht erwähnt. Die Muslime waren nämlich in einer etwas prekären Situation, zumal wenn sie so viel Wert auf Naturwissenschaft legten wie Nazzām; der Sternschnuppenmythos erinnerte fatal an das, was sie bei den Manichäern belächelten. Ġāhiz, der die Diskussion in einiger Breite darstellt, wählt darum einen theologischen Ausweg, den Muḥammad b. Laiṭ noch nicht gekannt und auch nicht nötig gehabt hatte: wenn die Teufel tatsächlich trotz all ihrer Klugheit immer wieder denselben Fehler machen, so liegt dies daran, daß Gott sie von der besseren Einsicht abwendet oder fernhält (*sarafa*).

Er erklärte damit auch andere Merkwürdigkeiten: daß die Israeliten sich nicht in der Wüste zurechtfinden, obwohl doch so viele Kaufleute unter ihnen waren, oder daß Salomo nichts von der Existenz der Königin von Saba wußte, obgleich er doch über die Winde gebot und der König der Geister war²⁵. Letzteres war wiederum von den Dahriten in ihrer Korankritik moniert worden²⁶. Vor allem aber erklärte Ġāhiz so Sure 17/90: „Gesetzt den Fall, die Menschen und die Ġinn tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden“²⁷. Sie sind also nicht deswegen unfähig, weil die stilistische Schönheit des Korans ihnen unerreichbar wäre, sondern weil sie im Augenblick ihres Versuches von Gott gehindert werden. Das *i'ğāz* ist nicht eine permanente Eigenschaft des Korans, sondern eine Art Schock, der durch die Herausforderung (*taḥaddī*) ausgelöst wird²⁸ – gewiß ein Wunder, aber ein Wunder, das Gott auch in anderen Fällen gewirkt hat, wo es im Grunde nicht viel bedeutete. Daß er Menschen an einer Einsicht oder einer Handlung hinderte, war natürlich immer schon geglaubt worden;

²⁰ Ġāhiz, *Ḥayawān* VI 264, ult. ff. / Übs. Pellat-Müller, *Arab. Geisteswelt* 284 ff.

²¹ Ib. 280, 3 ff. und Ḥalīmī, *Minhāğ* I 286, 8 ff.; dazu *Meteor.* I 4. 341 b 1 ff.

²² Ib. 272, ult. ff.; dazu die Belege bei Kunitzsch in: ZDMG 128/1978/248, Anm. 23.

²³ Er wird von Ġāhiz hier zitiert 278, 11 ff. Auch der Qāḍī 'Abdalğabbār, der sich *Taḥbīt* 69, pu. ff. auf den Passus bezieht, nennt Nazzām in diesem Zusammenhang.

²⁴ Text 210, b.

²⁵ *Ḥayawān* VI 268, 10 ff.

²⁶ Ib. IV 85 ff.

²⁷ Ib. VI 269, 8 ff.; auch IV 89, 3 ff.

²⁸ Man spricht heutzutage von *i'ğāz nafsī*, psychologischem *i'ğāz*.

so erklärte man sich das Phänomen der Verstockung. „A versos esse arbitror divina potentia ne scire possent veritatem“, hatte Laktanz gesagt²⁹.

Man wird annehmen dürfen, daß dieser Gedanke bei Ġāḥiẓ von Nazzām angeregt worden ist. Die Doxographen führen ihn auf diesen zurück³⁰; auch Nazzāms älterer Zeitgenosse Bišr al-Marīsī soll ihn vertreten haben³¹. Aber es fällt auf, daß Aš'arī den Terminus *šarfa* mit Bezug auf Nazzām nicht benutzt; auch Ḥaiyāt enthält sich jeglichen Verweises. Nazzām hat an sich die rhetorische Schönheit des Korans ohnehin nicht bestritten; er kann in diesem Zusammenhang sogar einmal von *i'ğāz* sprechen³². Die rhetorische Unübertrefflichkeit dagegen ist ihm wohl nur im dialektischen Disput mit den „Dahriten“ zum Problem geworden. Eine Schrift zum Thema hat er nie verfaßt. Klar ist nur, daß sich die *šarfa*-Theorie später großer Beliebtheit erfreut hat, in der Baġdāder Schule³³ und bei šī'itischen Theologen, die dieser nahestanden: bei Mufid³⁴, bei dem Šarīf al-Murtaḏā³⁵, auch unter den Zaiditen³⁶. Selbst ein Aš'arit wie Abū Ishāq al-Isfarā'īnī (gest. 418/1027) hat sich ihr angeschlossen³⁷. Der Vorzug dieser Konzeption lag in zwei Dingen: 1) erklärte sie, warum auch die Ġinn nichts Gleichwertiges hervorzubringen vermochten; denn diese können ja an sich besser Arabisch als jeder Mensch³⁸, und 2) vermied sie die Schwäche des rhetorischen *i'ğāz*-Begriffs, in der Umgebung des Propheten und auch später immer gute Arabischkenner vorauszusetzen, welche die rhetorische Vollkommenheit des Korans würdigen und als unübertrefflich erkennen konnten³⁹. Dieses lange Nachwirken hat den ursprünglichen Ansatz bei Nazzām verdunkelt.

²⁹ *Div. Inst.* IV 2. 5; zitiert bei von Grunebaum in: *El*² III 1019a s. v. *I'djāz*). Für Ġāḥiẓ vgl. noch *Ḥayawān* IV 92, 1 ff. und VI 216, 12; *Ḥuġaġ an-nubūwa* in: *Rasā'il* III 228, 4; dazu Geries in: *SI* 52/1980/80 f.

³⁰ Text 211, b und 212 mit Kommentar; vor allem 213, wo in *d* wie bei Ġāḥiẓ ein Parallelfall angeführt wird.

³¹ Yāqūt, *Iršād* I 177, 11.

³² In seinem *K. an-Nakṭ* (vgl. meine Fragmentensammlung S. 98 f.), wenn dies ein wörtliches Zitat ist. Der sprachliche Ausdruck ist in jedem Fall durch den polemischen Zusammenhang gefärbt.

³³ Etwa bei Rummānī und Abū Muslim al-Isfahānī (vgl. Suyūṭī, *Itqān*, cap. 64). Ein verhältnismäßig früher Beleg für *šarfa* in der Baġdāder Schule ist wohl auch Ibn al-Munaġġim, *Burhān* § 75/übs. Nwyia 581, jedoch wiederum ohne daß der Terminus selber gebraucht würde.

³⁴ *Awā'il al-maqālāt* 31, 1 ff./übs. Sourdel in: *REI* 40/1972/271 § 32.

³⁵ *Rasā'il* III 323, 3 ff. und II 347, ult. ff. Er hat u. a. ein *K. al-Mūḏiḥ* darüber geschrieben (Hs. Princeton ELS 2751, fol. 219 a, –7). Seine Traktate zum Thema sind nach den in Berlin liegenden Handschriften zusammengefaßt von Na'im al-Ḥimšī in: *RAAD* 28/1953/69 ff.

³⁶ Der Imam an-Nāṭiq bil-ḥaqq verweist darauf (*Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 101 b).

³⁷ Vgl. Madelung in *El*² IV 108a s. n. *Isfarā'yīnī*. Für Ibn Kammūna handelt es sich um die Lehre der „meisten Mu'taziliten und einiger Sunniten“ (*Tanqīḥ al-abḥāṭ* 83, 11 ff./übs. Perlmann 122 f.).

³⁸ So Murtaḏā in Hs. Princeton ELS 2751, fol. 140 b, 5 ff. Das Argument setzt interessanterweise voraus, daß die rhetorische Form des Korans vom Propheten stammt und nicht von Gott.

³⁹ *Ib.* 140 a, –9 ff.; auch Abū Rašīd, *Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl*, fol. 24 a – b.

Versuche, Nazzāms Position zu rekonstruieren, finden sich bei Abū Rīda, *Nazzām* 32 ff.; Bouman, *Conflict* 20 ff. und Audebert, *Ḥaṭṭābī* 80 ff. Noch Ḥafāḡī (gest. 466/1073) stellt in seinem *Sirr al-faṣāḡa* rhetorisches *i'ḡāz* und *ṣarfa* nebeneinander, ohne an letzterem Kritik zu üben (S. 4, 3 ff.; dazu Yāqūt, *Iršād* I 177, 7 ff.). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der *ṣarfa*-Theorie findet sich bei Bāqillānī, *Nukat al-intiṣār* 286 ff.; wieweit die Begründung, die Nazzām bei Abū l-Muʿīn an-Nasafī in den Mund gelegt wird (Text 212 A), tatsächlich auf ihn zurückgeht, bleibt näher zu untersuchen.

3.2.2.2.5 Ethik. Sünde und Glaube

Wenn Nazzām ein natürliches Sittengesetz annahm¹, so war damit gesagt, daß Handlungen, die an sich gut oder an sich böse sind, selbst von Gott nicht abweichend eingestuft werden können. Ihnen stehen andere gegenüber, die erst durch die Offenbarung gut oder böse werden; ihre Qualifikation (*ḥukm*) ist nicht Sache der Vernunft, sondern allein von Gott gesetzt². Das hindert nicht daran, daß auch ethische Vernunftgebote Inhalt der Offenbarung sind. Gott hätte diese nur nicht nicht gebieten können³; er kann sie außerdem, wie wir sahen, niemals abrogieren⁴. Und es schließt natürlich nicht aus, daß in der irdischen Wirklichkeit immer der Mensch es ist, der das Böse entstehen läßt. Das Böse wird zwar in gewissen Fällen erst dadurch böse, daß Gott es so nennt; aber es wird immer durch den Menschen.

Der Text 227 lebt von dem hier sich anbietenden Mißverständnis. Ibn ar-Rēwandī hatte behauptet, daß Gott dadurch, daß er das Böse zum Bösen macht, es auch selber macht; er nutzte bei dieser Polemik die Tatsache, daß der II. Stamm sowohl deklarative als auch kausative Bedeutung haben kann. So erhielt er Gelegenheit, Nazzām einen Dirāriten zu nennen; nach Auffassung der muʿtazilitischen Orthodoxie hatte Dirār nämlich durch seinen Synergismus Gott zum Autor der Sünde gemacht. Vgl. dazu auch Text XVII 41 für Biṣr b. al-Muʿtamir und XXIII 17 – 18 für Ṣāliḡ Qubba; oben S. 122 und unten S. 427.

Leider hat sich uns kein Katalog derjenigen Handlungen erhalten, welche nach Nazzāms Ansicht unter das natürliche Sittengesetz fielen. Wir wissen auch nicht, ob er je einen solchen aufgestellt hat; unter den Titeln seiner Bücher deutet nichts darauf hin. Nur in seinem Gespräch mit dem Juden Manasse nennt er einige Tugenden, die „weise“ an sich sind: Gerechtigkeit, Glaube, Aufrichtigkeit, Wohltätigkeit⁵. Man ist etwas überrascht, den Glauben hier anzutreffen. Aber es ist wohl nicht gemeint, daß Glaube als Haltung, als Gläubigkeit, „natürlich“ sei; Glaube im Sinne von Religion (*dīn*) ist für Nazzām Ergebnis göttlicher Rechtleitung⁶. Man muß sich vielmehr daran erinnern, daß

¹ S. o. S. 382 und 395. Ausdrücklich festgestellt bei ʿĀmirī, *Iʿlām manāqib al-Islām* 118, apu. f.

² Text 228; 227, a und h.

³ Text 228, b.

⁴ Text 227, k–l; dazu oben S. 395 f.

⁵ Text 223, d.

⁶ Text 224.

Glaube für einen Muʿtaziliten immer Erkenntnis Gottes und seiner Gerechtigkeit war; hier aber hatte seit jeher die natürliche Theologie ihren Platz gehabt⁷. Darum gibt Nazzām als Beispiel für etwas, das um seiner selbst willen böse ist, „daß man Gott nicht kennt oder von etwas Widergöttlichem überzeugt ist“⁸. An anderer Stelle heißt dies die „Leugnung“ (*inkār*)⁹: daß man selbstverständliche Sachverhalte wie die Existenz Gottes nicht anerkennt.

Wenn man die Glaubensinhalte allerdings alle erfassen will, muß man die Offenbarung mit einbeziehen. Wichtig ist dann die Frage, ob in der Offenbarung alle „natürlichen“ Gebote mitgenannt sind oder nicht. Hier rächte es sich, wenn man keinen Katalog der natürlichen Tugenden besaß. Nazzām versuchte die Schwierigkeit kleinzuhalten, indem er negativ definierte: Glaube, d. h. gläubiges Handeln ist das Vermeiden der schweren Sünden¹⁰. Er folgte damit seinem Grundsatz, daß alles, was nicht verboten ist, erlaubt sei¹¹, und er schuf damit eine lange Tradition: auch für die spätere baʿsische Schule, für den Qāḍī ʿAbdalḡabbār z. B., ist der Ausgangspunkt aller Ethik die Definition des Bösen, nicht des Guten¹². Für einen Juristen war dies allemal praktischer. Man muß dann nur damit rechnen, daß vor Gott mehr verboten ist, als im Koran steht. Im Koran sind die Drohverse das Indiz dafür, was als schwere Sünde zu gelten hat; damit wissen wir auch, wen wir einen schweren Sünder zu nennen haben. Dieser ist dann nicht mehr gläubig, sondern trägt jenen Zwischenstatus, an dessen Existenz Nazzām wie alle anderen Muʿtaziliten festhielt. Jedoch ist damit nicht ausgeschlossen, daß vor Gott auch andere Menschen schwere Sünder sind – um bestimmter Vergehen willen, die im Koran nicht durch die Drohverse hervorgehoben sind¹³. Gott ist um seiner Gerechtigkeit willen zu manchem gezwungen; aber er ist nicht gezwungen, alle seine Gedanken publik zu machen (*iḥbār*)¹⁴.

Propheten tun keine schwere Sünden; denn sie wissen mehr als normale Menschen und nehmen sich besser in acht. Wenn sie sündigen, so nur aus Versehen¹⁵; ihre tiefere Erkenntnis hindert sie offenbar daran, willentlich etwas Böses zu tun¹⁶. Aber um ihrer tieferen Erkenntnis willen müssen sie auch für ihre Versehen Rechenschaft ablegen; von einem normalen Sterblichen wird

⁷ Vgl. dazu Bagdādī, *Uṣūl ad-dīn* 265, 5 ff.

⁸ Text 228, a.

⁹ Text 227, h.

¹⁰ Text 225, a.

¹¹ S. o. S. 408.

¹² Vgl. G. Hourani, *Islamic Rationalism* 48 ff.

¹³ Text 225, b–e. Nazzām hat diese Gedanken vielleicht in seinem *K. al-Waʿīd* geäußert (Werkliste nr. 17).

¹⁴ Dazu oben S. 402 und 405.

¹⁵ Text 231, a und d.

¹⁶ Daß Nazzām Sünde nicht rein intellektuell als Unwissenheit definierte, sondern auch die willentliche Komponente berücksichtigte, geht aus Text 257, c hervor (vgl. den Kommentar zu Text 258, Ende).

Gott dies bei solchen Kleinigkeiten nicht verlangen¹⁷. Ihre Verkündigung wird davon nicht beeinträchtigt; auf sie haben sie ja keinen Einfluß. Nazzām ist damit auf dem Wege zu einer *ʿiṣma*-Vorstellung, wie wir sie seit dem 4. Jh. in der Bagdāder *Šīʿa* finden; Hiṣām b. al-Ḥakam hatte die Sündlosigkeit des Propheten noch abgestritten¹⁸. An sich passen *ʿiṣma* und *ṣarfa* ja auch gut zusammen. Aber nirgendwo ist gesagt, daß nach seiner Vorstellung Gott den Propheten vor der Sünde „schütze“. Im Gegenteil: Wenn jemand geschützt ist, so eher die normalen Menschen – aufgrund ihrer mangelnden tieferen Einsicht. Nazzām erweist sich, indem er die Verantwortung in den Vordergrund stellt, als Muʿtazilit. Wenn Ibn Bābōya später versehentliche Sünden bei den Propheten für möglich hält, so nur noch, weil Gott diese geschehen läßt, um zu zeigen, daß auch sie nur Menschen sind¹⁹.

Daß man an die Propheten glauben muß, verlangen die Bestätigungswunder. Nazzām hat dabei nicht nur an den Koran gedacht. Wunder sind prinzipiell möglich, und bei den anderen Propheten bestanden sie ja auch nicht in deren Schrift²⁰. Wesentlich ist nur, daß sie ein Publikum haben, sich möglichst an alle Menschen richten. Es reicht darum nicht, wenn Ibn Masʿūd behauptet, er sei bei der Mondspaltung dabei gewesen; man hätte, wenn diese wirklich stattgefunden hätte, viel mehr Aufhebens davon machen müssen. Da dies nicht der Fall ist, kann man dem Bericht des Ibn Masʿūd nicht trauen²¹. Da andererseits das Ereignis im Koran erwähnt wird (Sure 54/1), darf man es nicht selber leugnen. Man muß den Text nur anders verstehen: er meint ein eschatologisches Zeichen, das sich in der Zukunft ereignen wird; das Perfekt ist ein *perfectum propheticum*²². So hatte angeblich schon Ḥasan al-Baṣrī den Vers gedeutet²³. Nazzām hat dennoch den Siegeszug des Ibn Masʿūd-Hadīthes nicht aufhalten können²⁴. Wir dürfen allerdings annehmen, daß er Wunder,

¹⁷ Text 231, b – c. Das ist später von Ġaʿfar b. Mubaššir übernommen und vielleicht exegetisch abgestützt worden (vgl. Text XXVII 14).

¹⁸ S. o. Bd. I 376.

¹⁹ Vgl. Madelung in EI² IV 182 s. v. *ʿiṣma*.

²⁰ Text 234, a – c; 223, l.

²¹ Text 220.

²² Text 221. Das *Perfectum propheticum* ist als grammatisches Phänomen von den Hebraisten mit Recht zu Grabe getragen worden. An älterer Literatur vgl. Gesenius, *Lehrbuch der hebräischen Sprache* 764; *Hebrew Grammar*, ed. Kautzsch (Oxford 1910) 312 f.

²³ Ṭūsī, *Tibyān* IX 443, 1 ff.

²⁴ Vgl. dazu das Material, das ich in *K. an-Nakṭ* 97 f. und 141 (Nachtrag) gegeben habe. Bemerkenswert ist, daß selbst spätere Muʿtaziliten oder muʿtazilitisch beeinflusste *Šīʿiten* wie Ṭabrisī die Interpretation Nazzāms verworfen haben (*Maḡmaʿ al-bayān* V 186, 15 ff.; Qādī ʿAbdalḡabbār, *Ṭaṭbīt* 57, –7 ff. und, diesmal ohne Namensnennung, *Tanzih al-Qurʿān* 407, 2 ff.). Nur Kaʿbī hat sich ihm noch angeschlossen (Ṭūsī, a.a.O.). In der Tat handelt es sich in Sure 54/1 wohl auch nicht um ein *Perfectum propheticum*, sondern um die Feststellung eines Geschehens unter dem Eindruck des unmittelbar bevorstehenden Gerichtes. Erst als dieses nicht eintrat, begann man die Aussage als Bestätigungswunder zu verstehen (vgl. auch Paret, *Kommentar* 463 zur Stelle, mit dem ich aber zum Schluß nicht ganz übereinstimme). – Das Wunder der Mondspaltung spielt bei den Ahl-i Ḥaqq eine große Rolle (Mokri, *Esotérisme kurde* 82 ff. mit weiterem Material).

die bloß im Ḥadīṭ vorkamen, mit umso größerer Skepsis angesehen hat²⁵. Aber das war für ihn letzten Endes ein Überlieferungsproblem²⁶. Um sich für Prophetenwunder – und auch die Berichte darüber – immer offenzuhalten, leugnete er die Möglichkeit, daß Ğinn Wunder tun, „zaubern“ könnten, und sei es um einem Menschen, etwa Salomo zu helfen. Denn ein Prophet kann sich auch damit ausweisen, daß er „prophezeit, was wir essen und aufspeichern“; er darf sich dann nicht durch dienstbare Geister ein Tischlein-deckdich hinstellen lassen²⁷.

3.2.2.2.6 Politische Theorie

Nazzāms politische Einsichten verraten seine baṣrische Herkunft. Er huldigte noch dem Idealismus der Ibāḍiten und Aṣamms, wenn er meinte, daß die Menschen eigentlich keiner Obrigkeit bedürfen, solange sie sich an Gottes Gebote halten. Wenn sie einen Herrscher haben wollen, so sollte er der Frömmste unter ihnen sein. Nazzām stützte sich dazu auf den Koran, auf Sure 49/13¹. Allerdings nahm er doch Rücksicht auf die Realität. Was die Frömmigkeit angeht, so erwartete er offenbar nur, daß Koran und *sunna* beachtet werden²; ein Mann wie Ma'mūn genügte dann auf jeden Fall dem Ideal. Zudem kann ein Herrscher, der schon im Amt ist und den man kennt, Gehorsam verlangen. Ignorieren darf man ihn nur dann, wenn man wirklich nichts von ihm weiß – aus logischen Gründen: was man nicht kennt, kann man auch nicht anerkennen³. Das ist wohl bloße Theorie; sie hätte allenfalls in der Zeit, als nach dem Tode Amīns Ma'mūn im fernen Marv residierte und breite Kreise in Baġdād ihn gar nicht oder nur halbherzig anerkannten, einmal der Wirklichkeit nahekommen können. Aber sie ist noch von Nazzāms Schülern vertreten worden⁴.

Baṣrisch ist auch die distanzierte Haltung gegenüber 'Alī. Sie klingt vor allem aus den Texten, die über Ġāhiz laufen. Nazzām kritisierte die Rāfiḍiten, weil sie um 'Alīs willen andere Prophetengenossen herabsetzten oder gar haßten⁵. Das ist 'Alī nicht wert; denn er hat in seiner Auseinandersetzung mit den Ḥārīġiten mehrfach seine Umwelt getäuscht, indem er sich zu Unrecht auf den Propheten berief. Das ist nichts anderes als Ḥadīṭfälschung⁶. Da wundert man sich dann nicht, daß für Nazzām die Urgemeinde sich bei ihrer Wahl Abū Bakr's richtig entschieden hatte. Er begründete das rational, mit einem

²⁵ Baġdādī, *Farq* 114, 7 f. / 132, 2.

²⁶ S. o. S. 384.

²⁷ Text 232. Das richtet sich vielleicht gegen Abū l-Hudāil (s. o. S. 264).

¹ Text 264 und 263, a – b.

² Text 263, a.

³ Text 263, c – d. In der Begründung bereitet sich das Dilemma der *aṣḥāb al-ma'ārif* vor (s. u. Kap. C 4.2.4.1.2).

⁴ Text 263, a.

⁵ *K. an-Nakī*, S. 120. Zu Diskussionen Nazzāms mit šī'itischen Theologen s. o. S. 299.

⁶ *Ib.* 78 ff.; vgl. Text X 14.

Beweis, der schon von Dirār überliefert wird: Abū Bakr war arm und gehörte einer wenig einflußreichen Sippe an; Druck konnte er also nicht ausüben. Dann bleibt aber nur, daß man ihn um seiner religiösen Verdienste willen wählte⁷. Nazzām vertrat also die *imāmat al-fāḍil*⁸.

Ein ʿUṭmānit war er allerdings nicht; in der Beurteilung ʿUṭmāns schloß er sich vielmehr Abū l-Huḍail an, von dem er auch sonst vielleicht manches übernahm⁹. Die Beziehungen sind deswegen etwas unklar, weil wir es meistens mit Sammelberichten zu tun haben, in denen mehrere Muʿtaziliten zusammengeworfen werden. Das gilt im allgemeinen auch da, wo die Quellen die kritischen Ereignisse aus dem Kalifat ʿAlīs abfragen. Jedoch kommt hier noch etwas anderes hinzu. Es hat eine šīʿitische Ausdeutung von Nazzāms Lehre gegeben; sie geht offenbar darauf zurück, daß man sich in šīʿitischen Kreisen durch Nazzāms Erkenntnislehre, seine Ablehnung von *tawātur*, *iğmāʿ* und *qiyās* verwandtschaftlich berührt fühlte. Vor allem Šahrastānī hat dies aufgegriffen; er läßt Nazzām geradezu die imāmitische *naṣṣ*-Theorie vertreten¹⁰. Späte iranische Autoren folgen dieser Spur¹¹. Sie führt gewiß in die Irre; jedoch stimmt, daß Nazzām das Kalifat ʿAlīs zu der Zeit, in der es ihm zugesprochen war, für rechtens ansah. Auch darin war er sich wieder mit Abū l-Huḍail einig¹². Damit lag nahe, daß er ebenso die Entscheidungen billigte, die ʿAlī während seines Kalifats getroffen hatte: seinen Krieg gegen Ṭalḥa und Zubair und die Einsetzung des Schiedsgerichtes. Jedoch scheint ihm daran gelegen gewesen zu sein, den guten Namen Ṭalḥas und Zubairs zu wahren¹³. Für die beiden Schiedsrichter gab er sich diese Mühe nicht; sie waren eindeutig die Schuldigen¹⁴. Allerdings hat er sich lang und breit darüber ausgelassen, warum auch Abū Mūsā al-Ašʿarī der Absetzung ʿAlīs zustimmte. Er reagierte damit offenbar auf den Versuch ʿAlī-freundlicher, wenngleich nicht unbedingt šīʿitischer Kreise, den für ʿAlī schlechten Ausgang des Schiedsgerichtes zu erklären. Dort hatte man sich zwei Gründe zurechtgelegt: Abū Mūsā war

⁷ Text 263, e–f mit Kommentar; dazu XV 44. Kurz auch Qāḍī ʿAbdalğabbār, *Muğnī* XX₂ 115, 1 ff.

⁸ Text XV 41, auch hier wieder zusammen mit Dirār.

⁹ Text XXI 182, a–d. Abū l-Huḍail wird auch in den Texten XV 41 und 44 zusammen mit ihm genannt.

¹⁰ Text 265; vgl. auch seine tendenziöse Darstellung von Nazzāms Theorie des *iğmāʿ*. Šahrastānī hatte bekanntlich ismāʿīlitische Neigungen; vgl. Madelung in: Akten VII. Kongreß UEAI Göttingen, S. 250 f. (mit Belegen) und jetzt A. Hartmann in: Festschrift Khoury 190 ff.

¹¹ ʿAbbās al-Qummī, *Kunā* III 219, 10 ff. nach dem *šāhib al-ʿAbaqāt*, d. i. Mīr Ḥāmid Husain an-Naisābūrī al-Laknawī (gest. 1306/1889; zum Werk vgl. Elran I 63 b).

¹² Text XXI 182, e–f.

¹³ So lassen sich vielleicht am besten die nicht ganz kongruenten Berichte XVII 59 und XXI 182, g–n gegeneinander ausgleichen. In dem ersten wird er mit Bišr b. al-Muʿtamir und den Zaiditen, in dem zweiten mit Abū l-Huḍail zusammengebracht. Dem zweiten steht auch Bağdādī, *Uṣūl ad-dīn* 290, 14 ff. nahe; jedoch werden dort Wāsil und ʿAmr b. ʿUbaid neben Nazzām genannt. Wieder anders Abū ʿAmmār, *Mūğaz* II 247, ult. f.: Ṭalḥa und Zubair haben für ihre Rebellion Buße getan.

¹⁴ Text XVII 60, wieder mit Bišr b. al-Muʿtamir.

dumm, und die Jemeniten wollten sich aus der Sache heraushalten, weil die Auseinandersetzung sich zwischen zwei Quraišiten abspielte. Nazzām hat diese Vermutungen zurückgewiesen; das Material, das er dabei ausbreitet, zeigt, wie sehr er mit der Stammesgeschichte in vor- und frühislamischer Zeit vertraut war¹⁵.

3.2.2.2.7 Das Nachleben

Mit Abū l-Hudāil und Nazzām erreicht die klassische Mu'tazila ihren Höhepunkt. Im Bewußtsein der folgenden Generation waren sie es, welche die Maßstäbe gesetzt hatten¹. Noch Mas'ūdī hat ihre Werke gekannt². Aš'arī verrät, daß zu seiner Zeit beide Schulen weiterlebten³. Sie hatten von vornherein in Konkurrenz zueinander gestanden. Da der Atomismus sich mehr und mehr durchsetzte, geriet Nazzām vor allem wegen seiner *kumūn*-Lehre und wegen des „Sprungs“ ins Feuer der Kritik. Dem Qādī 'Abdalġabbār sind diese Theorien sichtlich peinlich⁴; er geht auch in der Biographie, die er Nazzām in seinem *K. Faḍl al-i'tizāl* widmet, auf dessen Lehre nicht ein. Selbst ein Theologe wie der Šarīf al-Murtaḍā, der sich bezüglich der *šarfa* Nazzām anschließt, hielt ihn zwar für sehr intelligent, aber verstiegen⁵. Nichtmu'taziliten hatten es dann um so leichter, negative Urteile nachzuplappern⁶. Dennoch sprach man auch lange noch von ihm mit Respekt⁷.

Der Zwiespalt in der Bewertung zeigt sich bereits bei seinem Schüler Ġāḥiz. Dieser hat manches von ihm übernommen, rechnet sich aber dennoch nicht im eigentlichen Sinne zu seinen Anhängern; er behandelt diese gelegentlich mit großer Distanz⁸. Zwar überlieferte man von ihm das enthusiastische Urteil, daß es jemanden wie Nazzām nur alle Jahrtausende einmal gebe⁹. Aber aus seinem eigenen Munde klang dies nuancierter. In seinem *K. al-Ḥayawān* schließt er ein Lob der Mu'tazila und der Theologie überhaupt mit dem Satz:

„Ich will nicht unbedingt sagen, daß die breite Masse der Mu'tazila zugrundegehe, wenn es die Schule Ibrāhīms und ihn selber nicht gäbe; aber ich sage

¹⁵ Text 266.

¹ Vgl. Anbārī, *Nuzha* 170, 11 und IḤ I 203, 9 f. in einem Ausspruch des Dichters al-'Aṭawī, der dem Theologen Naġġār nahestand (zu ihm s. u. Kap. C 5.2.2.2).

² Shboul, *Al-Mas'ūdī and His World* 38. Auch Pazdawī hat noch Bücher Nazzāms gesehen (*Uṣūl ad-dīn* 33, -7).

³ *Maq.* 61, 7 ff.

⁴ *Muġnī* XII 398, 3 ff.

⁵ *Amālī* I 187, 10 ff.

⁶ So Severus b. al-Muqaffā' in seiner Konzilsgeschichte (PO VI 4, S. 541, apu. f.).

⁷ Vgl. Abū Ḥaiyān at-Tauhīdī, *Aḥlāq al-wazīraim* 330, pu.

⁸ So in seinem *K. al-Ma'rifa* oder in seinem *K. Ḥalq al-Qur'ān* (vgl. *Rasā'il* IV 53, 1 ff. und III 287, 7 f.). Sein *K. Šinā'at al-kalām* hat er an einen Schüler Nazzāms gerichtet (*Rasā'il* IV 243, 3 f.).

⁹ *Faḍl* 265, 6 f.

doch, daß er ihnen Schneiden geschlagen und in manchem die Augen geöffnet hat“¹⁰.

Daß der Innovator, als den er ihn hier sieht, keineswegs unfehlbar war, hatte er schon in seinem *K. al-Futayā*, vor der Abfassung des *K. al-Ḥayawān*, klargemacht:

„Ibrāhīm gehörte zu den Ḥadītkennern (*ḥuffāz al-ḥadīṭ*) und hatte (jene Art von) scharfem Verstand und beredter Zunge, durch die man Freiheit gewinnt zur (Darstellung) schwerverständlicher Dinge¹¹, das Verknottete löst und das Entfernte nahebringt. Aber dennoch macht er Fehler wie ein Unerfahrener und torkelt einher wie ein Betrunkener; er ist wach und nachlässig, klug und sorglos zugleich“.

Oder, in ähnlichem Zusammenhang:

„Wenn er auf die Prinzipien der Rechtsgutachten zu sprechen kam, dann kamen all die getadelten Fehler der Reihe nach bei ihm selber vor, und (er wandte genau) die Methode (an), die ihn bei anderen zu erbittern pflegte (?). Wäre da jemand gewesen, der ihn (zur Stellungnahme) herausgefordert hätte und mit ihm in eine Diskussion eingetreten wäre, so hätte dieser seine verborgene Schwäche aufgedeckt und die Inkonsequenz seiner Lehre so sehr ans Licht gezogen, daß es ihm den Ruf ruiniert und ihn degradiert hätte. Aber seine Anhänger beschäftigten sich nicht mit Überlieferungen und Traditionen, Urteilen und Rechtsgutachten; ihnen war die *mudāḥala* bemerkenswerter als die Wissenschaft vom Koran und der ‚Sprung‘ wesentlicher als die Wissenschaft von der Rechtsprechung. Was für eine miserable Lehre – bei meinem Leben! – hat er sich ausgesucht und zur Religion erwählt!“¹².

3.2.2.2.7.1 ‘Alī al-Uswārī

Ġāḥiẓ hat in der Tat selber eine Widerlegung Nazzāms geschrieben¹. Dennoch bleibt die Zahl der Anhänger, die er gewonnen hatte, bis in die Zeit des Abū Ḥāšim beispielhaft². Einen seiner bekanntesten Schüler hatte er Abū l-Ḥudāil abspenstig gemacht:

(Abū ‘Abdallāh)³ ‘Alī b. Ḥālid⁴ al-Uswārī al-Kilābī⁵.

Dieser war vermutlich kaum jünger als er. Er hatte nämlich mit dem Šīiten ‘Alī b. Mīṭam diskutiert, wie man dies auch von Nazzām erzählte⁶; Ḥaiyāt

¹⁰ IV 206, apu. f.

¹¹ D. h. sie mit stilistischer Eleganz darzustellen vermag.

¹² *Nakṭ* 118 ff.

¹ Werkverzeichnis XXX, nr. 20.

² *Faḍl* 323, ult. ff.

³ Wenn der Abū ‘Abdallāh al-U/Aswārī, der vor Ma`mūn ein langes Gedicht des Nazzām zitiert, mit ihm identisch ist (Baihaqī, *Mahāsīn* 437, 12 ff.).

⁴ So nach Ġāḥiẓ, *Tarbī`* § 166.

⁵ So nach *Dīwān Abī Nuwās* II 60, 9. Vgl. Ka`bī, *Maq.* 73, ult. > IM 72, 11 f.; als Anhänger Nazzāms *Faḍl* 281, 7; Baḡdādī, *Farq* 114, pu./132, 11.

⁶ S. o. S. 299.

kannte noch die Nachschriften der Sitzungen⁷. Das hatte sich wohl in Baṣra abgespielt; ʿAlī ist der letzte Uswārī, der uns in der Theologie begegnet⁸. Er verkehrte mit dem Abbasiden ʿIsā b. Sulaimān b. ʿAlī⁹, dessen Vater z. Z. des Manṣūr Gouverneur in Baṣra gewesen war¹⁰, und er hatte auch Beziehungen zum Haus des Muwais b. ʿImrān; wir hören, daß er dessen Sekretär einmal um Geld anging¹¹. Daß dieser darüber nicht glücklich war, wird man verstehen – umso mehr, als Uswārī offenbar häufig in finanziellen Nöten war. Auch als er Nazzām in Baḡdād besuchte, tat er es, um sich von ihm aushelfen zu lassen; allerdings munkelte man, Nazzām habe ihm schon deswegen 1000 Dīnār gegeben, damit er schleunigst wieder nach Baṣra zurückkehre und ihm in der Hauptstadt keine Konkurrenz mache¹². Seine kleinbürgerliche Herkunft verriet sich in seinen Eßmanieren; bei Einladungen konnte er seine Gier nicht beherrschen. Ġāhiz vermochte es nicht mit anzusehen; er hielt Uswārī für zutiefst ungebildet¹³.

Nun war dies wohl Ansichtssache. Unter Intellektuellen mußte man mit einigem rechnen, und Parvenūs waren die meisten von ihnen. Abū Nuwās hat Uswārī ebenso wie Nazzām mit einigen Schmähsversen beehrt, in denen er, wie das üblich war, dessen liederlichen Lebenswandel und seine mangelnde Begeisterung für das Ramaḍānfasten festhielt¹⁴. Vielleicht war Uswārī derjenige, der in Baṣra nach dem Weggang Nazzāms die Schule weiterführte. Er wird immer wieder einmal mit ihm zusammen erwähnt; im vielem ging er nur in Nuancen über ihn hinaus. In der Anthropologie präziserte er Nazzāms Standpunkt dahin, daß der Mensch nicht mehr der Geist schlechthin ist, sondern nur jener Teil des Geistes, der im Herzen wohnt¹⁵; das war vielleicht ein Kompromiß mit der Lehre Muʿammars¹⁶. Die Schüler Abū l-Huḍail's fanden an ihm auszusetzen, daß er wie Nazzām Gott die Macht absprach, Unrecht zu tun¹⁷ und von seiner Verkündigung abzuweichen. Sie scheinen ihn darauf hingewiesen zu haben, daß es unter den Dingen, die Gott im Koran verkündet hat, solche gibt, die sich gegenseitig ausschließen; er sage zwar einerseits, daß

⁷ Text XXIII 5, c.

⁸ So wird man wohl seine Nisbe doch lesen müssen – gegen Samʿānī, der ihn unter *Aswārī* einordnet (I 248, ult. ff.). Die Lesung mit a bezieht sich auf einen Ort in der Nähe von Iṣfahān, der später viele Traditionarier hervorbrachte (vgl. Samʿānī I 250, 7 ff. und oben Bd. II 79); daß dagegen zu dieser frühen Zeit ein Muʿtazilit von dort gekommen wäre, ist unwahrscheinlich.

⁹ Ġāhiz, *Buḥalāʿ* 69, 9.

¹⁰ S. o. Bd. II 83.

¹¹ *Buḥalāʿ* 61, 2 ff.

¹² *Faḍl* 281, 7 ff. > IM 72, 12 ff.

¹³ *Buḥalāʿ* 79, 6 ff. und 80, 4 f.; auch 56, 20 ff. und 69, 9 ff. Auch die Nachrichten, daß Uswārī Bocksgeruch angenehm fand (*Ḥayawān* V 467, 2 ff.) und in der frühislamischen Geschichte Namen durcheinanderwarf (*Bayān* II 261, 14 f.), gehören hierher.

¹⁴ *Dīwān* II 60, 10 ff.

¹⁵ Text XXIII 3.

¹⁶ S. o. S. 84 und 88.

¹⁷ Text XXII 191.

die Menschen im Paradies oder in der Hölle bleiben werden, andererseits aber bezeichne er sich auch als der Erste und der Letzte (Sure 57/3). Also müsse er doch in einem der beiden Fälle seine Verkündigung unverwirklicht lassen. Uswārī wich aus auf die logische Ebene: nur die Aussage, Gott habe von einer Sache verkündet, daß sie nicht sein werde, lasse sich nicht mit der Aussage vereinbaren, daß er dies dennoch tun könne, oder umgekehrt. Über die Wirklichkeit ist damit noch nicht entschieden. Für sich genommen ist darum jede der beiden Aussagen gültig. Uswārī hat also Nazzāms Position wieder etwas aufgeweicht.

So möchte ich Text XXIII 1–2 interpretieren. Ich bin mir darüber im klaren, daß der Sachverhalt nicht ganz deutlich daraus hervorgeht. Das liegt u. a. daran, daß in Text 1 die Behauptungen des Ibn ar-Rēwandī und des Ḥaiyāt sich nicht gegeneinander ausgleichen lassen; auch die spätere Überlieferung hat dies nicht getan, sondern entweder die eine oder die andere vorgezogen (vgl. den Kommentar). Für Ḥaiyāt spricht, daß er die Besonderheit Uswārīs besser herausholt; wenn man sich nur an Ibn ar-Rēwandī hält, ist der Unterschied zu Nazzām kaum zu sehen. Vor allem Text XXII 190, a–c kommt ganz nahe; dort ist auch der Einwand ähnlich formuliert. Ibn ar-Rēwandī schildert mit diesem Einwand vermutlich nicht jeweils verschiedene reale Situationen, sondern benutzt ein und dasselbe dialektische Argument mit Bezug auf zwei verschiedene Theologen, eben Nazzām und seinen Schüler Uswārī. Uswārīs Distinktion, so wie Ḥaiyāt sie referiert, zeigt dann, daß er darauf reagiert hat; Nazzām dagegen geht in diesem Punkt nicht über seine normale *aṣlah*-Theorie hinaus (s. o. S. 405). Die Gegner bleiben in beiden Fällen anonym. Wenn wir in ihnen Anhänger Abū l-Huḍail's sehen, so weil gerade dieser Punkt zwischen den beiden Schulen umstritten war (s. o. S. 277). Der Widerspruch koranischer Aussagen, auf den sie verwiesen, war ihnen gut bekannt; Sure 57/3, ein Kernargument der frühen Ḡahmiten, war auch gegen Abū l-Huḍail herangezogen worden (Text XXI 91, g; dazu oben S. 261). Die Stelle wird hier also in rein dialektischer Weise neu benutzt.

In anderen Punkten wich er allerdings stärker ab. Ob er Nazzāms Naturphilosophie übernahm, ist keineswegs gesagt. In der Erkenntnistheorie scheint er eher Ṭumāma verpflichtet gewesen zu sein; man zählte ihn zu den *aṣḥāb al-ma'ārif*¹⁸. So erklärt sich, warum man behaupten konnte, daß für ihn Gotteserkenntnis nicht Bestandteil des Glaubens sei¹⁹; sie ist vorgegeben²⁰. Wenn Sam'ānī ihm die Ansicht zuschreibt, Gott „gebiete oder verbiete niemandem etwas außer dem Willensakt“, so könnte man daraus schließen, daß er Ṭumāmas Position zum *tawallud* insgesamt übernahm²¹. In seiner politischen Theorie versuchte er ähnlich wie Nazzām zwischen den Parteien zu stehen; jedoch soll er wie sein Zeitgenosse Hišām al-Fuwaṭī bereits versucht haben,

¹⁸ Dazu unten Kap. C 4.2.4.1.2.

¹⁹ Text 4.

²⁰ So Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zaḥḥār* I 128, –4 f.

²¹ *Ansāb* I 250, 1 f.; dazu oben S. 165. Allerdings ist die Stelle völlig isoliert; zudem wird die Ansicht dort ausgerechnet von Nazzām hergeleitet.

alle Protagonisten der Kamelschlacht von jeglicher Schuld freizusprechen²². Manche haben deswegen – vermutlich vor allem in Baṣra – in ihm geradezu einen Šī'iten gesehen²³.

Gelegentlich wird er mit *Abū 'Alī 'Amr b. Fā'id al-Uswārī* verwechselt (vgl. Text 2, Kommentar; zu 'Amr b. Fā'id vgl. Bd. II 81 ff.). So erklärt sich vielleicht am ehesten, warum Ṣafadī ihm ganz isoliert die Lehre zuschreibt, „die Aufforderung zum Glauben (*ḥiṭāb al-īmān*) mache (selbst) vor Abū Lahab nicht halt, obgleich Gott verkündet hat (in Sure 111/3), daß dieser (dereinst) ‚in einem lodernnden Feuer schmoren werde‘“ (*Wāfi* IX 250, ult. f.). Das ist qadaritische Lehre, so wie 'Amr b. Fā'id sie vertrat; das Beispiel erinnert an 'Amr b. 'Uбайд (Text VI 1). Allerdings schafft die Vokabel „verkünden“ auch eine Beziehung zu dem, was wir oben referierten.

3.2.2.2.7.2 *Ṣāliḥ Qubba*

Andere Schüler Nazzāms bewiesen noch größere Eigenständigkeit. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß der eine oder andere von ihnen als sein Adlatus (*ḡulām*) bezeichnet wird; das heißt nicht mehr, als daß sie eine Zeitlang für ihn gearbeitet haben. Ġāḥiẓ wird z. B. so apostrophiert¹; wir hören, wie er, als Nazzām mit einigen seiner Kollegen zu einem Picknick vor die Stadt zog, von ihnen auf den Markt geschickt wurde, um Lebensmittel einzukaufen². Ähnliches gilt für den Häresiographen Zurqān, der ihn nur in seiner Jugend kennengelernt haben kann³, und es gilt schließlich auch für jemanden, der in geradezu exemplarischer Weise Elemente der Theologie Abū l-Huḍail's und Nazzāms miteinander verbindet und dabei gar nicht im engeren Sinne Mu'tazilit war:

Abū Biṣr Ṣāliḥ b. Abī Ṣāliḥ, genannt Ṣāliḥ Qubba⁴.

Er übernahm von Nazzām die Lehre, daß erst Gott viele Sünden zu Sünden macht, indem er sie in der Offenbarung als solche qualifiziert und benennt⁵. Er leugnete wie Nazzām, daß der Mensch die *mutawallidāt* selber auslöse⁶, und vor allem übernahm er offenbar dessen Lehre vom Geist. Da der Mensch mit seinem Geist identisch ist, kann er sich mit diesem im Schlaf von seinem Körper trennen; wenn also jemand träumt, er befinde sich weit weg, so ist er als „Mensch“ tatsächlich dort, während sein Körper den Ruheort nicht verläßt.

²² So Ḥaiyāt in Text XXIV 40, e.

²³ Text 5, a.

¹ Mas'ūdī, *Murūğ* VIII 35, 2/V 105, 5.

² TB VI 98, 7 ff.; vgl. auch *Buḥalā'* 38, 1 ff.

³ Mas'ūdī, *Tanbih* 395, 15; zu ihm s. u. Kap. C 4.2.4.3.

⁴ Als Schüler Nazzāms genannt bei Ibn Ḥazm (*Fiṣal* V 19, 10 und *Ṭauq al-ḥamāma* 33, 2 / 138, 1 ff. 'ABBĀS: *ḡulām*).

⁵ Vgl. Text XXIII 17–18 mit Text XXII 227, wo Ibn ar-Rēwandī Nazzāms Lehre auf „viele Mu'taziliten“ ausdehnt (*h*); dazu oben S. 413.

⁶ Text 9, a; dazu oben S. 379.

Gott hat den Geist dorthin versetzt. Das bedeutet, daß auch die Wahrnehmung, die man im Traum hat, echt ist; sie vollzieht sich ja durch den Geist⁷.

Hinzu kommt, daß die Wahrnehmung ohnehin von Gott geschaffen wird⁸. Man war sich ja seit Bišr b. al-Mu'tamir in der Mu'tazila darüber einig, daß der Mensch niemals unmittelbar etwas wahrnimmt, sondern erst die Bedingungen dafür bereitstellen muß; sekundär ausgelöste, „erzeugte“ Akte gingen aber für Šāliḥ nicht auf den Menschen zurück. Nur daß er nun stärker als Nazzām Gott für sie verantwortlich machte; sie vollziehen sich nicht durch die anerschaffene Natur der Dinge, sondern durch einen spontanen schöpferischen Eingriff. Das hatte Abū l-Hudail mit Bezug auf die Wahrnehmung ähnlich gesehen⁹, und in der Tat kam Šāliḥ schließlich zu Aussagen, die man in verwandter Form von Abū l-Hudail berichtete: Gott könnte verhindern, daß Holz Feuer fängt, selbst wenn man alle Bedingungen dafür bereitstellt, oder daß ein Stein einem Stoß nachgibt, selbst wenn alle Menschen dieser Erde ihre Kraft daransetzten und dieser selber ganz leicht ist¹⁰. Aber während Abū l-Hudail von seiner Handlungstheorie ausging und Gott hierbei nur die Alternative zum normalen Verlauf des Geschehens freihalten wollte¹¹, gewinnt man bei Šāliḥ den Eindruck, daß er viel stärker an die Möglichkeit des Wunders dachte. Er bringt jetzt über Abū l-Hudail hinaus das Beispiel, daß Gott jemanden im Feuer brennen lassen könnte, ohne daß dieser Schmerz empfindet; das ist eine Anspielung auf Abraham, der von Nimrod auf einen Scheiterhaufen katapultiert wurde und sich dort wider alles Erwarten recht wohl fühlte (Sure 21/68 f. und 37/97 f.). Und er scheint die *mutawallidāt* auch anders definiert zu haben: als das, was „bei dem Handeln des Menschen“, also gleichzeitig mit ihm geschieht¹²; damit war die Kategorie der Kausalität aus dem Modell herausgenommen¹³.

Die Gegner traktierten ihn darum auch mit Absurditätstopoi, die sie auf Abū l-Hudail offenbar nicht angewandt hatten. Da Gott Wahrnehmung verhindern kann, müßte es also möglich sein, daß man einen Elefanten nicht sieht, der unmittelbar vor einem steht¹⁴, oder daß man nicht merkt, wenn man in Wirklichkeit anderswo sich befindet. Letzteres berührte sich wieder mit seiner Theorie vom Traum und mag damit zusammenhängen, daß er „Absenzen“ des menschlichen Geistes für möglich hielt. Aš'arī assoziiert darum auch gleich die verwandte Fangfrage, ob denn jemand selbst dann im Traume abwesend sein könne, wenn er im Schlaf an seinen Nachbarn angebunden sei. Šāliḥs Theorie war davon nicht tangiert; aber dialektisch war er in einer

⁷ Diese Interpretation scheint mir am ehesten Text 10 gerecht zu werden.

⁸ Text 11 und 12, a.

⁹ S. o. S. 250.

¹⁰ Text 9, b – i.

¹¹ S. o. S. 277.

¹² Text 9, a – b.

¹³ Vgl. auch Gimaret, *Théories de l'acte humain* 26.

¹⁴ Text 12, b. Zum Topos vgl. Gazzālī, *Maqāsid* 93, 9; er wird in unserem Text möglicherweise erst von Aš'arī eingeführt.

mißlichen Lage. Als er zugestand, daß er, obgleich körperlich im Irak zugegen, gleichzeitig in Mekka unter einem Rundzelt (*qubba*) sitzen könne, ohne es zu merken, verpaßte man ihm einen Spitznamen: Šāliḥ Qubba, „Šāliḥ mit dem Zelt“.

Text 9, k – l. Man muß allerdings mit der Möglichkeit rechnen, daß die Gegner ihm die genannte Konsequenz einfach andichteten. Dann würde sich die Annahme erübrigen, daß er an Dislokationen oder Absenzen des inneren menschlichen Kerns glaubte. Jedoch steht dem Text 10, b entgegen; zudem ließe sich nicht mehr so leicht erklären, warum sich der Spitzname so weit verbreitete. Wie nahe das von uns vorausgesetzte Denkmodell lag, geht aus einer Überlieferung bei Maḡlisī hervor (*Bihār* LXI 33 nr. 17): Man fragte Ġaʿfar aṣ-Šādiq, ob bei jemandem, der träumt, daß er in Mekka oder in Ägypten gewesen sei, sich der *rūḥ* vom Leib getrennt habe. Der Imam verneint: Wenn der *rūḥ* sich einmal absentiert hat, kommt er nicht mehr zurück – m. a. W.: Der Mensch ist dann tot. Die Theorie ließ sich in der Tat nur halten, wenn man neben dem *rūḥ* noch einen separaten Lebensodem (*nasīm*) annahm oder aber ihn selber als Lebensodem verstand und ihm ein anderes Identitätsprinzip, etwa *nafs*, überordnete. – Mit *qubba* bezeichnete man das lederne, nach oben zugespitzte Rundzelt der vornehmen arabischen Häuptlinge (dazu E. Meyer, *Aiyām al-ʿArab* 39; zum Aussehen auch Reintjes, *Soziale Stellung der Frau* 153 f.). Es wurde in vorislamischer Zeit in den Kampf mitgenommen und enthielt dann wahrscheinlich ein Götzenbild (Lammens, *Arabie occidentale* 111 und 130; dazu kritisch B. Farès, *Honneur* 100 f. und 163 f., Anm. 2).

Daß die Diskussion um die *mutawallidāt* sich gerade auf das Phänomen der Wahrnehmung zuspitzte, verwundert nach allem, was wir über die Vorgeschichte wissen, nicht. Jedoch mag sie hier mittlerweile durch ein neues Motiv bereichert worden sein: das Problem der Sinnestäuschungen. Die „Sophisten“ zogen aus der Existenz der Träume den umgekehrten Schluß wie Šāliḥ: da diese keine Wirklichkeit darstellen, ist auch das, was wir im Wachzustand wahrnehmen, vielleicht nur Phantasie und Hirngespinnst¹⁵. Wenn Šāliḥ demgegenüber sagt, daß beide gleichermaßen wahr sind¹⁶, so wirkt dies wie eine bewußte Gegenposition. Man wird in dieser Annahme weiter bestärkt, wenn man feststellt, daß dieselbe Antithese auch für die Erklärung des Spiegelbildes besteht: während die „Sophisten“ sagen, daß es reine „Mutmaßung“ (*ḥisbān*) sei¹⁷, besteht Šāliḥ darauf, daß es von Gott geschaffen wird und darum ein Mensch sei wie man selber¹⁸. Die Tatsache, daß Gott die Wahrnehmung schafft, verbürgt nach seiner Ansicht deren Echtheit; die Absurditätsbeweise seiner Gegner mußten auch deswegen an ihm abgleiten.

¹⁵ *Maq.* 433, 8 f. Mit „Sophisten“ sind in islamischen Quellen im allgemeinen Skeptiker gemeint, hier vielleicht dahritische Intellektuelle. Zur Anwendung des Begriffs vgl. meine *Erkenntnislehre* 232 ff.

¹⁶ Text 10, a.

¹⁷ *Maq.* 434, 11.

¹⁸ Text 14.

Beide Thesen werden im übrigen zu knapp referiert, um eindeutig zu sein. „Mutmaßung“ ist das Spiegelbild für die Skeptiker wohl deswegen, weil man es nicht greifen kann und unsere Sinne damit genarrt werden; *ḥisbān* meint immer eine reine Phantasievorstellung (zum Begriff vgl. *Erkenntnislehre* 232 und meinen Aufsatz *Skepticism in Islamic Thought* in: *Abḥāt* 31/1968/1 ff.). Daß Šāliḥ demgegenüber darin einen Menschen sah „wie man selber“, klingt hart. Aber auch gewisse iranische Anthropomorphisten hielten das Spiegelbild für identisch mit demjenigen, der sich im Spiegel sieht (Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 84, 3 f.); immerhin glaubten einige von ihnen sogar, daß Gott in einen Spiegel schauen müsse, um Adam nach seinem Bilde erschaffen zu können (Ibn Abī l-Ḥadīd, *ŠNB* III 225, pu.). Vor allem sollte man wohl nicht vergessen, daß für Šāliḥ der Mensch der Geist war; Gott verdoppelt im Spiegelbild also gar nicht in erster Linie den Körper dessen, der in den Spiegel schaut, sondern dessen Identität. Vielleicht war das auch Šāliḥs Erklärung für die Träume.

Der Qāḍī ʿAbdalḡabbār setzt sich *Muḡnī* IV 59, ult. ff. mit einer anonymen These auseinander, die sehr wohl die des Šāliḥ Qubba gewesen sein mag: „Man sieht im Spiegel dasselbe wie das eigene Gesicht (noch einmal); Gott hat die Gewohnheit (*aḡrā l-ʿāda*), dies so zu schaffen“. Neu ist hieran vor allem die „Gewohnheit“; dies würde bekräftigen, was man ohnehin wird annehmen dürfen: daß all die Beispiele göttlicher Allmacht, die Šāliḥ im Zusammenhang mit den *mutawallidāt* aufzählte, nur theoretische Ausnahmefälle darstellen, die den normalen Ablauf der Geschehnisse nicht stören. Allerdings wäre dies der vorläufig älteste Beleg für die Vokabel *ʿāda*. Die Bemerkungen, die Ḡāḥiẓ in seinem *K. at-Tarbīʿ* über das Problem des Spiegelbildes macht (89 § 169 f.), zeigen trotz ihres spielerischen Charakters, wie wenig man mit dem Phänomen zu Rande kam.

Ibn al-Murtaḍā hat, vielleicht im Anschluß an Ḥākim al-Ḡuṣamī, als Lehre Šāliḥs festgehalten, daß Wahrnehmung ein *maʿnā* sei, also etwas Selbständiges (*Tab.* 73, 2; auch *Riyādat al-afḥām* 53 b). Damit ist wohl wieder ausgesagt, daß Gott sie separat schafft.

Mit Abū l-Huḍail hatte Šāliḥ gegen Nazzām gemein, daß er Atomist war. Aber die Art, wie er den Atomismus verstand, gab ihm eine ganz eigene Note. Er verwarf die geometrischen Modelle, mit denen Abū l-Huḍail und Muʿammar ihrer Theorie Anschauung verliehen hatten. Atome können sich nicht mit sechs anderen berühren, ja nicht einmal mit zwei; denn sie haben keine Seiten¹⁹. Sie sind in viel strikterem Sinne Punkte, als Abū l-Huḍail sich das gedacht hatte; nicht einmal potentiell haben sie die Eigenschaft von Korpuskeln. Berühren können sie sich immer nur mit einem weiteren Punkt; denn dieser nimmt den andern „völlig in Anspruch“²⁰. Šāliḥ hatte diesen Ansatz vielleicht bei seinem Zeitgenossen Iskāfī abgeschaut²¹; auch mit ʿAbbād b. Sulaimān berührt er sich²². Die Theorie war durch die Kritik Nazzāms hindurchgegangen; sie wich

¹⁹ Text 6, a – b.

²⁰ Text 7, e – f.

²¹ Text 7, a. So zumindest, wenn die Identifikation stimmt, welche Ašʿarī in 7, d vollzieht. Vgl. auch den Kommentar und unten Kap. C 4.2.2.1.

²² S. u. Kap. C 4.1.2.1.1.3.

dessen Einwänden²³ aus und bemühte sich erfolgreich um größere Abstraktion. Allerdings brachte sie auch neue Probleme. Schwerer als zuvor ließ sich nun erklären, wie „kompakte“ Körper aus den Atomen entstehen. Denn Šāliḥ schloß grundsätzlich aus, daß die beiden Atome, die miteinander zusammengefügt sind, ihrerseits sich noch einmal mit einem dritten berühren; sie haben ja beide zusammen jetzt eine größere Fläche und könnten von dem dritten nicht „voll in Anspruch genommen“ werden²⁴. Beide befinden sie sich im übrigen an ein und demselben Ort²⁵; das dritte kann dann nur isoliert daneben sein.

Allerdings ging es Šāliḥ vermutlich ebenso wie Abū l-Hudāil nicht in erster Linie darum, die Entstehung von Wirklichkeit zu erklären. Wirklichkeit entsteht durch Schöpfung, und zwar in autonomerer Weise als bei Abū l-Hudāil. Aber die gedankliche Reduktion der Wirklichkeit auf Urbestandteile zeigt, wie weit Gottes Allmacht geht: sie geht hier so weit, daß Gott ein nacktes Atom, ohne jegliches Akzidens, schaffen bzw. ein geschaffenes Ding bis zu diesem Grade zerfallen lassen kann²⁶. Man hat später dagegen eingewandt, daß es dann auch nicht mehr feststellbar sei²⁷. Aber das traf Šāliḥ natürlich nicht. Ein Atom ist für ihn wie für Abū l-Hudāil „Substanz“ (*ḡauhar*)²⁸, und eine Substanz läßt sich ohne Akzidenzien denken. Das hindert nicht daran, daß sie üblicherweise mit Akzidenzien auftritt, und zwar ohne daß es hier Abstufungen gäbe; Ruhe und Bewegung etwa haben Farbe oder Geruch nichts voraus. Nur eine einzige Ausnahme ist zu berücksichtigen: die Zusammensetzung (*tarkīb*). Sie eignet als Akzidens nur dem Körper; denn so wird er definiert. Ein Punkt kann nicht zusammengesetzt sein; erst zwei Punkte zusammen konstituieren Körperlichkeit und lassen sich in der Kombination als zusammengesetzt bezeichnen²⁹.

Das Atom kann nicht nur, von dieser Ausnahme abgesehen, prinzipiell alle Akzidenzien aufnehmen, sondern auch konkret mehrere gleichzeitig³⁰. Diese schließen sich erst dann wechselseitig aus, wenn sie direkte Gegensätze bilden; etwas kann nicht gleichzeitig lebendig und tot sein³¹. Dagegen gibt es keinen Grund, warum nicht etwas gleichzeitig handlungsfähig und tot sein soll; denn etwas kann ja auch gleichzeitig handlungsunfähig („ohnmächtig“) und lebendig sein, und beide Verhältnisse entsprechen sich spiegelbildlich³². Da nur Gott die Akzidenzien auf die Körper bzw. „Substanzen“ verteilt, war dies wiederum zugleich eine Reflexion über seine All-

²³ S. o. S. 309.

²⁴ Text 7, f–h; dazu Pines, *Atomenlehre* 8.

²⁵ Ib., g.

²⁶ Text 8.

²⁷ Ġuwainī, *Šāmil* 212, 1 ff.

²⁸ Text 8 mit Kommentar.

²⁹ Text 6, c; 7, a–c.

³⁰ So nach Text 6, c.

³¹ Text 13, d.

³² Text 13, a–c.

macht; Gott vermag eben Tod und Wissen zusammenzubringen, so wie er einen Stein in der Luft halten kann. Der Glaube sagt uns sogar, daß er in diesem Fall seine „Gewohnheit“ regelmäßig durchbricht, bei der Grabesstrafe nämlich. Zu ihrer Erklärung braucht man nicht anzunehmen, daß Gott den Geist in den Körper des Toten zurückkehren läßt; Gott kann diesem auch so jenes Wissen verleihen, das er braucht, um sich seiner Sünden zu erinnern³³. Da allerdings ein Toter normalerweise kein Wissen besitzt, muß man um der Symmetrie willen schließen, daß auch Leben prinzipiell für sich allein an einem Körper existieren kann; es impliziert also nicht notwendig Handlungsfähigkeit, wie Nazzām dies angenommen hatte³⁴.

Handlungsfähigkeit ist, als Akzidens, von Gott geschenkt. Aber sie ist vor der Handlung da³⁵; insofern ist Šāliḥ Qubba ganz Muʿtazilit. Mochte er auch noch mehr als andere Schüler Nazzāms den Satz des Korans ernst nehmen, daß Gott alles schafft³⁶, so machte er doch vor dem Tun der Menschen, vor allem den Sünden, halt. Sie sind zwar auch geschaffen, aber doch nur insofern Gott sie benennt und qualifiziert, also als solche in die Existenz bringt. Das ist – wir sagten es schon – Erbe Nazzāms³⁷; selbst wenn Šāliḥ durch die Vokabel „schaffen“ den Anteil Gottes stärker betont, so ist er doch kein Dirārit³⁸. Auch unter den guten Werken ist für ihn nur die Gotteserkenntnis nicht durch freie Entscheidung erworben³⁹; hier greift er über Nazzām zurück, bleibt aber weiter in der muʿtazilitischen Tradition.

Wenn er dennoch manchmal unter die Murǧiʿiten gerechnet wird⁴⁰ und Ḥaiyāt ihn nicht als Muʿtaziliten ansehen will⁴¹, so hat dies einen andern Grund: er verwarf die *manzila baina l-manzilatain*⁴². Man rückte ihn in die Nähe des Muwais b. ʿImrān. Wie dieser behauptete er, daß die „Drohverse“ des Korans nicht unbedingt für alle Menschen und erst recht nicht für alle Muslime zu gelten brauchen. Gott kann Ausnahmen machen, selbst wenn er dies nicht ausdrücklich sagt⁴³. Die Muslime bleiben also für Šāliḥ auch als Sünder gläubig; als Gläubige aber können sie von der ewigen Höllenstrafe verschont bleiben, selbst wenn diese im Koran für bestimmte Vergehen ohne jeden Unterschied der Person angedroht war. Muwais ist wie er häufig als

³³ Text 16. Zum Problem allgemein vgl. *Erkenntnislehre* 298 f.

³⁴ Text 13, e. Vgl. auch Ibn al-Murtaḍā, *al-Baḥr az-zahḥār* I 120, – 8.

³⁵ Text II 35.

³⁶ Text 18, b, wenn dies hierher gehört.

³⁷ S. o. Anm. 5.

³⁸ Wie Ibn ar-Rēwandī es sogar Nazzām vorwarf (s. o. S. 413). Allgemein vgl. Gimaret, *Théories* 4 ff.

³⁹ Text 15.

⁴⁰ Bei Ibn Hazm (vgl. Text II 35), bei Ḥwārizmī (*Mafātīḥ al-ʿulūm* 20, ult. f.), bei Šahrastānī (106, 1/267, 3 f.); auch bei Baǧdādī (*Farq* 193, 7 f. / 205, pu.), der aber zuvor zweimal die Schule Šāliḥs bei der Muʿtazila aufführt (18, – 5 / 24, – 4 und 93, 8 f. / 114, 7 f.).

⁴¹ *Intiṣār* 93, 5 ff., wo sein Name defektiv geschrieben ist; dazu Aʿsam 148 nr. 139 / Übs. 215.

⁴² *Intiṣār*, ib.

⁴³ Text II 36; dazu oben S. 193 f.

Mu'tazilit bezeichnet worden; sie wurzelten jedoch beide in der bašrischen Murğī'a⁴⁴.

Šāliḥs Leben liegt völlig im Dunkel. Vielleicht ist er nie nach Bagdād gekommen; der Ḥaṭīb al-Bağdādī erwähnt ihn nicht. Aber auch für Bašra ist er nicht bezeugt; Ġāḥiẓ, der über Muwais b. 'Imrān einiges sagt, spricht von ihm nicht, obgleich doch sein Beinamen sein Interesse hätte wecken können. Das Todesdatum 246/860, das A'sam für ihn angibt⁴⁵, kann ich nicht belegen. Daß er Šāliḥ b. Abī Šāliḥ hieß, ist aus einer Kombination zweier Abschnitte bei Aš'arī erschlossen⁴⁶. Aber außer einer naheliegenden *kunya* ist damit nichts gewonnen. Ḥwārizmī ergänzt seinen Namen zu Šāliḥ b. 'Abdallāh⁴⁷, Šahrastānī zu Šāliḥ b. Šubaiḥ b. 'Amr⁴⁸. Letzterer scheint dies kurz darauf⁴⁹ zu Šāliḥ b. 'Amr zu verkürzen. Maqrīzī hat später Šāliḥ b. 'Amr b. Šāliḥ⁵⁰. Daß jener Šāliḥ b. Abī Šāliḥ, den Ġāḥiẓ in dem erhaltenen Fragment aus der Einleitung zu seinen *Ṭabaqāt al-muğannīn* nennt, mit ihm identisch wäre, ist unwahrscheinlich; dieser war Sänger gewesen, hatte sich dann allerdings in ein bürgerliches Leben zurückgezogen⁵¹.

Erwägen sollte man die Frage, ob er mit dem Mu'taziliten Ibn Šubaiḥ gleichgesetzt werden kann, der sich während der *miḥna* in Ägypten unbeliebt machte (Kindī, *Wulāt Mišr* 452, 6 f.). Immerhin findet Šāliḥ sich bei Šahrastānī unter der Taubānīya wieder (106, 1/267, 3 f.). Aber Šahrastānī verfährt an dieser Stelle etwas großzügig, und die Namensform Šāliḥ b. Šubaiḥ, die wir zu dieser Hypothese brauchen, ist ja nicht gesichert.

3.2.2.2.7.3 Vertreter der Seelenwanderung

Nazzāms Geistlehre hat unter seinen Schülern zu einer interessanten Sonderentwicklung geführt. Wenn alle Lebewesen wegen ihrer Teilhabe am Geist zu ein und derselben Klasse gehören und wenn Menschsein auf Erden darin besteht, daß der Geist in eine besondere Hülle gekleidet wird, die ihn „beeinträchtigt“ und von der er sich wieder befreien will¹, dann lag der Gedanke nahe, daß die Menschen als Geister in ihrer vorirdischen Existenz einstmals separat existierten und vielleicht gezwungen wurden, in das „Gefängnis“ des

⁴⁴ Der Qādī 'Abdalğabbār hat ihn in seine *Ṭabaqāt* aufgenommen (*Faql* 281, -4 > IM 73, 1 f.; vgl. auch *Muğnī* VIII 3, 14). Daß er bei Ibn Baṭṭa als Rāfiḍit läuft (*lbāna* 92, 10), ist wohl einfach ein Irrtum; ebenso wenn Šahrastānī ihn mit Muwais den Ḥāriğiten zuordnet (*Milal* 103, 5 f. / 253, 7 f.; dazu Gimaret, *Livre des Religions* 416, Anm. 17).

⁴⁵ *Faḍīḥa* 341.

⁴⁶ Text 6 und 7, e-i mit Kommentar.

⁴⁷ *Mafātīḥ* 20, ult. f.

⁴⁸ *Milal* 103, 5 f. / 253, 7. Dies übernimmt Fakhry in: MW 43/1953/100.

⁴⁹ 107, 11/272, 1; vgl. dazu Gimaret, *Livre des Religions* 430, Anm. 86.

⁵⁰ *Ḥiṭaṭ* II 350, 18.

⁵¹ *Rasā'il* III 135, pu. ff.

¹ Diese Punkte werden in Text XXIII 19, d-e hervorgehoben.

Leibes einzugehen. Zwang aber ließ sich am leichtesten als Strafe verstehen, und in dieser Strafe mochte der Geist über die menschliche Existenz hinaus in das Tierreich stürzen; denn auch Tiere waren ja belebt und bildeten so mit dem Menschen eine gemeinsame Klasse. Daß dergleichen geschehen konnte, wußte man aus den zahlreichen Erzählungen über Metamorphosen (*mash*); selbst Nazzām hatte an diesem Punkte seine Skepsis gezügelt². Auch Seelenwanderung im strengeren Sinn (*tanāsub*) war als Modell längst bekannt. Es war nicht überall geschätzt; aber es war auch nicht offiziell verdammt.

Von einer Metamorphose in Affen und Schweine redete bekanntlich bereits der Koran³. Ġāhiz gibt sich Mühe, dies als „natürlichen“ Volksglauben auszuweisen, der sich unter Beduinen finde⁴. Jedenfalls entwickelte sich das Motiv kräftig im Ḥadīth⁵; dort findet sich auch der Terminus *mash*, den der Koran selber nicht benutzt⁶. Intellektuelle mochten natürlich die Brauen hochziehen, vor allem „Dahriten“, die der Religion ohnehin distanziert gegenüberstanden. Aber ganz kamen auch sie gegen die Macht der Folklore und die Angst vor rätselhaftem Unheil nicht an. Manche versuchten die Überlieferungen zu rationalisieren und erklärten die Metamorphosen durch Umwelteinflüsse; andere lehnten das *mash* zwar ab, entdeckten die Macht der Vorsehung aber in Sintfluten oder Erdbeben⁷. Wieder andere nahmen den Vorgang ohne Umschweife für wahr. Ein gewisser Ḥakam b. ʿAmr al-Bahrānī hatte eine Qaṣīde über die Wunder der Schöpfung (!) verfaßt, aus der uns Ġāhiz 41 Verse zu eben diesem Thema mitteilt⁸.

Das Verb *tanāsaḥa* begegnet bereits bei Kumait, dort allerdings noch im Sinne der Weitergabe einer „biologischen“ Erbsubstanz von Geschlecht zu Geschlecht⁹. Die Vorstellung von der Seelenwanderung sah man in der gleichen Zeit bei seinem älteren Zeitgenossen Kuṭaiyir verwirklicht; er soll sich dazu auch schon auf eine der später immer wieder herangezogenen koranischen Belegstellen, Sure 82/8, berufen haben¹⁰. Jedoch glaubte er vermutlich nur an die *raġʿa*¹¹. Seelenwanderung im eigentlichen Sinne verband man eher mit der extremen *Ṣīʿa*¹². Das war nicht unbedingt eine Reklame; selbst die Imāmiten

² Text XXII 234; dazu oben S. 383.

³ Sure 5/60, auch 2/65 und 7/166.

⁴ *Ḥayawān* IV 100, 2 ff.

⁵ *Conc.* V 216 a; dazu oben Bd. II 52. Vgl. auch Ġāhiz, *Tarbīʿ* 28, –5 ff. § 44 /übs. Adad in: *Arabica* 14/1967/36; zu einem verwandten Phänomen Viguera in: *Festschrift Pareja* 647 ff. Allgemein jetzt Pellat in *El*² VI 736 ff. s. v. *Maskh*.

⁶ Sure 36/67 ist in ihrem Sinn ganz unsicher.

⁷ Ġāhiz, *Ḥayawān* IV 70, 2 ff. und 73, 6 ff.

⁸ *Ib.* VI 80 ff.; dazu Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang* 76 ff.

⁹ *Hāšimīyāt* 3 v. 40 (= S. 84, 10/Übs. 61); dazu Rubin in: *IOS* 5/1975/90 f.

¹⁰ Balāḍurī, *Ansāb* II 201, pu. f. MAḤMŪDĪ.

¹¹ S. o. Bd. I 286.

¹² Vgl. etwa Text XII 2, v. 31 oder oben S. 11 ff. für die Rāwandīya; auch im *Corpus Gābirianum* (Lory, *Alchimie et mystique* 64 f.). Allgemein dazu Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* 9 ff.

legten Wert darauf, hiermit nichts zu tun zu haben¹³. Man wußte wohl auch, daß die Manichäer diesem Glauben huldigten¹⁴. Aber bald stieß man doch auch auf ehrenwertere Zeugen. Johannes Philoponos hatte, wie Bīrūnī feststellt¹⁵, berichtet, daß für Plato die Seelen in Tieren wiedergeboren werden können; Bīrūnī selber zieht dann die Verbindung zu Pythagoras. In der *Theologie des Aristoteles* wurde Metempsychose ganz selbstverständlich vorausgesetzt¹⁶. Sie war zudem für das Problem der Theodizee immer noch eine der wenigen einfachen Lösungen. Unter den Juden haben Anhänger des ʿAnan ben David so die Leiden von Kindern zu erklären versucht¹⁷. Später meinte der Arzt ar-Rāzī, daß man nur auf diese Weise das Schlachten von Tieren rechtfertigen könne; es könne ja sein, daß damit der Geist eines Verdammten freigesetzt werde¹⁸. Für ihn war Seelenwanderung einfach eine Konsequenz der Unsterblichkeit der Seele¹⁹. Der frühe iranische Ismāʿīlit Abū Yaʿqūb as-Siġistānī schränkte dies dann bloß insofern ein, als sie an die jeweils eigene Art gebunden sei; ein Mensch könne also wieder nur in einem Menschen wiedergeboren werden²⁰.

In der Muʿtazila dagegen sah man darin eher prinzipiell einen Irrweg²¹. Man dachte dort wohl ähnlich wie der Philosoph al-Kindī: Wieso sollte die Seele, wenn sie einmal vom Körper befreit ist, wieder in ihn zurückkehren?²² Auch Naẓẓām hätte vermutlich nicht anders reagiert. Darum übergang man die Abweichler, die sich auf ihn beriefen, mit Schweigen. Ġāhiz zwar erwähnt einen von ihnen noch; er hatte Sinn für Kuriositäten. Aber Ḥaiyāt kann sich nicht überwinden, das, was Ibn ar-Rēwandī von ihnen erzählte, im einzelnen zu wiederholen²³. In der biographischen Tradition der Muʿtazila wurden seit Kaʿbī ihre Namen getilgt. Selbst Ašʿarī hat keine einzige Notiz; er schrieb seine *Maqālāt* ja teilweise vielleicht noch als Muʿtazilit. Wir sind, von Ibn ar-Rēwandī abgesehen, nahezu ganz auf Baġdādī und Ibn Ḥazm angewiesen. Aus dieser schlechten Überlieferungslage erklärt sich, daß die Namensformen nicht gesichert sind. Da ist, offenbar als bedeutendster Kopf und als einziger von Ġāhiz erwähnt,

Aḥmad b. Ḥābiṭ (?).

¹³ Vgl. den Ausspruch des Ġaʿfar aš-Šādiq bei Ṭabrisī, *Iḥtiğāğ* II 89, 3 ff. = Maġlisī, *Bihār* X 176, 10 ff.

¹⁴ Böhlig, *Gnosis* 126 und 298.

¹⁵ *Tahqīq mā lil-Hind* 49, 9 ff./übs. Sachau 65.

¹⁶ I 11 = S. 20, 6 f. BADAŪI nach *Enn.* IV 7. 14, 1 f.

¹⁷ Qirqisānī, *Anwār* I 54, 18 ff. und 307, 10 ff.; dazu Nemoj, *Karaite Anthology* 10 f., gegen Poznanski in: REJ 45/1903/190 f.

¹⁸ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 90, – 7 ff.

¹⁹ Vgl. Goodman in: *Philosophical Forum* 4/1972/43 f.

²⁰ Bīrūnī, *Hind* 49, 7 ff./übs. Sachau I 64 f.; dazu jetzt Madelung in: Festschrift Yarshater 131 ff.

²¹ Texte dazu finden sich in dem Aufsatz von Vajda, *La réfutation de la métensomatose d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Bašīr*, in: *Philomates. Studies in memory of Ph. Merlan* 281 ff. Weiteres bei Monnot in: MIDEO 14/1980/149 ff. (= *Islam et religions* 282 ff.).

²² Pseudo-Siġistānī, *Šiwān al-ḥikma* 118, 7 ff. DUNLOP.

²³ Text 26, e.

Er gehörte einer bekannten Bagdāder Familie an, die mehrere Muʿtaziliten zu sich zählte²⁴; jedoch stammte er aus Baṣra und mag auch dort gelebt haben²⁵. Er stand Nazzām sehr nahe; nicht nur daß er den *aṣlah*-Begriff so verstand wie dieser, er glaubte auch an den „Sprung“ und verwarf den Atomismus²⁶. Vielleicht ist er der anonyme Theologe, dessen Lehre von der Hauchseele Ġāḥiẓ mit Schauern wiedergibt²⁷. Als er sich mit seiner Seelenwanderungstheorie zu weit vorwagte, zeigten die Muʿtaziliten ihn bei Wāṭiq an; dieser beauftragte Ibn Abī Duwād, eine Untersuchung anzustellen. Sie verlief im Sande, angeblich weil Ibn Ḥābiṭ um diese Zeit, also zwischen 227/842 und 232/847 starb²⁸.

Die Lesung Ḥābiṭ wird von Samʿānī vorausgesetzt (*Ansāb* V 1 f. nr. 1280). Sie ist in der Tat die einzige Namensform, die auch Ḍahabī in seinem *Muṣṭabih* kennt (262, 1). Zwar bringt dieser hinterher auch *al-Ḥāʾiṭ*, aber eben mit Artikel. An sich findet sich Ḥāʾiṭ viel häufiger in den Drucken (*Intiṣār* 107, 16 f. und 19; 108, 4; 110, 1 ff.; *Hayawān* IV 288, 6 f.; Bagdādī, *ʿFarq* 216, ult.; 255, 7 f. und 12 sowie *Milal* 115, 2; Masʿūdī, *Murūğ* III 266, 7; Šahrastānī 142, 2 und 6; Abū Yaʿlā, *Muʿtamad* 110, 1; Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 88, 8; Šafādī, *Wāfi* VI 300, 12 und 301, 21); aber die unpunktierter Form liegt in den Handschriften ohnehin näher, und in den Editionen ist der Befund u. U. gegeneinander ausgeglichen. *Ḥābiṭ* steht noch bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* III 120, 6; IV 197, –5 und ult. sowie 198, 3. Aber Ibn Ḥazm ist kein verlässlicher Zeuge; denn der Druck hat an anderen Stellen die dritte Variante Ḥābiṭ (I 78, 15 und 79, 11; II 112, 10). Diese Lesung hat Pellat in *El*² I 272 vorgezogen, jedoch nur aufgrund der Einordnung bei Ibn Ḥağar, *Lisān al-Mizān* I 148 nr. 471, die der bei Samʿānī nichts voraus hat und zudem die Wahl zwischen *Ḥābiṭ* und *Ḥāʾiṭ* offen läßt. Wenn er sich in MUSJ 50/1984/485 weiterhin noch auf Samʿānī beruft, so ist dies offenkundig ein Irrtum. Friedländer hatte sich in JAOS 29/1908/10 für *Ḥāʾiṭ* entschieden, jedoch nur aufgrund der „besten Handschriften“. ʿAbd al-ḥamīd hat in seinem Neudruck von Bagdādīs *Farq* die Lesung *Ḥābiṭ* favorisiert, allerdings wohl gegen die Handschriften.

Wenn Ibn Ḥābiṭ die vorirdische Existenz der Menschen als Geistwesen behauptete, so berief er sich dazu auf das Axiom seines Lehrers, daß die gesamte Schöpfung (*ḥalq*) auf einmal geschaffen worden sei²⁹. Schöpfung, das waren für ihn die Geschöpfe (*ḥalq*), aber eben als Geister, die sich noch nicht nach einzelnen Species unterschieden. Sie befanden sich im Paradies, ihrer „ersten Heimstätte“; da der Geist Sitz der Erkenntnis und der Handlungsfähigkeit ist, waren sie von Anfang an erwachsen und besaßen ein „notwendiges“ Wissen von Gott, das dieser selber ihnen geschenkt hatte³⁰. Insofern konnten sie auch

²⁴ Text 26, d und k.

²⁵ Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 78, 15; auch III 120, 6.

²⁶ Bagdādī, *Farq* 255, 8 ff. / 273, 8 ff.; vgl. auch Text 26, c und f; Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 197, –4.

²⁷ Text XXII 88; dazu oben S. 349 ff. Ob er ihn allerdings als „Koryphäe“ bezeichnet hätte?

²⁸ Text 26, i. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch die Monographie von Ch. Pellat in: MUSJ 50/1984/483 ff.; unkritisch Freitag, *Seelenwanderung* 113 ff.

²⁹ Text 25, b und 33, a; dazu oben S. 367 f.

³⁰ Text 19, a – c; 21, e.

sofort seine Gebote erkennen; nichts sprach dagegen, das erste Paradies schon zu einer Stätte des *taklīf* zu machen. Dies vor allem, wenn man an ein natürliches Sittengesetz glaubte, zu dem es keiner Offenbarung bedarf; Ibn Ḥābiṭ dürfte dies ebenso getan haben wie sein Lehrer. Die Frage, wie die Verpflichtung entstand, war damit für ihn wohl erledigt; sie ist erst später erneut diskutiert worden. Das erste Gebot jedenfalls, an das die seligen Geister denken mußten, ergab sich aus natürlicher Überlegung: daß sie nämlich Gott zu danken hätten für die Gnaden, die er ihnen im Paradies zuteil werden ließ³¹. Er hatte die Welt ja zu ihrem Nutzen geschaffen³².

Man könnte sich vorstellen, daß Ibn Ḥābiṭ dies mit Sure 7/172 verband, der zufolge Gott in der Präexistenz mit den Menschen einen Bund geschlossen hatte. Jedenfalls entstand auf diese Weise schon im Paradies jene Situation, die sonst nur auf Erden galt: daß nämlich die Menschen sich aus freier Verantwortung verschieden verhielten und dementsprechend verschieden behandelt wurden. Diejenigen, welche alle Gebote Gottes befolgten, behielt Gott bei sich als seine „Genossen“ (*aṣḥāb*), d. h. wohl als die *aṣḥāb al-yamīn*, von denen in Sure 56/90 die Rede war; sie sitzen „zu seiner Rechten“³³. Diejenigen, die ihm jeglichen Gehorsam verweigerten, warf er zur ewigen Strafe ins höllische Feuer – eine Variante zu dem im Islam an sich seltenen Motiv vom Sturz der Dämonen³⁴. Diejenigen aber, die Schuld auf sich luden, ohne direkt seine Gebote zu leugnen, strafte er mit dem Fall (*hubūt*) in diese Welt. Das war die Vokabel, mit welcher der Koran beschrieb, wie das erste Menschenpaar das Paradies hatte verlassen müssen; sie war hier auf die gesamte Menschheit bezogen³⁵. Irdische Existenz aber war nun sozusagen zu einer zeitlichen Höllenstrafe geworden. Allerdings nicht ganz: die gefallenen Geister werden auf Erden nicht nur geplagt, sondern mögen auch Glück erfahren. Ibn Ḥābiṭ versteht immer noch wie Nazzām ihr Dasein als Prüfung. Darum werden immer wieder Propheten zu ihnen geschickt; sie können sich also bewähren und wieder aufsteigen. Allerdings können sie ebenso weiter absinken; wenn sie den Sünden, die sie im Paradies begingen, weitere hinzufügen oder wenn jene von Anfang an schon zu groß waren, werden sie in Tiere verwandelt. Erst auf Erden erhalten die Geister also eine „kompakte Hülle“ (*qālab kaṭīf*), und diese ist je nach ihren Vergehen verschieden³⁶. Denn Gott hat die Menschen

³¹ Vgl. Text 19, g und 25, c (dazu auch die Parallele Šahrastānī 42, 14 ff. / 89, 8 ff.) mit Text 20, a–b, wo der Ursprung dieser Verpflichtung jeweils anders erklärt wird. Weiteres unten S. 442 ff.

³² S. o. S. 406.

³³ Vgl. Text 24, f und 19, a mit Kommentar; dazu die Ausführungen zu Text 21, c unten S. 435. Man wird annehmen dürfen, daß, wenn dort Sure 56/89 zitiert wird, der ganze Passus gemeint war.

³⁴ In der Tat wohl nur eine Variante. Ibn Ḥazm betont deutlich – vielleicht zu deutlich – den Unterschied: nicht die Teufel werden gestürzt, sondern die Geister (Text 24, a–c). Die Teufel wären demgegenüber sogleich in der Hölle geschaffen worden. Nyberg hat dies mit der origenistischen Lehre vom vorweltlichen Sündenfall verglichen (*Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* 52).

³⁵ Text 21, e; dazu Sure 20/123.

³⁶ Text 19, g–m; 21, d–g.

„mit jeder beliebigen Form zusammengesetzt, die er nur will“ (Sure 82/8); ja er sagt sogar, daß er Menschen und Tiere „zu Paaren gemacht habe“ (Sure 42/11).

Text 24, g. Das ist natürlich in beiden Fällen nicht die übliche Exegese. In Sure 82/8 übersetzt Paret nach der *communis opinio*: „in einer Gestalt zusammengesetzt, wie er sie (für dich haben) wollte“; in Sure 42/11 ist gemeint, daß Menschen und Herdentiere (*an'am*) jeweils paarig geschaffen sind, nicht daß Gott Mensch und Tier miteinander gepaart habe, indem er eine menschliche Seele in einen tierischen Körper eingehen ließ. Die letztere Stelle war offenbar auch zu eindeutig, um viel bemüht zu werden. Für die erstere vgl. dagegen Ṭabrisī, *Mağma' al-bayān* V 449, pu. ff. – Wenn Ibn Ḥazm meint, daß Ibn Ḥābiṭ so auch die Leiden der Kinder erklärt habe (*Fiṣal* III 120, 7 ff.; in Andeutung auch Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 88, 8), so ist dies wohl eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung; an Seelenwanderung von einem Menschen in den andern glaubte Ibn Ḥābiṭ anscheinend nicht. Der Text bei Ibn Ḥazm ist ohnehin falsch formuliert.

Wenn diese Entwicklung, die sich „in Schleifen und Wiederholungen“ vollzieht³⁷, dem Menschen weiter die Möglichkeit der Entscheidung offenhalten soll, so muß es auch bei den Tieren ein Gesetz geben, an dem seine und ihre Handlungen gemessen werden³⁸. Das nun ließ sich exegetisch beweisen, durch eine Kombination von Sure 6/38 und 35/24. An der ersteren Stelle war gesagt, daß auch die Tiere Gemeinschaften bzw. Gemeinden (*umam*) bilden wie die Menschen, an der zweiten aber, daß zu jeder Gemeinschaft/Gemeinde ein Prophet gesandt worden sei³⁹. Aus Sure 16/68 ließ sich dann die Bestätigung herauslesen. Wenn es dort heißt, daß Gott der Biene „eingegeben“ habe (*auḥā*), wie sie ihre Waben bauen soll, so ist dies echte Offenbarung, die einem Propheten im Volke der Bienen zuteil wurde; denn *auḥā* ist überall in diesem strengen Sinn zu verstehen⁴⁰. Nazzām hatte diesem Gedanken in einer Exegese von Sure 27/18 vorgearbeitet; auch Ameisen, so hatte er dort gezeigt, leben in Populationen und verhalten sich verständig⁴¹.

³⁷ *takwīr wa-takrīr*, Text 21, g; vgl. auch *yatakarraru* in Text 19, l und *kurūr* in Text 25, a. Die Bedeutung von *takwīr*, das nur einmal, bei Šahrastānī, gebraucht wird, ist nicht ganz klar. Wenn ich mit „Schleifen“ übersetze, so, weil die Seelen mehrfach auf- und absteigen können. Aber es ist ebenso denkbar, daß Šahrastānī hier ismā'īlitisches Vokabular assoziiert; *kaur* ist in den Zeitalterspekulationen der Ismā'īliten die Großperiode (im Gegensatz zu *daur*; vgl. Halm, *Kosmologie und Heilslehre* 160). Oder sollte auch Ibn Ḥābiṭ schon in Äonen gedacht haben? Sein Schüler Ibn Mānūš hat an diesem Punkt weiterspekuliert (Text 33, n und unten S. 442). Die wesentlich häufigere Vokabel *takrīr* wird u. a. im Corpus Ḡābirianum gebraucht (Lory, *Alchimie et mystique* 64 f.).

³⁸ Text 19, f.

³⁹ Text 23. Vgl. auch Ḡāḥiz, *Ḥayawān* IV 288, 6 f. und vorher; Ṭūsī, *Tibyān* IV 138, –7 ff.

⁴⁰ Text 22. Wie man sonst differenzierte, zeigt die Bemerkung des Abū 'Ubaida bei Ṭabrisī, *Mağma' al-bayān* III 371, –9 ff. – Ibn Ḥābiṭ hat also auch „Biene“ nicht kollektiv aufgefaßt, wie dies sonst üblich war. Ein Prophet aber ist für ihn schon ein Kulturstifter wie später für Ibn ar-Rēwandī (s. u. Kap. C 8.2.2.3.1.2).

⁴¹ Text XXII 218.

Man konnte daraus den Schluß ziehen, *ahimsā* zu üben; Ġāhiz berichtet, daß manche Muslime das Fleisch von Eidechsen und Aalen nicht aßen, weil sie in diesen Tieren „Gemeinden“ verwandelter Menschen erblickten⁴². Ibn Ḥābiṭ hat nicht so gedacht. Man darf Tiere töten und schlachten; denn die Geister, die in sie verbannt sind, sollen ja bestraft werden. Ihre Strafe erinnert dabei an ihr Vergehen: diejenigen, die als Schaf geschlachtet oder als Floh geknackt werden, waren vorher selber Mörder. Das Prinzip ist das der Spiegelbildlichkeit: wer getötet hat, wird nun selber getötet; wer gewalttätig war, wird erbärmlich wie ein Wurm oder eine Laus; wer herumhurte, wird nun impotent wie ein Maultier, und wer bei all seinen Untaten keusch blieb, darf sich jetzt sexuell austoben als Bock oder Widder oder Sperling⁴³. Zweites Kriterium ist die Verhältnismäßigkeit: je größer die Schuld, desto häßlicher die „Hülle“⁴⁴. Häßliche und schädliche Tiere werden ja auch am ehesten umgebracht. Hier fanden dann manche von jenen „qadaritischen“ Ḥadīten ihren Platz, die in Baṣra seit langem im Umlauf gewesen waren: „Wer eine Schlange tötet, tötet einen Ungläubigen“ oder „Schlangen zu bekämpfen, ist wie Ungläubige zu bekämpfen; nur ein Zweifler unterläßt es, sie zu töten“⁴⁵.

An diesem Punkt empfiehlt es sich nun, die Parallelen mit der extremen Šīʿa noch einmal genauer zu betrachten. Die Verwandtschaft zu dem, was Naubaḥṭī und Qummī über Ideen aus dem Umkreis der Ḥarbīya und der späten Kaisānīya berichten, ist nämlich überraschend eng⁴⁶. Das gilt vor allem für die koranischen Begründungen, aber auch für einen Schlüsselbegriff wie *qālab*, die „Hohlform“, mit dem man die jeweilige Hülle der Seele bezeichnete⁴⁷. Es ist nicht leicht, zu erkennen, an welche šīʿitischen Gruppen die beiden Häresiographen genau denken und wo sie sie lokalisieren⁴⁸; aber die Frage, ob Ibn Ḥābiṭ

⁴² *Ḥayawān* VI 77, 7 ff.

⁴³ Text 25, d–e. Ähnlich später auch Ibn Sinā in seiner *Risāla Adḥawīya* (42, 9 ff. DUNYĀ). Man vergleiche die Vorstellung des *contrappasso* bei Dante.

⁴⁴ Text 19, k.

⁴⁵ S. o. Bd. II 52. Daß die Anhänger des Ibn Ḥābiṭ diese Ḥadīte heranzogen, geht aus Ġāhiz, *Ḥayawān* IV 293, 1 ff. und 294, 3 ff. hervor.

⁴⁶ *Firaq aš-Šīʿa* 32, –6 ff. > Qummī, *Maqālāt* 44, pu. ff.; dazu oben S. 5.

⁴⁷ Ib. 33, 2 f. > Qummī 45, 10 f.; vgl. damit Text 19 und 33, k.

⁴⁸ Halm ordnet sie der Ḥarbīya zu und bringt sie darum in *Madāʿin* unter (*Gnosis* 73 ff.; auch in: *Der Islam* 58/1981/19 ff.). Dafür sprechen die zahlreichen Übereinstimmungen mit einem Bericht bei Pseudo-Nāṣīʿ (*Uṣūl an-niḥāl* 38 f. §§ 57–58; übersetzt bei Halm 71 ff.). Jedoch sagen weder Naubaḥṭī noch Qummī dies so genau; Qummī spricht einfach von der Sabaʿīya (*Maqālāt* 44, pu.). Sein Text zeigt außerdem, daß man sich von der Gliederung bei Naubaḥṭī nicht dazu verleiten lassen darf, den ganzen Abschnitt auf die Ḥurramdīniya zu beziehen; der Verweis auf diese ohnehin etwas schwer zu definierende Gruppe gehört noch zum Vorhergehenden (vgl. Naubaḥṭī 33, 4 ff. mit Qummī 44, 10 ff., wo einige Zeilen eingeschoben sind). Zur Ḥurramdīniya jetzt Madelung in *IE²* V 63 ff. und in *Religious Trends* 7 ff., auch Yusofi in *Elran* III 301 und Rekaya in: *SI* 60/1984/5 ff. Noch um 470/1078 soll ein gewisser Maḥmūd al-ʿAlawī al-Ilāqī über Fragmente ihrer Schriften verfügt haben; jedoch handelte es sich auch hier vielleicht nur um häresiographische Berichte (vgl. den Text in: *Oriens* 27-28/1981/279 f.).

mit ihnen etwas zu tun hatte, bleibt uns doch nicht erspart. Ibn al-Murtaḍā hat in ihm einen Šīʿiten gesehen⁴⁹. Andererseits hatten diese bei Nazzām keinen besonders guten Stand. Vielleicht liegt die Erklärung darum eher auf der literarischen Ebene. Man gewinnt den Eindruck, daß die Häresiographen das *tanāsuh* immer mit den gleichen Schemata beschrieben; daß aber ein Muslim, der die Seelenwanderung aus dem Koran legitimieren wollte, immer wieder auf die gleichen Verse stieß, liegt nahe. Ein wichtiger Unterschied blieb ohnehin bestehen: die *gulāt*, an die Naubaḥtī und Qummī dachten, kannten kein Jenseits⁵⁰; ihr *takrīr* bestand in einer zyklischen *rağʿa*⁵¹. Ibn Ḥābiṭ dagegen ging davon aus, daß die Seelen irgendwann an ein Ende ihrer Reise gelangen, entweder völlig depraviert in der Hölle oder endgültig geläutert im Paradies. Denn jede Population (*umma*) hat laut Sure 7/34 ihre „Frist“, und wenn der Mietling seine Arbeit recht getan hat, so soll er seinen Lohn erhalten, bevor sein Schweiß getrocknet ist⁵².

Der Unterschied wird dadurch akzentuiert, daß Ibn Ḥābiṭ sogar an zwei Paradiese dachte, eines, in dem die Wonnen leiblicher Art sind, so wie wir sie aus dem Koran kennen, und ein zweites, in welchem es nur geistige Genüsse gibt. Auch letzteres allerdings entdeckte er im Koran, in Sure 56/88 f., wo denen, die Gott nahestehen, den *muqarrabūn*, „eine (kühle) Brise und duftende Kräuter“ (*rauh wa-raihān*) oder vielleicht eher, nach anderer Exegese, „Gnade und Fülle“ versprochen waren⁵³. Es gibt also zwei Arten von Seligen, solche, die ihren Körper behalten und mit ihm ihren Lohn genießen, und andere, die als reine Geister fortleben. Letztere sind, wenn unser Text richtig systematisiert, nicht identisch mit denjenigen guten Geistern, welche das erste Paradies nie verließen⁵⁴; es sind vielmehr Menschen, die sich auf Erden besonders gut bewährt haben. Dies verlangte auch der Kontext von Sure 56/88; dort nämlich geht es um Menschen, deren Seele im Tod den Körper verläßt und sofort im Himmel empfangen wird⁵⁵. Da aber erhält der Umstand Bedeutung, daß die Lehre Ibn Ḥābiṭ's von Šūfīs geteilt wurde und er selber vermutlich mit ihnen

⁴⁹ *Munya* 73, apu. f.

⁵⁰ Naubaḥtī 32, 9 ff. > Qummī 45, 2 ff.; auch Pseudo-Nāšī' 38, 14 ff.

⁵¹ Naubaḥtī 33, 3 > Qummī 45, 10 f. Daß man statt von *rağʿa* manchmal von *karrāt* sprach, steht bei Mağlisī, *Bihār* LIII 72 nr. 71.

⁵² Text 21, h – i, nach einem apokryphen Prophetenwort.

⁵³ Text 21, b – c; zur Exegese vgl. Ṭabarī ʿXXVI 211, 9 ff. und Ṭabrisī, *Mağma' al-bayān* V 228, 10 ff., auch Gimaret, *Livre des Religions* 225, Anm. 24. Es handelt sich um die einzige Stelle im Koran, wo diese beiden Wörter gebraucht werden. Aus Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣira* 51, –6 mag man herauslesen, daß er auch *'illiyūn* aus Sure 83/19 hierherzog. Jedoch wurde dies damals vielleicht allgemein so verstanden (vgl. EI² III 1132 f.).

⁵⁴ Vgl. Text 21, e.

⁵⁵ Auch sonst verstand man dies so (vgl. Ibn Rağab, *Ahwāl al-qubūr* 150, 9 ff.); man dachte da allerdings in erster Linie an die Märtyrer. Text 21 geht sogar davon aus, daß das „erste Paradies“ von diesem Paradies verschieden ist. Jedoch wird dies von Text 19, m in Frage gestellt; es ist auch nicht sehr wahrscheinlich. Die Hölle ist selbst nach Text 21 für alle Verdammten dieselbe.

Kontakt hatte⁵⁶; sie werden sich selber als Auserwählte dieser Art gesehen haben. Einer von ihnen wird immer wieder zusammen mit ihm erwähnt:

Faḍl al-Ḥadaṭī.

Er stammte wahrscheinlich aus al-Ḥadīṭa am Euphrat⁵⁷. Die Stadt war ein Šīʿitennest; später besaßen vor allem die Nuṣairier dort starken Rückhalt⁵⁸. Daß er selber Šīʿit gewesen wäre, ist trotzdem nur schlecht bezeugt⁵⁹; er mag aus seiner Heimat nicht mehr als eine gewisse Aufgeschlossenheit für Gedanken mitgebracht haben, die in radikal-šīʿitischen Kreisen besonders gut gediehen. Pseudo-Nāšīʿ, d. h. vermutlich Ġaʿfar b. Ḥarb, rechnet ihn zur *šūfiyat al-Muʿtazila*; mit ihnen verwarf er alle Erwerbstätigkeit und hielt die Obrigkeit für überflüssig⁶⁰. Er hatte ebenso wie Ibn Ḥābiṭ bei Nazzām gelernt und verfiel ähnlich wie dieser dem Schulboykott, als er „wirr im Kopf wurde“⁶¹. Jedoch wurden beide nicht unbedingt gleichzeitig oder um der gleichen Gründe willen ausgeschlossen; Ḥaiyāt berichtet von den Ereignissen getrennt und mit verschiedenen Einzelheiten⁶². Es ist auch kaum mit Sicherheit auszumachen, wieweit sie in der Lehre übereinstimmten. Kaʿbī hielt viel von Faḍl und soll ihn vor manchen Unterstellungen des Ibn ar-Rēwandī in Schutz genommen haben⁶³; er wollte ihn also bis zu einem gewissen Grade von Ibn Ḥābiṭ loskoppeln. Ġāḥiẓ nennt in der Tat immer nur diesen mit Namen. Zwar verstand man das normalerweise so, daß Ibn Ḥābiṭ eben der führende Kopf gewesen sei, und gerade Ġāḥiẓ hatte ja dessen šūfische Kontakte hervorgehoben. Aber mit der Seelenwanderungslehre wird Faḍl selbständig und separat nur an einer einzigen Stelle zusammengebracht⁶⁴. Dort allerdings auch gleich so, daß er über Ibn Ḥābiṭ hinausgegangen wäre: die Seelen hätten danach auch in Pflanzen und Steine verbannt werden können.

Dergleichen hat Ġāḥiẓ auch im Kreis des Ibn Ḥābiṭ beobachtet. Unter den Koranversen, die dort mit Vorliebe herangezogen wurden, nennt er nämlich die drei folgenden: Sure 2/74 „Unter den Steinen gibt es welche, aus denen Bäche hervorbrechen, und andere, die sich spalten, worauf Wasser aus ihnen herauskommt, und wieder andere, die aus Furcht vor Gott (von den Berghängen?) herunterkommen“; Sure 34/10 „Ihr Berge! Singt Bußlieder (?) mit ihm!“ und die bis heute von Predigern aller Art gerne zitierte dunkle Stelle Sure 33/72 „Wir haben das Unterpand (*amāna*) dem Himmel, der Erde und den Bergen angetragen. Sie aber weigerten sich, es auf sich zu nehmen und

⁵⁶ Text 22, a nach Ġāḥiẓ.

⁵⁷ So nach Samʿānī, *Ansāb* IV 91, 2 ff. und 88, apu. f. Allerdings bildete man dazu auch die Nisben Ḥadīṭī und Ḥadaṭānī (ib. 93, 8).

⁵⁸ Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* s. v. *Ḥadīṭat al-Furāt*.

⁵⁹ Bei dem späten Abū Yaʿlā (Text 31). Man sollte zumindest erwarten, daß Ḥaiyāt, wenn er Faḍl mit Ibn ar-Rēwandī vergleicht (Text 26, f–h), diesen Punkt herausgehoben hätte.

⁶⁰ Text XVIII 1, l; dazu oben S. 131 ff.

⁶¹ Text 26, c und f.

⁶² Vgl. Text 26, f mit i; summarisch 28, b.

⁶³ Text 30, b.

⁶⁴ Text 31.

hatten Angst davor“ (*Ḥayawān* IV 288, 1 ff.). Die drei Verse haben gemeinsam, daß in ihnen Berge und Steine anthropomorph behandelt werden. Da unmittelbar zuvor auch Sure 6/38 angeführt wird, dürften sie alle ebenso wie diese Stelle derart verstanden worden sein, daß hier Populationen verwandelter Menschen handeln oder angeredet sind.

Die Nisbe al-Ḥadaṭī ist wiederum vielfach verderbt und nicht endgültig gesichert. Bei Ibn Ḥazm steht Harbī (*Fiṣal* IV 197, –5) und Ḥarrānī (II 112, 10), bei Abū Ya‘lā Ḥ-r-ṭī (*Mu‘tamad* 110, 9). Weitere Varianten verzeichnet Friedländer in JAOS 29/1908/11. Schon das K. *al-Intiṣār* hat *Faḍl al-Ḥaḍḍā’* (107, 15 und pu.; 110, 1 f.). Aber das war ursprünglich |حدي| geschrieben und wurde erst dann zu |حد| verbessert; darum mag doch *al-Ḥadaṭī* zugrunde gelegen haben. Auch A‘sam entscheidet sich für diese Lesung (S. 300).

Diejenige Lehre, in der Faḍl und Ibn Ḥābiṭ sich ganz gewiß nahekamen, führt uns in einen ganz andern Bereich. Sie läßt auch sofort erkennen, warum Faḍl als Šūfī in besonderer Weise ein Interesse an ihr hatte. Beide haben nämlich Jesus einen Rang zuerkannt, den dieser so kaum je im Islam gehabt hat. Sie machten aus ihm ein Logoswesen, das zwischen der Welt und Gott steht und von diesem als erstes geschaffen worden ist. Das hatte zu Beginn des 2. Jh’s Abū Maṣṣūr al-‘Iḡlī geglaubt⁶⁵; aber seine Lehre war längst untergegangen. Hier hängt es gewiß eher mit den asketischen Neigungen zusammen, die zumindest für Faḍl al-Ḥadaṭī, aber vielleicht für den gesamten Kreis des Ibn Ḥābiṭ charakteristisch waren. Man lebte dort vermutlich im Zölibat; denn beide sollen Kritik daran geübt haben, daß der Prophet verheiratet gewesen war. Man bemerkte, daß Abū Ḍarr al-Ġifārī sich stärker von der Welt ferngehalten hatte als Muḥammad⁶⁶. Derjenige unter den Propheten aber, zu dem man wegen seiner Askese und wegen seiner Ehelosigkeit aufschauen konnte, war Jesus; man hatte bezeichnenderweise auch Abū Ḍarr seit je mit Jesus verglichen⁶⁷. Dessen Jünger waren Propheten gewesen; denn es hieß im Koran, daß Gott ihnen Offenbarung gegeben hatte (*auḥaitu*, Sure 5/111)⁶⁸. Von den Prophetengenossen ließ sich das nicht sagen.

Daß Jesus im Gegensatz zu Muḥammad mehr gewesen war als ein Mensch, bewies man auf verschiedene Weise. Zuerst aus dem Koran: er ist ein Schöpfer, denn er hat als Kind Vögel aus Lehm „erschaffen“ (Sure 5/110)⁶⁹. Dann aber auch aus dem Ḥadīṭ: er ist ein Geistwesen, eine Intelligenz; denn Gott schuf den voūṣ (*‘aql*) als erstes und befahl ihm, sich von hinten und vorn zu zeigen, weil er ihm so gut gefiel⁷⁰. Schließlich auch mit Vorstellungen der christlichen

⁶⁵ *Maq.* 9, 11 f.

⁶⁶ Text 29, b; vgl. 26, e.

⁶⁷ Vgl. EI² I 114 b s. n. Sam‘ānī assoziiert in polemischer Form bei Faḍl al-Ḥadaṭī manichäischen Einfluß: man soll keine Nachkommen zeugen und lieber Homosexualität treiben (*Ansāb* IV 91, 5 ff.).

⁶⁸ Text 22, b.

⁶⁹ Text 30, a. Das charakteristische *bi-iḡnī* „mit meiner (= Gottes) Erlaubnis“ ist dort bei dem Zitat weggelassen – wohl zu Unrecht; Faḍl zweifelte die Unterordnung Jesu ja nicht an (s. u.).

⁷⁰ Text 27, h. Zur Verbreitung dieses Ḥadīṭes in Baṣra s. o. Bd. II 170.

Theologie: Jesus ist der Sohn Gottes im Sinne einer Adoption⁷¹; wir erinnern uns, daß Nazzām in seiner Umgebung gegen diese These vorgehen mußte⁷². Gott selber wird damit in die Ferne gerückt. Er ist zwar als einziger ewig und Herr des erstgeschaffenen Logoswesens, das wir unter dem Namen Jesus kennen; aber er ist schon nicht mehr Schöpfer der Welt, und er lenkt sie auch nicht. Das tut Jesus für ihn; er ist ein „zeitlicher Gott“ und der „zweite Herr der Schöpfung“. Er übernimmt damit die Funktion eines Demiurgen; das „Wort Gottes“ (*kalimat Allāh*) erfüllt jene Aufgabe, die Abū l-Hudāil dem Schöpfungswort *kun* zugedacht hatte⁷³.

Freilich geht die Rolle Jesu darüber weit hinaus. Jesus ist nicht nur eine Hypostase, und er wirkt auch nicht nur zu Anbeginn der Schöpfung. Er tritt ebenso an deren Ende auf, als der Weltenrichter; er ist der „Herr der Ersten und der Letzten“⁷⁴. Ihn wird man schauen, hierbei ebenso wie nachher im Paradies, „wie den Mond in einer Vollmondnacht“⁷⁵. Denn er hat sich, obwohl ursprünglich ein Geistwesen, doch mit einem irdischen Körper „gewappnet“⁷⁶. Er ist also der sichtbare Gott, im echten Sinne des Wortes anthropomorph. Das löste viele Probleme. Man brauchte der Gottesschau nicht mehr auszuweichen, und man konnte eine Menge von Koranstellen und Ḥadīten, mit denen man bisher seine Not gehabt hatte, getrost akzeptieren⁷⁷. Der Herr wird „kommen“ mit all seinen Engeln⁷⁸, und er wird schließlich seinen Fuß in die Hölle setzen, so daß sie nicht alle Menschen verschlingt⁷⁹. Die Gottesschau

⁷¹ Text 27, b.

⁷² S. o. S. 398 f. Nazzāms Argumentation ist, wie aus dem zugrunde liegenden Text des Ġāḥiẓ hervorgeht (XXII 181, l), von der Muʿtazila übernommen worden; möglicherweise können wir damit näher fassen, wie es zu der Verurteilung der beiden Außenseiter innerhalb der Schule kam. Allerdings nennt Ġāḥiẓ keine Namen; er spricht ganz allgemein von einem „Theologen“ (b). Wenn er damit Faḍl al-Ḥadaḍī gemeint haben sollte, so wäre dies ein Beleg dafür, daß er ihn allein mit der Adoptionsthese in Verbindung brachte. Ebensowohl aber mag er auf Ibn Ḥābiṭ anspielen; ihn betrachtet er ja auch sonst als Haupt der Schule.

⁷³ Text 26, a; 27, a; 28, a; 29, a; 30, a. Die Formulierungen mögen stellenweise durch die Häresiographen gefärbt sein.

⁷⁴ Text 26, b; 27, c–e; dazu Sure 56/49 f. Man wird aus dem Zitat von Sure 2/210 in 27, e wohl nicht schließen dürfen, daß gewisse schwere Fälle der Abrechnung dem fernen Gott vorbehalten blieben.

⁷⁵ Text 26, b; 27, g.

⁷⁶ Text 27, i.

⁷⁷ Dies wird am klarsten von Šahrastānī ausgesprochen (44, 2 ff. / 91, 12 ff. > Šafadī, *Wāfi* VI 301, 14 ff.). Jedoch ist seine Darstellung deutlich durch neuplatonische Kategorien und das System Avicennas überformt.

⁷⁸ Text 27, d–e. Die Kombination der beiden dort genannten Koranstellen zeigt, daß man Jesus mit dem „Herrn“ identifizierte und nicht etwa mit dem „Engel“ in der ersten von beiden, Sure 89/22. Jesus ist kein Engelwesen; man kann darum auch getrost *malak* in Sure 89/22 kollektiv verstehen, wie dies in der Exegese meist geschah (gegen Sweetman, *Islam and Christian Theology* I₂ 100). Damit vermeidet man einen Widerspruch zu der zweiten Koranstelle, Sure 2/210, wo *malāʾika* steht. In unserem Zusammenhang richtete sich das Augenmerk in erster Linie weder auf den „Herrn“ noch auf die Engel, sondern auf das anthropomorphe „kommen“ (dazu oben S. 185; ausführlich dazu Ġāḥiẓ, *Rasāʾil* IV 13, 9 ff.). Das gilt auch für Sure 6/158, die Šahrastānī zusätzlich noch heranzieht (42, 11 / 89, 3).

⁷⁹ Šahrastānī 42, 12 f. / 89, 4 f.

aber, die diese hernach erwartet, war den Šūfis wohl besonders wichtig; vielleicht haben sie dafür das zweite Paradies, von dem Ibn Ḥābiṭ sprach, reserviert. Man wüßte gerne, wie sie Jesu irdische Existenz interpretierten; vielleicht haben sie in der Tat an eine Art Inkarnation geglaubt. Denn zwar hat Gott ihn zu seinem Sohn nur ernannt; aber er wird ja nicht erst am Ende der Zeiten erhöht. Jesus hat bereits Adam nach seinem Ebenbilde erschaffen⁸⁰.

Die Spaltung des Gottesbildes finden wir in der islamischen Theologie auch schon früher: bei der Bakrīya in Bašra⁸¹, vielleicht auch bei ʿUbaid al-Muktib in Kūfa⁸² und bei Ğahm b. Šafwān in Iran⁸³. Aber dadurch, daß der „zeitliche Gott“ nun eine historische Person ist, wird seine Unterordnung stärker betont. Jesus ist zwar der „zweite Herr der Schöpfung“; aber er bleibt, wie wir sahen, das erste Geschöpf, und so selbständig er auch handeln mag, er erfüllt doch den Plan Gottes. Die Häresiographen, denen das Modell ein Greuel war, betonten die Eigenmächtigkeit des „zweiten Gottes“ vermutlich zu stark. Man muß sich fragen, ob Jesus sich wirklich selber mit einem Körper „wappnete“ oder nicht eher gewappnet wurde⁸⁴. Vor allem wenn wir dies alles nun an die Seelenwanderungslehre des Ibn Ḥābiṭ anhängen wollen, läßt sich dies nur dann bewerkstelligen, wenn wir annehmen, daß der ferne Gott nicht von vornherein alle seine Geistwesen alleine handeln ließ. Selbst so freilich bleiben manche Fragen offen. In den Texten über Ibn Ḥābiṭ ist nirgendwo davon die Rede, daß sich unter den Geistwesen, die im ersten Paradies geschaffen werden, ein Logoswesen befindet oder ihnen gar vorausgeht; es heißt vielmehr ausdrücklich, daß Gott die ganze Schöpfung auf einmal geschaffen habe. Man weiß auch nicht, wo jener Adam nun hingehört, der von Jesus nach seinem Ebenbilde geschaffen wird, ob als Geistwesen ins erste Paradies oder als erster Mensch auf die Erde (auf die er aber nur zur Strafe hätte fallen dürfen). Die Überlieferungsmasse, die wir unter dem Namen des Ibn Ḥābiṭ behandelten, und die andere, die wir dem Faḍl al-Ḥadaṭī zuordneten, passen nicht unbedingt zusammen. Wieder gewinnen wir, wie schon mehrfach zuvor, den Eindruck, daß die Häresiographen die beiden Außenseiter stärker aneinander gebunden haben, als dies tatsächlich der Fall war.

Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, daß Ibn Ḥābiṭ Schüler hatte, die seine Seelenwanderungslehre übernahmen und ausbauten, die „Christologie“ aber vermutlich beiseite ließen. Letztere hat sich, was die Sohnschaft Jesu anging, tatsächlich christlicher Argumente bedient, und zwar des Schriftbe-

⁸⁰ Text 27, f.

⁸¹ S. o. Bd. II 109.

⁸² S. o. Bd. I 213 f.

⁸³ S. o. Bd. II 500.

⁸⁴ Die Verbform, welche unsere Quelle dazu benutzt, *tadarrāʿa*, läßt die Entscheidung ohnehin etwas in der Schwebe. Sie entspricht dem εἰσδύεσθαι, „in ein (anderes) Gewand hineinschlüpfen“, bei den Pythagoreern (vgl. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* 99). Im Arabischen gab es allerdings auch noch *taqmīš* bzw. *taqammuš*; da war der „Panzer“ durch das „Hemd“ ersetzt.

weises, der sich auf AT und NT stützt⁸⁵; sie mag also im Kontakt mit christlichen Kreisen, vielleicht in einer Art „ökumenischer“ Bemühung zwischen Šūfis und (nestorianischen?) Mönchen, entwickelt worden sein. Manchmal benutzte man unter Christen auch das Wort *tadarrāʿa*; man bezeichnete damit das Annehmen der Menschennatur bei der Inkarnation⁸⁶. Von der Seelenwanderungslehre dagegen ließen sich Christen nicht beeindrucken. In der Muʿtazila hat sie mindestens noch etwa ein Jahrhundert lang ein Eigenleben geführt.

Bevor wir darauf allerdings eingehen, ist zu betonen, daß auch die Spaltung des Gottesbildes für einige Zeit noch Nachfolge fand, wenngleich nicht in der Muʿtazila und auch nicht im Christentum. Die nächsten Parallelen zu dem antianthropomorphistischen Aspekt der Lehre vom „zweiten Gott“ finden sich im Judentum, bei Benjamin ben Mōšē aus Nihāwand, einem Karäer aus der Mitte des 3./9. Jh's, der nicht nur in Iran, sondern auch im Irak wirkte; er legte, um die „mehrdeutigen“ Verse des AT adäquat auslegen zu können, die Wertschöpfung in die Hand eines Engels und ließ auch das Gesetz durch ihn geoffenbart sein⁸⁷. Der Samaritaner Abū l-Ḥasan aṣ-Šūrī arbeitete später mit dem gleichen exegetischen Kunstgriff, ohne allerdings noch so radikale Konsequenzen zu ziehen⁸⁸. Im Islam begegnen wir dem Modell wieder einmal in der extremen Šīʿa: eine rāfiqitische Gruppe, die man als Mufauwiḍa bezeichnete, vertrat die Meinung, daß Gott die Schöpfung einem Demiurgen „überantwortet“ habe, nur daß dieser jetzt nicht Jesus, sondern Muḥammad war⁸⁹. Die Rolle Jesu aber wird hervorgehoben bei Ḥallāğ: Gott tritt zweimal mit seiner Menschennatur (*nāsūt*) in die irdische Wirklichkeit hinein, zu Anfang der Schöpfung in Adam und an ihrem Ende in Jesus, der als der Weltenrichter auftreten wird⁹⁰. Erst durch Ḥallāğ sind diese Ideen denn auch für orthodoxe Ohren endgültig diskreditiert worden.

Zuvor aber war unter denjenigen Schülern Ibn Ḥābiṭ's, die weiter der Seelenwanderung anhängen, jemand aufgetreten, der aus ihr, ohne sich der

⁸⁵ Vgl. Text XXII 181, e mit Kommentar.

⁸⁶ So bei ʿAmmār al-Baṣrī (*al-Masāʿil wal-ağwiba* 194, 6 und apu.); vgl. auch Šahrastānī 172, 7/523, 3 (dazu Monnot in: *Livre des Religions* 614, Anm. 7). Graf führt dagegen in seinem *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* die Bedeutung nicht auf (vgl. S. 45).

⁸⁷ Šahrastānī 170, 1 ff./512, 7 ff.; dazu Qirqisānī, *Anwār* 319, 4 ff. und oben Bd. I 402 f. Zu Frühformen dieser Vorstellung im Judentum vgl. TRE XIII 637; für die frühchristliche Gnosis vgl. A. K. F. Klijn und G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* 3 ff. sowie Pelikan, *Christian Tradition* I 24.

⁸⁸ K. aṭ-Ṭabāḥ 120, 8 ff.; dazu G. Wedel in: Vorträge XXIV. DOT Köln 1988, S. 46 ff. Der Einfluß muʿtazilitischer Theologie auf dieses Werk ist unverkennbar. Zur Lesung des Titels vgl. Macuch in: ZDMG 141/1991/174 f.

⁸⁹ Bzw. in seiner Nachfolge ʿAlī; vgl. Qummī, *Maq.* 60, ult. ff. (mit weiterem Material im Kommentar, S. 238 f.); Bağdādī, *Farq* 238, 11 ff./251, 10 ff. > Isfarāʿīnī, *Tabṣīr* 112, – 8 ff./128, – 4 ff.; ohne den Sektennamen auch bei Ašʿarī, *Maq.* 16, 1 ff. und 564, 13 f.; dazu Friedländer in: JQR, NS 2/1911-12/254 ff. Daß die anthropomorphen Eigenschaften Gottes auf die Imame übertragen werden, findet sich auch in imāmitischer Tradition (Kulīnī, *Kāfi* I 144 f. nr. 6).

⁹⁰ Massignon, *Passion* ²III 112 f./engl. Übs. III 101 f.; auch ib. 173 f./160 f.

„Christologie“ noch wesentlich verpflichtet zu fühlen, neue und sehr persönliche Schlüsse zog; er gab sich nämlich als der Paraklet aus, den Jesus in Sure 61/6 vorhersagte⁹¹. Damit leitete er ein Schriftwort, das man damals unter Muslimen normalerweise auf Muḥammad bezog und das schon zu manchen Kontroversen mit christlichen Theologen geführt hatte⁹², auf sich selber ab. Er mochte die Sache so sehen, daß Muḥammad als Prophet nur zu den Arabern gesandt worden war, Jesus aber durchaus jemanden vorhersagen – und als Weltenlenker vielleicht auch entsenden – konnte, der nun den Iranern das Evangelium der Seelenwanderung verkündete. Denn Iraner war er offenbar, und er hatte zudem den Vorteil, Aḥmad zu heißen, so daß Sure 61/6, in der der Paraklet ja den Namen Aḥmad zu tragen schien, auf ihn besser paßte als auf Muḥammad:

Aḥmad b. Aiyūb b. Mānūs / Mānūs.

Der Name des Großvaters ist vielfältig verderbt; aber es könnte sich doch um die erste Hälfte von Manuščithra = Manōčihra handeln (das auch mit einer Länge in der ersten Silbe geschrieben wird). Mehr als bei Ibn Ḥābiṭ oder Faḍl al-Ḥadaḍī läßt sich nun in Erwägung ziehen, ob wir es nicht mit einem iranischen Šīiten zu tun haben, der vielleicht sogar mit der bei Naubaḥtī in diesem Zusammenhang erwähnten Ḥurramdīniya Berührung hatte.

Zur Herleitung des Namens vgl. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber* 2, Anm. 2; übernommen bei Justi, *Namenbuch* 191 (wo auch die Länge des *a* bestätigt wird). Mānūs steht bei Sahrastānī 43, 7 / 90, 3 > Šafadī, *Wāfi* VI 261 nr. 2749 und 302, 4 sowie bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* I 90, 16 f. Ibn Ḥazm hat daneben aber auch Mālūs (II 112, 10) und Sābūs (IV 198, –7). Bagdādī hat Yānūs bzw. Bānūs (*Farq* 255, 11 / 273, 11; Bānūs auch bei Ibn ad-Dā‘ī, *Tabṣira* 51, –7). Mas‘ūdī: Yāqūs/Yālūs (*Murūğ* III 266, 7 f. / Pellat II 258, –4 f. restituiert *Mānūs*); Abū Ya‘lā: Nāmūs (*Mu‘tamad* 110, 3). Weiteres zu den Varianten bei Friedländer in: JAOS 29/1908/10; er entscheidet sich für *Yānūs*. Ein gewisser Aḥmad b. Aiyūb al-Kātib wird bei Ṭabarī als Berichterstatter über den Aufstand der Zang genannt (III 1852, 2). – Man sollte im übrigen die Möglichkeit erwägen, daß Aḥmad b. Aiyūb der erste war, der das Wort *aḥmad* in Sure 61/6 als Eigennamen verstand. Ursprünglich war es ja als Elativ gemeint: „dessen Name hochloblich ist“ (vgl. Paret, *Kommentar* 476 zur Stelle), und der Bezug auf Muḥammad ließ sich auch herstellen, ohne daß man einen Eigennamen daraus machte.

Die Modifikationen, die Ibn Mānūs am System seines Lehrers vornahm, begannen damit, daß er die Geister als Atome verstand⁹³. Wahrscheinlich kam er von Mu‘ammar her, für den ja der *rūḥ* ein Atom und nicht ein Körper gewesen war. Aber diese Atome sind, wie Ibn Ḥābiṭ sich das für die Geister vorstellte, in der Präexistenz geschaffen. Sie gehören nun nicht nur derselben

⁹¹ Text 32.

⁹² S. o. S. 25; Genaueres dazu in Kap. D 4.2.

⁹³ Text 33, b.

Klasse an, sondern sind auch sonst völlig gleich. Das war nicht nur ein weitgehend unbestrittenes Axiom der Atomistik⁹⁴. Es hatte für Ibn Mānūš offenbar auch etwas mit der göttlichen Gerechtigkeit zu tun; denn nach seiner Ansicht legte Gott ihnen nicht mehr die Verpflichtung zum rechten Handeln einfach auf oder ließ sie diese durch das Naturgesetz entdecken, sondern er stellte sie vor die Wahl, ob sie sich der Prüfung auf Erden unterziehen wollten oder nicht⁹⁵. Mit diesem Konzept vermied Ibn Mānūš die im System seines Lehrers angelegte Zweideutigkeit bezüglich des Verständnisses irdischer Existenz; in ihr gingen jetzt nicht mehr Prüfung und Strafe durcheinander. Zugleich erhielten die Geister die Chance, über ihren eigenen Status hinauszusteigen. Denn wer sich für die Prüfung entschied und sie bestand, verdiente sich Lohn; damit erreichte er eine höhere Stufe als diejenigen, welche sich der Prüfung entzogen und einfach in der „ersten Heimstätte“ blieben. Die Lehre von den zwei Paradiesen bekam hier ihren besonderen Sinn.

Diejenigen, welche die Prüfung nicht bestanden, ließ er um ihrer Sünden willen in Tiere hinabsinken. Aber da sie ihre Entscheidung schon getroffen hatten, brauchte Ibn Mānūš nicht anzunehmen, daß die Prüfung hier weitergehe; dieses Stadium ist reine Strafe, es gibt unter den Tieren kein Gesetz⁹⁶. Die Geister können darum auch ihre Leiber nach Verbüßung der Strafe alle geläutert wieder verlassen, und noch einmal gibt Gott ihnen die Chance, entweder in der „ersten Heimstätte“, in die sie zurückgekehrt sind, zu bleiben oder erneut die Prüfung auf sich zu nehmen. Alles, was sie sind, schulden sie also bis zum Schluß sich selber. Wer Verdienst auf Verdienst gehäuft hat, mag letztendlich den Status eines Propheten oder eines Engels erreichen⁹⁷. Das Prophetentum ist somit erworben – eine Übersteigerung der Lohnethik, wie die Muʿtazila sie sonst von ihren systematischen Voraussetzungen her nicht erreichen konnte. Selbst Nazzām hatte in der Nachfolge des Abū l-Hudāil darin nur ein anvertrautes Gut (*amāna*) gesehen⁹⁸. Die Engel aber, so erkennen wir, stehen hier über den Geistern; sie sind wahrscheinlich jetzt die *muqarrabūn*.

Über die *amāna* in Sure 33/72 hatte man, wie wir sahen⁹⁹, auch im Kreis des Ibn Ḥābiṭ nachgedacht. Aber dort hatte man aus dem Vers vermutlich nur das Faktum herausgelesen, daß Himmel, Erde und Berge dieses anvertraute Gut nicht hatten annehmen wollen und sich damit anthropomorph verhalten hatten. Ein Nachfolger des Ibn Mānūš dagegen, ein gewisser

Aḥmad b. Muḥammad al-Qaḥṭabī,

⁹⁴ Vgl. Abū Rašīd, *al-Masāʿil fī l-ḥilāf* 29, 3 ff.

⁹⁵ Text 33, d–i.

⁹⁶ Ib., k–l.

⁹⁷ Ib., n–p.

⁹⁸ Text IX 10; dazu oben S. 286. Auch zwei weitere Vertreter der Seelenwanderungslehre, über die wir weiter nichts wissen, Abū Ḥālid al-Hamdānī und Abū Ḥālid „der Blinde“, offenbar ein Gaukler aus Wāsiṭ, haben gemeint, daß Prophetie „durch Gehorsamswerk erworben“ werde (Našwān al-Ḥimyarī, *Ḥūr* 264, 2 ff.).

⁹⁹ Oben S. 436.

hob wieder einmal ins Bewußtsein, was auf diese Aussage folgte: daß nämlich der Mensch statt ihrer die *amāna* auf sich genommen habe. Nur daß dieser Theologe nun hierbei nicht an die Prophetie dachte, sondern an die Gesetzesverpflichtung ganz allgemein. Himmel, Erde und Berge waren nach seiner Ansicht in der Tat geistbegabt; vermutlich stellte er sich dies so vor, daß in ihnen manche jener Atome stecken, die nach Ansicht des Ibn Mānūš von Gott zu Anfang geschaffen waren. Aber sie hatten allesamt Angst vor der Prüfung und überließen sie dem Menschen. Dieser verhielt sich dann zwar „frevelhaft und töricht“, wie es am Ende des Koranverses hieß; aber jene hatten gleichfalls ihren Schaden: sie kamen nicht über sich selber hinaus. Gerade diesen Überstieg hatten alle Geister an sich gewollt; aber Gott hatte sie wissen lassen, daß er sie nicht erhöhen werde ohne vorhergehende Gesetzesverpflichtung. Er hatte sie also zwar vor eine Wahl gestellt, aber erst, nachdem sie selber ihn gebeten hatten, sie „unterschiedlich zu bevorzugen“, d. h. wohl: nachdem manche mit ihrem Status nicht mehr zufrieden waren. Sie dachten, die Beförderung kostenlos zu erhalten; aber Gott hatte ihnen nur ein Angebot gemacht. Allein der Mensch hatte dies dann angenommen; er trug darum auch alle Konsequenzen.

Ich habe aus Text 34 hiermit etwas mehr herausgeholt, als er strenggenommen aussagt. Wie Qaḥṭabī die Exegese von Sure 33/72 im einzelnen anlegte, ist dort gar nicht so deutlich gesagt. Vor allem die Rolle des Menschen bleibt im dunkeln; wir hören nicht einmal, ob dieser im Verfolg seiner Prüfung der Seelenwanderung unterworfen wird. Man sollte es in Analogie zu dem vorher Gesagten eigentlich annehmen; aber wir können nicht ganz ausschließen, daß Qaḥṭabī nur deswegen unter die *aṣḥāb at-tanāsuh* gerechnet wurde, weil er davon ausging, daß die „Atome“ nicht allein in die Menschen, sondern auch in Himmel, Erde und Berge eingeschlossen werden.

Qaḥṭabī habe, so meint Baḡdādī, trotz seiner Extravaganzen sich gerühmt, Muʿtazilit zu sein¹⁰⁰. Das ist natürlich mit Malice gesagt. Aber es scheint doch im Kern zu stimmen. Zwar haben die Muʿtaziliten sich gehütet, ihn in ihren biographischen Werken zu erwähnen. Aber wir kennen ihn aus dem *Fihrist*: er hat einen *Radd ʿalā n-Naṣārā* geschrieben, in welchem er mit nie wieder erreichter Ausführlichkeit die Namen frühchristlicher Sekten aufzählte und vielleicht auch weitere Informationen zu ihnen bewahrte¹⁰¹. Er scheint sich auf Abū ʿIsā al-Warrāq gestützt zu haben; jedoch hat er daneben noch eine zweite Quelle benutzt, die vermutlich auch an-Nāšīʿ (gest. 293/906) für sein *K. al-Ausaṭ* vorlag¹⁰². Die Identität mit unserem Theologen ist nicht restlos gesichert; denn Ibn an-Nadīm zitiert den Autor nur unter seiner Nisbe. Der

¹⁰⁰ *Farq* 255, –6 f. / 273, apu.

¹⁰¹ Ibn an-Nadīm 405, 14 ff.

¹⁰² Vgl. die Einleitung zu meiner Edition, S. 70 ff.

Theologe hieß laut Baġdādī und Isfarāʾīnī Aḥmad b. Muḥammad; die Nisbe ist dort an beiden Stellen zu *al-Qaḥṭī* verderbt¹⁰³. Aber Isfarāʾīnī fügt hinzu, daß er ein Zeitgenosse des Ġubbāʾī war; das paßt zeitlich gut zu der Berührung mit an-Nāṣīʾ. Ibn an-Nadīm erwähnt an anderer Stelle, daß Qaḥṭabī sich von einem gewissen Ibn al-Biṭrīq den Traktat Περὶ πλευρίτιδος des Alexander von Tralles ins Arabische übersetzen ließ¹⁰⁴. Damit ist nun vermutlich nicht Yahyā b. al-Biṭrīq gemeint, wie dies Dunlop angenommen hat¹⁰⁵, sondern der Christ Saʿīd b. al-Biṭrīq, d. i. Eutychius, Patriarch von Alexandrien und Verfasser der bekannten Annalen (gest. 328/939)¹⁰⁶. Er war Arzt und hat ein Buch über Medizin geschrieben¹⁰⁷. Qaḥṭabī dürfte sich also eine Zeitlang in einflußreicher Stellung in Ägypten aufgehalten haben.

Umso erstaunlicher ist, daß wir ihn in anderen Quellen nicht dingfest machen können. Mit dem Šūfī Abū Bakr al-Qaḥṭabī, der bei Kalabādī erwähnt wird, hat er gewiß nichts zu tun¹⁰⁸. Näher kommen wir ihm wohl, wenn wir hören, daß der Dichter Miṭqāl al-Wāsiṭī, der in der zweiten Hälfte des 3./9. Jh's lebte¹⁰⁹, auf einen gewissen Qaḥṭabī Schmäherse gemacht hat¹¹⁰. Vielleicht ist er auch derjenige, den man als Gewährsmann für Muḥammad b. Dāwūd al-Iṣfahānī, den Verfasser des *K. az-Zahra*, zitierte¹¹¹. Ibn Dāwūd ist 297/910 gestorben, und die Nisbe al-Qaḥṭabī ist verhältnismäßig selten. Allerdings kämen wir damit statt nach Ägypten nach Iran. Das ist nicht unmöglich; in Ḥūzistān, in der Muʿtazilitengemeinde von ʿAskar Mukram, lebten die Gedanken des Ibn Ḥābiṭ weiter¹¹². Man könnte sich vorstellen, daß der Qāḍī ʿAbdalġabbār sich hier inspirierte, wenn er den *aṣḥāb at-tanāsuh* einen Gedanken zuschreibt, den wir anderswo nicht belegt finden: daß nämlich die Geister, nachdem sie die Gesetzesverpflichtung freiwillig auf sich genommen hatten, sich ihrer nicht mehr nach freiem Willen entledigen konnten, weil sie gewissermaßen ein Gelübde geleistet hatten; Gott war darum berechtigt, sie zur Rechenschaft zu ziehen¹¹³. Das war für den Qāḍī vielleicht noch lebendige Wirklichkeit; der Weg von Ḥūzistān nach Raiy war nicht weit.

¹⁰³ Farq, ib. > Isfarāʾīnī, *Tabṣīr* 120, 15/137, 3 f.; die Edition von Badr hat *Muḥammad b. Aḥmad* statt *Aḥmad b. Muḥammad*. Auch Massignon hat übrigens *Qaḥṭī* als *Qaḥṭabī* gelesen (*Passion* III 20, Anm. 7 / engl. Übs. III 13, Anm. 14).

¹⁰⁴ *Fihrist* 352, 1.

¹⁰⁵ In: JRAS 1959, S. 146 nr. 9. Danach Ullmann, *Medizin im Islam* 86.

¹⁰⁶ So Sezgin in: GAS 1/387, Anm. 4. Auch er hat allerdings ib. 3/164 wieder *Yahyā b. al-Biṭrīq*.

¹⁰⁷ GCAL II 32; Kaḥḥāla, *Muʿġam* IV 221.

¹⁰⁸ *Taʿarruf* 31, 5 (wo die Nisbe wieder zu *al-Qaḥṭī* verdruckt ist; vgl. 68, 8). Gegen Massignon, der die beiden miteinander gleichsetzt (*Passion* III 113, Anm. 3 / engl. Übs. III 103, Anm. 18).

¹⁰⁹ Er war der *rāwī* des Ibn ar-Rūmī; vgl. GAS 2/603.

¹¹⁰ Marzubānī, *Muʿġam aš-šūʿarāʾ* 403, 7 f.

¹¹¹ TB V 259, 10 = Ibn al-Ġauzī, *Muntaẓam* VI 94, 10.

¹¹² Baġdādī, *Farq* 261, –4 ff. / 278, 9 ff. Vgl. zu dieser Gemeinde auch Bd. II 455 f.

¹¹³ Text 20, c–d.

Über Abū Muslim al-Ḥarrānī, den Baḡdādī hinter Qaḥṭabī noch nennt (*Farq* 259, 12 ff. / 276, -5 ff. [wo falsch *Abū Muslim al-Ḥurāsānī*] > Isfarāʿīnī, *Tabṣīr* 121, ult. f./138, 7 ff.), ist nichts weiter in Erfahrung zu bringen. Ob und wie weit die oben geschilderten Gedanken der Nuṣairīya vorgearbeitet haben, die in der zweiten Hälfte des 3. Jh's im Irak entstand (vgl. Halm in: *Der Islam* 58/1981/72 ff.), bliebe zu untersuchen; die Häresiographen sagen von einer solchen Beziehung nichts.

3.3 Die Miḥna

Ma'mūn entsprach in seiner Bagdāder Zeit dem Bild, das Theologen wie Abū l-Hudāil und Nazzām vom Kalifen entwarfen: er gab sich als Lehrer der Gemeinde¹. Er dirigierte das religiöse Leben mit Edikten; niemand vor ihm hatte das in diesem Maße getan. Als erster Kalif eröffnete er seine Erlasse mit der Formel „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers“². Man wollte wissen, daß er sich in seinen Entscheidungen als unter dem Schutze Gottes stehend (*ma'sūm*) angesehen habe; Abū 'Isā al-Warrāq und Ibn ar-Rēwandī sollen aus ihrer šī'itischen Sicht dagegen polemisiert haben³.

Ira Lapidus⁴ und Tilman Nagel⁵ haben unabhängig voneinander und mit verschiedener Akzentsetzung sein Selbstverständnis als Herrscher und die Krise, die er damit auslöste, beleuchtet⁶. Im Jahre 211/826 wandte er sich zum erstenmal an die Öffentlichkeit; er ließ durch einen Herold – vermutlich nur in der Hauptstadt – ausrufen, daß wer immer von Mu'āwīya im Guten rede oder ihn irgendeinem andern Prophetengenossen vorziehe, seine bürgerlichen Ehrenrechte verliere⁷. Ein Jahr später, im Rabī' I 212/Juni 827, bekräftigte er dies mit umgekehrtem Vorzeichen; er ließ verkünden, daß 'Alī der vortrefflichste Mensch nach dem Tode des Propheten gewesen sei. Zugleich aber proklamierte er die Geschaffenheit des Korans⁸. Diesmal reichte seine Stimme weiter; sogar ein somalisches Geschichtswerk, das *K. az-Zanğ*, erwähnt das Ereignis unter diesem Datum⁹. Im Jahre 216/831 wies er, damals schon auf dem Glaubenskrieg gegen die Byzantiner in Syrien, seinen Statthalter in Bagdād an, die zurückgebliebenen Truppen nach dem gemeinsamen Gebet in den Moscheen ein dreifaches *Allāhu akbar* ausbringen lassen; man tat dies, für die Öffentlichkeit unübersehbar, zum erstenmal im Freitagsgottesdienst in der Mitte des Ramaḍān¹⁰. I. J. 218 aber, nur wenige Monate vor seinem überraschenden Tod, veranlaßte er, daß die maßgeblichen Juristen und Religionsge-

¹ Text XV 41. Näheres s. o. S. 55.

² Ya'qūbī, *Mušākala* 31, 10 und *Ta'riḥ* 571, 12.

³ Ḥākīm al-Ġušamī, *Safīna* (Hs. Ambrosiana C 32), fol. 180 b, – 4 ff.

⁴ In: *IJMES* 6/1975/363 ff., vor allem 378 f.

⁵ *Rechtleitung und Kalifat* 440 ff.

⁶ Die Arbeit von M. O. Abu Saq, *The Politics of the Miḥna under al-Ma'mūn and his Successors* (PhD Edinburgh 1971) bringt dazu keine neuen Gesichtspunkte. Lesenswert dagegen ist die jüngst erschienene Darstellung von Fahmī Ġad'ān, *al-Miḥna. Baḥṯ fi ġadaliyat ad-dīnī was-siyāsī fi l-Islām*; 'Ammān 1989.

⁷ Ṭabarī III 1098, 13 f.

⁸ *Ib.* III 1099, 10 ff.

⁹ Cerulli, *Somalia* I 267. Ma'mūn hatte sich wegen der Wirren im Irak lange Zeit nicht mehr um die ostafrikanische Küste kümmern können; jetzt war der Kontakt und mit ihm seine Autorität offenbar wiederhergestellt. Wir können übrigens nicht ausschließen, daß Ṭabarī die Ereignisse fälschlich über die Jahre 211 und 212 verteilt; Mas'ūdī bringt nach der gleichen Quelle (oder nach Ṭabarī selber?) den Text des Jahres 211 s. a. 212 (*Murūğ* VII 90, 5 ff. / IV 338, 3 ff.).

¹⁰ Ṭabarī III 1105, 5 ff.

lehrten der Hauptstadt, vor allem diejenigen, welche ein Amt bekleideten oder ein staatliches Gehalt bezogen, in der Frage des *ḥalq al-Qurʾān* auf ihre Rechtgläubigkeit geprüft würden. Die Korrespondenz, die er dazu von Syrien aus führte, ist uns zu einem erheblichen Teil erhalten¹¹.

Man hat seit jeher versucht, in diesen Dekreten ein gemeinsames politisches oder religiöses Motiv zu entdecken. Jedoch sind die Antworten verschieden ausgefallen. Schon W. M. Patton hat 1897 in seiner bahnbrechenden Studie *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna* hinter allem die Alidenpolitik Maʾmūns am Werke sehen wollen¹²; W. M. Watt¹³ und D. Sourdel¹⁴ haben dies mit weitergehender Begründung unterstützt. Das Problem liegt dann in dem Nachweis, warum das Dogma vom *ḥalq al-Qurʾān* der Šīʿa hätte genehm sein sollen. Patton machte es sich aus dem Wissensstand seiner Zeit heraus noch zu einfach: die Šīʿiten seien Muʿtaziliten gewesen. Das ist ein Anachronismus. Watt hat dann gemeint, daß die Autorität, welche die Šīʿa dem Imam beimaß, sich mit einer Überbetonung des Korans nicht vertrag. Das ist, wie er selber zugibt, rein hypothetisch; wir haben keine Belege dafür, daß die Šīʿiten zu dieser Zeit noch den charismatischen Führer über den Koran stellten – erst recht nicht diejenigen in der Umgebung Maʾmūns.

Maʾmūn selber bezeichnet in seinem zweiten Sendschreiben den Koran als *imām* (Ṭabarī III 1118, 3). Aus einer Bemerkung des Gāḥiz läßt sich zudem schließen, daß die „Rāfiḍiten“ das *ḥalq al-Qurʾān* ablehnten (Text XVI 15, a). Zur komplexen Haltung der Zaiditen und der ihnen verbundenen Aliden vgl. Madelung in: *Festschrift Löfgren* 41 ff. Es fällt auf, wie stark ein šīʿitischer Autor wie Masʿūdī die Proklamation des *ḥalq al-Qurʾān* herunterspielt: „(Maʾmūn) raisonnerte darüber (*takallama fi*), daß gewisse Teile der Rezitation (*tilāwa*, d. h. des rezitierten Textes) geschaffen seien“. Allerdings konnte er ebensowenig eruieren, warum der Kalif seine Abneigung gegen Muʿāwiya so schroff äußerte (*Murūğ*, a. a. O.). – Watts These ist anfangs auch von mir übernommen worden (*Oriens* 18-19/1965-6/92 f.). Madelung dagegen hat sie schon in *JNES* 30/1971/78 abgelehnt.

Um den Schwierigkeiten dieser Erklärung auszuweichen, kann man nun auch anderswo anknüpfen: nicht bei derjenigen Zielgruppe, welcher der Kalif entgegenkommen wollte, sondern bei der, die er mit seinen Maßnahmen in die Schranken wies. So ist Lapidus vorgegangen. Anvisiert ist nach seiner These das breite Volk von Bagdād, das sich von Angehörigen angesehener ḥorāsānischer Familien führen ließ. Dann erklärt sich die Gegnerschaft gegen das *ḥalq al-Qurʾān* leicht; nachzuweisen ist demgegenüber, daß in diesen Kreisen die Šīʿa nicht auf Sympathie stieß. Maʾmūn war in der Hauptstadt fremd. Zwar kannte er die irakische Intelligenz, die ihn z. T. nach Marv begleitet hatte; aber er hatte keine Verbindung zu den Massen¹⁵. Die Gelehrten, die bei

¹¹ Ib. 1112, 10 ff.

¹² S. 54.

¹³ Zuerst in *MW* 40/1950/34 f.; später in *JRAS* 1963, S. 44 f.

¹⁴ In: *REI* 30/1962/43.

¹⁵ So schon Gibb in: *Elaboration de l'islam* 122.

diesen „ankamen“, schienen ihm gefährlich; das könnte ihn veranlaßt haben, sie jetzt zu einem Treuebekenntnis zu zwingen¹⁶. In dem *'Ahd Ardašīr*, den Ma'mūn der Erziehung des „Dauphin“, seines Neffen al-Wāṭiq, zugrundelegen ließ¹⁷, wird der Herrscher davor gewarnt, daß die einfachen Leute (*sifla*) mehr über Religion wissen könnten als er; dann würden nämlich, so heißt es, unter ihnen verborgene Führer auftreten¹⁸. Letztere waren die Bedrohung; gegen ihre antišīitische Einstellung, die seit dem Sturz der Barmakiden sich ausgebreitet und während des verflochtenen Bürgerkrieges auch im Volke Fuß gefaßt hatte, mußte al-Ma'mūn reagieren. Man wird dies primär als eine politische Notwendigkeit verstehen dürfen; über seine eigene šīitische Phase war der Kalif im Grunde hinaus. Insofern hat das letztere Bild die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Wir werden die einzelnen Züge nur etwas näher konkretisieren müssen.

Lapidus hat mit Recht die Vorbildrolle des Sahl b. Salāma hervorgehoben¹⁹. Durch ihn ist sich das Volk von Bagdād während der Wirren nach dem Tode Amīns seiner Selbständigkeit bewußt geworden. Jedoch darf man nicht vergessen, daß er nicht der einzige Volkstribun war. Auch Ibrāhīm b. al-Mahdī hatte sich auf Bürgermilizen gestützt. Diese standen mitsamt ihren geistigen Führern denjenigen Theologen, die mittlerweile am Hofe den Ton angaben, vor allem Bišr al-Marīsī, feindlich gegenüber²⁰; bei Sahl b. Salāma ist das gar nicht gesagt²¹. Beide Bewegungen hatten allerdings gemeinsam, daß sie sich auf das Prinzip des *amr bil-ma'rūf* beriefen. Das war eine alte revolutionäre Maxime²²; Ma'mūn war nach seinem Eintreffen in Bagdād gegen sie eingeschritten²³. Bei den Anführern war sie offenbar in besonderer Weise historisch verwurzelt; denn diese stammten in auffällig großer Zahl aus alten ḥorāsānischen Familien, die mit den Revolutionstruppen in den Irak gekommen waren. Das gilt für Sahl b. Salāma selber²⁴, aber auch für Aḥmad b. Našr al-Ḥuzā'i, der damals neben ihm auftrat²⁵ und später gegen Wāṭiq rebellierte²⁶; es gilt für Ibn Ḥanbal²⁷ und Nu'aim b. Hammād²⁸. Ein Mann aus Marv konnte sich später die Bemerkung erlauben, nur Leute aus seiner Stadt hätten der *miḥna*

¹⁶ So jetzt Crone/Hinds, *God's Caliph* 93 und vorher.

¹⁷ S. o. S. 55.

¹⁸ Vgl. Steppat in: *Festschrift 'Abbās* 451 f.

¹⁹ S. 371 f.; zu ihm s. o. S. 173 ff.

²⁰ S. o. S. 175 ff.

²¹ S. o. S. 174.

²² S. o. Bd. II 387 ff.

²³ S. o. S. 174 und Bd. II 388.

²⁴ S. o. S. 173.

²⁵ S. o. S. 175.

²⁶ S. u. S. 471 ff.

²⁷ Vgl. EI² I 272 b s. v. *Aḥmad b. Ḥanbal*; dazu jetzt Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* 22.

²⁸ S. o. Bd. II 725. Es lohnt sich, unter diesem Gesichtspunkt die Biographien durchzusehen, welche der Ḥaṭīb al-Baḡdādī den Opfern der *miḥna* gewidmet hat.

standgehalten²⁹; die Marāwiza bewohnten in Bagdād ein eigenes Stadtviertel³⁰. Ob diese unter Ibrāhīm b. al-Mahdī sich bereits an der Aktion gegen Bišr al-Marīsī beteiligt hatten, bleibt unsicher; jedoch wird man zumindest annehmen dürfen, daß Bišr selber seitdem von Ressentiments gegen das „Volk“ nicht mehr ganz frei war.

Die Basis, auf die die Abbasiden sich ursprünglich in der Metropole stützten, hat sich offenbar während des Bürgerkrieges gespalten. Dabei trug der Konflikt, auf den die Entwicklung zusteuerte, insofern paradoxe Züge, als ja auch Ma'mūn durch das intellektuelle Klima der Stadt Marv vermutlich stark geprägt worden war – nur eben zu einem Zeitpunkt, als seine Gegenspieler sich längst im Irak befanden und dort eine eigene Identität gewonnen hatten. Er vertrat ein „fortschrittliches“ Gottesbild, das die Transzendenz in den Vordergrund stellte; sie dagegen hingen dem alten Anthropomorphismus an, der schon in Ostiran mit dem Transzendentalismus im Streit gestanden hatte und dessen irakische Gegner von ihnen als „Gähmiten“ denunziert wurden. Der Verdacht, daß sie zumindest in dieser Beziehung mit Ibrāhīm b. al-Mahdī an einem Strang gezogen hatten, wird dadurch gestützt, daß, als einer ihrer herausragendsten Exponenten, der *qādī* Bišr b. al-Walīd al-Kindī³¹, „geprüft“ wurde, mit ihm auf Anordnung al-Ma'mūns auch der ehemalige Gegenkalif selber verhört werden sollte, weil er „dessen Ansichten vertrat“³². Das ist an sich schon erstaunlich genug; Ibrāhīm b. al-Mahdī war ja kein praktizierender Jurist. Noch ungewöhnlicher aber ist, daß Ma'mūn ihn hätte enthaupten lassen, wenn er sich nicht gefügt hätte; bei so viel Härte kann nur ein alter politischer Gegensatz wieder aufgebrochen sein. Natürlich hatte Ibrāhīm b. al-Mahdī seinerzeit auch gegen Ma'mūns Alidenpolitik Front bezogen³³.

Daß der Anthropomorphismus ebenso wie das *ḥalq al-Qur'ān* ein Stein des Anstoßes war, erfährt man an sich eher nebenbei³⁴. Wie sehr er aber die Vorstellungswelt der maßgeblichen Opfer der Verfolgung prägte, zeigt sich am besten an dem Beispiel des Ibn Ḥanbal. Dieser war damals etwas über 50; i. J. 179/795 hatte er mit dem Studium des Ḥadīṭ begonnen. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß er von Anfang an jenes Gottesbild vertrat, das durch die Prophetentradition transportiert und durch den Einfluß des Muqātil b. Sulaimān auch aus dem Osten unterstützt wurde. Sein Klan, die Zuhair b. Ḥurqūš, von denen viele noch in Kūfa wohnten, war wegen dieser Tendenzen bekannt. Ṭabarī soll darum eine Schrift, in der er gegen ihn polemisierte, *ar-Radd 'alā Ḥurqūšiya* genannt haben³⁵. In den späteren Jahren des Hārūn ar-Rašīd war diese Einstellung ohnehin nicht weiter auffällig, mitunter sogar opportun. Ibn

²⁹ TB V 177, 19 ff.

³⁰ Ṣ. A. al-'Alī, *Bagdād* I, 162.

³¹ Zu ihm s. o. S. 137 f.; Weiteres unten S. 457 und 459.

³² Ṭabarī III 1126, 17 ff.

³³ S. o. S. 173. Als er i. J. 210/825 festgenommen wurde, hatte er immer noch prominente Anhänger; im Gegensatz zu ihm wurden sie nicht begnadigt (Ṭabarī III 1073, 15 ff./übs. Bosworth 145 ff.).

³⁴ S. u. S. 459, 464, 467 und 473.

³⁵ Ibn ad-Dā'ī, *Tabṣira* 106, 9 ff.; das Buch ist genannt bei Nağāšī 225, apu. ff.

Ḥanbal folgt lange Zeit aber ebenso dem Trend der Baġdāder *muḥaddiṭūn*, ʿAlī als Kalifen nicht anzuerkennen, da dieser nie volle Zustimmung gefunden habe³⁶; das war gleichfalls eine Einstellung, die bis in das Kalifat des Amīn der offiziellen Linie der Obrigkeit entsprach. Ihr markantester Vertreter war Ismāʿīl b. Dāwūd al-Ġauzī, der unter Muʿtaziliten als der „Imam der Ḥašwīya“ galt und wiederum seinerzeit sich vielleicht Ibrāhīm b. al-Mahdī verschrieben hatte³⁷.

Was Ibn ad-Dāʿī über Ibn Ḥanbal's Stammeszugehörigkeit sagt, widerspricht den üblichen Nachrichten. Diese gehen zurück auf eine Genealogie, die Ibn Ḥanbal's Sohn Šāliḥ verbreitet hat; danach hätte Ibn Ḥanbal zu den Banū Māzin b. Šaibān gehört (*Miḥnat Ibn Ḥanbal* 267, 1 ff. DŪMĪ; übernommen z. B. bei Ibn al-Ġauzī, *Manāqib Ibn Hanbal* 16 ff.). Jedoch erweckt sie dadurch unser Mißtrauen, daß sie bis auf Abraham zurückgeführt wird. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß Ibn ad-Dāʿī sich bemüht, Ibn Ḥanbal herabzusetzen. Die Šīʿa sah in Ibn Ḥanbal einen Nachkommen des Ḥārīġiten Ḥurqūš b. Zuhair, den man auch als Dū ʿ-Ṭudaiya bezeichnete (*Bihār* XLIX 261 nr. 1; zu ihm oben Bd. I 21, Anm. 12); wenn Ibn ad-Dāʿī stattdessen die Form „Zuhair b. Ḥurqūš“ hat, so läßt sich dies entweder als Verwechslung erklären oder aber als Hinweis auf einen Sohn dieses einstmals angesehenen Prophetengenossen. Letzterer ist aus dem Gedächtnis der Nachwelt weitgehend getilgt worden; Ibn ʿAbdalbarr widmet ihm in seinem *K. al-Istīʿāb* keinen Eintrag. Seinen Nachfahren dürfte es kaum besser ergangen sein. Vielleicht haben die Šīʿiten aber auch „Zuhair b. Ḥurqūš“ erst nachträglich mit dem Ḥārīġiten Ḥurqūš b. Zuhair assoziiert. Es gab nämlich daneben Banū Ḥurqūš bei den Māzin; damit wären wir der üblichen Genealogie wieder verhältnismäßig nahe. Zwar nicht ganz so nahe, wie es den Anschein hat; denn nun handelt es sich um die Māzin von den Tamīm und nicht die von den Šaibān (vgl. Ibn Duraid, *Iṣṭiqāq* 203, 13 ff.). Aber man mag doch überlegen, ob die übliche Genealogie nicht vielleicht nur ein wenig adjustiert wurde, statt ganz erfunden zu sein. Das Problem bedarf weiterer Untersuchung.

Unabhängig davon ist die Frage, ob man dem bekannten Historiker und Korankommentator eine solche Schrift zutrauen soll. Āġā Buzurg hat sich als erster stattdessen für den Šīʿiten Muḥammad b. Ġarīr b. Rustam aṭ-Ṭabarī ausgesprochen (*Darīʿa* X 193 f. nr. 483). Ihm ist Sezgin gefolgt (*GAS* 1/328, Anm. 2; vgl. damit ib. 540), in jüngster Zeit dann auch Gilliot (*Exégèse, langue et théologie* 65 f. mit ausführlicher Darlegung des Materials). Dagegen hat sich F. Rosenthal vorsichtig auf die Seite von Naġāšī und Ibn ad-Dāʿī gestellt (*The History of al-Ṭabarī*, Introduction 123 f.; kritisch dazu erneut Gilliot in: *SI* 73/1991/183 f.). Wichtig ist dabei vor allem, daß Naġāšī den Autor als Sunniten (ʿāmmī) bezeichnet; von Ibn Rustam aṭ-Ṭabarī, der nur etwa ein Jahrhundert vor ihm lebte, hätte er so gewiß nicht gesprochen. Zu den Spannungen zwischen dem Historiker aṭ-Ṭabarī und den Ḥanbaliten s. o. Bd. II 642 und unten Kap. C 6.3.1. Sekundäre Meinungsverschiedenheiten über Ibn Ḥanbal's Genealogie

³⁶ Pseudo-Nāšīʿ, *Uṣūl an-niḥāl* 66, 16 ff.; dazu die Traditionen bei Ḥallāl, *Musnad* 151, 5 ff. und Lālakāʿī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna* I 159, apu. f. Überpöntiert bei Ibn ad-Dāʿī 106, 14 ff.

³⁷ S. o. S. 189 f.

notiert al-Ḥaṭīb al-Baġdādī in TB IV 413, 9 ff. [Neue Gesichtspunkte in dieser Streitfrage verdanken wir jetzt E. Kohlberg. Er weist darauf hin, daß Ibn Ṭāwūs ein – doch wohl šī'itisch getöntes – K. *Manāqib ahl al-bait* des Historikers Ṭabarī kannte, und setzt sich für dessen Echtheit ein (*A Medieval Muslim Scholar at Work* 250 f.). Auch den *Radd 'alā l-Ḥurqūšīya* schreibt er ihm zu; er möchte diese Schrift mit Ṭabarīs K. *al-Walāya* bzw. *Ḥadīṭ Ġadīr Ḥumm* gleichsetzen (ib. 178 ff.).]

Die Abneigung gegen 'Alī gab sich in den Tagen Ma'mūns häufig als Anteilnahme für Mu'āwiya. Yaḥyā b. Akṭam, aus Marv stammend³⁸ und gar kein Freund des *ḥalq al-Qur'an*, soll Ma'mūn gewarnt haben, Mu'āwiya verfluchen zu lassen, weil das Volk, vor allem die „Ḥorāsāner“ (*ahl Ḥurāsān*), dies nicht dulden würden³⁹. Aḥmad b. Ḥanbal's Sohn 'Abdallāh erzählte, wie sein Vater ihn einmal in die Moschee im Stadtviertel Ruṣāfa auf dem Ostufer mitnahm, als er gerade laufen gelernt hatte, und wie man dort den Besuchern „um der Liebe zu Mu'āwiya b. Abī Sufyān willen“ Wasser anbot; sein Vater habe ihm dann erklärt, daß hiermit der Haß gegen 'Alī ausgesprochen sei⁴⁰. Das ist in die Zeit zu datieren, in der die *miḥna* sich vorbereitete; 'Abdallāh ist 213/828 geboren⁴¹. Um einen „culte de Mu'āwiya“, wie Pellat das genannt hat, braucht es sich dabei nicht unbedingt zu handeln. Noch war ja nicht entschieden, daß es bei vier „rechtgeleiteten“ Kalifen bleiben würde; zudem konnte man, indem man Mu'āwiya zur Identifikationsfigur machte, direkte Äußerungen über 'Alī vermeiden. Immerhin hat Ibn Ḥanbal auch gute Worte für 'Alī gefunden⁴². Mu'āwiya war, so betonte man, wie dieser ein Prophetengenosse gewesen⁴³.

Ma'mūn ließ in Syrien die *maqṣūra* aus den Hauptmoscheen entfernen, weil er sie als eine Neuerung Mu'āwiyas betrachtete⁴⁴; er gab damit einer Maßnahme, die schon unter al-Mahdī einmal vorgenommen worden war⁴⁵, einen neuen Akzent. Wenn er aber seine Soldaten gerade in der Moschee von Ruṣāfa zu dem dreimaligen *Allāhu akbar* anhielt, so wählte er eben den Ort, zu dem Ibn Ḥanbal mit seinem Sohn hinausgegangen war. Ruṣāfa war das alte Regierungsviertel al-Mahdīs; dort gab es neben der Großen Moschee im Zentrum

³⁸ Aus einer alten arabischen Familie, die sich auf Akṭam b. Ṣaifī, den bekannten vorislamischen Redner, zurückführte (TB XIV 191, 12 ff.; dazu EI² I 345).

³⁹ Vgl. etwa Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 41 f. nr. 10; dazu oben S. 196 und Pellat in SI 6/1956/55 mit weiteren Belegen. „Ḥorāsāner“ heißt hier nicht „Leute, die in Ḥorāsān wohnen“, wie Pellat es versteht, sondern „Leute ḥorāsānischer Abstammung“ in Baġdād. Vgl. zu ihnen auch F. 'Umar in: Bull. Coll. of Arts Baghdad 11/1968, engl. Teil/158 ff.

⁴⁰ Pellat, ib. 54 f. nach Ibn an-Naġġār. Für die spätere Zeit vgl. Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm* 126, 14 ff.

⁴¹ Vgl. GAS 1/511. Sein Vater war damals schon Ende Vierzig.

⁴² Ḥallāl, *Musnad* 169 ff.: 'Alī war der würdigste Nachfolger 'Utmāns. Die meisten dieser Stellen fanden sich anscheinend in seinem K. *Faḍā'il aṣ-ṣaḥāba* (GAS 1/508).

⁴³ Vgl. die Bemerkung des Ġāḥiẓ unten S. 468. Auch Ibn Ḥanbal hat solche Traditionen (Ḥallāl, *Musnad* 190, 4 ff. und 17 ff.); dazu noch Bd. I 21 sowie jetzt Madelung, *Religious Trends* 24 f. Lālakā'ī widmet später den *faḍā'il Mu'āwiya* ein ganzes Kapitel (*Šarḥ* 1438 ff.).

⁴⁴ Ya'qūbī, *Ta'riḥ* 571, – 7 f.

⁴⁵ S. o. S. 20.

die einzige Freitagsmoschee. Man wird also in dem Ereignis auch eine Machtdemonstration sehen dürfen. Das Symbol war vermutlich gleichfalls nicht zufällig gewählt: daß man nach dem Gebet im Sitzen bei erhobenen Händen ein dreifaches *takbīr* sprechen solle, steht so im *Fiqh ar-Riḍā*, in den juristischen Vorschriften, die man dem verstorbenen Thronfolger in den Mund legte⁴⁶. Nun ist diese Schrift allerdings jüngeren Datums; sie ist offenbar mit dem *K. at-Taklīf* des Ibn Abī l-ʿAzāqir aš-Šalmagānī (hingerichtet 322/934) identisch⁴⁷. Vielleicht empfand man in Bagdād die neue kultische Verhaltensweise wegen des *rafʿ al-yadain* eher als allgemein ḥorāsānisch⁴⁸. In jedem Fall verrät sich darin, wie souverän al-Maʿmūn das Recht in Anspruch nahm, in einem Bereich, den die Traditionsgelehrten und Juristen damals schon für sich reklamierten, „Neuerungen“ einzuführen.

Auf einen šīʿitischen Hintergrund der genannten Maßnahme verweist bereits Sourdel in: REI 30/1962/42 (ungeprüft übernommen von Lapidus in: IJMES 6/1975/378 f.). Jedoch ist der Beleg, den Sourdel heranzieht, falsch (Qāḍī Nuʿmān, *Daʿāʾim al-Islām* I 205). Yaʿqūbī, der als Šīʿit ein interessanter Zeuge wäre, verzeichnet den Vorgang, meint dazu aber nur, daß dies seitdem zur *sunna* geworden sei (*Taʾrīḥ* 571, 12 f.).

3.3.1 Die Edikte al-Maʿmūns

Maʿmūns Initiative beschränkte sich nicht auf Bagdād. Er hat gleichlautende Schreiben in mehrere, vielleicht in alle Provinzen entsandt; der Brief an den Gouverneur von Ägypten ist uns in Auszügen noch erhalten¹. Der unmittelbare Anlaß für seine Maßnahmen aber dürfte in Syrien zu suchen sein. Bei seinem Aufenthalt in Damaskus hatte er feststellen müssen, daß der berühmte Traditionsarier Abū Mushir al-Gassānī, ein häufiger Gewährsmann des Historikers Abū Zurʿa, den er zu einer Audienz empfangen hatte, mit der Lehre vom *ḥalq al-Qurʾān* überhaupt nichts anzufangen wußte; seine Naivität war ihm so auf die Nerven gegangen, daß er ihn hinausgeworfen hatte². Sein Statthalter in Raqqa, der Abū Mushir dann näher zu verhören, zu „prüfen“ hatte, schickte ihn nach Bagdād, damit er nicht weiteres Unheil stifte³. Maʿmūn hatte nämlich

⁴⁶ Maḡlisī, *Bihār* LXXXIV 28 f. nr. 32 und 43 nr. 54. Zu einer Überlieferung dieses Inhalts nach Muḥammad al-Bāqir vgl. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work* 99.

⁴⁷ Vgl. Ḥasan aš-Šadr in: Riżā Ustādī, *Āšnāʾī bā ʿand nuṣṣa-yi ḥaṭṭī* (Qum 1396/1976), S. 396 und 401 ff. Ich weiß nicht, ob sie etwas mit den juristischen Fragen Maʿmūns an ʿAlī ar-Riḍā zu tun hat, zu denen Sezgin eine Handschrift verzeichnet (GAS 1/536 nr. 5).

⁴⁸ S. o. Bd. II 533 f.

¹ Ibn Tag̃ribirdī, *Nuḡūm* II 218, 12 ff. und 219, 16; Weiteres s. u. S. 476.

² So Azdī, *Taʾrīḥ al-Mausil* 409, 4 ff.; ausführlicher und legendärer Qāḍī ʿIyād, *Tartīb al-madārik* I 418, 6 ff. Nach Kaʿbī, *Qabūl* 52, 8 ff. soll er sich auch darüber geärgert haben, daß Abū Mushir ihm keinen Beleg dafür liefern konnte, daß der Prophet beschnitten gewesen sei. Zu Abū Mushir vgl. GAS 1/100 f.

³ Bestätigt Tabarī II 1130, 5 ff.

den Verdacht geäußert, daß von solchen Leuten die Sufyānī-Verheißungen kämen, aufgrund deren die Syrer vor nicht allzu langer Zeit noch einen Aufstand gemacht hatten⁴. Abū Mushir war immerhin von dem Sufyānī zum *qāḍī* von Damaskus ernannt worden⁵; er haßte die Iraker so sehr, daß er sich wünschte, Alexander hätte gegen sie seine berühmte Mauer errichtet, welche die Gog und Magog fernhalten sollte⁶. Mehr als zuvor scheint dem Kalifen durch das religiöse Klima in Syrien, das er auf dieser Reise zum erstenmal kennenlernte, klargeworden zu sein, daß Unbedarftheit in religiösen Dingen politische Konsequenzen haben konnte. Damit erklärt sich das an sich erstaunliche Faktum, daß er den Prozeß, den er i. J. 212 in der Hauptstadt in Gang gesetzt hatte, nun aus der Ferne mit solcher Intensität wieder aufnahm⁷. Die Dummheit des Volkes und der Gelehrten, denen es folgt – und zwar nicht nur der Ḥorāsāner –, ist darum auch das Hauptthema seiner Briefe. Man braucht gar nicht zwischen den Zeilen zu lesen.

Watt hat das deutlich gesehen; er ist im Laufe der Zeit bei seiner Šī'a-These vorsichtiger geworden⁸. Vor allem Nagel aber hat diesen Aspekt hervorgehoben. Der Kalif, so heißt es zu Beginn der Erlasse, hat vor Gott die Pflicht, den wahren Glauben (*dīn Allāh*) zu schützen und das Erbe des Prophetentums, das er übernommen hat, zu bewahren. Daran hindern ihn „diejenigen, welche mit falscher Dialektik zu ihrer Lehre aufrufen und sich selbst als Sunniten bezeichnen“; sie „verkünden offen, daß sie die Wahrheit, die Religion und die Gemeinschaft (*ḡamā'a*) repräsentieren und daß jeder andere nur Falsches, Unglauben und Spaltung vertrete. Damit erheben sie sich über die Menschen und täuschen die Unwissenden ...“. „Der Beherrscher der Gläubigen aber hält dafür, daß sie die Schlimmsten in der Gemeinde sind, die Häupter der Irrlehre, die kaum noch Anteil am Einheitsbekenntnis haben ...“⁹. Eben dieses Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) muß er um seiner Verantwortung willen rein erhalten¹⁰; denn „wer nicht anerkennt, daß der Koran geschaffen ist, hat kein *tauḥīd*“¹¹, da er „etwas, das Gott geschaffen und gemacht hat, mit derjenigen Eigenschaft versieht, die Gott allein zukommt (nämlich ewig zu sein)“¹². Daß

⁴ TB XI 72, 13 ff., wo die Sache so dargestellt wird, als ob Abū Mushir offen die Ungeschaffenheit des Korans behauptet habe. Das ist wohl spätere Stilisierung; nach Ṭabarī, a. a. O., hat er das *ḥalq al-Qur'ān* zugestanden, nachdem Ma'mūn ihm mit dem Tode drohte. Vgl. auch Nagel, *Rechtleitung* 256.

⁵ Allerdings angeblich gegen seinen Willen (Ḍahabī, *Sīyar* X 232, 5 ff.). Dazu oben S. 148.

⁶ Ib. 233, –4 ff.

⁷ Übrigens nicht von Damaskus aus, sondern von Raqqā. Mu'taṣim hat in seinem Auftrag von dort an den in Damaskus residierenden Statthalter von Syrien geschrieben (s. u. S. 473 f.).

⁸ *Formative Period* 179.

⁹ Ṭabarī III 1114, 3 ff. und 1115, 2 ff./übs. Bosworth 199 ff. und Uhrig 249 ff.; vgl. dazu noch die Übersetzung der Texte bei Patton 57 ff. sowie bei Ziaul Haque in: *Hamdard Islamicus* 8/1985, Heft 3, S. 76 ff. (nur ein Teil des ersten Briefes) und die Zusammenfassung bei Nagel 442 f. Die gleichen Formulierungen finden sich auch im Schreiben an den Gouverneur von Ägypten (Ibn Ṭagrībī II 219, 3 ff.).

¹⁰ Ṭabarī III 1115, 8 und 1120, 13 (*ihlāṣ at-tauḥīd*); 1116, 3 (*ḥulūṣ at-tauḥīd*).

¹¹ Ib. 1120, 13 f.

¹² Ib. 1120, 1.

aber der Koran geschaffen und „gemacht“ (*mağ'ūl*) ist, dafür findet Ma'mūn Schriftbeweise, die stark an Bišr al-Marīsī erinnern¹³.

Die Dokumente, die Ṭabarī bewahrt hat, sind eine Quelle ersten Ranges. Denn nicht nur gibt er die Schreiben Ma'mūns im Wortlaut wieder; er kennt auch die Protokolle der in Bagdād vorgenommenen Verhöre. Sie sind dem Kalifen zugeschickt worden; er hat in einem letzten Brief die einzelnen Fälle mit sarkastischen Bemerkungen kommentiert¹⁴. Damit ergibt sich die Gelegenheit, die Aussagen mehrerer Gelehrter miteinander zu vergleichen. Der Bericht mag das Geschehen raffen; aber die einzelnen Schritte der „Prüfung“ lassen sich doch gut voneinander trennen. Das hat die bisherige Forschung dazu verleitet, von einer Quellenkritik abzusehen. Die Sachlage ist dennoch komplexer, als daß man sich diesen Schritt auf die Dauer ersparen könnte.

Ṭabarī hat nämlich offenbar die Dokumente nicht selber im Staatsarchiv eingesehen. Eine Generation vor ihm zitiert sie bereits Ibn Abī Ṭāhir in seinem *K. Bagdād*, und zwar mit demselben verbindenden Text; wenn Ṭabarī also nicht von ihm abschreibt, so lag ihm doch zumindest eine bereits redigierte Fassung vor¹⁵. Die Frage ist nun, ob der Redaktor sauber gearbeitet hat. Denn er kopiert nicht nur ein Sendschreiben, mit dem der Kalif die Entwicklung in Bagdād einleitete, sondern deren zwei. Beide aber stimmen in vielem wörtlich überein¹⁶. Nur das erste von ihnen ist datiert; das zweite ließe sich als bloßer verbesserter Entwurf betrachten, wenn nicht im Rahmentext gesagt wäre, daß es separat nach dem ersten abgeschickt worden sei. Der Adressat ist in beiden Fällen Ishāq b. Ibrāhīm b. Muṣ'ab, ein Vetter des ersten Ṭāhiriden, der seit 206/821-2 die Polizei in der Hauptstadt befehligte und damals wie ein Gouverneur regierte¹⁷. Man mag vermuten, daß man in dem ersten den allgemeinen Erlaß vor sich hat, der an alle Provinzen ging¹⁸, in dem zweiten dagegen eine bekräftigende Anweisung an Ishāq b. Ibrāhīm, bei der die Kanzlei sich aus Gründen der Arbeitersparnis weitgehend an die erste Vorlage hielt. Die Maßnahmen, die durch die beiden Briefe ausgelöst wurden, werden in der Tat jeweils anders dargestellt.

¹³ Ib. 1118, 11 ff., aber sinngemäß gleich auch 1113, 11 ff. (= Ibn Tağribirdī II 218, 17 ff.). Vgl. damit Text XX 20 und oben S. 182.

¹⁴ Ib. 1121, 4 ff. und 1125, 3 ff.

¹⁵ *K. Bagdād* 338, 4 ff. KELLER / 184, – 8 ff.; der Text bricht 346, 8 / 188, apu. gegenüber Ṭabarī 1118, 12 ab. Vorher gibt es nur ganz wenige Varianten (erwägenswert z. B. *naẓar* statt *naṣṣ* in 1116, 4, wobei allerdings *naṣṣ* durch 1130, 6 und 8 in dem zweiten Brief gestützt wird; vgl. dazu Ibn Tağribirdī II 219, 14). Zur Abhängigkeit Ṭabarīs von Ibn Abī Ṭāhir vgl. allgemein Keller, Einl. xiii ff.

¹⁶ Die theologische Begründung ist im zweiten geringfügig erweitert (s. o. Anm. 13). Weiteres s. u.

¹⁷ Ṭabarī III 1062, 6 ff.; Sourdel, *Vizirat* 265. Zum Verwandtschaftsverhältnis vgl. Uhrig, *Das Kalifat von al-Ma'mūn* 153, Anm. 731. Er starb i. J. 235/850 (Ṭabarī III 1403, 9).

¹⁸ Dafür spricht, daß der Auszug, den Ibn Tağribirdī aus dem nach Ägypten gesandten Schreiben gibt (*Nuğūm* II 218, 12 ff.), mit dem ersten Schreiben bei Ṭabarī übereinstimmt (II 1112, pu. ff.), im zweiten dagegen keine genaue Parallele hat.

Die „Strategie“ Ma'mūns ist klar. Er will nicht etwa, daß Ishāq b. Ibrāhīm Rädelsführer herausgreife; sie scheint es damals gar nicht gegeben zu haben¹⁹. Er denkt auch nicht an eine Durchleuchtung der gesamten Beamtenschaft. Er befiehlt Ishāq vielmehr, die Richter der Stadt und ihrer Umgebung zusammenzurufen; sie sollen ein Bekenntnis zum *ḥalq al-Qur'ān* ablegen und dann ihrerseits die ihnen unterstellten Berufszeugen (*'udūl*) prüfen. Der Hebel, den er benutzte, war also die *'adāla*; wer das *tauḥīd* mißachtet, kann kein Zeugnis ablegen²⁰. Schon im Dekret des Jahres 212 war in diesem Sinne vom Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte die Rede gewesen. Ibn Abī Ṭāhir bzw. Ṭabarī kommen aber, nachdem dies durch den ersten Text klargestellt ist, nicht gleich auf das Verhör zu sprechen, sondern berichten stattdessen, daß Ma'mūn sieben Gelehrte habe persönlich nach Raqqa kommen lassen, die allesamt durch ihn dort befragt worden seien und dabei das *ḥalq al-Qur'ān* anerkannt hätten. Sie wurden zurückgeschickt und mußten in Bagdād im Palast des Ishāq b. Ibrāhīm „in Gegenwart der *fuqahā'* und der Autoritäten unter den *ahl' al-ḥadīth*“ ihre Aussage wiederholen. Wir erfahren ihre Namen: es war die Crème de la Crème der Bagdāder Ḥadīthgelehrsamkeit. Der Historiker Ibn Sa'd ist unter ihnen und Abū Muslim, der *mustamlī* des Yazīd b. Hārūn, der seinerzeit im Prozeß gegen Biṣr al-Marīsī im wahrsten Sinne des Wortes den Mund sehr weit aufgemacht hatte²¹. Vor allem aber begegnen alle diejenigen, von denen wir anderswo erfahren, daß sie 'Alī nicht besonders schätzten: Yaḥyā b. Ma'in (gest. 233/848), Abū Ḥaiṭama Zuhair b. Ḥarb an-Nasā'ī (gest. 234/849) und Ismā'īl b. Dāwūd al-Ġauzī. Für sie hatte die ganze Sache offenbar den Charakter einer Ergebnisadresse. Wegen des *ḥalq al-Qur'ān* wollten sie sich keinen Ärger bereiten²². Die Nachricht begegnet auch anderswo; sie wurde vermutlich gesondert überliefert²³.

An dem nun folgenden zweiten Schreiben Ma'mūns ist eigentlich nur dies neu, daß unter den Richtern, die Ishāq b. Ibrāhīm vorladen soll, zwei besonders hervorgehoben werden: Ġā'far b. 'Isā (gest. 219/834), ein Urenkel Ḥasan al-Baṣrī's, den Yaḥyā b. Aḳṭam als seinen Nachfolger auf dem Ostufer eingesetzt hatte, als er mit Ma'mūn Bagdād verließ²⁴, und 'Abdarraḥmān b. Ishāq aḏ-Ḍabbī, ein Ḥanafit, der noch bis zum Ende von al-Mu'taṣims Kalifat im Amt

¹⁹ Die Verhaftung des Koranlesers Muhammad b. Muṣ'ab ad-Da'ā', in dem man am ehesten einen solchen sehen könnte, scheint noch in die Zeit vor Ma'mūns Kriegszug zu fallen; jener hatte alle diejenigen als „Ketzer“ bezeichnet, welche behaupteten, daß Gott „nicht spreche und nicht im Jenseits gesehen werde“ (TB III 280, 3 ff. und 15 ff.; Nagel 439).

²⁰ Ṭabarī III 1115, 14 ff. und 1120, 14 ff.; in der Vollzugsmeldung 1125, 9 ff. steht dann, daß alle Juristen, Traditionarier und Muftis befragt worden seien. Vgl. dazu etwa Bd. II 420.

²¹ S. o. S. 176.

²² Ṭabarī 1116, 13 ff.; dazu Pseudo-Nāṣī', *Uṣūl* 66, 17.

²³ Azdī, *Ta'rīḥ al-Mauṣil* 412, apu. ff.; Ḥanbal b. Ishāq, *Miḥnat Ibn Ḥanbal* 35, 1 ff., wo einer der Namen fälschlich zu *Aḥmad b. Ḥanbal* ergänzt ist. Bei Ibn al-Ġauzī, *Manāqib Ibn Ḥanbal* 324, 7 f. stimmen nur drei Namen mit denen bei Ṭabarī überein. Die Aufzählung mußte den betroffenen Familien ja peinlich sein.

²⁴ Wakī', *Aḥbār* III 273, 11 ff.; TB VII 160 ff.; auch oben Bd. II 186.

blieb²⁵. Erst im Anschluß daran berichtet Ṭabarī von einem Verhör in Bagdād, sehr ausführlich und unter Anführung vieler Namen. Ausgerechnet die beiden Richter aber, die Ma'mūn in seinem Brief erwähnt hatte, befragt Iṣḥāq b. Ibrāhīm nicht; als man ihn darauf anspricht, meint er, daß sie ohnehin der Linie des Kalifen folgten²⁶. Das stimmte wohl auch; es wird von den biographischen Nachrichten bestätigt, und 'Abdarrahmān b. Iṣḥāq hat später bei der *disputatio* mit Ibn Ḥanbal eine aktive Rolle gespielt²⁷. Die sieben Schwachgewordenen von vorher tauchen hier nicht mehr auf; aber alle diejenigen unter den Vorgeladenen, die sich einem klaren Bekenntnis entzogen, wurden ihrerseits von Ma'mūn nach Raqqa beordert²⁸.

3.3.2 Die Verfolgung des Ibn Ḥanbal. Quellenlage

Unter den letzteren ist auch Aḥmad b. Ḥanbal. Damit ändert sich die Quellenlage. Über seine *miḥna* haben nach seinem Tode nämlich zwei nahe Verwandte berichtet, sein Sohn Ṣāliḥ (gest. 265/878) und sein Vetter Ḥanbal b. Iṣḥāq b. Ḥanbal (gest. 273/886)¹. Ihre Intention ist ganz anders als die Ṭabarīs: sie heroisieren; wir sehen, wie eine Legende sich entwickelt. Stärker noch als sie dramatisiert ein Zeitgenosse das Geschehen, Abū 'Imrān Mūsā b. al-Ḥasan al-Bagdādī aus Marv, dessen Erzählung von Abū l-'Arab in seinem *K. al-Miḥan* benutzt worden ist². Bei den Lesern oder Zuhörern gingen Erbauung und Informationsbedürfnis ineinander über. Der Trend hat sich im Laufe der Zeit verstärkt und hält bis heute an. In Ibn Ḥanbal hat die Obrigkeit einen Märtyrer geschaffen; er verkörpert für den sunnitischen Muslim den Kampf des Einzelnen gegen den ungerechten und weltlichen Staat³. Ma'mūn wollte die Einheit von Macht und Autorität; aber durch das, was er kurz vor seinem Tode anstieß, ist jene auf immer in Frage gestellt worden.

In der Hochblüte ḥanbalitischen Einflusses, im 6. und 7. Jh. H., sind diese Berichte mehrfach zu breiteren Gesamtdarstellungen zusammengefaßt worden⁴; Ibn al-Ġauzī's *Manāqib al-Imām Ibn Ḥanbal* sind dafür das bekannteste Beispiel. Dabei ist es zu weiteren inhaltlichen Retuschen⁵ und zu stilistischen Überarbeitungen⁶ gekommen. Die westliche Orientalistik hat sich von diesem

²⁵ Er war nicht der Sohn des Statthalters, wie Patton annimmt (S. 74). Zu beiden auch Ṣāliḥ al-'Alī in: MM'TI 18/1969/52.

²⁶ Ṭabarī III 1124, 4 ff.

²⁷ S. u. S. 463 f.

²⁸ Ṭabarī III 1130, 9 ff. Dieser Brief Ma'mūns ist auch die erste Reaktion seinerseits auf ein Verhör, die wörtlich zitiert wird.

¹ Näheres zu beiden vgl. GAS 1/510.

² Dort S. 438 ff.; zu dem Berichterstatter vgl. TB XIII 46 f. nr. 7012.

³ Bei den Šī'iten ist das Ereignis völlig vergessen worden; sie hatten an Ḥusain genug.

⁴ Vgl. GAS 1/503 f.

⁵ Vor allem am Text des Ḥanbal b. Iṣḥāq (s. u. S. 461 f.).

⁶ So Ibn al-Ġauzī, *Manāqib* 319 ff. mit Bezug auf den Text des Ṣāliḥ b. Aḥmad.

Bild gleichfalls bestimmen lassen. Patton hat die „hanbalitische“ Quellengruppe mit Ṭabarī verwoben. Das fiel ihm umso leichter, als Ṭabarī sie offenbar zumindest in ihrem Grundbestand gekannt hat und sich ihr auch nicht ganz entzieht. So kommt es bei ihm zu einer charakteristischen Dramaturgie. Indem er eine Person nach der andern aus dem Spiel nimmt, spitzt er das Geschehen ganz auf Ibn Ḥanbal zu. Von den befragten Gelehrten hatten die ersten ja schon im Verhör klein beigegeben. Die meisten anderen beugen sich dem Druck, als der Kalif in seinem letzten Brief auf ihre jeweiligen persönlichen Schwächen, ihre kleinen Korruptheiten anspielt und manchem mit drakonischen Strafen, sogar Enthauptung droht⁷. Von den vier, die standhaft bleiben, sind zwei nach ein oder zwei Tagen Haft gleichfalls mürbe⁸. Mit Ibn Ḥanbal wird nur noch Muḥammad b. Nūḥ al-ʿIḡlī in Fesseln auf den Weg geschickt; aber er hat die Reise nicht überlebt⁹. Dennoch berichtet Ṭabarī, daß auch die anderen allesamt nach Raqqa gebracht worden seien; man erklärte dies damit, daß Maʿmūn über den Geheimdienst erfahren habe, wie Bišr b. al-Walīd al-Kindī¹⁰ seine Gefügigkeit mit einem geistigen Notstand entschuldigt habe¹¹. Hier sind u. U. zwei Überlieferungen miteinander harmonisiert. Jedenfalls kamen alle glimpflich davon, weil sie noch auf dem Wege vom Tod des Kalifen überrascht wurden.

Die beiden Verwandten haben ihre Informationen großenteils aus dem Munde Ibn Ḥanbal's selber gesammelt; ihre Berichte stimmen darum in vielem überein. Beide Texte sind mittlerweile ediert: der das Šāliḥ b. Aḥmad von Aḥmad b. ʿAbdalḡawād ad-Dūmī in dessen Studie *Aḥmad b. Ḥanbal baina miḥnat ad-dīn wa-miḥnat ad-dunyā* (Kairo 1961, dort S. 266 ff.) sowie erneut, „zum erstenmal“, von Fuʿād ʿAbdalmunʿim Aḥmad (Alexandria 1401/1981) und der des Ḥanbal b. Ishāq von Muḥammad Naḡš unter dem Titel *Dīkr miḥnat al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal* (Kairo 1397/1977). Daß Ḥanbal b. Ishāq b. Ḥanbal ein entfernter Vetter von Aḥmad b. (Muḥammad b.) Ḥanbal war, wird man trotz des großen Altersunterschiedes wohl nicht bezweifeln dürfen. Es steht so bei den Biographen (vgl. etwa TB VIII 286 f. nr. 4386 und Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* I 143, 3), und es wird auch durch den Text des Ḥanbal b. Ishāq mehrfach bestätigt. Daß in dessen Namensfolge nicht etwa ein Glied fehlt, geht dort aus S. 43, 11 ff. hervor; der Vater Ishāq spricht von Ibn Ḥanbal als seinem Neffen (43, pu. f.; 44, 4; 55, 5), und dieser redet ihn mit *yā ʿamm* an (44, 8). Wenn Ḥanbal b. Ishāq dieselbe Formel auch bei Ibn Ḥanbal gebraucht, so nicht, weil dieser sein Onkel wäre, sondern aus Respekt vor dem Älteren (42, 9; so auch in einer Überlieferung bezüglich eines Kollegs, in dem er dessen *Musnad* hörte, bei Ibn Abī Yaʿlā I 143, – 7). Altersunterschiede dieser Art sind in polygamen Gesellschaften häufiger als anderswo. Zudem ist Aḥmad b. Ḥanbal's Vater schon mit 30 Jahren gestorben (Šāliḥ b. Aḥmad bei Dūmī 266, 12).

⁷ Ṭabarī III 1126, 6 ff.; vgl. auch Ḥanbal b. Ishāq, *Miḥna* 37, – 5 ff.

⁸ Šāliḥ b. Aḥmad, *Miḥna* 276, – 4 ff.

⁹ Zu ihm vgl. TB III 322 f. nr. 1425.

¹⁰ Zu ihm s. o. S. 137 f. und 449.

¹¹ Ṭabarī III 1131, ult. ff.

Auffällig ist, in welcher kurzen Zeit sich das Geschehen abgespielt hat. Der erste Brief ist im Rabi' I 218 abgeschickt (Ṭabarī III 1116, 11 f.); vier Monate später, im Raġab des gleichen Jahres, ist Ma'mūn bereits gestorben (1140, 7 ff.), und er hatte in der Zwischenzeit ja auch anderes zu tun. Aber es pressierte ihn in der Tat; denn er hat seinen letzten Brief mit Sonderkurier geschickt und ähnlich prompte Antwort verlangt (1130, 16 ff.). Die Post von Bagdād bis Raqqa und zurück brauchte weniger als neun Tage (1125, 2 f.). Das erste Verhör des Ibn Ḥanbal fällt in den Ġumādā (so Dahabī, *Siyar* XI 239, 10); für den Transport nach Raqqa bleiben somit noch zwei Monate. Unmöglich ist der Ablauf der Ereignisse, so wie Ṭabarī ihn bietet, also nicht. Spätere Autoren wie Ibn Taġribirdī kann man allerdings wohl kaum zur Bestätigung heranziehen; sie sind vermutlich einfach von Ṭabarī abhängig.

Wenn wir Ṭabarī ergänzen oder überprüfen wollen, so am ehesten durch biographische Nachrichten, die sich im *Ta'riḥ Bagdād* oder anderswo verstreut finden. Der Traditionarier Ḥasan b. aṣ-Ṣabbāḥ al-Bazzār, der schon in Bagdād zweimal vor den Kalifen zitiert worden war, ist offenbar vor dessen Tode noch in das Heerlager bei Tarsus gebracht worden (TB VII 331, 9 ff.). Er wird ebensowenig bei Ṭabarī genannt wie 'Affān b. Muslim aṣ-Ṣaffār (s. o. Bd. II 69), der angeblich als erster von Iṣḥāq b. Ibrāhīm geprüft wurde. Dieser will nach seiner eigenen Darstellung sogar dann nicht zu Kreuze gekrochen sein, als der Statthalter ihm bedeutete, daß sein Monatsgehalt gestrichen werde. Er war damals schon über 80 Jahre alt (Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Miḥna* 76, – 6 ff. > TB XII 271, 1 ff. > *Mizān* III 82, 2 ff. und Maqrīzī bei Patton 86; abweichend Abū l-'Arab, *Miḥan* 436 f.). Jemand, der nach Ibn Ḥanbal's Behauptung bereits klein beigab, bevor die Verfolgung überhaupt richtig einsetzte, war der Traditionarier Sa'd b. Muḥammad al-'Aufī (TB IX 127, 4 ff.).

Über Ibn Ḥanbal's Leidensgefährten Muḥammad b. Nūḥ al-'Iġlī wissen wir nur wenig. Er hat als Gelehrter kaum eine Rolle gespielt; dazu war er noch zu jung (TB III 323, 7 f.). Man fragt sich, warum er dann überhaupt von dem Statthalter vorgeladen wurde. Er war ein Nachbar des Ibn Ḥanbal (ib. 322, 18). Wenn er mit einem Ḥadiṯ belegte, daß alle Muslime ins Paradies kommen werden (322, 16 f.), so konnte dies kaum Anstoß erregen; so dachte ja auch Biṣr al-Marīsī. Zu seinem Vater Nūḥ b. Maimūn, genannt al-Madrūb, vgl. TB XIII 318 f. nr. 7288. – Die von Ṭabarī genannten Personen werden einzeln behandelt bei Ġad'ān, *al-Miḥna* 197 ff.; zu ihnen gehört auch der oben Bd. II 636 erwähnte Faḍl b. Ġānim al-Ḥuzā'ī.

Wenn Ibn Ḥanbal nicht bei den ersten Sieben war, so vermutlich, weil er damals noch nicht zur ersten Garnitur gehörte. Daß ihm dies sehr wohl klar war, mag daraus hervorgehen, daß er seinem Sohne Ṣāliḥ später stattdessen erzählte, Ibn Abī Duwād habe ihm anvertraut, er selber sei es gewesen, der verhindert habe, daß er schon mit diesen nach Raqqa beordert wurde¹². Ma'mūn bezeichnete ihn in seiner Korrespondenz als dumm oder unreif¹³. So verwundert nicht, daß er auch im Protokoll des Bagdāder Verhörs noch nicht über Gebühr in den Vordergrund tritt. Jedoch zählte er zu denjenigen, deren

¹² *Miḥna*, ed. Dūmī 282, 2 f.

¹³ Ṭabarī III 1127, 13 ff.; Ḥanbal b. Iṣḥāq 37, apu. nach ihm selber: *dāka ṣ-ṣabī*.

Aussage nähere Erwähnung findet. Diejenigen, die der Geschaffenheit des Korans zustimmten, werden demgegenüber kurz abgetan; unter ihnen waren z. B. der jüngere Ibn ʿUlaiya¹⁴ und ʿAbdalmunʿim b. Idrīs, der Urenkel des Wahb b. Munabbih¹⁵. Von den anderen erklärte einer sich bereit, statt *mahlūq* die Vokabel *mağʿūl* zu benutzen, aufgrund jener Koranverse, die der Kalif selber angeführt hatte¹⁶. Der harte Kern dagegen gestand nur zu, daß der Koran „göttliche Rede“ (*kalām Allāh*) sei¹⁷. Damit gab der Statthalter sich nicht zufrieden; denn das glaubte man als Muʿtazilit auch. Er legte ihnen eine Formel vor, die er schriftlich hatte vorbereiten lassen und in der im Sinne des Kalifen festgehalten war, daß nichts Gott gleich sein könne. Sie setzte voraus, daß alles, was nicht Gott gleich ist, geschaffen sei, also auch der Koran. Genau dies aber akzeptierten die Befragten nicht; sie waren noch an die alte Formel gewöhnt, daß der Koran weder Schöpfer noch geschaffen sei¹⁸.

Bišr b. al-Walīd versuchte denn auch dahin auszuweichen, daß der Koran nicht Schöpfer sei¹⁹. Ein anderer fand den Kompromiß: „Der Koran ist die Rede Gottes. Gott ist der Schöpfer aller Dinge. Alles außer Gott ist geschaffen“²⁰ und meinte damit gewiß, daß die Rede Gottes eben kein „Ding“ und nichts „außer Gott“ sei. Ibn Ḥanbal erweiterte die vorgelegte Formel um den Satz „Er ist der, der (alles) hört und sieht“ und setzte sich damit, obgleich er dies im Rahmen eines Koranverses (Sure 42/11) tat, dem Verdacht aus, Anthropomorphist zu sein. Auf die Frage, wie er diese Attribute verstehe, antwortete er, daß er dies nicht wisse²¹; hier bereitet sich das spätere *bilā kaif* vor. Der gleiche Geist zeigt sich darin, daß niemand unter den Befragten behauptete, der Koran sei ungeschaffen bzw. ewig. Das war nicht Bestandteil der Tradition. Die Vokabel „ewig“ benutzte nur der Kalif, als er in seinem ersten Schreiben den Standpunkt der von ihm Angegriffenen beschrieb²². Er zog damit einen naheliegenden Schluß; aber er hob das Problem doch auf eine neue Ebene. Ibn Taimīya hat dies mit Nachdruck betont.

Grundlegend dazu Madelung in: *Festschrift Pareja* I 508 ff.; auch Nagel, *Recht-
leitung* 330 ff. Einer der Befragten hat sich bezeichnenderweise bereit erklärt, den Schritt weg von der Tradition zu tun, wenn der Kalif das befehle; er wolle das überlegene Wissen des „Imams“ nicht abstreiten. Aber der Statthalter

¹⁴ Zu ihm s. o. Bd. II 420; dort auch zu dem Problem, daß er hier jeweils *al-akbar* „der Ältere“ genannt wird.

¹⁵ Zu ihm s. o. Bd. II 702 ff. Tabarī sagt nicht ganz deutlich, daß sie den genannten Standpunkt einnahmen; aber daß sie sich Maʿmūn unterwarfen, geht daraus hervor, daß sie von diesem fürderhin in Ruhe gelassen wurden.

¹⁶ Tabarī III 1124, 10 ff. Es half ihm übrigens nichts; auch er wurde nach Raqqa beordert (ib. 1132, 13).

¹⁷ Ib. 1124, 5.

¹⁸ S. o. S. 72; dort auch zur Vorgeschichte.

¹⁹ Ib. 1122, 2.

²⁰ Ib. 1122, ult. f.

²¹ Ib. 1123, 17 ff.

²² Ib. 1113, 9.

wahrte seine Rolle: er habe nichts zu befehlen, sondern nur auszuforschen (1122, 16 ff.). Ishāq b. Ibrāhīm hat sich, wie es bei Abū l-ʿArab heißt (*Miḥan* 450, pu. ff.), damals angeblich von Bišr al-Marīsī, Ṭumāma und einem gewissen ʿAlī ad-Dārī beraten lassen. Jedoch war Ṭumāma bereits einige Jahre tot (s. o. S. 159), und auch Bišr al-Marīsī war vermutlich schon nicht mehr sehr aktiv; er starb noch i. J. 218 (s. o. S. 176). Die Nachricht, daß Bišr bei Ibn Abī Duwād darauf gedrängt habe, die maßgeblichen Führer des Volkes einmal einer Prüfung zu unterziehen (Abū l-ʿArab 452, 7 ff.), ist auch nicht viel vertrauenerweckender. In beidem spiegelt sich wohl nur das spätere „orthodoxe“ Geschichtsbild (dazu oben S. 456).

3.3.2.1 Die zweite Verhandlung gegen Ibn Ḥanbal

Den Schritt zur positiven Aussage, von „nicht geschaffen“ zu „ungeschaffen“ hat, wie Madelung gezeigt hat, Ibn Ḥanbal selber in späteren Jahren noch getan¹. Als er anfing, Schule zu bilden, kam man ohne einen klaren Standpunkt nicht mehr aus. So weit war er zu Beginn der Verfolgung noch nicht. Jedoch mag er während seiner Haft, die auch nach dem Tode Maʿmūns nicht aufgehoben wurde, dem Gedanken ein Stück näher gekommen sein; denn als Maʿmūns Nachfolger al-Muʿtaṣim ihn im Ramaḍān 220/September 835 erneut vorlud, verteidigte er sich u. a. mit dem Argument, daß die Rede Gottes wie dessen Wissen zu beurteilen sei. Von dem göttlichen Wissen aber sagte man seit langem schon, daß es ewig sei.

Freilich wird auch jetzt das Wort „ewig“ nur von der Gegenseite, im polemischen Sinne, gebraucht. Im Grunde handelte es sich ohnehin nicht nur um einen, sondern um zwei Schritte: *laisa bi-mahlūq* > *ḡair mahlūq* > *qadīm*. Daß Ibn Ḥanbal tatsächlich zu diesem Zeitpunkt mit der genannten Analogie arbeitete, wird dadurch verbürgt, daß sie sich in Berichten völlig entgegengesetzter Herkunft und Tendenz findet, bei Ḡāḥiẓ (*Rasāʾil* III 294, ult. ff.) ebenso wie im Umkreis des Ibn Ḥanbal (Ṣāliḥ b. Aḥmad 278, 10 ff.; Ḥanbal b. Ishāq 45, 1 ff.; auch Ḥallāl, *Musnad* 462, 10 ff.). Dabei spielt für unsere Belange keine Rolle, daß das Argument beide Male verschieden eingeordnet wird. Laut Ḡāḥiẓ hat Ibn Ḥanbal sich so vor dem Kalifen verteidigt; seine Verwandten haben sich dagegen von ihm selber erzählen lassen, wie er bereits vor der öffentlichen Diskussion damit einen Abgesandten Muʿtaṣims – der angeblich Ḥadīṯ studiert hatte! – zu der ketzerischen und damals schon etwas überholten Gegenthese provoziert habe, Gottes Wissen sei geschaffen. Unter Theologen hätte eine solche Äußerung natürlich nicht fallen können; in der öffentlichen Diskussion soll er darum nach Ḡāḥiẓ stattdessen damit widerlegt worden sein, daß zwar Teile des Korans abrogiert werden können, Gottes Wissen dagegen nicht. Diese Beweisführung ist später von Muḥāsibī festgehalten worden (*Fahm al-Qurʾān* 364, 3 f. und 368, 2 ff.; dazu unten Kap. C 6.2). Übrigens soll Ibn Ḥanbal eingestanden haben, daß er bis zu dem Zeitpunkt, wo ihm der Zusammenhang zwischen Koran und göttlichem Wissen klar wurde, die Lehre vom *ḥalq al-Qurʾān* nicht für Unglaube gehalten habe (Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*

¹ *Festschrift Pareja* I 520 f.; vgl. dazu Ḥallāl, *Musnad* 454 f.

I 414, 10 ff.). Allerdings verbindet sich mit diesem Bericht vermutlich eine Absicht. Er stammt nämlich von dem Bruder eines der Sieben, des Aḥmad b. Ibrāhīm ad-Dauraqī (vgl. Ṭabarī III 1116, 16); man sollte wohl heraushören, daß dessen Fehltritt damals der allgemeinen Bewußtseinslage entsprach.

Der Auftritt vor al-Muṭaṣim, die hartnäckige Verteidigung der rechten Lehre bis zur dafür in Kauf genommenen Auspeitschung steht bis heute im Mittelpunkt aller hagiographischen Verklärung. In diesem Vorgang hat der Text des Šāliḥ b. Aḥmad die spätere Überlieferung völlig beherrscht. Er wird bereits herangezogen von Azdī (gest. um 334/946) in seinem *Taʿrīḥ al-Mauṣil*²; dieser hatte sich direkt von einem Sohne Šāliḥs namens Ḥanbal informieren lassen. Eine Schlüsselstellung nimmt Ibn al-Ġauzī ein, der in seinen *Manāqib* diesen Bericht nur gelegentlich durch Überlieferungen anderer Provenienz unterbricht³. Damit war das Modell für spätere Autoren wie Ḍahabī⁴ oder Subkī⁵ gegeben. Patton benutzte seinerzeit die Versionen bei Abū Nuʿaim⁶ und Maq-rīzī⁷. In welcher Art diese späteren Textzeugen voneinander abhängig sind, bleibt noch zu untersuchen; Šāliḥs Schrift ist von Anfang an durch mehrere *ruwāt* weitergegeben worden.

Wichtiger ist die Frage, warum der Parallelbericht des Ḥanbal b. Iṣḥāq demgegenüber so stark zurücktritt. Er war mindestens ebenso umfangreich wie der des Šāliḥ b. Aḥmad und berief sich genauso auf die Worte Ibn Ḥanbal's selber; beide Texte stimmen in vielem auch überein. Daß Ḥanbal der entferntere Verwandte war im Vergleich zu dem Sohn Šāliḥ, dürfte kaum stark ins Gewicht gefallen sein; wenn dies überhaupt ein Manko war, so wurde es dadurch wettgemacht, daß der Vater Ḥanbals, also Ibn Ḥanbal's etwa gleichaltriger Onkel, meist – oder vielleicht immer – bei der Diskussion vor al-Muṭaṣim dabeigewesen war⁸. Aber gerade in seiner Person lag auch das Problem. Es stellt sich nämlich heraus, daß er es war, der auf ein öffentliches Streitgespräch gedrungen hatte, um die Haft seines Neffen zu beenden; er hatte sich dazu bei dem Polizeipräfekten, einem Ṭāhiriden, wie wir sahen, auf die alten Beziehungen ihrer Familien in Marv berufen⁹. Was dann also stattfand, war gar kein Verhör, sondern eine große disputatio in Gegenwart zahlreicher, auch befreundeter Gelehrter¹⁰. Man stritt zudem gar nicht nur mit *kalām*-Argumenten, sondern mit Ḥadīṭen, und Ibn Ḥanbal gibt zu, an einer Stelle mit diesen seinen eigenen Waffen geschlagen worden zu sein¹¹. Anderswo läßt der fromme Herausgeber des Textes drei Zeilen der Handschrift weg, weil

² S. 417, pu. ff.

³ S. 319 ff.

⁴ *Taʿrīḥ al-Islām*, abgedruckt in der Einleitung zum *Musnad Ibn Ḥanbal* (ed. Šākir) I 91 ff.

⁵ *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya* II 44 ff.

⁶ *Ḥilya* IX 197, 7 ff.

⁷ Patton 90 ff.

⁸ Vgl. *Miḥna* 54, 12 ff. und sonst.

⁹ Ib. 43, 8 ff.

¹⁰ Vgl. auch *Dūmī* 279, 13 f.; Ġāḥiz, *Rasāʿil* III 292, 10 f.

¹¹ *Miḥna* 55, 9 f.

„sie den bekannten Ansichten des Imams Aḥmad b. Ḥanbal, möge Gott an ihm sein Wohlgefallen haben, widersprechen“¹². Offensichtlich ist nicht erst für ihn die Sache zu komplex geworden.

Daß der verhältnismäßig kurze und nüchterne Bericht, den Ġāḥiẓ in seinem *K. Ḥalq al-Qurʿān* gegeben hat¹³, in der späteren Tradition keine Spuren hinterlassen hat, verwundert dagegen kaum. Auch die Forschung hat ihn bisher nahezu ignoriert; er war lange Zeit nur schwer zugänglich¹⁴. Eine spätere muʿtazilitische Darstellung findet sich bei Ibn al-Murtaḍā¹⁵; über ihre Herkunft ist vorläufig nichts Genaueres auszumachen. Auffällig ist, daß Ṭabarī die Episode völlig unerwähnt läßt. Er stand mit den Ḥanbaliten bekanntlich nicht gut. Zwar hatte er noch bei Ibn Ḥanbal selber studiert; aber die Glorifizierung seines „Martyriums“ mag ihm nicht gepaßt haben.

Nur der Vergleich der Quellen gibt uns Gewißheit darüber, in welchem Jahr das Streitgespräch stattfand. Einigkeit herrscht nämlich nur über den Monat: Ramaḍān. Die Fastenzeit war schon damals der beste Rahmen für religiöse Veranstaltungen; daß die Sache entgleisen würde, konnte man ja nicht ahnen. Šāliḥ berichtet, daß sein Vater 28 Monate in verschiedenen Gefängnissen verbracht habe¹⁶; nach Ḥanbal b. Ishāq waren es über 30 Monate¹⁷. Damit kommen wir, wenn wir von 218 an rechnen, auf den Ramaḍān 220. Das wird bestätigt bei Ibn Ḥallikān¹⁸ und bei Ibn al-Murtaḍā¹⁹. Nun ist aber Ibn Ḥanbal nach dem Bericht seines Sohnes am Vorabend des 19. dieses Monats aus dem Gefängnis in das Haus des Präfekten überführt worden²⁰. Diese 19 ist schon früh als Jahreszahl mißverstanden worden, so bei Azdī²¹ und dann fast überall bei den späteren Autoren²². Sogar in den Bericht des Ḥanbal b. Ishāq ist „219“ als falsches Datum eingedrungen²³. Die europäische Sekundärliteratur ist diesem Ansatz gefolgt²⁴.

Ebenfalls in einem Ramaḍān, aber i. J. 218, zwei Monate nach Maʿmūns Tod, war Ibn Ḥanbal krank aus Raḡqa nach Baġdād zurückgebracht worden²⁵. Muʿtašim hatte Maʿmūns Religionspolitik als Vermächtnis übernommen; noch in seinem Testament hatte der verstorbene Kalif vom *ḥalq al-Qurʿān* gespro-

¹² Ib. 60, Anm. 2.

¹³ *Rasāʾil* III 278, 4 ff.; übs. bei Pellat/Müller, *Geisteswelt* 80 ff.

¹⁴ Vgl. aber Nagel, *Rechtleitung* 444, Anm. 2; ʿAbdalʿazīz ʿAbdalḥaqq in seiner kenntnisreichen Einleitung zur arabischen Übersetzung des Buches von Patton (Kairo 1377/1958, S. 11 ff.); Aḥmad Ḥālid, *Šaḥṣīyāt wa-taiyārāt* 289 ff.; jetzt auch M. Hinds in: EI² VII 2 ff. s. v. *Miḥna*.

¹⁵ *Ṭab.* 123, 17 ff.

¹⁶ *Dūmī* 277, apu. ff.

¹⁷ *Miḥna* 42, 1.

¹⁸ *IḤ* I 84, apu.

¹⁹ *Ṭab.* 123, 17.

²⁰ *Dūmī* 278, 6.

²¹ *Taʾrīḥ al-Mauṣil*, a. a. O.

²² Ibn al-Ġauzī, *Manāqib* 319, 10 f.; Subkī II 44, 13 f.; Ḍahabī in *Musnad* I 91, 8 f.

²³ *Miḥna* 44, – 5 f.

²⁴ Patton 89; Laoust in EI² I 273 a usw.; jüngst auch Ġadʿān, *al-Miḥna* 143 ff.

²⁵ Ḥanbal b. Ishāq 41, – 4 ff.

chen²⁶. Jedoch besaß Muʿtaṣim offenbar nicht das Sendungsbewußtsein seines Vorgängers; es lag ihm nicht, selber in der Theologie zu dilettieren. Nicht er stellte darum bei der Diskussion die Fragen, sondern die anwesenden Gelehrten. Ibn Ḥanbal hat diesen Sachverhalt genutzt, den Kalifen später von der Verantwortung für den schlechten Verlauf soweit wie möglich zu entlasten; das war wohl selbst nach der Wende unter Mutawakkil noch ein Gebot politischer Klugheit. Er betont, daß Muʿtaṣim die *mihna* eigentlich habe abbrechen wollen²⁷ und auch in einer späteren Phase der Verhandlung noch Mitleid mit ihm hatte wie mit seinem eigenen Sohn²⁸. Der Kalif holt ihn zu Anfang ganz in seine Nähe, und Ibn Ḥanbal beginnt gegen alle Konvention – und gegen alle Wahrscheinlichkeit – selber das Gespräch; das gibt ihm Gelegenheit, an eine Tradition des Ibn ʿAbbās, also des Ahnherrn der Abbasiden, zu erinnern, in der die einfachen Grundprinzipien des Glaubens aufgezählt waren²⁹. Die Schuld für die allmähliche Verschlechterung des Gesprächsklimas fällt nahezu ganz auf Ibn Abī Duwād, der nach seinem Tode und der Entmachtung der Muʿtazila kaum noch Verteidiger fand. Der Qāḍī ʿAbdalḡabbār notiert, daß zu seiner Zeit manche Ḥanbaliten sich zu der Behauptung verstiegen, Muʿtaṣim habe Ibn Ḥanbal um Verzeihung gebeten³⁰. Daran ist vermutlich so viel richtig, daß er ihn zum Einlenken zu bewegen suchte; Ibn Ḥanbal erinnerte sich, daß der Kalif bei dem Privatissimum, zu dem er sich einmal mit ihm im Verlauf der Sitzungen zurückzog, seines Onkels Ṣāliḡ gedacht hatte, des dritten Sohnes des Hārūn ar-Rašīd, der ein frommer Mann (*ṣāḡib sunna*) gewesen war und ihn erzogen hatte³¹.

Der Text des Ḥanbal b. Iṣḡāq will im übrigen darauf hinaus, daß Ibn Abī Duwād von Theologie nichts verstand; er habe sich da ganz auf seine Mitarbeiter aus der baṣrischen Muʿtazila verlassen³². Diese Tendenz des Berichtes hatte zur Folge, daß Ibn Abī Duwād darin aktiv kaum in Erscheinung tritt. Er ist zwar der böse Geist des Kalifen, und man hat ihm die Absicht zugetraut, Ibn Ḥanbal vergiften zu lassen, nachdem er dessen Hinrichtung nicht hatte durchsetzen können³³; aber bei der disputatio hält er sich zurück. Die Verhandlung wurde offenbar von dem uns bereits bekannten ʿAbdarraḡmān b. Iṣḡāq aḡ-Ḍabbī³⁴ geführt; er war als einziger auch bei dem erwähnten Einzelgespräch mit dem Kalifen dabei. Als *qāḡī* der Maṣṣūr-Stadt war er wohl auch im engeren Sinne zuständig. Sein Großvater Ibrāḡīm b. Salama hatte zu den wichtigsten Männern der abbasidischen *daʿwa* gehört³⁵; er selber war zuerst

²⁶ Ṭabarī III 1136, 5 ff.

²⁷ Ṣāliḡ b. Aḡmad 280, 6; Ḥanbal b. Iṣḡāq 48, 10 f.

²⁸ Ṣāliḡ b. Aḡmad 283, pu. f.; Ḥanbal b. Iṣḡāq 55, pu. ff.

²⁹ Ṣāliḡ b. Aḡmad 279, – 8 ff.; Ḥanbal b. Iṣḡāq 46, ult. ff.

³⁰ *Ṭaḡbīt* 210, 7 ff.

³¹ Ḥanbal b. Iṣḡāq 52, 4 ff. Er ist doch wohl mit Ṣāliḡ ar-Rašīdī gemeint.

³² *Ib.* 51, 3 ff.

³³ *Ib.* 69, 3 ff.

³⁴ Zu ihm s. o. S. 455 f.

³⁵ Ḡāḡiz, *Bayān* I 86, ult. f. und Ṭabarī, Index s. n.

Richter in Raqqa gewesen, und Ma'mūn hatte ihn i. J. 212/827 als Nachfolger des Ismā'il b. Hammād, also des Enkels von Abū Ḥanīfa, auf das Ostufer berufen³⁶. Er war somit gewiß kompetent. Nur war er kein Mu'tazilit; er galt als „Ġahmit“ und trat damit gewissermaßen an die Stelle von Bišr al-Marīsī, der 218 gestorben und vielleicht in seinen letzten Jahren in den Hintergrund getreten war.

Das erklärt nun auch, warum das Ḥadīṭ in den Debatten als Beweismittel benutzt werden konnte. Anhänger des Bišr al-Marīsī hatten dafür mehr Verständnis als die Mu'taziliten. Ibn Abī Duwād soll sich über diesen Diskussionsstil sehr geärgert haben³⁷. Jedoch sagte man ihm nach, daß er, als Ibn Ḥanbal das *ḥadīṭ ar-ru'ya* ins Feld führte, den Traditionarier 'Alī b. al-Madīnī, der das *ḥalq al-Qur'ān* anerkannt hatte³⁸, bestochen habe, einen Fehler im Isnād zu finden³⁹. 'Abdarrahmān b. Ishāq aḍ-Ḍabbī dagegen war derjenige, von dem Ibn Ḥanbal zugab, an einer Stelle mit einem Ḥadīṭ widerlegt worden zu sein⁴⁰. Er schien ihm auch der Gemäßigteste und Sympathischste unter seinen Gegenspielern⁴¹. Die Hintermänner des Ibn Abī Duwād forderten, wie er erzählte, seinen Tod. Aber selbst sie waren keine echten Mu'taziliten; er nennt unter ihnen an erster Stelle den Nağğāriten Burgūt⁴².

Dieser wird nur bei Ḥanbal b. Ishāq erwähnt. Bei Šāliḥ b. Aḥmad ist das Bild vereinfacht; dort wird die Handlung viel stärker auf Ibn Abī Duwād konzentriert. Ein gewisser Šu'aib, der neben Burgūt noch erscheint, ist vielleicht der Dirār-Schüler Šu'aib b. Zurāra (s. o. S. 62), vielleicht aber auch der ġahmitische *qādī* Šu'aib b. Sahl (s. u. S. 469), wenngleich letzterer aus Raiy stammt und darum mit der bašrischen Tradition u. U. nicht viel zu tun hatte. An der Diskussion beteiligte sich außerdem der Jurist Muḥammad b. Samā'a at-Tamīmī (gest. 233/848); er setzte sich bei dem Kalifen für Ibn Ḥanbal mit dem Hinweis ein, daß dieser einer alten Familie angehöre (Ḥanbal b. Ishāq 55, – 4 ff.; vgl. auch 49, ult.; zu ihm GAS 1/435 und oben S. 133). Zur Rolle des Abū 'Abdarrahmān aš-Šāfi'ī s. o. S. 293 f.; er ist vielleicht mit dem oben S. 460 genannten Abgesandten Mu'tašims gemeint.

Daß der Kalif sich zurückhielt, wird von Ġāḥiẓ bestätigt. Aber Ġāḥiẓ betrachtet dies einfach als ein Zeichen fürstlicher Milde: Mu'tašim will Ibn Ḥanbal nicht stärker bloßstellen, als dies nötig ist. Man merkt, daß Ġāḥiẓ noch während der *miḥna* schreibt; er will zeigen, daß das Verfahren keine Chicane war, sondern eine staatspolitische Maßnahme, welcher der Kalif nicht ausweichen konnte. Darum hat er keine Schwierigkeiten, zu erklären, warum es trotzdem zu der Auspeitschung kam: Ibn Ḥanbal hatte den Herrscher durch sein stör-

³⁶ Vgl. zu ihm Wakīf, *Aḥbār* III 283, 2 f. und 290, 2 f.; TB X 260 f.; IAW I 299 f. nr. 795; Der Islam 44/1968/49. Er wurde 228/842-3 unter Wāṭiq abgesetzt und starb i. J. 232/846-7.

³⁷ Šāliḥ b. Aḥmad 280, apu. ff.

³⁸ Zu ihm GAS 1/108; auch unten S. 470 und 475.

³⁹ TB XI 466, 2 ff.

⁴⁰ S. o. S. 461.

⁴¹ Ḥanbal b. Ishāq 58, – 5 ff.

⁴² Ib. 58, – 5 und 55, 10 ff.; auch 66, pu. f. Zu ihm s. u. Kap. C 5.2.2.1

risches Verhalten gereizt. Er verschloß sich vernünftigen Argumenten, und wenn er sich in die Enge getrieben sah, behauptete er einfach, er sei kein Theologe⁴³. Dabei ließ sich nicht übersehen, daß dies nur eine Ausflucht war; als er göttliche Rede und göttliches Wissen gleichsetzte, hatte er durchaus dialektisch argumentiert. Burgūt soll ihn denn auch, wie noch Ibn Taimīya wußte, mit einem typischen *kalām*-Argument traktiert haben: wenn der Koran ungeschaffen ist, dann muß Gott ein Körper sein; denn der Koran ist ein Attribut und als solches ein Akzidens, das eines körperlichen Substrates bedarf. Ibn Ḥanbal antwortete darauf bezeichnenderweise mit Sure 112; er schloß nicht aus, daß mit dem Prädikat *ṣamad* Körperlichkeit ausgedrückt sei, wollte jedoch Gottes Wort nicht interpretieren⁴⁴. Die Geißelung bezeichnet Ḡāḥiẓ als milde, nur dreißig leichte Peitschenhiebe; aber sie sollen ausgereicht haben, um Ibn Ḥanbal zu einem deutlichen Widerruf zu veranlassen⁴⁵. Die Gegenseite konnte dies natürlich nicht zugestehen: die Bestrafung war grausam, und Ibn Ḥanbal war bis zum Schluß standhaft geblieben. Man wollte von ihm selber gehört haben, daß er vor Schmerz ohnmächtig geworden sei⁴⁶. Das war wohl die vornehme Art, anzudeuten, daß er nicht mehr wußte, was er gesagt hatte. Ohne Geständnis hätte man ihn wohl nicht in die Freiheit entlassen.

3.3.3 Die Entwicklung bis zum Aufstand des Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī

Ibn Ḥanbal hatte an seinen Erfahrungen genug. Er lebte von nun an ganz zurückgezogen; die Obrigkeit ließ ihn nach seinem Geständnis in Ruhe¹. Wahrscheinlich hat er unterrichten können, wenngleich vielleicht nur in seinem Hause²; ganz unumstritten war er selbst unter den *aṣḥāb al-ḥadīṭ* noch nicht³. Mu'taṣim verzichtete darauf, weitere Exempel zu statuieren, und Ibn Abī Duwād verlegte sich auf eine längerfristige Strategie, mittels literarischer Propaganda. Dabei diente ihm Ḡāḥiẓ als Sprachrohr; dieser hat kurz nach 220 seinen *Radd 'alā l-Muṣabbiḥa* (auch *Risāla fī nafy at-taṣbīḥ*) verfaßt. Die Schrift ist an sich Ibn Abī Duwād's ältestem Sohn Abū l-Walīd gewidmet;

⁴³ *Rasā'il* III 293, 6 ff.; bestätigt bei Ḥanbal b. Ishāq 53, – 5.

⁴⁴ *Minhāğ as-sunna* II 489, 4 ff. Auch bei Ḥanbal b. Ishāq erfährt man, daß Ibn Ḥanbal gelegentlich auf die *kalām*-Argumente seiner Gegner einging (59, 3 ff.). Ibn Taimīya macht im übrigen darauf aufmerksam, daß weder Burgūt noch Ibn Abī Duwād Mu'taziliten waren (*Tafsīr Sūrat al-iḥlās* 58, – 6 ff. und 59, 3 f.).

⁴⁵ *Rasā'il* III 295, apu. ff.; so auch Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 125, 1, aber mit einer größeren Anzahl von Peitschenhieben, und Ya'qūbī, *Tārīḥ* 577, 5 ff.

⁴⁶ Ṣāliḥ b. Aḥmad 285, 10 f.; stark betont auch bei Ḥanbal b. Ishāq (63, 10 ff.).

¹ Vgl. EI² I 272 f.

² Daß er während dieser Zeit nicht gewagt habe, Ḥadīṭ zu überliefern, wie es bei dem Spanier al-Ḥuṣānī heißt (vgl. den Text in: *Al-Qanṭara* 6/1985/326, 1 ff.), ist wohl nur eine spätere Zwangsvorstellung.

³ Das geht aus seinem Zerwürfnis mit Muḥammad b. Ismā'īl at-Tirmidī hervor (s. o. Bd. II 642).

Ġāḥiẓ hat diesem in einem ausführlichen Brief ihr Erscheinen angekündigt⁴. Aber Abū l-Walīd war noch sehr jung; Ġāḥiẓ holt weit aus zu dem Nachweis, daß es auf Erfahrung allein nicht ankomme⁵. Der Vater hatte ihn zu seinem Stellvertreter gemacht, vielleicht schon i. J. 218, also unmittelbar bei seinem eigenen Amtsantritt⁶; Abū l-Walīd war bereits mit 16 Jahren *qāḍī* geworden⁷. Ġāḥiẓ wußte natürlich, daß er durch ihn zu Ibn Abī Duwād selber sprach; er rühmt, daß die Familie der *sunna* und dem Einheitsbekenntnis neues Leben gegeben habe⁸. Er hat im übrigen später auch dem Vater einige seiner Bücher gewidmet, vor allem sein *K. al-Bayān wat-tabyīn*.

Vgl. Pellat in: Arabica 31/1984/133 nr. 52, i. Ein weiteres Beispiel ist sein *K. al-Futyā* (vgl. den Widmungsbrief *Rasā'il* I 309 ff.) und wahrscheinlich seine *Risāla fī faḍl al-'ilm* (vgl. MM'IA 19/1944/74). Allgemein vgl. Pellat in: RSO 27/1952/55 ff. – Seinen Glaubenseifer bewies er damals weiterhin dadurch, daß er gegen einen Apostaten schrieb, der i. J. 225/839 öffentlich verbrannt wurde (Ṭabarī III 1302, ult.; dazu *Ḥayawān* I 9, pu.).

Er sagt selber, daß er die Stichwörter aufgreifen will, die man in der Familie des Adressaten hören wollte⁹. Die Masse (*ḥašw*) neigt in ihrer Unwissenheit zum Anthropomorphismus; sie muß erzogen werden¹⁰. Aber wenn sie in die falschen Hände gerät, wird sie gefährlich. Jedermann hat ja noch im Gedächtnis, wie den „Einheitsbekenntnern“, d. h. denen, welche Gott nicht „verähnlichen“, die Ehrenrechte genommen wurden – vermutlich unter Ibrāhīm b. al-Mahdī, vielleicht auch schon in jenen Wirren, die seiner Herrschaft vorausgingen. Darum ist es nur gut, daß später auch über die Gegner auf Betreiben des „Meisters“ (*šaiḥ*), d. h. des Ibn Abī Duwād, die *miḥna* kam¹¹. Aber diese ist nun abgeflaut. Die Bedrängnis hat ein Ende, und das Redeverbot ist aufgehoben¹². Prompt haben die Gegner sich auch wieder zum Kampfe gesammelt; wenn manche von ihnen für die gerechte Sache gewonnen schienen, so waren doch Heuchler (*munāfiqūn*) darunter, und mit ihnen kann man nichts anfangen. Auf die geistige Auseinandersetzung läßt sich darum nicht verzichten; für sie will Ġāḥiẓ in dem Buch, das er ankündigt, Argumente liefern¹³.

⁴ *Rasā'il* I 279 ff.; auch Pellat in: Mašriq 47/1953/285 ff.

⁵ Ib. 294, 5 ff. An anderer Stelle, in der Widmung seiner *Risālat al-Ma'ād wal-ma'āš*, sagt er, daß er Abū l-Walīd bereits in dessen Jugend gekannt habe (*Rasā'il* I 91, 9 f./Übs. Vial 34 ff.).

⁶ So nach einer Vermutung Massignons (in: WZKM 50/1948/207). Dafür spricht die Notiz in TB IX 243, 11 f.

⁷ *Faḍl* 301, – 5 f. Die Bemerkung steht zwar in dem Abschnitt über seinen Sohn Abū Muḍar Walīd (zu ihm s. u. S. 501), scheint sich aber ebenso wie das Folgende auf ihn zu beziehen.

⁸ *Rasā'il* I 293, – 4.

⁹ Ib. I 292, 9 ff.

¹⁰ Zu *ḥašw* im Brief des Ma'mūn vgl. Ṭabarī III 1112, ult.; im *'Aḥd Ardašīr* vgl. Steppat in: *Festschrift 'Abbās* 451 f.

¹¹ *Rasā'il* I 283, 3 ff. und 284, pu. ff.

¹² Ib. 287, – 6 und 288, – 5 ff. Hiermit ist ein Terminus ante quem non gegeben. Pellats Datierung „vers 220“ (in: Arabica 31/1984/159 f. nr. 218 – 9) ist etwas zu früh, wohl weil er wie üblich das Verhör Ibn Ḥanbal's in das Jahr 219 setzt.

¹³ Ib. 288, 1 ff.; vgl. auch Nagel, *Rechtleitung* 437 f.

Wir besitzen leider nur noch einige Exzerpte daraus. Wenn wir aus ihnen verallgemeinern dürfen, so hat Ḡāḥiẓ das *ḥalq al-Qur'ān* darin nicht berührt. Jedoch zeigt die Erwähnung der *miḥna*, daß er den Zusammenhang mit dem *tašbīh* voraussetzte. Er handelt ausführlich von der Gottesschau; von ihr hatte ja auch Ibn Ḥanbal im Verhör gesprochen¹⁴.

Nur einige Jahre später verfaßt er dann, wiederum für Abū l-Walīd, eine zweite Schrift, in welcher er die aus dem Volk erwachsenden Gegenkräfte zu analysieren versucht: die *Risāla fī n-Nābita*¹⁵. In ihr wird das Problem des *ḥalq al-Qur'ān* nun angeschnitten, mit leicht ironischem Unterton: Wenn die Gegner nur konsequent wären.... Sie glauben, daß Gott etwas zum Koran hinzufügen oder von ihm wegnehmen kann, und wollen dann doch nicht sehen, daß sie damit dessen Geschaffenheit zugestanden haben¹⁶. Das war das Abrogationsargument, das bereits in der Diskussion gegen Ibn Ḥanbal vorgebracht worden war¹⁷. Aber die Gegner schauen eben nur auf die Tradition, und da sie dort den Begriff „geschaffen“ in diesem Zusammenhang nicht finden, benutzen sie ihn auch nicht. Dabei steht dort auch nichts von „ungeschaffen“ – wobei Ḡāḥiẓ wieder einmal voraussetzt, daß sie dieses Wort überhaupt gebrauchen¹⁸. Das mag eine Unterstellung sein, wie es dies in den Briefen des Ma'mūn gewesen war. Aber die Situation hatte sich doch gewandelt. Eine neue Generation war herangewachsen, eben die *nābita*, das „junge Gemüse“, von dem der Titel sprach. Sie behaupteten nicht mehr wie Ibn Ḥanbal, daß sie nichts von Theologie verstünden, sondern griffen die Mu'taziliten an. Sie mögen darum auch die Bedenken nicht mehr geteilt haben, welche die alten Herren des Jahres 218 gegenüber der Ungeschaffenheit oder Ewigkeit des Korans empfanden. Wenn wir sicher wüßten, was sich vermuten läßt: daß nämlich Ibn Kullāb zu ihnen gehörte¹⁹, dann wäre die Frage entschieden.

Die Bezeichnung *Nābita* (oder *nawābit*) war an sich schon älter. 'Abd al-ḥamīd b. Yahyā hatte gegen Ende der Umayyadenzeit die Abbasiden als die „forschen jungen Leute in Ḥorāsān“ (*an-nābita fī arḍ Ḥurāsān*) bezeichnet²⁰. Auch da war das Wort schon negativ gemeint gewesen. Mit religiöser Konnotation begegnet es dann, in der Form *Nābitīya*, in einem Gedicht aus dem Jahre 210/826 und zwar mit Bezug auf diejenigen, die Ibrāhīm b. al-Mahdī als Kalifen anerkannt hatten und ihn einen „Sunniten“ nannten²¹. Ḡāḥiẓ soll in der Tat Ṣāfi'ī unter sie gerechnet haben, der ja schon 204/820 gestorben

¹⁴ Vgl. *Rasā'il* IV 5 ff. Ein Stück aus dem Widmungsschreiben ist übersetzt bei Pellat/Müller, *Arab. Geisteswelt* 85 f.

¹⁵ Vgl. Pellat in: *Arabica* 31/1984/151 nr. 162. Übersetzt von Pellat in *AIEO* Algier 10/1952/302 ff., einige Stücke daraus auch in *Arab. Geisteswelt* 136 ff.

¹⁶ *Rasā'il* II 18, 11 ff. / Übs. *Geisteswelt* 139.

¹⁷ S. o. S. 460.

¹⁸ *Rasā'il* II 19, 6 ff. / Übs. *Geisteswelt* 139.

¹⁹ Zu ihm s. u. Kap. C 6.1.

²⁰ *Rasā'il* 198, pu. f.; der Brief ist im Jahr 128 geschrieben (ib. 201, 6).

²¹ Ṭāifūr, *K. Baḡdād* 198, – 4 / 109, 5; s. o. S. 175.

war²². Das ist aber auch der einzige Name, der je im Zusammenhang mit ihnen fällt. Der Qāḍī ʿAbdalġabbār sieht in ihnen Angehörige der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*²³. Sie verbinden den Anthropomorphismus mit dem Glauben an die Prädestination²⁴; sie warten darauf, Gott im Paradies zu schauen, wenn auch *bilā kaif*²⁵. Und dann, sehr charakteristisch: sie schätzen die Umayyaden und vor allem deren Ahnherrn Muʿāwiya²⁶. Damit haben wir alle jene politischen und theologischen Lehren beisammen, die schon der hauptstädtischen Opposition z. Z. Maʾmūns ihr Gesicht gaben; sie werden nun von neuen Leuten auf dynamische Weise aufgenommen. Ibn ar-Rēwandī hat eine Generation später diesen Trend rückschauend bestätigt²⁷.

Der Begriff *nawābit* wird später von Fārābī benutzt; vgl. dazu Alon in: JRAS 1989, S. 221 ff. und, völlig identisch (!), Arabica 37/1990/56 ff. (dort S. 77 ff. auch zu ihrer Beschreibung bei Ġāḥiẓ). Alon erwägt dabei einen Bezug zu νεοφυτοί (S. 237 bzw. 74). Jedoch deckt sich dies im Sinn nicht; gemeint sind eher „Emporkömmlinge“, nachwachsende Leute, die noch nicht die Reife des Urteils erreicht haben. Vgl. die *nau-ḥāstagān* bei Nizāmī-i ʿArūzī, *Čahār maqāla* 16, 10.

In einem Punkt allerdings weicht Ġāḥiẓ von dem Bild ab, das wir oben zeichneten. Für ihn sind die Nābita *mawālī*, welche sich mit šuʿūbitischen Argumenten gegenüber den Arabern aufspielen²⁸. Dieser Schimpfname hing ihnen auch sonst an; nach einer muʿtazilitischen Quelle soll Muʿtaṣim selber ihn benutzt haben²⁹. Auf die Angehörigen der alten Ḥorāsāner Familien traf er natürlich nicht zu, noch viel weniger auf Šāfiʿī, der immerhin Quraišit war. Aber die *ahl Ḥurāsān* mögen viel mit Iranern verkehrt haben; zudem ließ sich leicht übersehen, daß sie in Wirklichkeit arabischer Herkunft waren. Ibn Abī Duwād stammte von syrischen Beduinen ab; er war dafür bekannt, daß er sich viel auf seine arabische Herkunft zugute hielt³⁰. Ġāḥiẓ hat sich wohl auf dessen Denkweise eingestellt; die Gegner, so will er sagen, handeln aus dem Minderwertigkeitskomplex von Parvenüs³¹.

²² Baihaqī, *Manāqib aš-Šāfiʿī* I 260, 12 ff. (wo doch wohl *nābita* zu lesen ist statt *nābiġa*). Dazu paßt, daß die bedeutendsten theologischen Gegner der Muʿtaziliten aus dem irakischen Schülerkreis des Šāfiʿī stammen (s. u. Kap. C 6)

²³ *Faḍl* 188, 2 f.

²⁴ *Rasāʾil* II 15, 4 und 20, 4 f.

²⁵ Ib. 18, 7 f.; dazu AIEO 10/1952/321.

²⁶ Ib. 10, ult. ff. / Übs. 138 f.; dazu Nagel 248 ff. Vgl. auch schon Halkin in: JAOS 54/1934/1 ff.; Pellat in: SI 6/1956/61 ff. Daß sich dies wie bei Ibn Ḥanbal, so auch hier nicht unbedingt mit einer Gegnerschaft gegen ʿAlī verbinden mußte, geht aus der Äußerung Ġubbāʿīs bei Ibn al-Murtaḍā, *Ṭab.* 82, 13 ff. hervor.

²⁷ *Intiṣār* 102, 2 f. und 112, 9 f.; zur Verbindung mit dem Anthropomorphismus ib. 105, 10 ff.

²⁸ *Rasāʾil* II 20, – 4 ff. / Übs. 140 f.

²⁹ S. u. Kap. C 4.2.2.2.

³⁰ S. u. S. 483 und 499.

³¹ Noch für Ibn ar-Rēwandī sind die Gegner des *ḥalq al-Qurʿān* „einfaches Volk“ (*ʿawāmm*; *Intiṣār* 48, 3).

Noch eine dritte Schrift gehört von ihrem Inhalt her in diesen Zusammenhang: das *K. Ḥalq al-Qurʿān*³². Wir wissen zwar nicht, an wen sie sich richtet; aber sie ist gewiß vor 232/847 entstanden³³. Auch in ihr ist zu spüren, wie der Widerstand der Gegner erstarkt ist; sie pochen darauf, Asketen, Juristen und Traditionarier auf ihrer Seite zu haben³⁴. Die *miḥna* wird eher entschuldigt als gerechtfertigt; man möge nicht denken, daß sie bloße Spioniererei sei³⁵. Die Obrigkeit hielt sich nunmehr zwar viel stärker zurück; aber die Folgen der Diskriminierung gruben sich eigentlich erst jetzt richtig ins Bewußtsein ein. Man beklagte, daß in manchen Moscheen keine *ʿudūl* mehr zu finden seien und die Richter dort nicht ihres Amtes walten könnten³⁶. Wer jetzt noch praktizierte, hatte sich gewiß zum *ḥalq al-Qurʿān* bekannt; fromme Gemüter empfanden dann häufig Skrupel, ihn zu Rate zu ziehen. Abū Ṣāliḥ Ṣuʿaib b. Sahl ar-Rāzī, bekannt als Ṣaʿbōya und 219/833 zum *qādī* auf dem Ostufer ernannt, nahm von Andersgläubigen kein Zeugnis an – allerdings auch keine Bezahlung³⁷; an der Moschee in Ruṣāfa, wo er zu Gericht saß, hatte er, so würden wir heute sagen, ein Transparent anbringen lassen, auf dem jeder das Bekenntnis zum *ḥalq al-Qurʿān* lesen konnte³⁸.

Diese Gleichschaltung des Justizapparates machte viel böses Blut. An einem Freitag Ende Rabīʿ I des Jahres 227/Mitte Januar 842 war es dann soweit: in der Hauptmoschee von Ruṣāfa, wo ja immer schon die Opposition gesessen hatte, wurden zwei „Gähmten“ verprügelt. Anschließend zog die Menge vor das Bethaus des Ṣuʿaib b. Sahl, um den provozierenden Text zu beseitigen. Einer seiner Diener schoß auf sie mit Pfeilen. Daraufhin steckte man das Tor seines Hauses in Brand; es soll das erste Mal gewesen sein, daß man solches bei einem Richter wagte³⁹. Neben Ruṣāfa war auch Karḥ ein Hort des Widerstandes⁴⁰. Der Riß ging mitten durch die *ahl al-ḥadīṯ* hindurch. Denn nicht

³² *Rasāʿil* III 285 ff.; zum Inhalt auch oben S. 462.

³³ Vgl. Pellat in: *Arabica* 31/1984/154 nr. 183.

³⁴ *Rasāʿil* III 297, pu. f. Die puritanisch-asketische Komponente tritt uns in einem Passus aus Ḡāḥiz' *K. al-Qiyān* entgegen: die Ḥašwīya vertrat die Meinung, daß man eine Frau nicht anschauen dürfe (*Rasāʿil* II 154, 3 ff.). Theologen und Literaten hatten demgegenüber bei Hofe häufig Gelegenheit, mit Sängersklavinnen umzugehen. Vgl. dazu Giffen, *Theory of Profane Love* 120 ff. und Bell, *Love Theory* 127 f.; in größerem Rahmen jetzt Cheikh-Moussa in: *SI* 72/1990/71 ff.

³⁵ *Ib.* 292, 1 ff.

³⁶ *TB* IV 155, 12 in einem Schmähdgedicht auf Ibn Abī Duwād.

³⁷ *TB* IX 243, 19 f.

³⁸ *Ib.* 243, 16 f.; dazu Nagel, *Rechtleitung* 445. Er wird auch bei Dārimī, *Radd ʿalā l-Marīsī* 65, ult. f. / 423, 13 f. als zum Kreis des Ibn Abī Duwād gehörig genannt und nahm vielleicht an der Verhandlung gegen Ibn Ḥanbal teil (s. o. S. 464; auch Ḥallāl, *Musnad* 439, 6 ff.). Als die türkischen Truppen Muʿtašims i. J. 223/838 die Festung Amorium eroberten, mußte er mit seinem Kollegen ʿAbdarrahmān b. Ishāq und 328 gutbelemundeten, also regierungstreuen Zeugen nach Sāmarrā kommen, um zu bestätigen, wie der Kalif in seiner Freude seinen Besitz verteilte (*Tabarī* III 1235, 12 ff.; vgl. auch *EI*² I 449 s. v. *ʿAmmūriya*).

³⁹ *TB* IX 243, 12 ff.; kürzer *Wakīʿ* III 227, 9 ff. (danach wäre sein Haus sogar geplündert worden). Dazu Nagel 445.

⁴⁰ *TB* IV 149, 2 ff.

nur die „Ġahmiten“ waren nun mit dem Makel der Kollaboration behaftet, sondern auch alle die, welche vor dem Druck der Obrigkeit klein beigegeben hatten. Ibn Ḥanbal soll die Verbindung zu ihnen abgebrochen haben; er weigerte sich, Ḥadīṭ-Aufzeichnungen von ihnen zu benutzen⁴¹. Man war sich nicht sicher, ob ein Gebet, das man am Freitag in der Hauptmoschee hinter Ibn Abī Duwād verrichtete, noch gültig sei. ‘Alī Ibn al-Madīnī, der die Skrupel zerstreuen wollte, geriet in ein schiefes Licht⁴²; man warf ihm ein Pasquill ins Haus, und Ibn Abī Duwād mußte ihn mit einem Geldgeschenk trösten⁴³. Manche wichen der Spannung aus; Aḥmad b. ‘Abdallāh al-‘Iḡlī, der in Baḡdād aufgewachsen war und im Irak Ḥadīṭ studiert hatte, ging in den Maḡrib nach Tripolis, um ungestört seiner Frömmigkeit leben zu können⁴⁴.

Der Aufruhr in Ruṣāfa ereignete sich knapp zwei Wochen nach dem Tode al-Mu‘taṣims⁴⁵. Man wollte wohl testen, wie sich der neue Kalif, al-Wāṭiq, verhalten würde. In der Tat wurde Šu‘aib b. Sahl zu Anfang des Jahres 228/Ende 842 abgesetzt, ebenso wie ‘Abdarraḥmān b. Ishāq ad-Dabbī; damit verloren die „Ġahmiten“ an Einfluß⁴⁶. Aber wenn jemand bei diesem Revirement gewann, so war es Ibn Abī Duwād; denn zum Nachfolger Šu‘aibs wurde einer seiner Schützlinge ernannt: ‘Ubaidallāh b. Aḥmad b. Ġālib, ein Klient des einflußreichen Kämmerers Rabī‘ b. Yūnus⁴⁷. Von einem Tauwetter konnte nicht die Rede sein; Ḥanbal b. Ishāq betont, daß nach dem Regierungsantritt Wāṭiqs die *miḥna* von neuem begann⁴⁸. Nu‘aim b. Ḥammād, der wegen seiner Verweigerung von Ägypten nach Baḡdād geschafft worden war, starb damals im Gefängnis von Sāmarrā⁴⁹. Jetzt erst kam es so weit, daß Ibn Abī Duwād auch in den Grundschulen das *ḥalq al-Qur‘ān* verbreiten ließ⁵⁰. Als i. J. 230/845 eine Delegation aus den syrischen Grenzgebieten in Baḡdād weilte, wurden ihre Mitglieder, nachdem ihr Anliegen erfüllt worden war, auf Anordnung des Kalifen über das strittige Dogma befragt; sie fühlten sich so stark unter Druck gesetzt, daß nur vier von ihnen nicht in seinem Sinne antworteten⁵¹. Damals geschah es auch, daß Frauen die Scheidung von ihrem Mann erreichten, wenn sie nachweisen konnten, daß er nicht an „die Lehre des Beherrschers der Gläubigen über den Koran“ glaube⁵². Der Historiker ‘Umar b. Šabba, damals

⁴¹ TB VI 271, 7 f.; Ibn Abī Ya‘lā, *Tab.* I 148, apu. f.

⁴² TB XI 470, 12 ff. = Subkī, *Tab.* II 257, 11 ff.

⁴³ Subkī II 148, 4 ff.; Weiteres vgl. *Der Islam* 44/1968/54.

⁴⁴ TB IV 214 f. nr. 1906; vor allem 215, 6 f. und 10 ff. Zu ihm jetzt Muranyi in: *ZDMG* 136/1986/514 ff.

⁴⁵ Am 19. Rabī‘ I 227 / 6. Jan. 842; vgl. Ṭabarī III 1322, 15 ff.

⁴⁶ Allerdings hat Šu‘aib b. Sahl noch Mutawakkil nach Damaskus begleitet (TTD VI 322, 8 f.); er ist also nicht endgültig in Ungnade gefallen. Er ist erst 246/860 gestorben.

⁴⁷ Wakī‘ III 277, –7 ff.; TB X 319, 9 f.; dazu Šāliḥ al-‘Alī in: *MM‘I‘I* 18/1969/53 mit weiteren Belegen.

⁴⁸ S. 79, 9 ff.

⁴⁹ S. o. Bd. II 725 f.

⁵⁰ Ḥanbal b. Ishāq 81, apu. ff.

⁵¹ Ṭabarī III 1351, ult. ff.

⁵² Ḥanbal b. Ishāq 79, pu. f. mit zwei Namen, von denen der zweite vermutlich *Ibn Mālaḡ* zu

Mitte Fünfzig, wurde zur „Prüfung“ nach Sāmarrā zitiert; als er standhaft blieb, wurden seine Bücher – gemeint sind wohl seine Ḥadīṭaufzeichnungen – zerrissen⁵³. Irgendwann in dieser Zeit, nach späten Quellen i. J. 231/846, erneuerte Wāṭiq sogar das Edikt Ma'mūns, zum erstenmal nach dessen Tode⁵⁴.

Die beiden letzten Maßnahmen mögen allerdings ausgelöst sein durch ein Ereignis, das der *miḥna* noch einmal einen dramatischen Akzent verlieh: den Putschversuch des Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzā'ī. Dieses Unternehmen vereinigte in exemplarischer Weise die Tendenzen, welche in Bagdād den Widerstand gegen das *ḥalq al-Qur'ān* bestimmten. Ḥuzā'ī war der Enkel eines *naqīb* der Abbasiden und gehörte zu einer alten arabischen Familie aus Ḥorāsān, die ihre Genealogie über mehr als ein Dutzend Generationen zurückführte⁵⁵. Schon i. J. 201, während der herrscherlosen Zeit, hatte ihm das Volk von Bagdād auf dem Ostufer zum *amr bil-ma'rūf* gehuldigt⁵⁶; er war ein Mitstreiter des Sahl b. Salāma gewesen⁵⁷. Jetzt stand er in hohem Alter; er diente dem Aufstand nur noch als Gallionsfigur. Die Aktivisten, die sich seiner bedienten, hatten einiges Geld zur Verfügung⁵⁸; sie gehörten zu den *ahl Ḥurāsān* und hatten sogar Beziehungen zur Polizei⁵⁹. Die geistige Unterstützung kam von den *aṣḥāb al-ḥadīṭ*; zu ihnen gehörte auch Ḥuzā'ī. Die Basis des Unternehmens lag in einem Vorort. Aber das Komplott kam erst gar nicht zur Reife; die Sache flog vorzeitig auf, und Ḥuzā'ī mußte mit seinen Gesinnungsgenossen nach Sāmarrā⁶⁰.

Was die Quellen uns dann erzählen, ist eine Märtyrerlegende, die es mit der über Ibn Ḥanbal aufnehmen kann⁶¹. Selbst 'Abdarraḥmān b. Iṣḥāq ad-

lesen ist statt *Abī Sāliḥ*; gemeint wäre dann der Traditionarier Muḥammad b. Mu'āwiya al-Anmā'ī, der als Ibn Mālaḡ bekannt war (TB III 274 f. nr. 1362). Zu seinem Fall vgl. Wakī', *Aḥbār* III 290, – 8 ff. und TB X 74, 3 ff. > IAW I 290, – 5 ff. An letzterer Stelle wird die Geschichte abgeschwächt. Das hängt wohl damit zusammen, daß der Richter, der das Verfahren durchführte, 'Abdallāh b. Muḥammad b. Yazīd al-Ḥalangī (gest. 253/867), an sich als ehrenwert galt; als Mutawakkil später eine Untersuchung seiner Amtsführung anordnete, ging er ohne Tadel aus ihr hervor. Jedoch bestand kein Zweifel, daß er offen das *ḥalq al-Qur'ān* vertreten hatte (TB X 73, 16); er war unter Mu'tasim von Ibn Abī Duwād zum *qādī* von Hamadān ernannt worden. Noch unter Mu'tazz galt er als mu'tazilitischer Jurist (Ṭabarī III 1684, 10 ff. s. a. 252). Zu weiteren Einzelheiten vgl. Der Islam 44/1968/50. Paradoxerweise geriet Ibn Mālaḡ später in den Geruch, ein Wāqifit zu sein, also bezüglich des *ḥalq al-Qur'ān* keinen klaren Standpunkt zu vertreten (TB III 275, 6 f.).

⁵³ TB XI 209, 13 ff.; zu ihm GAS 1/345.

⁵⁴ Ḍahabī, *Iḥṣār* I 408, 2 f.; Ibn Taḡrībī, *Nuḡūm* II 259, 5 ff.; Suyūṭī, *Ta'rīḥ al-ḥulafā'* 340, apu. f. Man behauptete, er habe das *ḥalq al-Qur'ān* sogar auf die Ka'ba schreiben lassen (Abū l-'Arab, *Miḥan* 253, 8 f.).

⁵⁵ Vgl. die Biographie in TB V 173 ff. Zu seinem Großvater Abū Naṣr Mālik b. al-Haiṭam al-Ḥuzā'ī vgl. *Aḥbār al-'Abbās* und Balādūrī, *Ansāb* III, Indices s. n.

⁵⁶ Ṭabarī III 1344, 8 ff.

⁵⁷ TB V 176, 9 f.

⁵⁸ Ib. 176, 13 ff.

⁵⁹ Ṭabarī 1344, 3 f.

⁶⁰ Ib. 1343, 9 ff. mit weiteren Einzelheiten.

⁶¹ Ib. 1346, 7 ff.; TB V 176, 19 ff. nach Ṣūlī. Die Verhandlung war öffentlich, und viel Volk soll zusammengeströmt sein (Ṭabarī 1346, ult.).

Dabbī taucht in ihr auf, obgleich er als *qāḍī* längst abgesetzt war; er erklärt Ḥuzā'ī für des Todes schuldig und war doch, wie der Text ausdrücklich betont, mit ihm befreundet gewesen. Ibn Abī Duwād wird in auffälliger Weise entlastet; er soll zur Milde geraten haben. Aber der Kalif enthauptet Ḥuzā'ī dann mit eigener Hand – mit dem Schwert des Dichters und Prophetengenossen 'Amr b. Ma'dikarib⁶², das er aus der Schatzkammer holen ließ. Die Sache war gar nicht so einfach; denn der Kopf eines Heiligen sitzt fest. Der Kalif mußte zweimal zuschlagen; dann half einer der Anwesenden nach. In Bagdād bekam man hinterher von dem Märtyrer in der Tat nur noch den Kopf zu Gesicht; er wurde dort öffentlich zur Schau gestellt. Man sah ihn noch lange; erst sechs Jahre später wurde er abgenommen⁶³. Damals regierte längst al-Mutawakkil; auch er hat also keine Gnade walten lassen. Man wollte gehört haben, wie der Kopf Koran rezitierte⁶⁴. Die Büttel hatten ihm einen Zettel ins Ohr gesteckt, auf dem zu lesen stand, daß der Kalif persönlich Ḥuzā'ī aufgefordert habe, das *ḥalq al-Qur'ān* zu bekennen und dem Anthropomorphismus abzuschwören; da er halsstarrig gewesen sei, werde Gott ihn in das ewige Feuer befördern. Der Text stammte von dem Wesir Muḥammad b. 'Abdalmalik Ibn az-Zaiyāt⁶⁵.

Man mag mit dem Gedanken spielen, daß dieses unglückliche und völlig utopische Unternehmen, in dem die Verbitterung über eine nun mehr als zwölfjährige Religionsverfolgung kulminierte, aus einem ganz bestimmten Anlaß in Gang gesetzt wurde. Ende 230 hatten sich die Araber nämlich mit den Byzantinern auf einen Gefangenaustausch geeinigt; er wurde am 'Āšūrā'-Fest des Jahres 231, also im Muḥarram, an einem Grenzfluß vollzogen. Die Muslime hatten Schwierigkeiten gehabt, auf ihrer Seite die Zahl vollzumachen; die Byzantiner, die offenbar mehr Gefangene gemacht hatten, bestanden auf einem Austausch Person gegen Person. Selbst Griechinnen aus dem Harem des Kalifen sollen ausgeliefert worden sein, um möglichst viele eigene Leute frei zu bekommen. Da brauchte man ein Auswahlkriterium, und der Kalif soll die maßgeblichen Beamten – Leute des Ibn Abī Duwād, wie wir hören – angewiesen haben, alle diejenigen, welche sich zum *ḥalq al-Qur'ān* bekannten und die Gottesschau leugneten, bevorzugt zu behandeln. Das Ereignis war spektakulär genug. Insgesamt 4600 Menschen wurden freigelassen, und manche von ihnen waren seit dreißig Jahren in Gefangenschaft gewesen; seit dem Jahre 194 oder 195 hatte es kein solches Abkommen mehr gegeben⁶⁶. Die Bagdāder Öffentlichkeit dürfte darum bald davon erfahren und auch regen Anteil genommen haben. Diejenigen, die sich zum Glaubenskampf freiwillig meldeten, kamen im allgemeinen aus den unteren Schichten des Volkes; ihre

⁶² Zu ihm vgl. EI² I 453 s. v.; GAS 2/306 f.

⁶³ TB V 180, 6 f.

⁶⁴ Ib. 178, pu. ff.

⁶⁵ Ib. 177, ult. ff.; Ṭabarī 1348, ult. ff. hat einen umfangreicheren Text. Vgl. zu allem auch Patton 116 ff.; Lapidus in: IJMES 6/1973/381 f.; Nagel, *Rechtleitung* 464; Ġad'ān, *al-Miḥna* 171 ff.

⁶⁶ Vgl. im einzelnen Ṭabarī III 1351, 14 ff.; auch Mas'ūdī, *Tanbih* 191, 3 ff. und Ya'qūbī, *Ta'riḥ* 588, – 6 ff.

religiöse Erziehung und die Begeisterung für ihre Aufgabe verdankten sie den *aṣḥāb al-ḥadīṯ*. Daß nun gerade sie nicht ausgelöst werden sollten, dürfte der Bevölkerung den Gesinnungsterror deutlicher zum Bewußtsein gebracht haben als je zuvor. Die Vorbereitungen zum Aufstand fallen in das zweite Drittel des Jahres 231; Ḥuzāʿī ist Ende Šaʿbān nach Sāmarrā gebracht worden⁶⁷. Von der Chronologie her ergeben sich also keine Schwierigkeiten. Jedoch wird der Zusammenhang nirgendwo in den Quellen ausgesprochen.

Dasselbe gilt für den Zusammenhang mit der Erneuerung des Edikts und mit der Maßregelung des ʿUmar b. Šabba. Wāṯiqs Brief an seine Statthalter könnte sehr wohl in die Zeit vor dem Aufstand fallen; denn selbst dort, wo das Jahr genannt wird, fehlt jede Angabe über den Monat. In unserer frühesten Quelle, bei Kindī (*Quḍāt Miṣr* 451, 4 ff.), sieht es sogar so aus, als sei das Schreiben bald nach dem Regierungsantritt i. J. 227/842 eingetroffen. Auch Yaʿqūbī, unser einziger östlicher Zeuge, setzt es vor dem Gefangenenaustausch des Jahres 231 an (*Taʿrīḥ* 588, 14 ff.). Im Maḡrib allerdings beginnt die Verfolgung einen Monat nach der Verurteilung Ḥuzāʿīs (s. u. S. 479). Insofern mag man annehmen, daß Kindīs Gewährleute aus der Rückschau die Ereignisse unter Wāṯiqs Kalifat zu stark gerafft haben. – In der Nachricht über ʿUmar b. Šabba wird ebenfalls kein Datum angegeben. Das Geschehen könnte streng genommen sogar noch in die Zeit al-Muʿtaṣims fallen; denn Sāmarrā, wo es sich abspielte, ist von diesem gegründet worden. Ibn Šabba stand den „Nābita“ auch insofern nahe, als er, durch seine baṣrische Herkunft geprägt, kein Freund ʿAlīs war; in einem Gedicht, das er nach dem Verhör verfaßte, nennt er nur die beiden ersten Kalifen nach dem Propheten (TB IX 209, ult.). – Ein weiteres Opfer der *mihna* aus dieser Zeit ist vermutlich der Traditionarier Maḥmūd b. Gailān al-ʿAdawī; auch hier erhalten wir kein Datum (TB XIII 89, ult.). Aḥmad b. Ġassān, ein Schüler des ʿAbdalwāḥid b. Zaid, der bei Abū l-ʿArab genannt wird (*Miḥan* 467, 3 f.), ist vielleicht schon vorher gestorben; er teilte die Haft mit Ibn Ḥanbal (ib. 453, 1 ff.). Zu ihm vgl. auch Bd. II 99, Anm. 47.

3.3.4 Die *mihna* in den Provinzen

Daß das religiöse Klima in Syrien Maʿmūn vermutlich zu seinen Erlässen aus dem Jahre 218 bewog, haben wir gesehen. Abū Mushir, mit dem er sich in Damaskus überworfen hatte, wurde heroisiert. Ein später Bericht über dessen Verhör in Bagdād will wissen, daß der Kalif in seinem Brief an Ishāq b. Ibrāhīm nicht nur Anerkennung des *ḥalq al-Qurʿān* gefordert habe, sondern auch eine Absage an Gottesschau und Grabesstrafe sowie das Eingeständnis, daß man die Waage nicht wörtlich verstehe und Paradies und Hölle noch nicht geschaffen seien¹. Der Justizapparat wurde in Syrien ebenso überprüft wie im Irak; Muʿtaṣim, der im Auftrag al-Maʿmūns Syrien und Ägypten verwaltete, hat

⁶⁷ TB V 178, 18 ff.

¹ Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik* I 418, 8 ff. Das ist eher ein Katalog „ḡahmitischer“ als muʿtazilitischer Ketzereien.

i. J. 218 die betreffende Anordnung nach Damaskus weitergegeben². Theologen in exponierten Stellungen suchten nach Kompromissen. Hišām b. ‘Ammār (153/770–245/859), der offizielle Freitagsprediger von Damaskus, an sich ein angesehener Traditionarier und Koranleser³, benutzte auf der Kanzel die Formel „Preis sei Gott, der seiner Schöpfung durch seine Schöpfung (d. h. den Koran) sich geoffenbart hat“ und bezeichnete die Aussprache des Korans als geschaffen⁴. Mit der Formel näherte er sich einer Ausdrucksweise an, die Ma’mūn in seinem Brief gebraucht hatte⁵; die letztere Ansicht dagegen war in der Provinz weit verbreitet⁶. Wegen seines Ansehens blieb manchen Gelehrten in Mosul die *miḥna* erspart⁷.

In Mosul hat sich auch ein Grabstein aus dieser Zeit gefunden, dessen Inschrift gegen das *ḥalq al-Qur’ān* Stellung nimmt und die Gottesschau bekräftigt (s. u. Kap. C 6.3, Ende). Hišām b. ‘Ammār dagegen scheint die *ru’yat Allāh* metaphorisch gedeutet zu haben (Malāḥimī, *Mu’tamad* 467, 12 ff.); insofern stand er Ibn Abī Duwād nahe. Er war der Lehrer des Baqī b. Maḥlad, der die Traditionswissenschaft in Spanien auf feste Füße stellte; er hatte ihm als einzigem erlaubt, in der Umayyadenmoschee zu übernachten. In Spanien wird darum der Gegensatz zwischen Hišām b. ‘Ammār und Ibn Ḥanbal überspielt (vgl. den Text in Al-Qanṭara 6/1985/325, – 10 ff.). Zu Baqī b. Maḥlad allgemein Marín in: Al-Qanṭara 1/1980/165 ff.

Als in Kūfa die Religionsgelehrten i. J. 218 vor dem Statthalter erscheinen mußten, tat sich vor allem Faḍl b. Dukain, damals schon in hohem Alter stehend, durch seine Unbeugsamkeit hervor⁸. Er war mit der Familie Ibn Ḥanbal’s befreundet⁹. Man kontrastierte sein Verhalten mit dem des Ismā‘īl b. Ḥammād, eines Enkels des Abū Ḥanīfa¹⁰, übersah dabei aber, daß dieser schon 212/827 gestorben war. Er war dafür bekannt, daß er im Bekenntnis zum *ḥalq al-Qur’ān* sozusagen ein Familienvermächtnis gesehen hatte¹¹, und vertrat damit in der Tat beste kūfische Tradition¹². Vielleicht hängt damit zusammen, daß wir so wenig über die spätere Entwicklung hören. Ğassān b. Muḥammad al-Marwazī, aus einer ḥorāsānischen Familie stammend und ein Mann Ibn Abī Duwād’s, führte, als er unter Mu’taṣim zum *qāḍī* in der Stadt

² Am 24. Ğumādā I dieses Jahres (18. Juni 833; TTD II 455, 10 ff.). Dazu oben S. 453.

³ Zu ihm s. o. Bd. I 139 f.

⁴ Ḥallāl, *Musnad* 556, – 6 ff.; *Mizān* nr. 9234.

⁵ Ṭabarī III 1118, 5 f.

⁶ S. u. Kap. C 6.3.

⁷ TB XI 471, 11 f.

⁸ TB XII 349, 6 ff.; Lālakā‘ī, *Šarḥ uṣūl i’tiqād ahl as-sunna* 276 f. nr. 481; auch Abū l-‘Arab, *Miḥan* 448, pu. ff. (mit falschem Datum). Zu ihm s. o. Bd. I 236.

⁹ Ḥanbal b. Iṣḥāq weilte gerade bei ihm zu Besuch, als Ibn Ḥanbal nach Raqqa abtransportiert wurde (S. 36, apu. ff.).

¹⁰ Er ist doch wohl mit Ibn Abī Ḥanīfa an der genannten Stelle gemeint.

¹¹ TB VI 245, 8 f.; s. o. Bd. I 192.

¹² Man betrachte etwa den Fall des Ḥanafiten Ḥasan b. Ziyād al-Lu’lu’ī, der seit 194/810 *qāḍī* in Kūfa war und schon 204/819 gestorben war (dazu Der Islam 44/1968/48).

ernannt wurde, die *mihna* durch¹³; er soll von 120 Gerichtszeugen alle bis auf 6 und schließlich 2 entlassen haben¹⁴. Jedoch kennen wir nur ein einziges Opfer mit Namen: der fromme Traditionarier Abū Ḡassān Mālik b. Ismāʿīl an-Nahdī gab dem Druck der Obrigkeit nach und bekannte sich zum *ḥalq al-Qurʿān*¹⁵. Allerdings neigte er auch zur Šīʿa und war deswegen vielleicht ohnehin in der Frage nicht so engagiert; er folgte der Lehre des Ḥasan b. Šāliḥ b. Haiy¹⁶. Von größeren Zwischenfällen ist uns nichts bekannt¹⁷.

Aus Baṣra hatte Maʿmūn einen Angehörigen der angesehenen Richterfamilie der ʿAnbarī, ʿAbdallāh b. Sauwār, der selber zwischen 192/808 und 198/814 *qāḍī* der Stadt gewesen war, nach Raqqa beordert; jedoch soll dieser auf dem Weg gestorben sein¹⁸. Stattdessen traf die Verfolgung zwei bekannte Traditionarier, von denen einer aus der gleichen Sippe kam: ʿAbbās b. ʿAbdal-ʿazīm al-ʿAnbarī, der in Bagdād die Kollegs von Ibn Ḥanbal besucht hatte¹⁹, und ʿAlī b. ʿAbdallāh Ibn al-Madīnī. Der erstere gab klein bei, als er ausgepeitscht wurde; Ibn al-Madīnī fügte sich bereits, als er dies mit ansehen mußte²⁰. ʿAbbās b. ʿAbdal-ʿazīm verzieh ihm das nie, und man hatte auch sonst Mühe, Ibn al-Madīnī's Reputation später wiederherzustellen. Aber er war im Ḥadīṯ eine Autorität, an der man nicht vorbei konnte; zudem brachte er es über sich, als die Gefahr vorüber war, öffentlich zu widerrufen²¹. In der Zwischenzeit hatte er sich, wie wir sahen, gelegentlich Ibn Abī Duwād gefällig gezeigt²². Das gibt uns einen Terminus ante quem; auch diese Verfolgung fällt wohl noch in die Zeit des Maʿmūn. Unter Wāṯiq wurde dann der *qāḍī* der Stadt, Aḥmad b. Riyāḥ, der Anfang 223/Ende 837, also unter Muʿtaṣim, sein Amt angetreten hatte, mit mehreren Honoratioren der Stadt nach Bagdād zitiert, um mit Ibn Abī Duwād zu diskutieren²³. Er war kein Muʿtazilit²⁴; aber man konnte ihm nichts nachweisen²⁵. In einer der Moscheen der Stadt hatte man

¹³ Wakīʿ III 191, 4 ff.; dazu Ibn Ḥanbal, *ʿIlal* II 457, 4 f.

¹⁴ IAW I 404, 9 ff.; weiteres Material vgl. Der Islam, a. a. O. 50, auch oben Bd. I 221.

¹⁵ Abū l-ʿArab, *Miḥan* 445, 3 ff.; zu ihm oben Bd. I 249.

¹⁶ *Mizān* nr. 7008; auch Fasawī III 241, 1. Zu Ḥasan b. Šāliḥ s. o. Bd. I 246 ff.

¹⁷ Das einzige „politische“ Urteil des Ḡassān al-Marwazī traf jemanden, der ʿAlī verunglimpft hatte (Wakīʿ 191, –6 ff.); aber er wäre in Kūfa ohnehin kaum ungestraft davongekommen.

¹⁸ Ḥallāl, *Musnad* 474, 1 ff.; zu ihm s. o. Bd. II 134 und 394.

¹⁹ Zu ihm TB XII 137 f. nr. 6590; TT V 121 usw.

²⁰ Ḥanbal b. Iṣḥāq 38, ult. ff.

²¹ Im einzelnen vgl. Der Islam 44/1968/54. Es gibt von ihm eine *ʿaqida*, die mit einem Bekenntnis zur Prädestination beginnt und auch die Ungeschaffenheit des Korans thematisiert (*Lālakāʿī, Šarḥ* 165 ff.). Er erkannte im übrigen nur die ersten drei Kalifen an.

²² S. o. S. 464 und 470.

²³ Wakīʿ II 175, 10 ff. Zu denjenigen, die ihn nach Bagdād begleiteten, gehörte der Historiker Ḥalīfa b. Haiyāt.

²⁴ Ib. 175, apu.

²⁵ Wenn Ibn Riyāḥ bei Ḍahabī, *Muṣṭabih* 304, 5 als Anhänger des Ibn Abī Duwād bezeichnet wird, so erklärt sich dies wohl daraus, daß nach dem Bericht des Šāliḥ b. Aḥmad ein gewisser Aḥmad b. Rabāḥ (Riyāḥ?) zu Ibn Ḥanbal ins Gefängnis geschickt wurde, um dort mit ihm zu diskutieren (278, 7 ff.). Zudem soll Ibn Ḥanbal später, als er unter Mutawakkil nach seiner Meinung über die zur Zeit verfügbaren Juristen gefragt wurde, diesen Aḥmad b. Rabāḥ als

übrigens wie in Ruṣāfa versucht, mit einer Inschrift die Beter an das *ḥalq al-Qurʿān* zu erinnern²⁶. Die Intellektuellen bedurften wohl weitgehend keiner Ermahnung; unter den Philologen vertraten al-Aḥfaš (vermutlich der „mittlere“), Abū Zaid al-Anṣārī, Quṭrub und später al-Mubarrad das *ḥalq al-Qurʿān*²⁷.

Der Ḥiḡāz liegt weitgehend im Dunkel. In Mekka amtierte seit der Zeit Maʿmūns als *qāḍī* ein gewisser ʿAbdarraḥmān b. Zaid b. Muḥammad al-Maḥzūmī, ein Mann aus altem einheimischem Adel also, der „eine schlechte Gesinnung hatte und die Leute prüfte“; jeden Freitag ließ er einen Neger rund um die Maṣḡid al-Ḥarām ausrufen, daß der Koran geschaffen sei²⁸. In Medina stieß der Gouverneur bei zwei Schülern Mālīks auf Widerstand: Abū Muṣʿab Muṭarrif b. ʿAbdallāh (gest. 229/835) und Ismāʿīl b. Abī Uwais (gest. 226/841 oder 227/842)²⁹. Der letztere bekam Hausarrest³⁰; allzu hart konnte die Obrigkeit wohl nicht vorgehen. Da der Qāḍī ʿIyāḍ von späteren Ereignissen dieser Art nichts weiß, werden wir annehmen dürfen, daß die Sache im Sande verlief.

Dieser Schluß gewinnt dadurch an Überzeugungskraft, daß derselbe Autor über die spannungsreiche Entwicklung in Ägypten, von der ebenfalls die Mālīkiten betroffen wurden, durchaus informiert ist. Es hing eben sehr viel an den lokalen Autoritäten. Dem Edikt war dort ebenso wie in Syrien eine Anweisung durch Maʿmūns Bruder Abū Ishāq – der damals noch nicht al-Muʿtaṣim hieß – gefolgt; dieser herrschte als Statthalter über beide Provinzen. Er teilte von Raqqa aus seinem Stellvertreter unter Verzicht auf jedes theologische Brimborium mit praktischem Sinn die zu ergreifenden Maßnahmen mit. Der Brief ist auf den 20. Ğumādā I 218/15. Juni 833 datiert, also vier Tage nach dem Schreiben verfaßt, das Muʿtaṣim in gleicher Absicht nach Damaskus sandte. Der amtierende *qāḍī* Hārūn b. ʿAbdallāh az-Zuhri, ein Mālīkit, fügte sich ohne viel Umschweife; von Protesten hören wir sozusagen nichts³¹. Aber er ließ wohl auch durchblicken, daß er nicht bis zum Äußersten gehen wollte;

„bekanntes Ğahmiten“ denunziert haben (Ḍahabī, *Siyar* XI 297, 9 f.). Ob es sich um die gleiche Person handelt, ist schwer zu sagen. Bei Ḥallāl heißt der Anhänger des Ibn Abī Duwād, der von Ibn Ḥanbal verwünscht wird, ʿAbdallāh b. Rabāḥ (*Musnad* 439, 4 ff.). – Der Richter wurde von ʿAbdaṣṣamad b. al-Muʿaḍḍal mit einem Schmähdgedicht bedacht (Zubaidī, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn* 97, 3 ff.; zum Verfasser s. u. Kap. C 4.1.4); jedoch geht auch daraus nichts über seine religiösen Anschauungen hervor.

²⁶ Ḥallāl, *Musnad* 455, 5 f.

²⁷ So nach Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* VII 218, 6 f.; er gibt nur eine Auswahl von Namen.

²⁸ Wakīʿ I 268, –9 und –4 ff.

²⁹ Ibn aš-Šalāh aš-Šahrazūri, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīyīn* (Hs. Dār al-kutub), fol. 81 a, 12 ff.; auch Abū l-ʿArab, *Miḥan* 450, 2 ff.

³⁰ Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb* I 371, 11 ff., wo die Nachricht wohl irrtümlich auf dessen Bruder ʿAbdallāh b. Abī Uwais übertragen ist; denn dieser starb schon 202 oder 203 (*ib.*, pu. f. und *Mizān* nr. 4764). Für Ismāʿīl vgl. auch Fasawī II 177, ult. f. (wo zwar nur *Ibn Abī Uwais* steht, aber wohl wie meist in diesem Buch Ismāʿīl gemeint ist).

³¹ Vgl. die Darstellung bei Kindī, *Quḍāt Miṣr* 445, 9 ff., wo der Brief im Wortlaut erscheint; kürzer auch *Wulāt Miṣr* 193, 6 ff. Bei Ibn Taḡribirdī, *Nuḡūm* II 218, 8 ff.; 224, 15 ff. und 230, 2 f. sind die Quellen vermischt.

die „Prüfung“ scheint an den großen Juristenfamilien, vor allem den Leuten seiner eigenen Schule, vorbeigegangen zu sein³².

Ibn Abī Duwād war dies gar nicht recht. Er kannte die Verhältnisse in Ägypten von einem früheren Aufenthalt her³³ und versuchte nun an dem Mālikiten vorbeizuregieren, indem er sich an einen in Kūfa ausgebildeten Juristen hielt, der sich in Ägypten als Buchhändler (*warrāq*) niedergelassen hatte und vermutlich nebenbei als Muftī agierte: Muḥammad b. Abī l-Laiṭ al-Ḥwārizmī. Ihn setzte er dann auch, als sich ihm ein Vorwand bot, i. J. 226/841 zum Nachfolger Hārūn b. ‘Abdallāh’s ein³⁴. Damit änderte sich die Situation völlig. Ibn Abī l-Laiṭ war Ḥanafit und stammte aus dem Osten; solange er die Regierung hinter sich hatte, brauchte er auf Beziehungen im Lande keine Rücksicht zu nehmen. Er war es, der Nu‘aim b. Ḥammād festnehmen ließ; auch ein Schüler des Šāfi‘ī, Yūsuf b. Yaḥyā al-Buwaitī, ist zu seiner Zeit, wenngleich vielleicht etwas später als Nu‘aim, nach Bagdād gebracht worden und dort in der Haft gestorben³⁵. Viele andere gaben im Verhör nach, unter ihnen Yaḥyā b. ‘Abdallāh b. Bukair, von dem wir eine Rezension des *Muwaṭṭa’* besitzen³⁶.

Ibn Abī l-Laiṭ’s mangelnde Verwurzelung in der Bevölkerung aber ist es auch, die das, was sich zu seiner Zeit abspielte, so komplex macht. Er war nicht nur wegen der *mihna* unbeliebt. Er galt als Mu‘tazilit; das war in Ägypten recht ungewöhnlich. Man sagte ihm Ausschweifung nach; denn als Ḥanafit trank er *nabīd*³⁷. Er urteilte nach einem Recht, das man in Ägypten nicht kannte; Mālikiten und Šāfi‘iten durften in den Moscheen nicht mehr praktizieren³⁸. Vor allem aber versuchte er den Juristen die hohen Mützen (*qalan-suwa*) abzugewöhnen, in denen sie vor ihm erschienen; im Irak trugen die Advokaten den Ṭailasān. Seine Angestellten vergnügten sich damit, den ehrwürdigen Herren die Kopfbedeckung herunterzuschlagen; die Entrüstung war begreiflicherweise groß³⁹. Einen Gegner aus den einfachen Schichten machte er dadurch mundtot, daß er ihn aufgrund zweifelhaften Zeugnisses in den

³² Kindī 447, 14 f.; aufgenommen bei Qādī ‘Iyāq, *Tartīb* I 516, –5 ff., wo Hārūn natürlich im besten Lichte erscheint. Dagegen dann Kindī 447, 9 ff. Hārūn hatte vorher mehrere Stellen im Irak innegehabt (TB XIV 13 f. nr. 7349). Vgl. auch sein Gedicht auf Ibn Abī Duwād bei Wakīf III 275, –6 ff.

³³ S. u. S. 485.

³⁴ Kindī 447, 14 ff.; 448, pu. ff.; 449, 7 ff.; dazu Qādī ‘Iyāq, *Tartīb* I 517, 11 ff.

³⁵ TB XIV 299 ff. nr. 7613; zu ihm auch Patton 119 f. Bei Ḍahabī, *Siyar a’lām an-nubalā’* XII 60, apu. ff. werden neben den „Anhängern des Ibn Abī Duwād“ außerdem Abū Bakr al-Ašamm und Ibn aš-Šāfi‘ī, d. i. wohl Abū ‘Abdarrahmān aš-Šāfi‘ī (s. o. S. 293 f.), als diejenigen genannt, die ihm nachstellten. Aber hier sind wohl nur ein paar Namen zusammengesucht. Der Mu‘tazilit Ašamm war damals längst tot (s. o. Bd. II 396); er ist hier wohl mit dem *qādī* Ibn Abī l-Laiṭ verwechselt (s. u. Anm. 44).

³⁶ Dazu und zu weiteren Namen vgl. Abū l-‘Arab, *Miḥan* 445, 8 ff. Zu Ibn Bukair (gest. 231/845) vgl. GAS 1/460 und Muranyi, *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* 102 und 127.

³⁷ Kindī 467, 10 ff.; *Tartīb* I 518, 4.

³⁸ Ib. 451, 14 f. und 452, 11 ff.; dazu oben Bd. II 421.

³⁹ Ib. 460, 11 ff.; auch 452, 3 ff.

Sklavenstand zurückversetzte⁴⁰. Als er schließlich unter Mutawakkil im Ša'bān 235/Febr.-März 850 abgesetzt wurde, war das Volk so froh, daß man den Platz, wo er Recht gesprochen hatte, symbolisch reinigte⁴¹. Mutawakkil ließ ihn von den Kanzeln aus verfluchen⁴². Nur wenige fanden Worte des Verständnisses⁴³.

Für spätere Autoren wie den Qādī 'Iyāḍ fließt dies alles zu einer großen Religionsverfolgung zusammen, deren Anstifter im Irak saßen⁴⁴. Aber wir wissen nicht einmal, ob der Brief des Wāṭiq, der doch offenbar erst in das Jahr 231 gehört, die Situation wesentlich beeinflußt hat. Freilich war das *ḥalq al-Qur'ān* zumindest ein willkommener Vorwand. Ibn Abī l-Laiṭ ließ in den Moscheen in Fuṣṭāṭ Schriftbänder anbringen mit dem Text „Es gibt keinen Gott außer Gott, dem Herrn des Korans“⁴⁵. In einer ihm gewidmeten Lobqaṣīde, an der sich Kindīs Darstellung weitgehend ausrichtet und die auch später immer wieder zitiert wird, heißt es, daß nun „jeder den Koran und seine Geschaffenheit verkünde“; Ibn Abī l-Laiṭ habe die Ägypter „berühmt gemacht durch eine Lehre, die nicht berühmt war“⁴⁶. Manche Gelehrte entzogen sich der Bedrückung durch Flucht, in den Jemen z. B., wohin der Arm der Abbasiden nicht reichte⁴⁷, aber auch nach Syrien⁴⁸. Dū n-Nūn zog sich nach Oberägypten zurück, wurde aber, als er sich wieder ins Delta wagte, gefaßt⁴⁹. Angestellte des Ibn Abī l-Laiṭ kontrollierten die Vorlesungen; als einer der Gelehrten sich nicht im gewünschten Sinne über den Koran äußerte, wurde er aus der Moschee gejagt, so daß ihm der Turban in den Nacken rutschte und er seinen Ṭailasān nur noch unter den Arm klemmen konnte⁵⁰. Die Verfolgung der Banū 'Abdalḥakam allerdings, die den Mālikiten besonders im Gedächtnis blieb, verquickte sich auf recht zwielichtige Weise mit einer Geldaffäre. In der Korruption gab es zwischen den Rechtsschulen keine Unterschiede.

Vgl. dazu Kindī 455, 13 ff. und 462, 15 ff.; auch 199, 12 ff.; Qādī 'Iyāḍ II 61, 9 ff.; Rosenthal in EI² III 674 f. Der Skandal fiel in das Jahr 237/851, also lange

⁴⁰ Ib. 456, 12 ff.

⁴¹ Zu dieser Sitte s. o. Bd. II 381.

⁴² Kindī 463, 13 ff.

⁴³ Ib. 466, 14 ff.

⁴⁴ So etwa *Tartīb* I 516, – 5 ff.; Ibn Abī l-Laiṭ heißt bei ihm übrigens meist *al-Aṣamm*.

⁴⁵ Kindī 451, 12 ff. Man braucht hinter *qur'ān* nicht *mahlūq* zu ergänzen, wie der Herausgeber dies tut; „Herr des Korans“ war für damalige Ohren gleichbedeutend mit „Schöpfer des Korans“.

⁴⁶ Ib. 453, 4. Alle von Kindī in diesem Kapitel zitierten Gedichtfragmente gehören zusammen. Danach auch Muḥammad Kāmil Ḥusain, *Adabunā l-'arabī* 152 ff.

⁴⁷ Ib. 453, 8 f.

⁴⁸ Qādī 'Iyāḍ II 72, 11 f. und I 517, 5 f. Vgl. auch ib. II 11, 12 ff. (i. J. 232) und I 564, pu. ff. (wo aber die Belegverse offensichtlich umgewidmet sind, wie ein Vergleich mit Kindī 454, 3 f. ergibt; der Betreffende ist im übrigen schon 225 gestorben). Allgemein ib. I 516, – 5 ff.

⁴⁹ Kindī 453, 10 ff. Er hat übrigens nachgegeben (wenn dies mit *aqarra bil-miḥna* gemeint ist). Zu ihm s. o. Bd. II 727 f.

⁵⁰ Kindī 451, 16 ff.

nach der *miḥna*. Dennoch behauptete man später, daß ʿAbdalḥakam b. ʿAbdallāh b. ʿAbdalḥakam, der zu diesem Zeitpunkt unter der Tortur starb, in Wirklichkeit für die Ungeschaffenheit des Korans sein Leben gelassen habe (Qāḍī ʿIyād II 62, 12 f.). Sein Bruder Muḥammad, der ebenfalls in die Sache verwickelt war, soll in der Tat Jahre zuvor nach Baḡdād gebracht worden sein und Ibn Abī Duwād die Stirn geboten haben (ib. II 68, 12 ff. nach einer kurzen Notiz bei Šīrāzī, *Ṭab.* 99, 8 f.). Da fällt dann auf, daß der Ḥaṭīb al-Baḡdādī ihn im Gegensatz zu Nuʿaim b. Ḥammād, Ḍū n-Nūn oder Buwaiṭī nicht erwähnt.

Wie die ägyptische Theologie zur Koranfrage stand, haben wir an anderer Stelle gezeigt. Bei den Historikern erfahren wir darüber nichts. Wenn wir also das Geschehen dieser Jahre mit den Systemen der *mutakallimūn* zusammenbringen wollen, sind wir auf Spekulationen angewiesen. Ḥafṣ al-Fard, der mit Šāfiʿī über den Koran gestritten hatte (vgl. Bd. II 733), war tot; jedoch mag er die ägyptische Öffentlichkeit auf das *ḥalq al-Qurʾān* vorbereitet haben. Nuʿaim b. Ḥammād ist vielleicht eher eingesperrt und deportiert worden, weil er schockierende Ḥadīṭe über die Gottesschau verbreitete (ib. 724 f.). Abū Muʿāḍ at-Tūmanī dagegen vertrat eine Kompromißtheologie (ib. 741).

Im Maḡrib beschränken sich unsere Nachrichten auf Qairawān. Dort setzte die Verfolgung erst i. J. 231 ein, einen Monat nach der Festnahme Aḥmad al-Ḥuzāʿī's in Baḡdād und vermutlich aufgrund des Briefes, mit dem Wāṭiq das Edikt Maʿmūns erneuerte⁵¹. Zwar amtierte damals in Qairawān bereits ein *qāḍī*, der das *ḥalq al-Qurʾān* vertrat; er war Ḥanafit⁵². Aber er war nicht erst während der *miḥna* eingesetzt worden; er bekleidete das Amt schon seit 18 Jahren. Die Befragung der Gelehrten handhabte er ziemlich lasch; man konnte sich ihr entziehen⁵³. Die Aḡlabiden hatten seit jeher das höhere Richteramt mit Vorliebe in die Hände der „Iraker“ gelegt. Die Wesire dagegen standen den Mālikiten nahe. Die Gewalten waren also verteilt, und die „Iraker“ hätten, selbst wenn i. J. 218 das Edikt Maʿmūns bis nach Qairawān kam, es sich kaum erlauben können, das *ḥalq al-Qurʾān* mit Gewalt durchzusetzen. Daß sich der Kurs änderte, hatte denn auch ganz andere, politische Gründe. Im Jahr 231/846 riß der Bruder des regierenden Herrschers die Macht an sich; da er dies gegen den Willen der Wesirfamilie und damit auch der Mālikitenpartei tat, suchte er Unterstützung bei den Muʿtaziliten. Der Brief Wāṭiqs dürfte ihm – wiederum: wenn dieser tatsächlich auch an die aḡlabidischen Statthalter gerichtet war – sehr gelegen gekommen sein. Er ließ jedenfalls das *ḥalq al-Qurʾān* von den Kanzeln herab verkündigen. Saḥnūn (160/776 – 240/854), damals das Haupt der mālikitischen Gelehrtschaft, ging in den Untergrund, d. h. er zog sich in ein Ribāṭ zurück und stellte sich unter den Schutz eines Heiligen⁵⁴. Als er freiwillig wieder nach Qairawān zurückkehrte, sah man von einer exemplarischen Strafe ab; er erhielt Hausarrest und durfte keine Rechts-

⁵¹ Vgl. zum Folgenden Talbi, *L'Emirat Aghlabide* 222 ff. und 231 f.

⁵² *Tarīḥ* I 609, 12.

⁵³ Abū l-ʿArab, *Miḥan* 454, 3 ff. und – 5 f.; vgl. auch oben S. 470 für Tripolis.

⁵⁴ Abū l-ʿArab, *Miḥan* 455, 1 ff.

gutachten mehr erteilen⁵⁵. Ein Jahr später hatte sich das Blatt schon gewendet: der muʿtazilitische *qāḍī* fiel der Konterrevolution zum Opfer, und Saḥnūn, der i. J. 234/849 selber das Richteramt übernahm, sorgte dafür, daß jener das Gerichtsverfahren nicht überlebte. Das *ḥalq al-Qurʿān* allerdings blieb bis ins nächste Jahrhundert hinein eine respektable Lehre und genoß zeitweise weiterhin offizielle Unterstützung⁵⁶.

Was sich in Qairawān abspielte, war nicht unbedingt repräsentativ für andere Gegenden, und über den Herrschaftsbereich der Aglabiden wirkte es ohnehin nicht hinaus. Die Rustamiden in Tāhart dachten anders; dort hat der Imam Abū l-Yaqzān Muḥammad b. Aflaḥ (reg. 241/856 – 281/895) einen Traktat verfaßt, in welchem er ausführlich, wenngleich mit großenteils konventionellen Argumenten dem *ḥalq al-Qurʿān* zu seinem Recht verhalf⁵⁷. Mit der *miḥna* hat dies allerdings nichts zu tun. Es ist nur insofern interessant, als die Ibāditen nicht grundsätzlich diesem Dogma anhängen.

In ʿUmān kam es unter Muhannā b. Ğaifar (reg. 226/840 – 237/851) zu einer Diskussion darüber⁵⁸. Sie wurde vielleicht durch den Brief des Wāṭiq ausgelöst. Jedoch entschloß man sich zur Zurückhaltung; Muḥammad b. Maḥbūb, der sich für die Geschaffenheit des Korans ausgesprochen hatte, mußte widerrufen⁵⁹. Für einen Ḥārīgiten bestand kein Grund, sich dem Wunsch des Kalifen zu fügen.

Darüber, wie die Politik Maʿmūns und seiner Nachfolger in Iran aufgenommen wurde, haben wir nur ganz verstreute Nachrichten. Der *Tārīḥ-i Sīstān* berichtet vage von dem Brief Maʿmūns, den er mit dem Verhör des Ibn Ḥanbal in Beziehung bringt und darum fälschlich Muʿtaṣim zuschreibt⁶⁰. Als der Brief in der Moschee von Qazwīn verlesen wurde, sollen sich die Anwesenden alle dagegen erklärt haben⁶¹. Auch in Balḥ gab es Widerstand; der amtierende *qāḍī* Laiṭ b. al-Musāfir (gest. 226/841) riß sich beim Eintreffen des Schreibens seine Mütze (*kulāḥ*) vom Kopf und trat zurück. Nach ihm kam es zu einer längeren Vakanz; offenbar fand sich niemand, der für das neue Dogma hätte eintreten wollen⁶². Ebenso äußerte der Traditionarier Ibrāhīm b. Yūsuf b. Maimūn (gest. 239/853) seinen Unwillen⁶³. Er war Murġīʿit, Laiṭ b. Musāfir zumindest Ḥa-

⁵⁵ Ib. 456, 11 f. und 458, 2 f.; Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya* 296 nr. 160; *Tartīb* I 610, 8 ff.

⁵⁶ S. u. Kap. C 7.7.2.

⁵⁷ Übersetzt von Cremonesi in: *Studi Magrebini* 1/1966/160 ff.; vgl. Cuperly, *Introduction* 209 f. und 216 ff.

⁵⁸ ʿAbdallāh b. Ḥumaid as-Sālimī, *Tuhfat al-aʿyān* I 128; dazu Cuperly 149 f. und Wilkinson in: *Der Islam* 62/1985/243.

⁵⁹ S. o. Bd. II 711.

⁶⁰ S. 185, pu. ff. Ich glaube nicht wie Hinds in *EI*² VII 3, daß Muʿtaṣim während seines Kalifats selber einen Brief in Sachen *miḥna* verfaßt hat.

⁶¹ Lālakāʾī, *Šarḥ* 305 f. nr. 490.

⁶² *Fazāʾil-i Balḥ* 209, 2 f. und 210, 3 ff.; zu ihm auch IAW I 417 nr. 1160.

⁶³ Zu ihm s. o. Bd. II 544; auch Madelung in: *Der Islam* 59/1982/37, Anm. 22. Er scheint in seiner Ansicht von Saqīq al-Balḥī beeinflusst gewesen zu sein (vgl. Abū l-Laiṭ as-Samarqandī, *Bustān al-ʿarifīn* [a. R. von *Tanbih al-ġāfilīn*] 184, 6 ff.).

nafit; sie scheinen somit nicht zu denjenigen gehört zu haben, die bereits Abū Ḥanīfa mit dem *ḥalq al-Qurʾān* in Verbindung brachten⁶⁴.

3.3.5 Zur Biographie des Ibn Abī Duwād. Das Ende der *Mihna*

Die *mihna* ging auf einen Entschluß Maʾmūns zurück. Daß dieser dabei das *ḥalq al-Qurʾān* so stark in den Vordergrund stellte, mag sich durch den Einfluß des Biṣr al-Marīṣī erklären. Dennoch erschien sie späteren Generationen – und nahezu allen modernen Interpreten – vornehmlich als ein Werk der Muʿtazila. Das erklärt sich daraus, daß seit dem Verhör des Ibn Ḥanbal sich das ganze Augenmerk auf Ibn Abī Duwād richtete. Man hat vor einiger Zeit sogar die Hypothese aufstellen können, er habe das Edikt Maʾmūns vom Jahre 218 inspiriert und vorformuliert¹. Darum mag es sich lohnen, unter anderer, an seiner Biographie ausgerichteter Perspektive das Geschehen der Zeit noch einmal Revue passieren zu lassen.

Die Quellen, auf die wir uns dabei stützen, sind nahezu ausschließlich literarischer oder historiographischer Art. Die Häresiographen nehmen von Ibn Abī Duwād kaum Notiz. Als Theologe ist er nicht hervorgetreten. „Philosophie“ im Sinne des Nazzām war ihm offenbar direkt unsympathisch. Als Ġāḥiẓ ihm in einem langen Widmungsschreiben sein *K. al-Futūyā* ankündigte, hoffte er ihn zur Lektüre zu animieren, indem er sagte: „Das hat Gottseidank nichts mit ‚Sprung‘ und ‚Penetration‘ noch mit ‚Substanz‘ und ‚Akzidens‘ zu tun, sondern handelt insgesamt von der Heiligen Schrift und der (prophetischen) Überlieferung. Die ganze Gemeinde hat das brennend nötig“².

Aber das heißt natürlich nicht, daß man es sich sparen könnte, ihn irgendwo einzuordnen. Im Gegenteil: es scheint, daß man seinen Standort bewußt verwischt oder schon bald nicht mehr erkannt hat. Denn er war vermutlich gar kein Muʿtazilit. Zwar behauptet Malaṭī, er habe bei Abū l-Ḥudail studiert³, und man hat sogar einen Schüler Wāṣils ausfindig gemacht, den er noch kennengelernt haben soll⁴. Aber in einer der Quellen, die den Ereignissen am nächsten stehen, dem Bericht des Ḥanbal b. Iṣḥāq, läßt er sich ja von Burgūt beraten, der als Naġġārit der „Ġahmiya“ viel näher stand als der Muʿtazila⁵. Der Qādī ʿAbdalġabbār hat ihm in seinen *Ṭabaqāt* auch gar keinen Eintrag gewidmet; bei Kaʿbī steht er unter den „Sympathisanten“ und wird mit einem

⁶⁴ Dazu oben Bd. I 192.

¹ So Muḥammad Abū Zahra in seinem Buch über Ibn Ḥanbal (Kairo 1947, S. 59 f.).

² *Rasāʾil* I 319, 6 f. = ed. Pellat in: Festschrift Gibb 546, 5 f.; dazu die Teilübersetzung bei Pellat/Müller, *Arab. Geisteswelt* 84 f. (die an dieser Stelle nicht ganz stimmt).

³ *Tanbīh* 31, ult./ 39, 16. Spätere Beziehung zu Abū l-Ḥudail geht hervor aus TB IV 142, 21 = Ibn Ḥaġar, *Rafʿ al-iṣr* 68, -4 ff.; vgl. auch Ābī, *Naṭr ad-durr* V 171, 1 f.

⁴ S. u. S. 484.

⁵ S. o. S. 464.

einzigem nichtssagenden Satz bedacht⁶. Wahrscheinlich kam er aus der Schule der baṣrischen Murǧī'a. Dort mag er auch seine juristischen Kenntnisse erworben haben. Denn zwar ordnet ihn Ibn Abī l-Wafā' unter die Ḥanafiten ein⁷; aber in Kūfa hat er offenbar nie studiert. Mas'ūdī rechnet ihn zu denjenigen, die wie 'Ubaidallāh al-'Anbarī, 'Uṭmān al-Battī oder Aṣamm der baṣrischen Methode folgten⁸. Vom Ḥadīṭ hielt er nicht viel⁹. Er hat kaum etwas überliefert¹⁰, und man warf ihm vor, in seinen Gerichtsverhandlungen (*mağālis*) nichts dergleichen zu dulden¹¹.

Zahlreiche Anekdoten über Ibn Abī Duwād wurden von dem Literaten Abū l-'Ainā' (gest. um 283/896) überliefert; er war eine Generation jünger, hat ihn jedoch anscheinend noch gut gekannt. Kurz nach 230, im Alter von etwa vierzig Jahren, erblindete er; gerade deswegen mag er die Erinnerungen an Ibn Abī Duwād besonders gut im Gedächtnis behalten haben (vgl. zu ihm EI² I 108 s. n. und GAS 2/519 f.; Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd* 349 ff.; zu seinen Beziehungen zu Ibn Abī Duwād auch Tanūḥī, *Niṣwār* III 45, 9 f.). Ibn Abī Duwād selber hat offenbar nichts geschrieben; jedoch scheint er gerne über seine Zeit unter al-Mu'taṣim und al-Wāṭiq berichtet zu haben (Mas'ūdī, *Murūğ* VII 144 / IV 362 f. § 2830). Ibn Abī Ṭāhir (gest. 280/893) hat zu Lebzeiten des Abū l-'Ainā' die Nachrichten, die er über diesen – und von ihm? – hatte, unter dem Titel *K. Aḥbār Abī l-'Ainā'* gesammelt (GAL S 1/248); später hat der Literat Abū Naṣr Sahl b. Marzubān (gest. um 420/1030) das gleiche getan (*Kaḥḥāla*, *Mu'ğam al-mu'allifīn* IV 286).

Die älteste erhaltene Biographie des Ibn Abī Duwād findet sich in den *Aḥbār al-quḍāt* des Wakī' (gest. 306/918; dort III 294 ff.); dieser erhielt manche Informationen direkt von Ibn Abī Duwād's Sohn Abū Mālik Ḥarīz. Wertvoll sind die Biographien im *Ta'riḥ Bağdād* und bei Ibn Ḥallikān. Letzterer benutzt, obgleich verhältnismäßig spät, zahlreiche heute verlorene Quellen; er äußert sich selber zufrieden über seine Leistung (*Wafayāt al-a'yān* I 91, 5). Von ihm ist Ṣafadī abhängig (*Wāfi* VII 281 ff. nr. 3264), großenteils auch Ibn Kaṭīr (*Bidāya* X 319 ff.; er hat auch den *Ta'riḥ Bağdād* benutzt). Die Biographie im *K. Raf' al-iṣr* des Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (dort S. 57 ff.) ist nahezu ganz aus *Ağānī*, *Fihrist* und *Ta'riḥ Bağdād* zusammengeschrieben; neu ist nur einiges Material aus dem *K. as-Sunna* des Ḥanbaliten al-Ḥallāl (gest. 311/923; zu ihm vgl. GAS 1/511 f.). Subkī berichtet in seinen *Ṭabaqāt as-Ṣāfi'iyya* ausführlich über Ibn Abī Duwād's Rolle während der *miḥna* (²II 37 ff.). Ibn 'Asākir's Biographie, auf die Ibn Kaṭīr noch zurückgreift, ist im Gesamtwerk heute verloren (zumindest in der *Zāhirīya*-Handschrift; vgl. Muḥammad Aḥmad Duhmān in: RAAD 55/

⁶ *Maq.* 105, apu. Der Abschnitt vorher (105, 12 ff.), der im Druck fälschlich ebenfalls auf Ibn Abī Duwād bezogen wird, gehört in Wirklichkeit zu Muḥammad b. Ṣuğā' at-Ṭalǧī (s. u. Kap. C 6.3.2).

⁷ I 56 f. nr. 72.

⁸ *Tanbih* 356, 11 ff.; auch herangezogen von Madelung, *Qāsim* 15, Anm. 1. Daß er dennoch Ḥanafit war, ließe sich vielleicht mit der Stelle *Murūğ* VII 49, 2 f./IV 319 § 2734 abstützen.

⁹ S. o. S. 464.

¹⁰ *Mizān* nr. 374.

¹¹ *Ağ.* X 229, 10. Allerdings fällt auf, daß sein Sohn von einem Sohn Ma'mūns Ḥadīṭ übernahm (s. u. S. 500, Anm. 176).

1980/108 ff., dort S. 115 nr. 95); jedoch besitzen wir die Exzerpte im *Muḥtaṣar* des Ibn Manzūr (III 66 ff.).

Das *K. al-Maṣābīḥ* eines Ibn Abī Duwād, das bei Ibn al-Murtaḍā, *Tab.* 126, 4 mit einer Nachricht über den Tod des Wāṭiq genannt wird, ist wohl nicht, wie Madelung annimmt (*Qāsim* 32), von unserem Ibn Abī Duwād verfaßt, sondern von dem bekannten Ḥadīthgelehrten ‘Abdallāh b. Abī Dāwūd (!) as-Siġistānī, der i. J. 316/928 starb (ḤḤ 1702). Daraus stammt dann auch die Notiz über den Ṣaffārīden ‘Amr b. Laiṭ (hingerichtet 289/902), die Tanūḥī, *Niṣwār* III 99 bewahrt. – Der in *Ag.* XV 273, 11 genannte Aḥmad b. Abī Duwād al-Ḥasanī hat wohl gleichfalls nichts mit unserem Mu‘taziliten zu tun.

Er war eigentlich kein Iraker. Die Familie, der er entstammte, war in Qinnasrīn zu Hause¹². Damit war wohl weniger die Stadt selber als der alte *ġund* gemeint; denn er legte Wert auf seinen genuin arabischen, beduinischen Hintergrund. Seine Genealogie führte er bis auf Ma‘add, den Ahnherrn der Nordaraber, zurück¹³. Der Stammesverband, dem er sich zurechnete, waren die Banū Iyād; von daher seine Nisbe al-Iyādī. Auch der Klan der Zuhr, der sich auf einen Sohn des Iyād b. Nizār b. Ma‘add zurückbezog, wird gelegentlich genannt¹⁴. Der Vater war offenbar unter seiner *kunya* Abū Duwād bekannt gewesen; über seinen tatsächlichen Namen haben sich spätere Biographen immer wieder einmal den Kopf zerbrochen, ohne doch auf der Basis der wenigen Informationen, die man hatte, zu einem rechten Ergebnis zu kommen. Wahrscheinlich hat Ibn Abī Duwād’s Zeitgenosse Di‘bil recht, wenn er den Vater Faraġ und die Mutter Ziryāb nennt; er tut dies in einem Schmähdgedicht, wo man gerade in solchen Details eine gewisse schmerzende Genauigkeit erwarten konnte¹⁵. Damit mag auch zusammenhängen, daß Ibn Abī Duwād’s Sohn Ḥarīz später die Meinung vertrat, sein Vater habe neben seiner *kunya* gar keinen andern

¹² IH I 81, 8 nach Marzubānī, *K. al-Muršid fī aḥbār al-mutakallimīn*.

¹³ Sie ist bewahrt bei Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 212, 6 ff.; Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 328, 4 ff.; TB I 297, 20 ff. (in der Biographie des Sohnes Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād; nach Marzubānī); IH I 81, 3 ff. und offenbar auch im *Muqtaḍab fī n-nasab* des Yāqūt, jeweils mit gewissen Abweichungen, wie sie bei einer solch langen Namenfolge unvermeidlich sind. Verwirrung herrscht z. B. darüber, ob der Großvater Ḥarīz oder Ġarīr hieß (die seltenere Form *Ḥarīz* steht TB I 297, 21, sonst meist *Ġarīr*). Man wird die Entscheidung davon abhängig machen können, wie denn Ibn Abī Duwād’s Sohn Abū Mālik hieß (Ḥarīz wiederum nach TB I 297, 14; sonst immer *Ġarīr*); denn er wird seinen Namen nach seinem Ahn erhalten haben. Bei ihm aber bestätigt Ibn Mākūlā unzweideutig die Form *Ḥarīz* (*Ikmāl* II 86, 13 f.; danach auch Ibn Ḥaġar, *Tabṣīr al-muntabih* 556, 6); dies ist ohnehin die lectio difficilior. – Daß Ibn Ḥazm unseren *qāḍī* Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Duwād nennt, ist gewiß ein Irrtum, vermutlich eine Kontamination mit dem Namen seines Sohnes Abū Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād (s. u. S. 500 und vorher).

¹⁴ TB IV 142, 12 ff., mit einem Isnād, der über Marzubānī und Šūlī zurückführt. Letzterer bestätigt dies mit einem Vers des Abū Tammām, der auf das gleiche Faktum anspielt (vgl. seinen Kommentar zum *Dīwān*, ed. Ḥalaf Rašid Nu‘mān, Bagdād 1977, I 393 v. 34). Vgl. auch Caskel, *Ġamhara* II 611.

¹⁵ TTD V 240, 7 (wo falsch *D-r-bāb* statt *Ziryāb*) / Zolondek nr. 5. Auch Marzubānī gibt an, daß der Vater Faraġ hieß; Šūlī dagegen entscheidet sich aus nicht mehr nachprüfbaren Gründen für *Du‘mī* (vgl. TB IV 141, 15 ff. und von daher häufig wiederholt).

Namen gehabt¹⁶; er wird kaum ein Interesse daran gehabt haben, den Versen des Diʿbil das Leben zu verlängern. Die Mutter scheint eine persische Sklavin gewesen zu sein; Diʿbil kann es sich an anderer Stelle nicht versagen, Ibn Abī Duwād als *Ibn Ziryāb* zu apostrophieren¹⁷. Duwād¹⁸ (und die *kunya* Abū Duwād) scheint als Name für Nordaraber charakteristisch gewesen zu sein¹⁹; man notierte, daß auch Ibn Abī Duwād's Söhne ungewöhnliche Namen trugen²⁰. Der Vater pflegte mit Damaskus Handel zu treiben; Ibn Abī Duwād hat ihn als Junge auf seinen Reisen begleitet²¹.

Dort mag er jenen Haiyāğ b. al-ʿAlāʾ as-Sulamī kennengelernt haben, der sich als Schüler Wāṣils bezeichnete; die Nachricht geht auf eine syrische Quelle zurück²². Jedoch hätte dieser damals schon recht alt sein müssen; denn Ibn Abī Duwād ist um 160 geboren²³. Seine Karriere verdankte er Yaḥyā b. Akṭam, der in jugendlichem Alter von Maʾmūn Ende 202 als *qāḍī* nach Baṣra gesetzt worden war²⁴; er wurde von diesem nach Baḡdād weiterempfohlen, als Maʾmūn nach seiner Rückkehr in die Hauptstadt Intellektuelle suchte, mit denen er sich umgeben konnte²⁵. Damit profitierte er offenbar in doppelter Weise von der Isolation, in der Maʾmūn und seine Mitarbeiter sich im Irak anfangs befanden. Ibn Akṭam kam aus Marv²⁶; er war zu unbekannt und zu

¹⁶ Die Überlieferung ist wohl echt; sie findet sich bereits bei Wakīʿ, der sie direkt von Ibn Abī Duwād's Sohn Ḥarīz erhalten hatte (*Aḥbār al-quḍāt* III 300, 7 f.), später dann auch TB IV 141, 19 ff. nach einem Buch des Ṭalḥa b. Ġaʿfar aš-Šāhid (gest. 380/990; vgl. zu ihm ʿUmarī, *Mawāriḍ al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī* 174 ff.).

¹⁷ Ag. XX 134, 11. Daß der Name nicht nur Männern gegeben wurde (man denke an den bekannten Sänger), sondern auch Frauen, geht u. a. aus Ag. X 278, 10 hervor.

¹⁸ Es hat sich eingebürgert, *Duʿād* statt *Duwād* zu lesen. Jedoch handelt es sich hier anscheinend ebenso um eine hyperkorrekte Bildung wie bei *Dāʿūd* für *Dāwūd*. Die Wurzel ist d-w-d; *duwād* heißt der „Furz“ (*Lisān al-ʿArab* III 167 b, 2 f. s. v.; auch *Qāmūs* s. v.). Ibn Mākūlā sagt, wenn er die Lesung des Namens bestimmt, nichts von einer Hamza (*Ikmāl* III 335, 2), ebensowenig Ibn Ḥallikān (I 91, 7). Vokalisation ohne Hamza etwa auch Ag. XVII 155, 10 und XX 145, 19. Vgl. dazu Fischer, *Schawāhid-Indices* 295 zu 10 a 5.

¹⁹ Vgl. das Gedicht in Ag. XVIII 155, 10. Den gleichen Namen trug auch der vorislamische Dichter Abū Duwād al-Iyādī, der demselben Stammesverband angehört hatte und dessen Clan sich auf Ḥuḍāqa, den Sohn des Zuhr, zurückführte (GAS 2/167 ff. und Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 328, 3).

²⁰ *Fihrist* 212, –4 und Anm. 2 (ein weiterer Fingerzeig dafür, daß der Sohn Abū Mālik Ḥarīz hieß und nicht Ġarīr). Zu den weiteren Söhnen s. u. S. 500 f. Allerdings fehlt es uns bisher an einer verlässlichen onomastischen Untersuchung, die uns sicher sein ließe, welche der Namen damals als auffällig galten und welche nicht.

²¹ IH I 81, 8 f. Tat er dies noch von Qinnasrīn oder schon von Baṣra aus?

²² S. o. Bd. II 318 f.

²³ So nach einem Selbstzeugnis, das von Šūlī weitergegeben wurde (TB IV 142, 18 ff.).

²⁴ Zu seiner Berufung und seiner juristischen Kompetenz vgl. IH VI 148, 10 ff.; zu seiner Tätigkeit in Baṣra Wakīʿ, *Aḥbār* II 161 ff. Daß er erst 21 gewesen wäre, wie TB XIV 198, 20 f. gesagt wird, dürfte nicht ganz stimmen. Dann wäre er nämlich erst kurz nach 180 geboren. Er soll aber in früher Jugend noch bei Ibn al-Mubārak in Marv gehört haben (vgl. ib. 192, 12), welcher bereits 181/797 starb und zwar in Hīt im Irak (vgl. GAS 1/95). Zum Alter vgl. auch IH I 84, 11. Ein „Porträt“ von ihm gibt Ġadʿān, *al-Miḥna* 93 ff.

²⁵ Ṭaifūr, *Kitāb Baḡdād* 56, pu. ff. / 30, 12 ff.; IH I 84, 10 ff. Dazu oben S. 199.

²⁶ S. o. S. 451.

arm an Erfahrung, um in Bašra ohne einheimische Berater auszukommen²⁷. Vielleicht schätzte er Ibn Abī Duwād, weil dieser aufgrund seiner Herkunft über den Parteien stand, aber doch die Verhältnisse lange genug kennengelernt hatte; letzterer war immerhin damals schon über Vierzig. Ma'mūn aber mußte sich seine Vertrauten außerhalb Baḡdāds suchen, weil die alteingesessenen Familien ihm entfremdet waren. Von Bišr al-Marīsī oder Abū l-Hudail, die damals ebenfalls in die Hauptstadt gekommen sind, unterscheidet Ibn Abī Duwād sich dadurch, daß er sozusagen aus dem Nichts auftaucht; seine bašrische Zeit liegt völlig im dunkeln.

Ibn Abī Duwād hat später sein erstes Auftreten vor Ma'mūn als großen Erfolg geschildert; Yahyā b. Akṭam habe ihn, da er Konkurrenz befürchtete, gar nicht mitnehmen wollen²⁸. In diese Schilderung ist spätere Erfahrung eingeflossen; beide konnten auf die Dauer nicht nebeneinander leben. Aber Ibn Akṭam hatte vorläufig doch die besseren Chancen. Bis zum Jahre 210 blieb er *qāḍī* in Bašra²⁹; dann ernannte Ma'mūn ihn zum Oberqāḍī in Baḡdād³⁰. Ibn Abī Duwād dagegen scheint erst um das Jahr 209 in näheren Kontakt zu dem Kalifen getreten zu sein; damals hat er Ma'mūn zum Tode seines Bruders Abū 'Isā, der ihm sehr naheging, einiges Tröstliche gesagt³¹. Einige Jahre später, 213/827, gab Ma'mūn ihn allerdings bereits seinem Bruder Abū Ishāq, d. i. al-Mu'tašim, als Berater mit, als er diesen zum Gouverneur über Syrien und Ägypten ernannte³². Darin drückt sich gewiß Vertrauen aus; der Bericht betont, daß der Kalif sich nur schwer von Ibn Abī Duwād habe trennen können³³. Wahrscheinlich haben auch die syrischen Beziehungen seiner Familie eine Rolle gespielt. Und es mag sogar etwas Rivalität von seiten Yahyā b. Akṭam's sich beigemischt haben; denn von diesem war, wie wir hören, der Gedanke ausgegangen. Wie lange Ibn Abī Duwād in Ägypten geblieben ist, wissen wir nicht³⁴. Allerdings erfahren wir, daß er sich dort aufhielt, als der Kalif selber dorthin kam, also Anfang 217/832³⁵.

²⁷ TB XIV 198, 21 ff.

²⁸ IH I 84, 1 ff. in der Form eines Selbstzeugnisses; auch Wakī', *Aḥbār* III 294, 12 ff., der den Bericht direkt von Abū l-'Ainā' hat, jedoch nicht als Selbstzeugnis. – Allgemein *Fihrist* 212, 8.

²⁹ Wakī' II 167, 9 ff.

³⁰ Ib. III 273, 11 ff.; Yahyā b. Akṭam ist also nicht während des gesamten Kalifats von Ma'mūn *qāḍī l-quḍāt* gewesen, wie Šāliḥ A. al-'Alī in MM'I 18/1969/52 annimmt.

³¹ Ag. X 191, 5 ff.; dies geschah, wie Ibn Abī Duwād sagt, *fī auwālī ṣuḥbatī iyāhu*. Zum Todesdatum des Abū 'Isā vgl. vorher 190, – 4. Daß es Ibn Abī Duwād anfangs in Baḡdād nicht besonders gut ging, behauptet die Anekdote in Tanūḥī, *Niṣwār* III 67 f.; allerdings mag sie sich auch auf einen viel früheren Zeitpunkt beziehen.

³² Zum Datum vgl. Ṭabarī III 1100, 1.

³³ Wakī' III 294, – 4 ff.; eine etwas romanhafte Ausweitung des Berichtes dann bei Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-išr* 60, – 6 ff.

³⁴ Daß er bei Mu'tašim geblieben sei, bis dieser in Ägypten ankam, steht *Raf' al-išr* 62, 5 f.; jedoch ist das dafür gegebene Datum, 215/830, wohl zu spät.

³⁵ Kindī, *Wulāt* 502, 7 ff. und Ya'qūbī, *Ta'riḥ* 569, 10 ff.; dazu Ṭabarī III 1105, 2 f. und 1107, 3. Ob er zum Gefolge Ma'mūns gehörte und mit ihm von Syrien herüberkam oder sich bereits vorher in Ägypten befand, läßt sich nicht entscheiden.

Die übrigen Nachrichten, die wir über seine Beziehungen zu Ma'mūn haben, lassen sich nicht datieren; sie dürften meist in die spätere Zeit fallen³⁶. Er beeindruckte durch seine historische Bildung; als einziger wußte er bei einer Audienz alle Teilnehmer am 'Aqaba-Treffen mitsamt ihrer Genealogie herzusagen³⁷. Mehrfach hören wir, daß der Kalif in seiner Gegenwart Wein trank; Ibn Abī Duwād scheint nur vorsichtig Anstoß genommen zu haben³⁸ – weniger jedenfalls, als das mu'tazilitische *amr bil-ma'rūf* verlangt hätte. Ebenso wie Yaḥyā b. Akṭam mißbilligte er Ma'mūns šī'itische Neigungen. Mutawakkil soll ihm später sogar Sympathien für die Umayyaden nachgesagt haben³⁹; aber wahrscheinlich erklärt sich auch hier wieder alles aus seiner syrischen Herkunft⁴⁰. Ma'mūn soll ihm, wie Ibn Abī Duwād später selber berichtete, im Rausch mit dem Tode gedroht haben, als er sich weigerte, Abū Bakr und 'Umar zu verdammen⁴¹. Aber so entschieden wie Yaḥyā b. Akṭam äußerte er sich vermutlich doch nicht; dieser soll, als Ma'mūn auf dem Weg nach Syrien, also im Jahre 215/830, die *mut'a*-Ehe für erlaubt erklären wollte, deutlich protestiert und den Kalifen mit juristischen Gründen davon abgebracht haben⁴². In Ägypten hat Yaḥyā b. Akṭam dann auch die Gunst Ma'mūns verloren; er wurde nach Baḡdād zurückgeschickt und dort unter Hausarrest gestellt⁴³. Ibn Abī Duwād soll an seinem Sturz nicht ganz unbeteiligt gewesen sein; er habe, wie Ya'qūbī behauptet, zusammen mit einem gewissen Muḥammad b. Abī l-'Abbās aṭ-Ṭūsī⁴⁴ die Intrige angezettelt, um sich Mu'taṣim zu empfehlen⁴⁵.

³⁶ Etwa Ḡāḥiz, *Bayān* III 377, 3 ff.: Eigenbericht, direkt an Ḡāḥiz; Zubair b. Bakkār, *Muwaffaqīyāt* 72, 1 ff. nr. 21.

³⁷ IH I 82, 3 ff.

³⁸ Wakī' III 295, 6 ff.; Tauḥīdī, *Baṣā'ir* IV 213, ult. ff. (wo allerdings von *nabīd* die Rede ist). Für Mu'taṣim vgl. Ag. X 106, 17.

³⁹ Wakī' III 298, apu. f.

⁴⁰ Ibn Abī Duwād's Großvater hatte angeblich dem Begründer der spanischen Umayyadendynastie, 'Abdarrahmān (I.) b. Mu'āwiya b. Hišām, vier Monate lang auf seiner Flucht Unterschlupf gewährt (Wakī' III 298, – 5 ff. und Ibn Ḥazm, *Ġamhara* 328, 9 ff. nach dem Philosophen al-Kindī).

⁴¹ Wakī' III 295, 6 ff. Ob Ma'mūn wirklich sich mit dieser „rāfiditischen“ Haltung identifizierte, muß offenbleiben; vielleicht hat Ibn Abī Duwād später etwas zugespitzt. Bezeichnenderweise behauptet er gerade in dieser Geschichte auch, Ma'mūns Weingenuß als *ḥarām* bezeichnet zu haben.

⁴² TB XIV 199, 10 ff.; einer der Berichte geht auf Ibn Abī Duwād zurück.

⁴³ Ya'qūbī 569, 10 ff.; dieser datiert das Ereignis, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, Anfang 217. Mas'ūdī sagt stattdessen, wohl weniger zutreffend, 215 (*Murūğ* VII 48 f. / IV 319 § 2734). Vgl. auch Sourdél, *Vizirat* 238 f.

⁴⁴ Über ihn wissen wir leider kaum etwas. Er ist vermutlich identisch mit dem šī'itischen Theologen Muḥammad b. Abī l-'Abbās, der nach einem Bericht des Bišr al-Marīsī vor al-Ma'mūn i. J. 205 an einer Diskussion über die Frage der *imāma* teilnahm und eine Tochter des Tāḥir b. al-Ḥusain geheiratet hatte (Tabarī III 1040, 1 ff.). Vielleicht darf man auch Muḥammad b. 'Amr aṭ-Ṭūsī hierher ziehen, der nach 'Uyūn *aḥbār ar-Riḍā* II 170, 12 der Kämmerer Ma'mūns war.

⁴⁵ Man sieht allerdings nicht, warum Mu'taṣim die Beseitigung des Oberqādīs hätte wünschen sollen. Wenn es heißt, daß er schon auf dem Wege nach Ägypten Ibn Abī Duwād seinen

Jedoch hat bei der Verstimmung vermutlich auch mitgespielt, daß Ibn Akṭam der Politik Ma'mūns zum *ḥalq al-Qur'ān* mit Vorbehalt gegenüberstand⁴⁶; Ibn Abī Duwād hatte sich in diesem Punkt viel eindeutiger festgelegt. Und schließlich nennt Ma'mūn selber daneben einen weiteren Grund: Ibn Akṭam soll öffentliche Gelder veruntreut haben. Dieses Motiv allerdings findet sich in einem Text, der nicht über allen Verdacht erhaben ist; der Kalif soll sich auf dem Totenbett so gegenüber Mu'tašim geäußert haben⁴⁷. Gleichzeitig empfiehlt er seinem Nachfolger, sich nie von Ibn Abī Duwād als seinem Berater zu trennen und im Hinblick auf die schlechten Erfahrungen, die er mit Ibn Akṭam gemacht habe, nämlich „die unheilvolle Art, in der er mit Menschen umsprang, und seinen schlechten Lebenswandel“⁴⁸, nie wieder einen Wesir anzustellen. Ganz so ist es nämlich nicht gekommen: einen Wesir hat Mu'tašim schon zu Beginn seines Kalifats benannt, al-Faḍl b. Marwān; ihm folgte, um 221/836, Muḥammad b. 'Abdalmalik Ibn az-Zaiyāt, mit dem Ibn Abī Duwād sich nie recht verstanden hat⁴⁹. Yaḥyā b. Akṭam allerdings verläßt in der Tat bis zur Zeit des Mutawakkil die Szene; Ibn Abī Duwād übernimmt das Amt des Oberqāḍīs. Man gewinnt den Eindruck, als sei der Bericht unter seiner Regie entstanden⁵⁰. Immerhin war er einer derjenigen, die im fernen Tarsus den Tod des Kalifen miterlebt hatten; er erhob den Anspruch, seit Ma'mūn allen Kalifen, unter denen er diente, bei ihrem Tode die Kinnladen zusammengebunden zu haben⁵¹. Der Text scheint eine Ordnung insinuiert zu wollen, wie sie de facto nie bestanden hat, Ibn Abī Duwād jedoch wünschenswert erscheinen mußte, als sein Konflikt mit dem Wesir Ibn az-Zaiyāt sich verschärfte und zugleich sein eigener Einfluß zurückging, d. h. unter dem Kalifat des Wāṭiq.

Das würde auch erklären, warum der Rivale Mu'tašims, Ma'mūns Sohn al-'Abbās, hier eine ganz passive Rolle spielt, obwohl er in Wirklichkeit doch im Heer starke Unterstützung fand und sich den Vorstellungen, die in diesem angeblichen Testament formuliert wurden, nicht unbedingt zu fügen brauchte. Zur Zeit des Wāṭiq war er schon tot, konnte also damals in der Darstellung der Vorgänge außer Betracht bleiben. Er starb nach einem Aufstand i. J. 223/838 (vgl. EI² I 11 f.; Tabarī III 1256 ff., übersetzt bei E. Marin, *The Reign of al-Mu'tašim* 76 ff.).

Ehrgeiz offenbarte, seinem Bruder Ma'mūn nachzufolgen (Wakī' III 295, 1 ff. nach einem Eigenbericht bei Abū l-'Ainā'), so ist dies offenbar post festum erzählt; von dem verhältnismäßig frühen Tod Ma'mūns konnte man damals ja nichts ahnen. Hier war ihm also Ibn Akṭam auch nicht im Wege.

⁴⁶ TB XIV 198, 7 ff.; dazu oben S. 451.

⁴⁷ Tabarī III 1139, 9 ff.

⁴⁸ Sollte damit, abgesehen von den Unterschlagungen, auch auf seine Homosexualität angespielt sein, die von zeitgenössischen Dichtern manchmal vermerkt wurde? (TB XIV 196, 12 ff. und 195, 7 ff.). Aber auch diese Verdächtige gehören natürlich in den Zusammenhang des Machtkampfes hinter den Kulissen.

⁴⁹ Sourdel, *Vizirat* 246 ff.; dazu unten S. 490 ff.

⁵⁰ Tabarī konnte bezeichnenderweise nicht mehr feststellen, in wessen Gegenwart Ma'mūn sein Testament erlassen hatte (III 1135, ult. ff.).

⁵¹ Qalqašandī, *Ṣubḥ* I 456, 6 ff.

Daran, daß Ibn Abī Duwād mit dem Kalifat des Muʿtaṣim den Höhepunkt seiner Laufbahn erreichte, besteht kein Zweifel. Man erinnerte sich, daß der Dichter al-Ḥusain b. aḏ-Ḍaḥḥāk (gest. 250/864), der damals nach vorübergehender Ungnade unter Maʾmūn wieder an den Hof kam⁵², gegenüber einem Theologen gespottet hatte: „Nach unserer Ansicht versteht Ibn Abī Duwād nichts von der Sprache, nach eurer nichts vom *kalām*, nach der der Juristen nichts von der Juristerei, und nach Ansicht des Muʿtaṣim versteht er das alles“.⁵³ Als Oberqāḏī übte er zwar, so wie das Amt damals konzipiert war, seine Funktion nicht in eigener Machtvollkommenheit aus, sondern nur stellvertretend für den Kalifen⁵⁴; aber Muʿtaṣim scheint ihm doch großen Einfluß eingeräumt zu haben. Das wird am ehesten deutlich im Prozeß gegen den Afšīn. Ibn Abī Duwād dürfte den iranischen Fürsten gut gekannt haben; denn dieser hatte Muʿtaṣim seinerzeit gleichfalls nach Ägypten begleitet und als Offizier und später Gouverneur der Cyrenaica den Koptenaufstand im Jahre 216/831 niederschlagen helfen⁵⁵. Später, im Jahre 223/838, treffen wir beide wieder bei Muʿtaṣims Feldzug nach Amorium⁵⁶. Das Zerwürfnis soll seinen Anfang genommen haben, als der Afšīn den Dichter Abū Dulaf al-ʿIḡlī hinrichten lassen wollte; Ibn Abī Duwād hat ihn damals an diesem Vorhaben gehindert und auch den Kalifen für seinen Standpunkt gewonnen⁵⁷. Das Ereignis ist dem Prozeß vielleicht nicht allzu lange vorausgegangen; denn Abū Dulaf hatte noch unter dem Oberbefehl des Afšīn an der Eroberung von Baḡḏ, dem Sitz des Pāpak, teilgenommen⁵⁸. Jedoch ist es gewiß mehr Symptom als

⁵² GAS 2/518 f.; zu ihm auch oben S. 192.

⁵³ IH I 83, apu. ff.

⁵⁴ E. Tyan in EI² IV 374 a s. v. *Qāḏī*. Wenn es also immer wieder einmal heißt, daß er mit eigenem Schreiben Richter ein- und absetzte (TB X 317, 5 ff. oder Kindī, *Wulāt Miṣr* 448, 3 ff. und 449, 1 f.), so ist dies entsprechend zu verstehen.

⁵⁵ EI² I 241 a s. v. *Afšīn*.

⁵⁶ Ib.; Ṭabarī III 1325, 2.

⁵⁷ Die Geschichte hat sich im *adab* großer Beliebtheit erfreut. Dabei ist der Vorgang nicht ganz einheitlich dargestellt, gelegentlich auch stark ausgeschmückt worden. Vor allem die Rolle des Kalifen bleibt, aus verständlichen Gründen, unklar; wir können nicht entscheiden, ob er von der Initiative des Afšīn im voraus unterrichtet war und wie weit er sie billigte. Vgl. etwa den Eigenbericht des Ibn Abī Duwād in *Ag.* VIII 250, 6 ff., übernommen in Tanūḥī, *Faraḡ baʿd aš-šidda* II 69, 9 ff.; den stark abweichenden und ausführlichen Eigenbericht bei Tanūḥī, ib. 70, 10 ff. (nach Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥātīmī, gest. 388/998), noch weiter ausgeschmückt bei Baihaqī, *Tārīḥ-i Masʿūdi* (ed. ʿAlī Akbar Faiyāz) 213 ff.; die Version bei Wakī III 296, – 5 ff. (nach Abū l-ʿAinā, der sich auf einen Gewährsmann aus der Ministerialbürokratie beruft), übernommen in Tanūḥī II 69, 3 ff., ebenso in Ibn al-Ḡauzī, *Aḏkiyāʾ* 74, 1 ff. (nach Abū l-ʿAinā > Šūlī) und in IH I 82, 9 ff.; wieder anders Tanūḥī II 66, apu. ff. und *Mustaḡāḏ* 148 nr. 68. Dazu Herzfeld, *Geschichte der Stadt Samarra* 139 f.; allgemein zur Quellenlage auch Sourdel, *Vizirat* 259, Anm. 2. – Zu Abū Dulaf vgl. GAS 2/632.

⁵⁸ Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* 34, Anm., im Anschluß an Abū Tammām, *Dīwān* mit Kommentar des Šūlī 283 ff. vv. 31–34; Meinungsverschiedenheiten über die Kriegstaktik bei der Eroberung von Baḡḏ scheinen eine Rolle gespielt zu haben. Dazu EI² I 844 s. v. *Bābak* und V 63 ff. s. v. *Khurramiyya*; Yusofi in *Iran* III 299 ff. s. v. *Bābak Korramī*; auch Marin, *The Reign of al-Muʿtaṣim* 36 f. und Skladanek, *Doktryny* 185 ff. – Ibn Abī Duwād hat übrigens Pāpak, als dieser im Palast des Afšīn in Sāmarrā inhaftiert war, incognito aufgesucht und Muʿtaṣim über seinen Eindruck berichtet (vgl. Ṭabarī III 1229, pu. ff.).

Ursache. Abū Dulaf war arabischer Abstammung; bei dem Afšīn dagegen scheint Ibn Abī Duwād, auch während des Prozesses, vor allem darauf insistiert zu haben, daß er nicht beschnitten war⁵⁹. „Ein Unbeschnittener – und schläft mit einer Araberin!“, so läßt Ibn al-Qāriḥ später in jener Schrift, die dann von Maʿarrī in seiner *Risālat al-Gufrān* widerlegt wurde, ihn zu Muʿtašim sagen und trifft damit vermutlich einen entscheidenden Punkt⁶⁰. Maʿarrī findet Ibn Abī Duwād's Äußerung übrigens ganz an der Ordnung⁶¹.

Da ist nicht verwunderlich, daß man zu wissen meinte, Ibn Abī Duwād habe Muʿtašim vor der wachsenden Macht des Afšīn gewarnt⁶². Auch andere Gründe werden ihm in den Mund gelegt: der Afšīn habe den Kalifen vergiften wollen⁶³; er habe mit Māzyār, dem aufständischen *ispāhbād* von Ṭabaristān, korrespondiert und ihm zur Rebellion geraten⁶⁴. Jedoch sind dies wohl Verdächtige, die vor allem während des Prozesses zur Sprache kamen; damals war über das Schicksal des Afšīn schon entschieden⁶⁵. Ibn Abī Duwād hatte den Vorsitz; Ibn az-Zaiyāt vertrat die Anklage. Beide erfüllten vermutlich nur noch den Willen des Kalifen. Bei einem einzigen Punkt könnte Ibn Abī Duwād persönlich engagiert gewesen sein: als zwei muslimische Missionare als Zeugen auftraten, die in der Heimat des Afšīn, in Ustrūšana, entgegen vertraglicher Vereinbarung eine heidnische Kultstätte angetastet und in eine Moschee umgewandelt hatten; der Afšīn hatte sie um seiner nichtmuslimischen Untertanen willen auspeitschen lassen⁶⁶. Wie dieser seinerseits Ibn Abī Duwād beurteilte, wird aus einer Bemerkung deutlich, die er während des Prozesses gemacht haben soll: Ibn Abī Duwād habe nicht seinen Ṭailasān und lasse ihn wieder über die Schultern fallen, ohne eine Menge von Leuten in den Tod geschickt zu haben⁶⁷.

⁵⁹ Ṭabarī III 1312, 16 ff.; 1317, 3 ff. Das Motiv ist weiter ausgesponnen worden (Ibn al-Murtaḍā, *Tab.* 123, 11 ff.). Auch die Anekdote mit Abū Dulaf hebt dieses Moment ebenso wie Abū Dulaf's arabische Abstammung hervor (Tanūḥī, *Farağ* II 72, 8 ff. und 73, 1, in der ausführlichsten Fassung). Zum Widerwillen gegen die Beschneidung in Iran vgl. Bd. II 625 f.; Farazdaq beschimpft einen persischen Konkurrenten als *aqlaf* „unbeschnitten“ (Tauḥīdī, *Baṣā'ir* II 766, 10 f. / IX 148 nr. 479).

⁶⁰ *Risālat al-Gufrān* 38, 2 ff.; dazu auch Wakīʿ III 297, 10 ff.

⁶¹ *Ib.* 482, 1 f.

⁶² Dīnawarī, *al-Aḥbār at-tiwāl* 405, 18 ff.

⁶³ Wakīʿ III 295, apu. ff.

⁶⁴ So Ibn al-Qāriḥ. Zum Aufstand des Māzyār vgl. Ṭabarī (übs. Marin 85 ff.); *Tārīḥ-i Ṭabaristān* 145 f.; Herzfeld, *Samarra* 144 f.; Spuler, *Iran in frühisl. Zeit* 65 f.; Daniel, *Iran's Awakening* 477 ff.; Składanek, *Doktryny* 196 f.; Rekaya in *Stud. Iran.* 2/1973/143 ff. und in *EI*² IV 646 f. s. v. *Kārinids*; Gignoux in: Kappler, *Apocalypses* 362 ff.

⁶⁵ Zum Prozeß vgl. Marin, *Muʿtašim* 111 ff.; Sadighi, *Mouvements religieux* 291 ff.; Herzfeld, *Samarra* 146 ff.; E. M. Wright in: *MW* 38/1949/56 ff. und 124 ff.; Spuler, *Iran* 62 ff.; Nagel, *Rechtleitung* 412 f.; Bosworth in: *EIran* I 589 ff. Die Qaṣīde, in der Abū Tammām die Hinrichtung des Afšīn feiert, ist jetzt übersetzt und behandelt bei S. P. Stetkevych, *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsīd Age* 212 ff. Eine romanhafte Darstellung der Ereignisse findet sich bei J. Overhoff, *Der Prozeß des Afschin* (Karlsruhe 1950).

⁶⁶ Ṭabarī III 1308, 11 f.

⁶⁷ *Ib.* III 1312, 13 ff. Vgl. auch den Augenzeugenbericht von der Auspeitschung des Māzyār in

Ibn Abī Duwād's Freunde sahen es anders. Auch sie betonten seine Vertrauensstellung, aber nun im Sinne eines Einflusses zum Guten⁶⁸. Er soll Mu'tašim zu einer Hilfsaktion veranlaßt haben, als i. J. 225 in Karḥ ein Brand zahlreiche Kaufleute ihrer Habe beraubte⁶⁹, und von dem Kalifen Geld erhalten haben, um in Taschkent einen Kanal, der seit langem verfallen war, neu ausgraben zu lassen⁷⁰. Als ihn eine Krankheit ans Bett fesselte, ließ der Kalif es sich nicht nehmen, ihn zu besuchen⁷¹. Ebenso wie für Abū Dulaf setzte er sich ein für Ḥālid b. Yazīd aš-Šaibānī, wiederum einen Mann arabischer Abstammung, der bereits für Ma'mūn Ägypten und später den Distrikt von Mosul verwaltet hatte und als Gouverneur von Armenien unter Mu'tašim wegen des üblichen Verdachtes auf Unterschleif in Ungnade fiel⁷². Ähnliche Interventionen berichtete man mit Bezug auf 'Umar b. Farağ ar-Ruḥḥağī, einen hohen Verwaltungsbeamten, der wegen seiner Aversion gegen die Aliden auffiel⁷³, den Damaszener Polizeipräfekten 'Alī b. Ishāq b. Yahyā b. Mu'ād⁷⁴ und den Literaten Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī⁷⁵. Als Wāṭiq den Sekretär Sulaimān b. Wahb, der später unter Muhtadī bis zum Wesir aufstieg, ins Gefängnis werfen ließ, sorgte Ibn Abī Duwād dafür, daß er dort gut behandelt wurde⁷⁶. Es ist nicht etwa sein Gerechtigkeitsinn, der in diesen Überlieferungen betont wird; daß der Kalif keinen Grund zur Strafe gehabt hätte, ist nirgendwo gesagt. Vielmehr erscheint der Qāḍī als jemand, der von übergroßer Härte nicht viel hielt und stattdessen den Nutzen des Vorgehens zu bedenken gab⁷⁷. Schon al-Faql b. Marwān, dem ersten Wesir al-Mu'tašims⁷⁸, hatte er zu diplomatischerem Auftreten und weniger Prinzipienstrenge geraten, wenn der Kalif zuviel Geld verlange⁷⁹.

Gegenwart des Afšin und im Beisein des Ibn Abī Duwād und der Generäle bei Wakī' III 296, 4 ff.

⁶⁸ Allgemein IḤ I 83, 14 ff.

⁶⁹ Wakī' III 297, apu. ff.; auch TB IV 149, 2 ff. und Šafadī, *Wāfi* VII 281, 19 ff. Hierher gehört wohl auch die Anekdote bei Tanūḥī, *Nišwār* II 101 ff.

⁷⁰ Ṭabarī III 1326, 5 ff.; auch IḤ I 83, –7 ff.

⁷¹ TB IV 149, 15 ff. Bezieht sich auf diese Krankheit eines der Gedichte des Abū Tammām, *Dīwān* (mit Kommentar des Tabrīzī) III 53 f. nr. 117 oder III 315 nr. 165? Vgl. dazu auch Šūlī, *Aḥbār Abī Tammām* 145, 10 ff. – Ibn Abī Duwād's enges Verhältnis zu Mu'tašim geht auch daraus hervor, daß der Kalif mehrfach zusammen mit ihm in der gleichen Kamelsänfte ritt (vgl. Ṭabarī III 1325, 10 ff. / Marin 129).

⁷² Tanūḥī, *Farağ* II 60 ff. (nach Abū l-'Ainā' > Šūlī); *Mustağād* 159 f. nr. 74; IḤ I 87, 12 ff. (nach Abū l-'Ainā'). Ḥālid wird dort als *ṣaiyid al-'Arab* angeredet und gibt diesen Ehrentitel an Ibn Abī Duwād weiter (Tanūḥī, *Farağ* 62, 10 f.).

⁷³ Tanūḥī, *Farağ* IV 17 ff. nach dem verlorengegangenen Teil von Ġahšiyārīs *K. al-Wuzarā'*.

⁷⁴ Ṭabarī III 1313, 15 ff. / Marin, *Mu'tašim* 119 f.; zu 'Alī b. Ishāq vgl. Ibn Manzūr, *Muḥtasar TD XVII* 198 ff.

⁷⁵ IḤ I 82, §4 ff. Zu ihm s. o. S. 204 ff. – Vgl. auch die Geschichte bei Tanūḥī, *Mustağād* 202, 2 ff.

⁷⁶ Ābi, *Naṭr ad-durr* V 126, apu. ff.; zu Sulaimān b. Wahb vgl. Sourdel, *Vizirat*, Index s. n.

⁷⁷ Vgl. auch Ābi V 175, 7 ff.

⁷⁸ Zu ihm vgl. Sourdel, *Vizirat* I 246 ff. und in EI² II 730 b; Marin, *Mu'tašim* 17 ff.

⁷⁹ Ṭabarī III 1185 f.; dazu Herzfeld, *Samarra* 93 f.

In Sāmarrā wohnte er im gleichen Viertel wie Ibn az-Zaiyāt und andere hohe Beamte⁸⁰; schon bei den ersten Planungen für die Stadt, wohl im Jahre 221, war er dabeigewesen⁸¹. Wir besitzen noch ein Gedicht, in dem er die Vorzüge der Stadt preist und das er offenbar an Mu'tašim gerichtet hat⁸². Zu seinen Bekannten gehörte, wohl schon damals, der Philosoph al-Kindī⁸³. Dieser hat bekanntlich seinen Traktat *Fī l-falsafa al-ūlā* dem Mu'tašim gewidmet und dessen Sohn Aḥmad erzogen⁸⁴; in seiner *Risāla fī tashīl subul al-faḍā'il* hat er sich über Mu'tašim, vielleicht über die Weisheit von dessen Regierungsführung, geäußert⁸⁵. Ibn Abī Duwād ist angeblich ebenso wie er Erzieher gewesen, vielleicht sogar der des Prinzen Hārūn b. al-Mu'tašim, also des zukünftigen Kalifen al-Wāṭiq⁸⁶.

Das würde mit erklären, warum Ibn Abī Duwād's Stellung auch unter dessen Regierung (227/842 – 232/847) unangefochten blieb. Allerdings verschärfte sich nun die Rivalität zu Ibn az-Zaiyāt. Der neue Kalif soll an sich gar nicht vorgehabt haben, Ibn az-Zaiyāt in seinem Amt zu bestätigen⁸⁷; aber er gab ihm bald so viel Macht, daß er anordnete, jeder müsse sich vor dem Wesir erheben. Auch Ibn Abī Duwād konnte sich diesem Befehl nicht entziehen; er soll versucht haben, den Gestus zu entwerten, indem er sich unmittelbar nachher zur *qibla* wandte und betete⁸⁸. Der Konflikt ist aufgrund der Quellen kaum befriedigend zu analysieren. Aber es ist doch fraglich, ob man ihn auf eine bloße persönliche Feindschaft reduzieren kann⁸⁹. In ihm dürften auch zwei Institutionen einander gegenüberstanden haben: Verwaltungsbürokratie und Justiz.

⁸⁰ Ya'qūbī, *Buldān* 262, 1 / Übs. Wiet 54; sein Haus ist auch genannt Aḡ. XVI 7, 7.

⁸¹ Ib. 257, pu. ff. / Übs. 48. Oder schon i. J. 220? (vgl. Ṭabarī III 1179 ff.). Zum Datum vgl. Herzfeld 91 und 93.

⁸² Wakī' III 298, ult. ff.

⁸³ Ib. III 298, – 5.

⁸⁴ Vgl. EI² V 122 a. Zu einem weiteren dem Mu'tašim gewidmeten Werk vgl. McCarthy, *Tašānīf* 59 nr. 360.

⁸⁵ Mas'ūdī, *Murūğ* VII 144 / IV 362 f. § 2830; zu der *Risāla* vgl. McCarthy 31 nr. 170. – An der gleichen Stelle erfahren wir, daß auch Ibn Abī Duwād Erinnerungen an Mu'tašim den Historikern weitergab; Ṭabarī hat dieses Material anscheinend benutzt (vgl. III 1324 ff.).

⁸⁶ Ibn Rusta, *A'lāq* 216, 22 / Übs. Wiet 257, wo Ibn Abī Duwād ohne weitere Erläuterung unter die *mu'allimūn* gerechnet wird; dazu ließe sich mit etwas Wagemut die Aussage in TB IV 152, 2 stellen, wo in einer legendenhaften Geschichte die schlechte Erziehung des Wāṭiq gerügt wird und damit auf den gleichzeitig anwesenden Ibn Abī Duwād gezielt sein könnte. Die Liste bei Ibn Rusta stammt in ihrem Grundstock aus Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 547 ff., ist jedoch um weitere Namen, u. a. um den des Ibn Abī Duwād, ergänzt.

⁸⁷ Sourdel, *Vizirat* 260 f.

⁸⁸ IH I 85, 3 ff.; auch V 102, 2 ff. Die Bevorzugung hätte ihn umso mehr geschmerzt, wenn, wie Ibn al-Abbār berichtet, tatsächlich er es gewesen wäre, der seinerzeit Mu'tašim zum erstenmal auf Ibn az-Zaiyāt aufmerksam gemacht hatte; der Kalif soll damals jemanden gesucht haben, der über den Aufstand des Pāpak schreiben konnte (*l'tāb al-kuttāb* 134, 7 ff.). Jedoch liegt das Ereignis zu spät: Pāpak wird i. J. 223/838 nach Sāmarrā gebracht; Ibn az-Zaiyāt dagegen ist schon bei der Planung von Sāmarrā dabei (s. o.).

⁸⁹ Sourdel in EI² III 974 b s. v. *Ibn al-Zayyāt*.

Die Umstände taten dann das Ihre hinzu. Im Jahre 229/844 zwang der Kalif zahlreiche seiner hohen Verwaltungsbeamten, manchmal unter Anwendung harter Strafe, beträchtliche Summen aus ihrem Privatvermögen zu zahlen⁹⁰. Ob er dazu neben seiner eigenen chronischen Geldnot einen konkreten Anlaß hatte, bleibt unklar; man erzählte sich, er habe reagiert wie seinerzeit Hārūn ar-Rašīd, als er von den Barmakiden zur Sparsamkeit angehalten wurde, aber feststellen mußte, daß diese selber die Gelder des Staates vergeudeteten⁹¹. Ibn Abī Duwād scheint sich das Mißtrauen des Kalifen gegen den „Apparat“ seines Rivalen Ibn az-Zaiyāt zunutze gemacht zu haben. Wir hören in muʿtazilitischen Quellen, daß Wāṭiq jedem Ministerialbeamten einen religiösen Berater beigegeben wollte; Ibn Abī Duwād soll dabei Šaḥḥām, der damals vermutlich auf die Fünzig zuzuging, als Überwacher für Faḍl b. Marwān, den ehemaligen Wesir des Muʿtašim, vorgeschlagen haben⁹². Hierher gehört wohl auch die Nachricht, Wāṭiq habe Ibn Abī Duwād ermuntert, seine Schulgenossen zu Statthaltern zu machen; dieser habe ablehnen müssen, weil manche seiner Kollegen, vor allem die Asketen aus der Baḡdāder Schule, gar kein Geld, und damit auch kein bezahltes Amt, annehmen wollten⁹³.

Ibn az-Zaiyāt hat anscheinend damit zurückgeschlagen, daß er einige Beamte der kalifalen Strafgerichtsbarkeit (*aṣḥāb al-maẓālim*) ins Gefängnis werfen ließ und den Vorsitz hierbei von Ibn Abī Duwād auf Iṣḥāq b. Ibrāhīm, den langjährigen Polizeichef von Baḡdād, übertrug⁹⁴. Vermutlich wird man hiermit auch die Notiz bei Wakīʿ zusammenbringen müssen, daß im Jahre 230 sechs Vertrauensleute des Ibn Abī Duwād, unter ihnen ein Verwandter, öffentlich – angeblich mit einem Kopfgeld von 100.000 Dirham – in Baḡdād gesucht wurden. Es heißt, daß sie sich zuviel hätten zuschulden kommen lassen; einige Gefangene, die auf Anordnung von Ibn Abī Duwād eingesperrt worden seien, habe der Kalif freigelassen⁹⁵. Um wen es sich bei den letzteren handelte, wissen wir nicht; sie mögen Opfer der *miḥna* gewesen sein, vielleicht aber auch Anhänger des Ibn az-Zaiyāt. Als die Beamten, deren Vermögen konfisziert worden war, wieder aus der Haft entlassen und sogar entschädigt wurden, hat Ibn Abī Duwād den Eindruck erwecken können, als habe er sich für sie bei Wāṭiq eingesetzt⁹⁶.

⁹⁰ Tabarī III 1330, ult. ff.; dazu Herzfeld, *Samarra* 176 f. und Sourdel, *Vizirat* 262 ff.

⁹¹ Tabarī III 1332, 4 ff. Vermutungen zum politischen Hintergrund äußert H. Töllner, *Die türkischen Garden am Kalifenhof* 55 ff.

⁹² S. u. Kap. C 4.1.3. Eine ähnliche Kontrollfunktion hatten Ibn Abī Duwād's Beamte anscheinend schon unter al-Muʿtašim bei der Verteilung der Beute vor Amorium ausgeübt (vgl. Tabarī III 1254, 2 f. / Marin 73 f.; s. auch oben S. 469, Anm. 38).

⁹³ Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Faḍl* 283, 17 ff. > IM 77, 6 ff.

⁹⁴ Tabarī III 1331, 9 ff.; zu Iṣḥāq b. Ibrāhīm s. o. S. 454.

⁹⁵ Wakīʿ, *Aḥbār* III 300, 13 ff.

⁹⁶ Tanūḥī, *Faraḡ* II 63 ff. als Bericht eines der Betroffenen, der selber im Gefängnis saß. Er datiert das Ereignis „kurz vor dem Tode des Wāṭiq“. Ein ähnlicher Bericht, nach dem gleichen Gewährsmann, soll auch von Ḡahšiyārī in dem verlorengegangenen Teil seines *K. al-Wuzarāʾ wal-kuttāb* aufgezeichnet worden sein; er hatte ihn von Ibn al-Ḡarrāḥ (ib. 66, 11 ff.).

Im gleichen Jahr sind die beiden Rivalen offenbar auch in einer Frage der Außenpolitik aneinandergeraten. In Ḥorāsān war ʿAbdallāh b. Ṭāhir gestorben. Ibn az-Zaiyāt soll dem Kalifen geraten haben, die Gelegenheit zu nutzen und ʿAbdallāhs Vetter Ishāq b. Ibrāhīm, den Polizeichef, als Gouverneur dorthin zu schicken; Ibn Abī Duwād dagegen überzeugte Wāṭiq davon, daß es besser sei, den status quo beizubehalten und ʿAbdallāhs Sohn Ṭāhir (II.) zu bestätigen⁹⁷. Das war ein Rat zur Vernunft; jedoch war ihm Ishāq b. Ibrāhīm natürlich nach dem, was vorhergegangen war, ein Dorn im Auge⁹⁸. Der Kalif soll versucht haben, seine beiden höchsten Mitarbeiter zu versöhnen⁹⁹; aber er hatte keinen Erfolg damit. Ibn Abī Duwād hat sich angeblich direkt geweigert, mit Ibn az-Zaiyāt in Gegenwart des Herrschers zusammenzutreffen¹⁰⁰. Der Konflikt hatte mittlerweile Kreise gezogen; vor allem die Dichter wurden eingeschaltet¹⁰¹. Ibn Abī Duwād veranlaßte ʿAlī b. al-Ġahm¹⁰², den Wesir in einer Satire bloßzustellen. Wāṭiq soll aufgrund der darin genannten Einzelheiten mit dem Gedanken gespielt haben, Ibn az-Zaiyāt inhaftieren zu lassen¹⁰³. Die Person war vielleicht geschickt gewählt: ʿAlī b. al-Ġahm hielt nichts vom *ḥalq al-Qurʿān*; er war auf das wohlwollende Stillhalten Ibn Abī Duwād's angewiesen. Bei anderer Gelegenheit, als er aus irgendeinem Grunde ins Gefängnis geworfen worden war, soll Ibn Abī Duwād sich nicht für ihn eingesetzt haben, obgleich er ihm eine Lobqaṣīde widmete¹⁰⁴.

Ibn az-Zaiyāt brauchte die Hilfe der Poeten nicht; er machte selber Verse. Auch Ibn Abī Duwād hat einmal in zwei Gelegenheitsversen seinen Spott an ihm, dem „Sohn des Ölhändlers“, ausgelassen; Ibn az-Zaiyāt hat darauf wieder repliziert¹⁰⁵. Ibrāhīm b. al-ʿAbbās aṣ-Ṣūlī, in gleicher Weise Dichter¹⁰⁶ und hoher Verwaltungsbeamter in einer Person, verlor angeblich seinen Posten als Gouverneur von Ahwāz, weil er Beziehungen zu Ibn Abī Duwād unterhielt¹⁰⁷; das Entschuldigungsgedicht, das er verfaßte, bestätigt, daß Ibn az-Zaiyāt die Verbindung zu ihm abgebrochen hatte¹⁰⁸. Sein Großneffe Muḥammad b. Yaḥyā

⁹⁷ Šabuṣṭī, *Diyārāt* 140, ult. ff.

⁹⁸ Zur Feindschaft zwischen den beiden vgl. auch *Ag.* XX 272, 5 f.

⁹⁹ *Ag.* XXIII 72, 6 ff. > Ibn al-Abbār, *I'tāb* 138, 1 ff.

¹⁰⁰ Ibn ʿAbdrabbih, *ʿIqd* III 194, 13 ff.; dagegen aber ib. IV 50, 2 ff., wo er Ibn az-Zaiyāt vor Wāṭiq zurechtweist.

¹⁰¹ *Ag.* XXIII 56, 10 ff.

¹⁰² Zu ihm vgl. *GAS* 2/580 und oben S. 204, Anm. 36.

¹⁰³ *Ag.* XX 271, 11 ff. > Ibn al-Abbār, *I'tāb* 137, 4 ff. In *Ag.* XXIII 72, 6 ff. heißt es sogar, der Kalif habe tatsächlich aufgrund von Ibn Abī Duwād's Hetze Ibn az-Zaiyāt eine Zeitlang ins Gefängnis geworfen und dieser sei erst unter Mutawakkil wieder Wesir geworden. Jedoch widerspricht dies allem, was wir sonst über Ibn az-Zaiyāt's Tätigkeit wissen. Schon Ibn al-Abbār hat versucht, die Nachricht etwas zurechtzurücken, als er sie aus seiner Quelle übernahm (*I'tāb* 138, 1 ff., wonach Ibn az-Zaiyāt bereits unter Wāṭiq wieder eingesetzt worden wäre).

¹⁰⁴ *Ag.* X 217, 11 ff.; dazu auch Wakiʿ, *Abbār* III 301, 8.

¹⁰⁵ *Ag.* XXIII 56, 10 ff. und *ʿIqd* III 194, 5 ff. Zu Ibn az-Zaiyāt als Dichter vgl. *GAS* 2/576 f.

¹⁰⁶ Zu ihm *GAS* 2/578 ff.

¹⁰⁷ *Ag.* X 61, 3 ff. > Ibn al-Abbār, *I'tāb* 146, 2 ff.; zur Vorgeschichte vgl. *Ag.* X 57, 4 ff. Die Beziehungen werden bestätigt bei Murtaḍā, *Amālī* I 487, 7 ff.

¹⁰⁸ *Ag.* X 61, 7. Zu einem andern Grund vgl. Sourdel, *Vizirat* 266.

aṣ-Šulī bewahrt bezeichnenderweise eine Anekdote, in der, ganz im Stil einer Philologenspielerei, ein Beduine mit zierlicher Sprache die Machtszene in Sāmarrā schildert und dabei Ibn Abī Duwād und den Kalifen günstig beurteilt, Ibn az-Zaiyāt dagegen sehr kritisch¹⁰⁹.

Vor diesem Machtkampf traten Grundsatzfragen wie das *ḥalq al-Qurʾān*, das bei Hofe nicht strittig war, häufig zurück. Man gewinnt den Eindruck, daß Ibn Abī Duwād auch hier häufig flexibler taktierte, als man ihm später zutrauen wollte. Im Prozeß gegen Aḥmad b. Naṣr al-Ḥuzāʿī soll er ja derjenige gewesen sein, der zur Milde riet¹¹⁰; er wollte eine öffentliche Hinrichtung vermeiden. Gelegentlich hat er Richter ernannt, die sich nicht zur Muʿtazila bekannten¹¹¹. Dem Grammatiker Ibn al-Aʿrābī, der von der Muʿtazila wenig hielt, erwies er die Ehre des Totengebotes¹¹². Den Mālikiten Ḥārīt b. Miskīn, der bereits i. J. 217 auf Befehl Maʾmūns aus Ägypten nach Baġdād gebracht worden war und dort festgehalten wurde, riet er in die Heimat zu entlassen; dieser war ohnehin nicht wegen des *ḥalq al-Qurʾān* in die Mühlen der Justiz geraten, sondern weil er nach dem Aufstand der Kopten zuviel Verständnis für deren Rechte gezeigt hatte. Wāṭiq sah das anders; Ḥārīt hat erst unter Mutawakkil i. J. 232 seine Freiheit wiedererlangt¹¹³.

Ibn Abī Duwād ist in der Todesstunde Wāṭiqs dabeigewesen; er hat anstelle des Kalifen das öffentliche Gebet gehalten¹¹⁴. Die Nachfolge warf Probleme auf; Wāṭiqs Sohn war noch minderjährig. Die mächtigen Männer im Staat – oder besser: bei Hofe –, unter ihnen Ibn Abī Duwād und Ibn az-Zaiyāt, einigten sich auf Wāṭiqs Vetter, den Sohn des Muʿtaṣim¹¹⁵. Ibn Abī Duwād soll den Beinamen al-Mutawakkil billāh für ihn gefunden haben¹¹⁶. Eine der Überlieferungen, die sich als Eigenbericht Mutawakkils ausgibt, behauptet, Ibn Abī Duwād allein habe Mutawakkil das Kalifat gesichert, während Ibn az-Zaiyāt sich für den Sohn Wāṭiqs entschieden habe¹¹⁷. In der Tat waren Ibn Abī Duwād's Beziehungen zu Mutawakkil nicht schlecht; er hatte sich bei

¹⁰⁹ Šulī, *Aḥbār Abī Tammām* 89, 1 ff.; etwas anders Masʿūdī, *Murūğ* VII 147 ff. / IV 364 § 2833 ff.

¹¹⁰ S. o. S. 472.

¹¹¹ Wakiʿ II 175, –4 ff. Der Genannte, Aḥmad b. Riyāh (s. o. S. 475), könnte allerdings der baṣrischen Murġīʾa nahegestanden haben.

¹¹² Vgl. Pellat in EI² III 707 a s. n.; Ibn al-Aʿrābī soll gegenüber Ibn Abī Duwād die wörtliche Interpretation von Gottes Sitzen auf dem Thron verteidigt haben (Ḍahabī, *Ulūw* 227, 3 ff.).

¹¹³ Yaʿqūbī, *Taʾrīḥ* 569, 4 ff.; zu ihm weiterhin Kindī, *Qudāt Miṣr* 462, 5 f.; Qādī ʿIyād, *Tarīḥ* I 569, 6 ff.; Ibn Ḥaġar, *Rafʿ al-iṣr* in Kindī 502, 6 ff.; Ḍahabī, *Siyar* XII 54 ff. Später wollte man allerdings auch in ihm ein Opfer der *mihna* sehen (TB VIII 216, 7 f.; *Iqd* II 465, 3 ff. = Ibn al-Gauzī, *Adkiyā* 135, 4 ff.). Er war selber nicht zimperlich: als er unter Mutawakkil *qādī* von Ägypten war, ließ er den Unterricht der Ḥanafiten und Šāfiʿiten in den Moscheen verbieten und ihre Matten von den Säulen entfernen (Ḍahabī, *Siyar* XII 57, 11 ff.).

¹¹⁴ Ṭabarī III 1363, 17 ff.; vgl. auch die Anekdote bei Tanūḥī, *Niṣwār* II 73 f.

¹¹⁵ Ib. III 1368 f.; vgl. dazu Töllner, *Türkische Garden* 59 ff.

¹¹⁶ Ib. III 1369, 7 ff.; auch Masʿūdī VII 189 / V 5 § 2872.

¹¹⁷ Der Eigenbericht geht auf Šulī zurück, welcher bekanntlich aus alter Familientradition heraus Ibn az-Zaiyāt nicht wohlgesonnen war (IH I 478, 3 ff.; ohne Angabe der Quelle auch Šābiʿ, *al-Ḥafawāt an-nādira* 362, 4 ff.). Bei Ṭabarī nur kurz erwähnt (III 1372, 18 ff.).

Wāṭiq einmal für ihn verwandt¹¹⁸. Aber der Bericht will doch vor allem begründen, warum Mutawakkil schon nach einigen Wochen Ibn az-Zaiyāt hinrichten ließ; man vermutete wohl mit gewissem Recht, daß Ibn Abī Duwād an dem Ereignis nicht ganz unbeteiligt war¹¹⁹. Er hat dann angeblich auch, zusammen mit dem Sekretär Abū l-Wazīr Aḥmad b. Ḥālid, der nach Ibn az-Zaiyāt's Tode für kurze Zeit selber in dessen Funktion eingerückt zu sein scheint¹²⁰, den sinnreichen Gedanken gehabt, das Folterinstrument, das Ibn az-Zaiyāt für seine ehemaligen Opfer erfunden hatte, an diesem selber auszuprobieren¹²¹. Gāḥiz, der sich auf die Seite des Ibn az-Zaiyāt geschlagen hatte, soll gefürchtet haben, die gleiche Strafe wie er zu erleiden¹²², und nach einer berühmten, aber gewiß apokryphen Anekdote in Ketten vor Ibn Abī Duwād erschienen sein¹²³.

Der Oberqāḍī genoß in der Tat die Gunst des jungen Kalifen. Der Dichter Marwān b. Abī Ḥafṣa der Jüngere¹²⁴ übersandte ihm eine Qaṣīde, als Mutawakkil die Herrschaft antrat, und wurde auf seine Fürsprache hin wieder an den Hof zurückgerufen, von dem Wāṭiq ihn verbannt hatte¹²⁵. Von einer Wende in der Religionspolitik war noch nichts zu merken. Nicht durch sie wurde Ibn Abī Duwād's Karriere beendet, sondern durch seinen Schlaganfall im Jahre 233/848¹²⁶. Seine rechte Seite war gelähmt und seine Sprechfähigkeit beeinträchtigt¹²⁷; Marwān b. Abī Ḥafṣa tröstete ihn in einem Gedicht mit dem Hinweis auf Mose, der selbst stammelnd noch Prophet wurde¹²⁸. Schadenfreude allerdings äußerte Marwāns Intimfeind 'Alī b. al-Ġahm; er wünschte Ibn Abī Duwād, solange gelähmt zu bleiben, daß er auch noch den Tod seiner Söhne erlebe¹²⁹. Das war bei aller Malice fast hellseherisch gesagt; Ibn Abī Duwād hat nahezu sieben Jahre in diesem Zustand verbracht. Die Behandlung

¹¹⁸ Ṭabarī III 1371 f.; dazu Herzfeld, *Samarra* 174.

¹¹⁹ Sourdel, *Vizirat* 268 f. Nach dem Bericht bei Ṭabarī war es übrigens der türkische *amīr* Waṣīf, der bei den Beratungen den Ausschlag für Mutawakkil gab.

¹²⁰ Sourdel, *Vizirat* 271 und 263, Anm. 2.

¹²¹ Ṭabarī III 1374, 13 ff.

¹²² Murtaḍā, *Amālī* I 195, 8 ff.

¹²³ Tanūḥī, *Faraġ* I 361; Murtaḍā, *Amālī* I 195, 13 ff. usw.; angeblich auf Abū l-'Ainā' zurückgehend. Anders Qāḍī 'Abdalġabbār, *Faḍl* 276, 9 ff.; wieder anders IH V 103, 2 ff., ebenfalls nach Abū l-'Ainā'. Zur Quellenlage vgl. Pellat in: *Arabica* 27/1980/29; dazu RSO 27/1952/56. Gāḥiz hat Ibn az-Zaiyāt sein K. *al-Ḥayawān* gewidmet (vgl. *Arabica* 31/1984/139).

¹²⁴ D. i. Marwān b. Abī l-Ġanūb, gest. nach 240/854, Enkel des Marwān b. Abī Ḥafṣa (vgl. GAS 2/582 und 447; jetzt auch Bencheikh in EI² VI 625 s. n.).

¹²⁵ Vgl. TB XIII 153, 18 ff. mit Ag. XXIII 210, 5 ff. und Ṭabarī III 1466, 9 ff.

¹²⁶ Am 24. Ġumādā II = 4. Februar des Jahres, nicht allzu lange nach dem Tode des Ibn az-Zaiyāt (IH I 88, – 4 ff.; auch TB I 298, 6; Ṭabarī III 1379, 8; Mas'ūdī, *Murūġ* ²V 15 § 2898).

¹²⁷ IH I 84, ult. und TB IV 154, 15.

¹²⁸ Ag. XXIII 214, 8 ff. = TB IV 150, 6 ff.

¹²⁹ Ag. X 229, 6 ff. Dieselben Verse sind TB IV 155, 5 ff. allerdings dem wesentlich jüngeren Abū Šurā'a al-Qaisī (gest. um 280/893; vgl. GAS 2/509) zugeschrieben; vgl. auch Nagel, *Rechtleitung* 445 f. – Der Schlaganfall des Ibn Abī Duwād ist wegen seiner großen Publizität später immer wieder sprichwörtlich zitiert worden (Ṭa'ālibī, *Ṭimār al-qulūb* 206, 1 ff.).

hat zeitweise offenbar Sābūr b. Sahl, christlicher Arzt und Leiter des Krankenhauses in Gundēšāpūr, übernommen¹³⁰.

Für Mutawakkil war dies keineswegs die willkommene Gelegenheit, um sich des muʿtazilitischen Einflusses zu entledigen. Vielmehr ernannte er Ibn Abī Duwād's Sohn Abū l-Walīd Muḥammad, der schon lange seinem Vater als Stellvertreter zur Hand gegangen war¹³¹, zu dessen Nachfolger¹³². Wenn er dennoch im nächsten Jahr das Steuer herumwarf, so, weil sich auf die Dauer gegen das Volk nicht regieren ließ. Er verzichtete auf die Kontrolle des Unterrichtswesens und zeigte dies dadurch, daß er angesehene Traditionarier beschenkte und sie in den Moscheen öffentlich Ḥadīṭe über die Gottesschau und andere bis dahin verbotene Lehren vortragen ließ. Es fällt auf, daß Ibn Ḥanbal nicht unter ihnen war. Der Kalif wählte Leute, die diesem an Beliebtheit und Alter gleichkamen, sich aber vielleicht nicht so sehr exponiert hatten: Muṣʿab b. ʿAbdallāh az-Zubairī z. B., den Verfasser des *K. Nasab Quraiš* (gest. 236/851)¹³³, oder ʿAbdallāh b. Abī Šaiba (gest. 235/849), den Autor des bekannten *Muṣannaf* und des *K. al-Īmān*¹³⁴, sowie dessen Bruder ʿUṭmān. ʿAbdallāh b. Abī Šaiba las in der Moschee von Rušāfa und soll dort an die 30.000 Zuhörer gehabt haben; dort war ja von Anfang an der Widerstand gegen die *miḥna* besonders stark gewesen¹³⁵. Auch in die Provinzen sollen Traditionarier als Herolde der neuen Politik entsandt worden sein¹³⁶.

Diese Maßnahme, mit der ursprünglich vielleicht nur ein Ausgleich der widerstrebenden Kräfte beabsichtigt war, entwickelte bald ihre eigene Dynamik. Abū l-Walīd wurde i. J. 237/851 abgesetzt¹³⁷, und zwar zuerst als Vorsitzender des militärischen Berufungsgerichtes (*mazālim al-ʿaskar*) in Sāmarrā¹³⁸ und dann, am 25. Rabīʿ I/26. September, auch als Oberqāḍī. Yaḥyā b. Akṭam, der zwanzig Jahre lang hatte zurückgezogen leben müssen, trat an

¹³⁰ Vgl. die Anspielung bei Buḥturī, *Dīwān* IV 2290 ff. nr. 861 v. 8. Zu Sābūr b. Sahl vgl. GAS 3/244 sowie M. Ullmann und R. Degen in: WO 7/1974/241 ff.

¹³¹ S. o. S. 465 f.

¹³² TB I 298, 5 ff.; auch IH I 85, 1.

¹³³ Er war ein sog. Wāqifit, verhielt sich in der Koranfrage also neutral oder zumindest zurückhaltend (s. u. Kap. C 6.3.2). Zu ihm jetzt Pellat in EI² VII 649.

¹³⁴ Zu ihm GAS 1/108 f.

¹³⁵ TB X 67, 9 ff. > Ibn al-Ġauzī, *Manāqib Ibn Ḥanbal* 357, –7 ff.; übers. bei Schützing in: Oriens 23-24/1974/135 f. Vgl. noch Laoust, *Schismes* 111 und Arazi/Elʿad in: IOS 8/1978/231, Anm. 2. Ibn Abī Šaiba hat bei der Gelegenheit anscheinend auch ein proabbasidisches Ḥadīṭ verbreitet (Schützing 136 f.). Die Tatsache, daß sein *Muṣannaf* der Nachwelt erhalten blieb, dürfte im übrigen ein Beleg dafür sein, daß auch vorher private Kollegs nicht unmöglich gewesen waren. – Die Arbeit von Muh. Shamsuddin Miah, *The Reign of al-Mutawakkil* (Diss. London 1963, gedruckt Dacca 1969) bringt kaum etwas Neues; zur Religionspolitik vgl. dort S. 75 ff. Die Dissertation von Bahjat Kamil at-Tikriti, *The Religious Policy of al-Mutawakkil* (McGill, Montreal 1969) war mir nicht zugänglich.

¹³⁶ Abū l-ʿArab, *Miḥan* 248, 4 ff.

¹³⁷ Wakīʿ III 300, 9 ff.; auch Ṭabarī III 1410, 11; IH I 89, 6 ff.

¹³⁸ Oder ist mit *mazālim* hier einfach die nicht von der *šarīʿa* ausgehende Strafgerichtsbarkeit gemeint, die man beim Heer ohnehin erwarten sollte? IH verlegt dieses Ereignis übrigens noch in das Jahr 236 (I 84, ult. ff.).

seine Stelle, beim ersten Amt allerdings erst nach einem Übergang. Ibn Abī Duwād mußte mitsamt seinem Sohn nach Baḡdād umziehen¹³⁹; Sāmarrā war anscheinend nur den Höflingen und Beamten vorbehalten. Abū l-Walīd wurde mitsamt seinen Brüdern festgenommen; die Summe, mit der sie sich loskaufen mußten, war so hoch, daß die Familie gezwungen war, ihre ganzen Besitzungen zu verkaufen¹⁴⁰. Wir können dies an einem Detail kontrollieren: Ibn Abī Duwād hatte in Alexandrette Grundbesitz erworben; dieser ging damals an Mutawakkil über¹⁴¹. Aber die Familie besaß auch *auqāf* in Baṣṭa¹⁴², und man mag zweifeln, ob diese vor dem Zugriff des Staates sicher blieben. Ibn Abī Duwād wurde während des Opferfestes von einem Volksprediger öffentlich verflucht¹⁴³. Die Dichter hatten sich schon seit längerem keinen Zwang mehr angetan. Buḥturī, der einige Zeit selber Muʿtazilit gewesen war¹⁴⁴, erwartete Ibn Abī Duwād's nahen Tod¹⁴⁵ und distanzierte sich vom *ḥalq al-Qurʿān*¹⁴⁶. Diʿbil, der bereits zu einem früheren Zeitpunkt darüber gespottet hatte, daß Ibn Abī Duwād in ein und demselben Jahr einmal zwei Frauen der Banū ʿIḡl geheiratet hatte¹⁴⁷, wäre jetzt wegen eines andern *hiḡāʿ* beinahe zu einer Audienz bei Mutawakkil geladen worden¹⁴⁸.

Abū l-Walīd starb im Dū l-Ḥiḡḡa 239, sein Vater, der seinen Tod nicht habe verwinden können¹⁴⁹, einen Monat später, am 23. Muḥarram 240/24. Juni 854¹⁵⁰. Man begrub ihn in seinem Haus¹⁵¹, vermutlich um nicht durch

¹³⁹ Wakīʿ III 300, apu.

¹⁴⁰ TB I 299, 1 ff.; Ṭabarī III 1410, 17 ff.

¹⁴¹ Balāḡurī, *Futūḥ al-buldān* 176, 4 f. Bei Yaʿqūbī heißt es sogar, Ibn Abī Duwād habe Alexandrette gegründet, und zwar z. Z. des Wāṭiq (*Buldān* 363, 16 ff. / Übs. Wiet 231); aber das ist vielleicht zuviel gesagt. Ländereien jedenfalls gab es dort, wie wir bei Balāḡurī erfahren, auch schon früher; vielleicht hat Ibn Abī Duwād eine Niederlassung von Bauern erweitert, vielleicht auch einen Hafen anlegen lassen. – In Syrien war ihm in Tell Mannas eine Poststation zu danken; der Ort war von Angehörigen seines Stammes, der Banū Iyād, bewohnt (Yaʿqūbī 324, 16 f. / Übs. Wiet 171).

¹⁴² Qāḍī ʿAbdalḡabbār, *Faḍl* 302, ult. f.

¹⁴³ Ibn Ḥaḡar, *Rafʿ al-iṣr* 68, 8 ff.; wir wissen allerdings nicht, in welchem Jahr dies geschah.

¹⁴⁴ Šūlī, *Aḥbār al-Buḥturī* 123, 5 f.; vgl. dazu den Vers ib. 123, 4 mit der geänderten Fassung *Diwān* II 214, 1.

¹⁴⁵ *Diwān* II 782 nr. 305 v. 3. Er scheint damit gerechnet zu haben, daß Ibn Abī Duwād vor seinem Sohn sterben werde.

¹⁴⁶ *Diwān* IV 2290 ff. nr. 861 v. 5 f. und 9; dazu Šūlī, *Aḥbār al-Buḥturī* 123, Anm. 6, in Verbindung mit Marzubānī, *Muwašṣaḥ* 522, 8 f. – Die beiden Schmähverse nr. 325 (= II 814) gelten nur Ibn Abī Duwād's Genealogie und sind darum zeitlich nicht mit Sicherheit einzuordnen.

¹⁴⁷ Ag. XX 134, 5 ff. nach dem Bericht eines Angehörigen der ʿIḡl / *Diwān* 206 f. DuḡAILĪ. Ein zweites Gedicht zum gleichen Ereignis vgl. TTD V 239, – 4 ff. / Übs. Zolondek 121 nr. ccviii. Vgl. zum Zerwürfnis auch das Gedicht Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 112, 8 ff. / Zolondek nr. lxxvi.

¹⁴⁸ Ag. XX 145, 19 ff. / Zolondek nr. v. Man sah von der Audienz ab, weil Diʿbil Šīʿi war.

¹⁴⁹ Ibn Taḡribirdī, *Nuḡūm* II 300, 15 ff.

¹⁵⁰ TB I 297, 17 und IV 156, 11 f.; Ṭabarī III 1420, 1 und 1421, 11 ff. Schon Marzubānī notierte allerdings, daß man sich über die Todesdaten nicht ganz einig war (IḤ I 89, pu. ff.). Der Ḥaṭīb al-Baḡdādī bewahrt eine Notiz des Muʿāfā b. Zakarīyāʿ (gest. 390/1000), wonach Absetzung, Konfiskation und Tod erst in das Jahr 240 fallen; Ibn Abī Duwād wäre danach erst im Dū l-Qaʿda dieses Jahres gestorben. Jedoch hält der Ḥaṭīb selber dies für falsch (TB

den Leichenzug Anstoß zu erregen. Aber er war noch nicht so verfermt, daß man es nicht hätte wagen können, Elegien auf ihn zu machen. Abū 'Abdarrahmān al-'Aṭawī, selber *mutakallim* und aus Baṣra stammend¹⁵², schrieb deren mehrere; Bruchstücke davon sind durch die Fürsorge von Philologen, die gleichfalls der Mu'tazila nicht unbedingt feindlich gesonnen waren, auf uns gekommen¹⁵³. Abū Ḥālid Yazīd b. Muḥammad al-Muḥallabī, Gesellschafter des Mutawakkil und schon deswegen der andern Seite verpflichtet, nahm in einigen Versen das Geschick des Ibn Abī Duwād als warnendes Beispiel: zwanzig Jahre habe er in Glück gelebt, dann habe ihn das Verderben getroffen; man solle darum nicht zuviel von der Welt an sich raffen¹⁵⁴. Im gleichen Jahr verlor allerdings auch Yaḥyā b. Akṭam sein Amt und sah seinen ganzen Besitz konfisziert¹⁵⁵.

Das Bild, das Ibn Abī Duwād in der Erinnerung zurückließ, ist alles in allem weniger negativ, als man erwarten sollte. Natürlich hatte er einiges von dieser Welt an sich gerafft. Aber Bestechlichkeit hat man ihm doch – im Gegensatz zu seinem Sohn Abū l-Walid – nicht vorgeworfen¹⁵⁶. Er versöhnte die Neider im übrigen durch seine Freigebigkeit; hier ist sein Ruhm selbst später, als man in ihm vor allem den Repräsentanten der *miḥna* sah, nicht verdunkelt worden¹⁵⁷. Er nutzte seine Vertrauensstellung, um den Kalifen oder seine Emire zur Hilfsbereitschaft und Wohltätigkeit anzuhalten¹⁵⁸. Die Dichter sahen darin echt arabische Lebensart und mögen damit in der Tat einen Zug seines Selbstverständnisses getroffen haben. Abū Tammām, der ihm zahlreiche Qaṣīden widmete¹⁵⁹, nannte ihn den *mu'arras*

I 298, 2 ff.). Ibn al-Murtaḍā hat aus unerfindlichen Gründen das Todesdatum 263 (*Ṭab.* 48, 10 f.).

¹⁵¹ TB IV 156, 16.

¹⁵² Zu ihm s. u. Kap. C 5.2.2.2. Er starb bald danach.

¹⁵³ *Ag.* XXIII 123, 7 ff. nach Ḥfaṣ dem Jüngeren (gest. 315/927); *Zaḡḡāḡi, Amālī* 85, pu. ff. und *Abḥbār* 230, 5 ff. Gelegentlich werden sie anderen Dichtern zugeschrieben, jedoch gewiß zu Unrecht; eine läuft sogar unter dem Namen des Di'bil (Mu'aibid, *Šu'arā' Baṣrīyūn* 59 ff. nr. 81 und 83). Vgl. auch die Anekdote in TB IV 150, 14 ff.

¹⁵⁴ Wakī' III 300, pu. ff.; zu dem Dichter vgl. GAS 2/606.

¹⁵⁵ Ṭabarī III 1421, 14 ff. Er wurde nach Mekka verbannt (*Ābī, Naṭr ad-durr* II 152, ult.).

¹⁵⁶ TB X 317, 5 ff. Vgl. auch die Geschichte bei Wakī' II 174, – 8 ff., wonach Ibn Abī Duwād den neuernannten *qāḍī* von Baṣra, Ḥasan b. 'Abdallāh al-'Anbarī, i. J. 221/836 zwang, bestimmte Dokumente, offenbar Schuldverschreibungen, herauszugeben, später aber diesen Schritt rückgängig machte (zu ihm oben Bd. II 160).

¹⁵⁷ Vgl. das Urteil des Dāraquṭnī TB IV 142, 5 ff., auch die Geschichten ib. 145, 19 ff.; dazu Abū l-'Ainā' in Murtaḍā, *Amālī* I 300, 12. Hohen Gästen soll er Sklavinnen zur Nacht angeboten haben (*Ābī, Naṭr ad-durr* V 173, pu. ff.); wir wissen, daß diese Praxis auch juristisch ihre Verfechter gefunden hatte (vgl. Motzki, *Anfänge der islamischen Jurisprudenz* 231 f. für die Schule des Ibn 'Abbās in Mekka).

¹⁵⁸ S. o. 490. Dazu auch die Anekdoten bei Mas'ūdī, *Murūḡ* VII 215 ff. / V 15 § 2899 ff. (= Tanūḥī, *Mustaḡād* 206, 3 ff.) und Ibn 'Aqīl, *Funūn* 753 f. nr. 743.

¹⁵⁹ Vgl. in den beiden Ausgaben Kairo (mit Kommentar des Tabrīzī) und Bagdād (mit Kommentar des Šūlī) die Qaṣīden und Fragmente:

I 356 ff. nr. 34 / I 373 ff. nr. 35 (*Ḥafīf, -ādī*).

I 369 ff. nr. 35 / I 380 ff. nr. 36 (*Wāfir, -ādī*).

al-ʿArab, den „Gastherrn der Araber“¹⁶⁰, oder, in fast blasphemischer Anspielung auf den Propheten, den „preiswürdigen Aḥmad“ (*Aḥmad al-maḥ-mūd*)¹⁶¹. Seine Stammeszugehörigkeit war ihm teuer¹⁶²; wer ihn verletzen wollte, brauchte nur sie anzuzweifeln¹⁶³.

Selbst Abū Tammām hat er gezürnt, weil ihm zugetragen worden war, daß dieser die Nordaraber gegenüber den Jemeniten zurückgesetzt habe (Šulī, *Aḥbār Abī Tammām* 147, 7 ff. und 141 f. zu nr. 34/35 des Dīwāns, dort vor allem v. 23). Von einer Entfremdung ist auch in nr. 37/38 v. 32 die Rede; Ḥālid b. Yazīd aš-Šaibānī, mit dem Ibn Abī Duwād befreundet war (s. o. S. 490), hat damals für den Dichter Fürsprache eingelegt (v. 33; dazu *Aḥbār Abī Tammām* 154, 1 ff. und 162, 6 ff., Ḥuṣrī, *Zabr al-ādāb* 361, apu. ff. und Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* 132, Anm. 93). Als die Versöhnung, die mit dieser Qaṣīde erreicht werden sollte, sich verzögerte, weil Ibn Abī Duwād sich das Gedicht nicht vorlesen ließ, hat Abū Tammām ein weiteres hinterhergeschickt (= nr. 38/39); er wurde daraufhin wieder in Gnaden aufgenommen. Für ihn handelt es sich hier nur um Verleumdung, die von Neidern ausgestreut wurde (vgl. nr. 38/39 v. 1 mit nr. 37/38 v. 48 ff.). Das ist natürlich auch ein Klischee (vgl. ähnlich, nur nicht unbedingt mit Anspielung auf das gleiche Ereignis, nr. 35/36 v. 38 ff. und nr. 75/78 v. 1). Zur Beziehung zwischen Abū Tammām und Ibn Abī Duwād noch Ag. XVI 390, 19 ff. Abū Tammām hat sich übrigens nicht daran hindern lassen, ebenso Ibn az-Zaiyāt zu besingen.

-
- I 383 nr. 36 / I 387 nr. 37 (Wāfir, -ādī)
 I 384 ff. nr. 37 / I 388 ff. nr. 38 (Kāmil, -ī/ūdī)
 I 400 nr. 38 / I 398 nr. 39 (Tawīl, -ī/ūdū)
 II 218 nr. 75 / I 554 ff. nr. 78 (Tawīl, -irū)
 II 301 ff. nr. 88 / I 605 ff. nr. 88 (Kāmil, -³dā)
 II 308 ff. nr. 89 / I 609 ff. nr. 89 (Ḥafīf, -ādī)
 III 53 ff. nr. 117 / II 273 ff. nr. 121 (Basīr, -³lū)
 III 176 ff. nr. 136 / II 385 ff. nr. 138 (Tawīl, -imū)
 III 315 nr. 165 (Munsariḥ, -³nī; dazu *Aḥbār Abī Tammām* 145, 10 ff.)
 IV 460 f. nr. 435 (Tawīl, -āruhā)
 IV 462 nr. 436 (Basīr, -ūrū)
 IV 487 nr. 448 (Kāmil, -amī; vgl. auch *ʿIqd* I 270, 20 ff.).

¹⁶⁰ Wörtlich: „der, bei dem die Araber auf der Reise absteigen“; vgl. *Dīwān* nr. 38 v. 15. Das Lob seiner Freigebigkeit ist in diesen Gedichten natürlich Legion (vgl. etwa nr. 36/37; auch TB IV 147, 18 ff.); ihm entsprechen Mahnungen, den Dichter selber nicht zu vergessen (so etwa nr. 435 und 448; ähnlich nr. 117/121, anlässlich einer Krankheit des Ibn Abī Duwād).

¹⁶¹ Nr. 136/138, v. 17. Bezeichnend auch das Lob in nr. 75/78 v. 7, daß er zwar aus Bescheidenheit nicht *amīr* genannt werden wolle, aber doch der eigentliche *amīr* sei. Man versteht, daß der Kalif al-Wāṭiq diese Tiraden etwas unangemessen fand (Ḥuṣrī, *Zabr al-ādāb* 359, 8 ff.).

¹⁶² Vgl. die Erwähnungen bei Abū Tammām, nr. 35/36 v. 7; nr. 37/38 v. 22; bei Marwān b. Abī Ḥafṣa dem Jüngeren in TB IV 143, 4 ff.: Ibn Abī Duwād gehört demselben Sippenverband an wie der Prophet. Auch Ḥuṣrī, *Zabr al-ādāb* 361, 6 ff.

¹⁶³ Vgl. etwa die Schmähgedichte des Ḥasan b. Waḥb (gest. um 247/861, dazu GAS 2/620) in Ag. XXIII 108, pu. ff. und des Maḥlad b. Bakkār in *Fihrist* 212, 9 ff. In der Anekdote *ʿIqd* IV 50, 2 ff. wird, vermutlich mit Absicht, festgehalten, daß ihm ein „nabatäisches“ Wort entfahren sei.

Von Gedichten verstand er einiges; er hat ja selber welche verfaßt¹⁶⁴. Schon sein Vater war Dichter und *ḥaṭīb* gewesen¹⁶⁵; er selber ist von seinem Zeitgenossen Diʿbil, mit dem er sich doch gar nicht gut vertrug¹⁶⁶, in dessen *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ* aufgenommen worden¹⁶⁷. Auch zur Kunst des Vortrags hatte er eine eigene Meinung: man solle verständlich reden, keine seltenen Wörter benutzen; den Bart solle man sich nicht streichen und vor allem den Leuten nicht in die Augen schauen¹⁶⁸. Er liebte es anscheinend, seine Rede mit Koranzitaten zu würzen¹⁶⁹. Musik war ihm lange Zeit zuwider¹⁷⁰; er will mit al-Muʿtašim häufig über ihren Wert diskutiert haben¹⁷¹. Als Jurist widerstrebte es ihm wohl, sie für erlaubt zu halten; er war, wie man feststellte, im Gegensatz zu Yaḥyā b. Akṭam ein ernster Mann¹⁷². Auch ein blasphemischer Vers des Abū Nuwās erregte seinen Abscheu¹⁷³. Dennoch soll er durch die Kunst großer Sänger wie des Muḥāriq oder des Ibrāhīm b. al-Mahdī zu Tränen gerührt oder gar grundsätzlich umgestimmt worden sein¹⁷⁴.

Seine gesamte Familie, offenbar weiter in Baṣra ansässig, folgte der muʿtazilitischen Lehre; man empfand dies anscheinend gerade unter Arabern als ungewöhnlich¹⁷⁵. Wenn wir dies ernst nehmen dürfen, so wären neben (1) Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād noch die folgenden Söhne als Mitglieder der Schule zu nennen:

2. Abū Mālik Ḥarīz b. Aḥmad¹⁷⁶.
3. Abū Ḥudāqa ʿAbbās b. Aḥmad¹⁷⁷.

¹⁶⁴ S. o. S. 491, Anm. 82 und 493, Anm. 105; weiterhin Wakī III 299, 10 ff. (eine *maṭīya* auf seinen Sekretär Aḥmad b. Šihāb al-Anbārī) und 299, – 4 ff. (ein Gedicht auf Bagdād), beide direkt von Ibn Abī Duwād's Sohn Abū Mālik Ḥarīz übernommen; auch Marzubānī, *Muwaššah* 135, 1 ff.

¹⁶⁵ Vgl. Wakī III 300, 8.

¹⁶⁶ S. o. S. 483 f.; er hatte ihm übelgenommen, daß er Ma'mūn und Mu'tašim angegriffen hatte (vgl. Ag. XVIII 155, 5 ff.).

¹⁶⁷ TB IV 143, 20 f. = IH I 81, apu. ff.: nach Marzubānī. Zum Werk des Diʿbil vgl. GAS 2/94.

¹⁶⁸ 'Iqd IV 55, 5 ff.

¹⁶⁹ 'Iqd II 146, 1 ff. = IV 50, 8 ff.; Ṭa'ālibī, *Timār* 33, 4 ff.; etwas anders eingekleidet auch Murtaḍā, *Amālī* I 302, 3 ff. Eine zweite Anekdote vgl. 'Iqd II 145, 11 ff.

¹⁷⁰ Ag. VIII 251, 10 ff., wo er seinen Freund Abū Dulaf sehr kritisiert, weil dieser trotz seines gesetzten Alters noch sang.

¹⁷¹ Ag. X 106, ult. f.

¹⁷² IH VI 148, 4 f.

¹⁷³ Marzubānī, *Muwaššah* 416, apu. ff.

¹⁷⁴ 'Iqd VI 5, 10 f. und Ag. X 106, 16 ff. (als Eigenbericht; Parallelversion ib. 132, 16 ff., nach Ibn Abī Duwād's Sohn Ḥarīz, der sie von seinem Bruder hatte).

¹⁷⁵ Vgl. Qādī 'Abdalḡabbār, *Faḍl* 302, – 4 f. und die darauf folgende Anekdote.

¹⁷⁶ Zu ihm s. o. Anm. 13 und 20. Nach Ibn Mākūlā, *Ikmāl* II 86, 13 f. überlieferte er Ḥadīṭ nach ʿAbbās, dem Sohn des Ma'mūn, der einen Aufstand gegen al-Mu'tašim machte und i. J. 223/838 im Gefängnis starb (s. o. S. 487). Ḥarīz dürfte also spätestens um 200 geboren sein. Von ihm übernahm ein gewisser Mis'ar b. 'Alī b. Mis'ar in Barḡa'a (in Armenien).

¹⁷⁷ Genannt TB IV 156, 16 f. und bei Ibn Ḥazm, *Gamhara* 328, 7, wo auch die *kunya* sich findet, allerdings mit der Lesung *Abū Hudāfa*; ich konjiziere *Hudāqa*, weil dieser Name, ähnlich wie Ḥarīz, in der Ahnenreihe des Ibn Abī Duwād vorkommt.

4. Abū l-Ġahm Hārūn b. Aḥmad¹⁷⁸.
5. ʿAbdallāh b. Aḥmad.
6. Abū Muḍar x b. Aḥmad¹⁷⁹.
7. Abū Iyād x b. Aḥmad.
8. Abū Duwād¹⁸⁰ b. Aḥmad.

Jedoch wissen wir über sie alle nichts Näheres. Dagegen ist ein Enkel wieder als Jurist hervorgetreten: ein Sohn von (1), Abū Muḍar al-Walīd b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Duwād. Er hatte noch bei Ġāḥiḏ gelernt und verfaßte ein *K. al-Iḥtilāf wal-i'tilāf*, das Ġubbā'ī vorgelegen hat; dieser fand nichts anderes daran auszusetzen, als daß der Verfasser auch Ibn Ḥanbal und Ibn Rāhōya zitierte¹⁸¹. Er hatte sich also offenbar den *aṣḥāb al-ḥadīṯ* angenähert. Er war *qāḍī*, hegte jedoch, wie ein Vers von ihm verrät, Sympathien für die asketischen Tendenzen des Murdār und seines Schülers Abū Zufar¹⁸². Gegenüber Abū ʿUmar al-Bāhilī (gest. 300/913), einem Anhänger des Ġubbā'ī, der einem Kreis von Sūfis angehörte¹⁸³, äußerte er den Wunsch, mit ihm in die Welt zu ziehen und die mu'tazilitische Lehre zu predigen; jener machte ihn spöttisch darauf aufmerksam, daß er seinen bürgerlichen Lebensstil doch nicht werde aufgeben können. Die Anekdote läßt anklingen, daß er ernsthaft entschlossen war¹⁸⁴. Er lebte damals in Wāsiṯ; sein Wirken dürfte in die zweite Hälfte des 3. Jh's fallen.

Er hatte einen Bruder namens Abū Sā'ida¹⁸⁵, der vielleicht Aḥmad hieß¹⁸⁶. Ein Urenkel des Ibn Abī Duwād, Muḥammad b. ʿAlī b. Abī Duwād b. Aḥmad b. Abī Duwād al-Iyādī, also Enkel von nr. 8, war Šāfi'it und Lehrer des Dāraquṭnī (gest. 385/995)¹⁸⁷. Spätestens mit dieser Generation vollzog die Familie ihre Wendung zur Orthodoxie. Ein später Nachfahr wird bei Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī verzeichnet; er stammte wiederum von (1) Abū l-Walīd Muḥammad ab¹⁸⁸. Die Familie hat demnach mindestens über neun Generationen hinweg nach Ibn Abī Duwād weiterbestanden.

Ein weiteres Mitglied der Familie läßt sich vorläufig nicht einordnen: Abū ʿAbdallāh (oder Abū ʿAbdarrahmān) b. Abī d-Du'mī¹⁸⁹. Er hatte geschäftlich

¹⁷⁸ Die folgenden Namen alle nur bei Ibn Ḥazm.

¹⁷⁹ Nach einer der Handschriften gehört Abū Muḍar als *kunya* zu nr. 5.

¹⁸⁰ So wohl zu lesen statt *Abū Dāwūd* (s. u. den Namen seines Enkels). Auch bei ihm war die *kunya* offenbar zum *ism* geworden.

¹⁸¹ Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl* 301, ult. ff.; zu Ibn Rāhōya s. o. Bd. II 608 f.

¹⁸² Ib. 302, 5; zu Abū Zufar s. o. S. 61.

¹⁸³ Zu ihm vgl. ib. 310, 1 ff.; *Lisān al-Mizān* V 320 nr. 1055; oben S. 111.

¹⁸⁴ *Faḍl* 302, 11 ff.

¹⁸⁵ Genannt in Tanūḥī, *Faraġ* I 99, 4 f. in einem Isnād.

¹⁸⁶ Daß Ibn Abī Duwād einen Enkel dieses Namens hatte, ist belegt durch die Genealogie bei Ibn Ḥaḡar, *Tabṣīr al-muntabih* 556, 8 f.

¹⁸⁷ TB III 84 nr. 1066, wo mit Dahabī, *Muṣṭabih* 280, 8 zweimal *Abū Duwād* statt *Abū Dāwūd* zu lesen ist.

¹⁸⁸ *Tabṣīr* 556, 8 f.

¹⁸⁹ Qāḍī ʿAbdalġabbār, *Faḍl* 303, 4 ff. An dieser Stelle steht *Abū ʿAbdallāh*; in 303, 9 wird er jedoch mit *Abū ʿAbdarrahmān* angeredet.

unter der irakischen Landbevölkerung (*anbāt*) zu tun und gewann dort manche Anhänger für die Muʿtazila¹⁹⁰. Irgendwann ist er, vielleicht wegen seines Bekenntnisses, ins Gefängnis geworfen worden; das scheint in der zweiten Hälfte des 3./9. Jh's gewesen zu sein¹⁹¹.

Der bei Ġāhiz, *Bayān* I 103, 7 genannte Duwād b. Abī Duwād könnte ein Bruder des Aḥmad b. Abī Duwād sein.

3.3.6 Anhang: Zwei Apokrypha

Nach dem Ende der *miḥna* blühte die Hagiographie. Wir haben gesehen, wie die Berichte über die Prozesse gegen Ibn Ḥanbal und gegen Ḥuzāʿī das Geschehen glorifizierten. Aber man wollte nicht nur von Märtyrern hören, sondern auch von Helden. So entstanden dann zwei Texte, in denen der Vertreter der „Orthodoxie“ seinen Glauben erfolgreich verteidigt und den Kalifen überzeugt. Im ersten ist Ibn Abī Duwād der Verlierer; der Gegner bleibt ungenannt, ein „šaiḥ aus Adana“, also aus der Grenzgegend, von der aus Maʾmūn die *miḥna* in Gang gesetzt hatte, und aus der Stadt, in der Ibn Ḥanbal, als er zum Verhör nach Syrien gebracht wurde, vom Tode des Kalifen erfuhr¹. Der Greis führt gegenüber Wāṭiq, in dessen Gegenwart die Diskussion stattfindet, eine recht freie Sprache; er sagt ihm unverblümt, daß er ihn für schlecht erzogen halte – wobei man sich wohl erinnern sollte, daß Ibn Abī Duwād der Erzieher des Prinzen gewesen war². Außerdem sorgt der Erzähler dafür, daß Ibn Abī Duwād in die Rolle des Befragten gerät; nur so konnte man ihn in eine Niederlage hineinsteuern. In der Wirklichkeit war so etwas in einer Gerichtsverhandlung natürlich nahezu ausgeschlossen. Um der Sache größere Wahrscheinlichkeit zu geben, machte man Wāṭiqs eigenen Sohn zum Berichterstatter, den späteren Kalifen al-Muhtadī billāh (reg. 255/869 – 256/870). Wir setzen den Text um der größeren Anschaulichkeit willen hierher:

„Wenn mein Vater jemanden hinrichten wollte, ließ er uns an dieser Gerichtsverhandlung (*maḡlis*) teilnehmen. (Eines Tages) brachte man einen Greis, der sein Haar mit Henna gefärbt hatte, in Ketten. Mein Vater sagte: Laßt Abū ʿAbdallāh – d. h. Ibn Abī Duwād – und seine Leute eintreten! Er berichtet: Man führte den Greis herein, während (mein Vater) auf seinem Gebetsteppich saß. Er sagte: Friede über dich, o Beherrscher der Gläubigen! (Mein Vater) antwortete: Möge Gott dir keinen Frieden schenken! Dieser sagte: O Beherrscher der Gläubigen, dich hat man aber schlecht erzogen. Es heißt in der Schrift: ‚Und wenn euch ein Gruß entboten wird, dann grüßt (eurerseits) mit dem schöneren (zurück) oder erwidert ihn (in derselben Weise)!‘ (Sure 4/86). Du aber hast mich, bei Gott, weder in derselben noch auf schönere Weise gegrüßt.

¹⁹⁰ Ib. 303, 7 ff.

¹⁹¹ Ib. 303, 4 ff. Die Person, die ihn im Gefängnis aufsucht, ist mit Ġubbāʿī bekannt.

¹ So nach dem Eigenbericht bei seinem Sohn Šāliḥ (*Miḥna* 277, 8 ff. DÜMI).

² S. o. S. 491.

Da sagte Ibn Abī Duwād: O Beherrscher der Gläubigen, das ist jemand, der disputiert (*mutakallim*). (Mein Vater) sagte zu ihm: Disputiere mit ihm! Er sagte: O Scheich, wie hältst du es mit dem Koran? Der Scheich antwortete: Du behandelst mich nicht, wie es sich gehört – m. a. W.: Mir steht es zu, zu fragen. Er sagte: So frage! Der Scheich sagte: Wie hältst du es mit dem Koran? – (Er ist) geschaffen. – Ist das etwas, was (schon) der Prophet und Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān, ‘Alī und (überhaupt) die rechtgeleiteten Kalifen gelehrt haben, oder nicht? – Etwas, was sie (noch) nicht gelehrt haben. – Großer Gott! Etwas, das weder der Prophet noch Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān oder ‘Alī noch (überhaupt) die rechtgeleiteten Kalifen gelehrt haben, das lehrtst du?!

Da war (Ibn Abī Duwād) beschämt. Er sagte: Pardon! Stell die Frage noch einmal! – Ja. Wie hältst du es mit dem Koran? – (Er ist) geschaffen. – Ist das etwas, was (schon) der Prophet und Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān, ‘Alī und (überhaupt) die rechtgeleiteten Kalifen gelehrt haben, oder nicht? – Sie haben es gelehrt, ohne die Menschen dazu (ausdrücklich) aufzurufen. – Steht dir nicht frei, genauso zu handeln?

Da stand mein Vater auf und ging ins Privatkabinett. Er warf sich auf den Rücken, legte ein Bein über das andere und sagte: Das ist (also) etwas, das weder der Prophet noch Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān oder ‘Alī noch (überhaupt) die rechtgeleiteten Kalifen gelehrt haben, und du lehrtst das? Großer Gott! Etwas, das der Prophet und Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān, ‘Alī und (überhaupt) die rechtgeleiteten Kalifen gelehrt haben, ohne die Menschen dazu (ausdrücklich) aufzurufen. Steht dir nicht frei, genauso zu handeln? Dann rief er den Kämmerer ‘Ammār und befahl, man solle dem (Greis) die Ketten abnehmen, ihm 400 Dinare geben und ihn heimziehen lassen. Ibn Abī Duwād aber fiel bei ihm in Ungnade und hat nachher niemanden mehr verhört.“

In dieser Form findet sich die Erzählung mit vollständigem Isnād bei dem Ḥaṭīb al-Baġdādī³, in etwas wortreicherer Gestalt vor ihm schon bei dem gleichfalls aus Baġdād stammenden Abū Bakr al-Āġurrī (gest. 360/970)⁴. Von dem Ḥaṭīb übernimmt Ibn al-Ġauzī⁵. Ibn Kaṭīr, der die gleiche Quelle benutzt⁶, bemerkt, daß im Isnād ein unbekannter Überlieferer stecke. Subkī verkürzt den Text auf das eigentliche Argument und sagt, daß er den verlässlichen Kern herauschälen wolle⁷. Diese Vorsicht erklärt sich wohl daraus, daß es noch eine zweite Version gab, in der, wieder unter Berufung auf den Prinzen, aber mit anderem Isnād, die Geschichte viel breiter erzählt wurde. Hier sind weitere Argumente vorgeschaltet; auch die Rahmenerzählung ist ausführlicher. Diese Fassung begegnet gleichfalls im *Ta’rīḥ Baġdād*⁸ und gelangt von dort zu Ibn

³ TB IV 151, 15 ff.

⁴ *Šarī’a* 91, –7 ff.; zitiert auch in einer Glosse zum *K. al-Ḥaida*, S. 141, 9 ff. Āġurrī gebraucht dabei keinen Isnād.

⁵ *Manāqib Ibn Ḥanbal* 350, –4 ff.

⁶ *Bidāya* X 321, 3 ff.; vielleicht diente ihm Ibn ‘Asākir als Zwischenträger (vgl. Ibn Manzūr, *Muḥtaṣar* TD III 77, 1 ff.).

⁷ *Ṭabaqāt as-Šāfi’īya* II 55, 3 ff. Dieser Kern entspricht übrigens der Aussage, mit der Ibn Ḥanbal während seines Verhörs stereotyp auf Fragen reagiert haben soll (Šāliḥ, *Miḥna* 280, 10 f. und später).

⁸ TB X 75, 17 ff.

al-Ġauzī⁹; von ihm hat sie Ibn Qudāma in sein *K. at-Tauwābīn* übernommen¹⁰. Jedoch steht sie auch schon bei Masʿūdī¹¹.

Das zweite Apokryphon, von dem wir zu reden haben, folgt dieser Tendenz zur wortreichen Ausmalung noch viel mehr. Es handelt sich um ein Buch, das *K. al-Ḥaida*¹²; wir können den Inhalt darum hier nur kurz streifen. Wiederum übernimmt der Gegner des *ḥalq al-Qurʾān* sofort die Initiative. Aber jetzt meldet er sich sogar selber zur Diskussion; denn die Verfolgung hat ihren Höhepunkt noch nicht erreicht. Die Szene spielt in Bagdād, offenbar kurz nach der ersten Proklamation des Dogmas i. J. 212¹³. Der angebliche Verfasser, ʿAbdalʿazīz b. Yaḥyā al-Kinānī, kommt aus Mekka, dorthin also, wo nach landläufiger Auffassung die Frömmigkeit zu Hause war. Während des Freitagsgebetes in der Moschee von Ruṣāfa, im Zentrum des Widerstandes also, gibt er Zeugnis von seinem Glauben; er ruft laut, daß der Koran das ungeschaffene Wort Gottes sei¹⁴. Der Sekretär Maʿmūn, ʿAmr b. Masʿada¹⁵, läßt ihn mitsamt seinem Sohn, der ihn begleitete, festnehmen.

Kinānī ist froh, daß er die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat; um sich zu rechtfertigen, erbittet er ein Streitgespräch in Gegenwart des Kalifen. Es wird ihm gewährt, und er sieht sich vor großem Publikum Bišr al-Marīsī gegenüber. Maʿmūn übernimmt selber die Rolle des „Moderators“ und Schiedsrichters. Er behandelt Kinānī ohne jedes Vorurteil; wie beim Verhör des Ibn Ḥanbal, so wird auch hier hervorgehoben, wie der Kalif den Gelehrten Schritt für Schritt in seine Nähe holt, um ihm die Scheu vor der ungewohnten Umgebung zu nehmen¹⁶. Irgendjemand unter den Ehrengästen mokiert sich über Kinānīs garstiges Gesicht und meint, man solle sich doch mit einem solchen Schrat erst gar nicht einlassen. Kinānī, den das wurmt, vergißt allen Respekt und holt aus zu einem Exkurs darüber, welchen Ärger Josef wegen seiner Schönheit gehabt habe und daß die Kritik an der Häßlichkeit eines Menschen im Grunde nur Kritik am Schöpfer sei¹⁷. Als es dann endlich losgeht, zeigt er den Bagdādern, was eine Harke ist. Die Diskussion geht über mehrere Runden; aber Bišr verliert immer. Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī, der ihm zu Hilfe kommen will, wird von Maʿmūn zurechtgewiesen, weil er damit

⁹ *Manāqib* 352, 5 ff.

¹⁰ S. 186, 13 ff. § 426–438.

¹¹ *Murūğ* VIII 21, 4 ff. / V 99 § 3132 ff. Vgl. auch die Glosse zum *K. al-Ḥaida* 142, 14 ff. Welche Version Ibn Baṭṭa (gest. 387/997) in seiner *Ibāna al-kubrā* reproduziert (vgl. WO 16/1985/131), habe ich leider nicht notiert.

¹² Ed. Ġamīl Ṣalībā, Damaskus 1384/1964.

¹³ Brockelmann nennt GAL S 1/340 das Jahr 209; jedoch hat er die Belegstelle, auf die er sich beruft (Ibn Taġrībī, *Nuğūm* II 187), mißverstanden.

¹⁴ *Ḥaida* 5, 8 ff.

¹⁵ Zu ihm vgl. EP² I 453.

¹⁶ S. 14, pu. ff.; dazu oben S. 463.

¹⁷ S. 15, 4 ff. und 21, 1 ff. Diese Einzelheit ist später häufig nacherzählt worden; mittlerweile hatte die Überlieferung jedoch herausbekommen, daß die fleghafte Bemerkung von Maʿmūns Bruder Muʿtašim gemacht worden war (so etwa TB X 449, pu. ff.). Man wußte dann auch, daß Kinānī den Beinamen *al-ġūl*, der „Wüstendämon“, trug (TT VI 363, pu. usw.).

die Spielregeln verletzt; im übrigen verstehe er ohnehin nichts von *kalām*¹⁸. Kinānī ergeht sich mehrfach in langen Belehrungen. Diese gehören an sich nicht in ein Streitgespräch; aber der Kalif ist so begierig, sie zu hören, daß einmal sogar das Gebet deswegen verschoben wird¹⁹. Bišr al-Marīsī hält dagegen meist recht bald den Mund, weil ihm nichts mehr einfällt. Er versucht dann das Thema zu wechseln, abzulenken (*ḥāda 'an al-ḡawāb*); daher hat das Buch seinen Namen erhalten²⁰.

Bei Ḥāḡḡī Ḥalīfa ist der Titel erweitert zu *K. al-Ḥaida wal-i'tiḏār*. Das bezieht sich offensichtlich auf den zweiten Teil des Werkes. Als Kinānī nämlich stolzgebläht zu seinen Leuten, vermutlich in Ruṣāfa, zurückkehrt, wird er gebeten, doch einen Bericht über den Hergang zu diktieren. Er weigert sich anfangs aus Furcht vor der Obrigkeit, kann aber dann doch nicht widerstehen und gibt zumindest einige Einzelheiten preis. Diese Zusammenfassung soll offenbar das sein, was jetzt als *K. al-Ḥaida* vorliegt. Sie verbreitet sich in Windeseile; die Abschreiber (*warrāqūn*) in „seiner“ Moschee kommen mit den Kopien nicht mehr nach²¹. Bišr al-Marīsī und seine Anhänger sind über die Blamage verärgert und hinterbringen die Nachricht dem Kalifen. Ma'mūn, der sich nun selber bloßgestellt sieht, läßt Kinānī zu sich rufen und macht ihm Vorhaltungen. Dieser verteidigt sich mit einem endlosen Schwall von Koranzitaten, den selbst der Kalif kaum eindämmen kann²². Das ist die „Entschuldigung“, die er hervorbringt; er hat mit seiner Indiskretion, wie er sagt, nur dem Gebot des *amr bil-ma'rūf* Genüge getan. Zugleich war damit gezeigt, daß der Kalif nicht von sich aus in die Religion eingreifen sollte; Kinānī verkörpert den unabhängigen Theologen, der nur dem Koran gehorcht²³.

Je stärker der Sieg herausgestellt wird, desto mehr fragt man sich natürlich, warum der Kalif, der Kinānī hier so häufig recht gibt, einige Jahre später die *mihna* überhaupt angezettelt hat. Darin lag die Schwäche des Apokryphons; sie ließ sich auch nicht ausräumen. Hinzu kamen falsche Zungenschläge, die sich bei rechter Kenntnis der historischen Situation hätten vermeiden lassen. Bišr al-Marīsī wird nicht nur als Ḡahmit, sondern auch als Qadarit bezeichnet, was er gar nicht war²⁴; er glaubt angeblich wie Ḡahm b. Ṣafwān, daß Gott

¹⁸ S. 123, 4 ff. und 124, 7. Zu Muḥammad b. al-Ḡahm s. o. S. 204 ff.; er wird hier in einer Glosse fälschlich als Sohn des Ḡahm b. Ṣafwān bezeichnet (S. 4, Anm. 12). Leute wie er und Bišr al-Marīsī waren nach Angabe des Textes die einzigen, die damals noch lehren durften (4, – 4 ff.). – Das *K. al-Ḥaida* ist wegen seines präparierten Charakters eine Fundgrube für Formfehler der *disputatio* (vgl. dazu REI 44/1976/33 ff.).

¹⁹ S. 88, apu. ff.

²⁰ Vgl. etwa S. 52, 1; 61, 4 f.; 115, 6 f.; 126, ult. Der Titel selber wird genannt S. 150, 7. Kinānī gibt dem Kalifen Belege für dieses Verhalten aus Koran, *sunna* und Poesie; nach Sure 26/70 ff. sind z. B. auch die heidnischen Gegner Abrahams dessen Argumenten ausgewichen (52, pu. ff.).

²¹ S. 147, 5 ff. und 150, 7 f.

²² Vgl. S. 196, 7.

²³ Vgl. *i'tādara* in 203, 4; S. 224, ult. wird ein *K. al-I'tiḏār* als separates Werk genannt. Zu diesem Teil des Buches vgl. auch Eche, *Bibliothèques* 48 ff.

²⁴ S. 137, -4; dazu oben S. 180.

um die Dinge vor ihrer Existenz nicht wisse, und bestätigt dies sogar selber²⁵. Kinānī kann ihn und alle Anhänger des *ḥalq al-Qurʾān* ungestraft als „Ketzer“ (*mulḥidūn*) bezeichnen²⁶. Er betont, daß Bišr nicht genug Arabisch könne²⁷ und daß Ašmaʿī, ein Zeitgenosse im übrigen (gest. 213/828), gezeigt habe, wie sehr die Banū Sāsān die Aussprache verhunzen²⁸. Das heißt: nur ein Araber kann den Koran wirklich würdigen; die Perser sollten die Finger davon lassen. Nur daß Bišr, wie wir sahen, vermutlich überhaupt kein Perser war²⁹.

Nichtsdestoweniger bleibt das *K. al-Ḥaida* ein interessantes *kalām*-Dokument. Kinānī argumentiert allein mit dem Koran, und er ist stolz darauf, daß er diesem nicht nach Art seiner Opponenten eine exegetische Sonderbehandlung zukommen läßt³⁰. Er geht rein philologisch vor, und er sieht sich nicht getäuscht in der Erwartung, daß der Kalif, der ja als Quraišit inmitten all jener Barbaren das Ideal der Sprachreinheit hochhält, dieser Methode zustimmt. So wird die „gähmitische“ Gleichung *ḡaʿala* = *ḥalaqa* aus dem Weg geräumt³¹, und so wird auch festgestellt, welche koranischen Aussagen als allgemein (*ʿamm*) und welche als speziell (*ḥāṣṣ*) anzusehen sind³². Letzteres ist das Herzstück der Beweisführung; hiermit geht der Text auch weit über das bisherige Niveau traditionistischer Theologie hinaus.

In der Tat zählt Ibn an-Nadīm den Verfasser des *K. al-Ḥaida* zu jenen *mutakallimūn*, die wie Ḥārīṭ al-Muḥāsibī – oder Ibn Kullāb – der Muʿtazila und Ġahmīya ein eigenes System gegenüberstellten³³. Jedoch sind die Angaben, die über ihn gemacht werden, begrifflicherweise recht dünn. Ibn an-Nadīm weiß von ihm nur, daß er Bücher asketischen und theologischen Inhalts verfaßt habe, und nennt dann das *K. al-Ḥaida*; das Todesdatum hat er nicht nachgetragen. Die älteste Notiz über Kinānī stammt aus dem *K. Faḍāʾil aš-Šāfiʿī* des Dāwūd al-Isfahānī (gest. 270/884)³⁴; danach war er ein Schüler des Šāfiʿī und hat ihn in den Jemen begleitet. Die Biographien beginnen erst mit dem *Taʾrīḥ Baġdād*; vieles, was in ihnen steht, ist aus dem *K. al-Ḥaida* herausgelesen³⁵. Auffällig ist, daß die Literatur über die Mālikiten, etwa der *Tartīb* des Qāḍī ʿIyāḍ, ihn gar nicht erwähnt; aber er war ja Mekkaner und hat den Weg der Schüler Māliks vielleicht nicht gekreuzt. Das Todesdatum 240/854-5, das sich in manchen späteren Quellen findet, ist vermutlich aus einer Anekdote er-

²⁵ S. 137, ult. f. und 138, 7 ff. Im Bericht des Ibn Ḥanbal über sein Verhör zeigt sich eine ähnliche Tendenz (s. o. S. 460).

²⁶ S. 26, 5 und 27, 1; auch sonst öfter.

²⁷ S. 42, 2 f. und 111, –4 ff.

²⁸ S. 106, 1 ff.

²⁹ S. o. S. 178 und 180; vgl. die Bezeichnung *wuld Sāsān* oben Bd. II 495.

³⁰ S. 140, 3 f.

³¹ S. 85, pu. ff. und 101, 8 ff.

³² S. 72 ff.

³³ *Fihrist* 236, 7 ff.; vgl. auch Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* 309, 6 ff.

³⁴ Zitiert bei Širāzī, *Ṭab.* 103, 5 ff. und TB X 449, 15 ff. und von da an immer wieder.

³⁵ S. o. Anm. 17. Auch die doxographische Notiz bei Ibn Ḥazm, *Fiṣal* II 140, –4 ff. geht vermutlich einfach auf *Ḥaida* 58, 2 ff. zurück.

schlossen³⁶; in den *ʿUyūn at-tawārīḥ* des Kutubī steht stattdessen, gar nicht unwahrscheinlich, 221/836³⁷.

Der älteste sichere Zeuge für das *K. al-Haida* ist vorläufig Ibn an-Nadīm. Jedoch war das Buch damals schon berühmt; Zweifel an der Echtheit äußert er nicht. Es lohnt sich gewiß, zu vergleichen, in welcher Form Ibn Baṭṭa (gest. 387/977) in seiner *Ibāna al-kubrā* den Text bewahrt hat³⁸. Als der Kalif al-Qādir gegen Ende seiner Regierung eine traditionalistische Restauration versuchte und dabei i. J. 420/1029 dreimal die Gelehrten der Hauptstadt in seinen Palast rief, um ihnen seine Reformepistel zusammen mit anderen passenden Texten zu Gehör zu bringen, wurde zweimal auch die „Geschichte von dem, was sich zwischen Bišr al-Marīsī und ʿAbdalʿazīz al-Makkī zugetragen hatte“ vorgelesen; die Lehre vom *ḥalq al-Qurʿān* war damals immer noch ein Schibboleth³⁹. Etwa um die gleiche Zeit hat auch der Ḥaṭīb al-Baġdādī den Text gelesen⁴⁰. Dahabī besaß dann den Scharfblick, das Buch für gefälscht zu erklären⁴¹. Subkī übernahm dieses Urteil, hielt die Diskussion selber aber weiter für historische Wirklichkeit⁴².

Was bleibt nun nach alledem? Es besteht kein Grund, an der Historizität der Person zu zweifeln. ʿAbdalʿazīz al-Kinānī war seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfahren bloß noch nicht wichtig genug, als daß sie Nachrichten über ihn festgehalten hätten. Er verfaßte einen *Radd ʿalā l-Ġahmīya*, aus dem Ibn Qaiyim al-Ġauzīya ein Stück in seinem *Iġtimāʿ al-ġuyūš al-islāmīya* zitiert⁴³. Das *K. al-Haida* läßt ihn zum Schluß, wohl um das Vertrauen in die Echtheit zu stärken, auf ein *K. as-Sunan wal-aḥkām* sowie eine *Risāla fi faḍl Banī Hāšim* verweisen, die er geschrieben habe⁴⁴; im Text selber rühmt er sich seiner Beziehung zu den Hāšimiden in Mekka⁴⁵. Für das Apokryphon dagegen erhalten wir vermutlich einen terminus post quem im Geschichtswerk des Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifūr (gest. 280/893), der sich angeblich von Kinānī selber über einen Auftritt vor Maʿmūn hat berichten lassen⁴⁶. Auch diesem Bericht zufolge stößt er auf Bišr al-Marīsī, den er mit Leichtigkeit widerlegt; zum Schluß bleibt dann noch Platz für einige Belehrungen an die Adresse des Kalifen. Aber das Thema der Diskussion weicht nun ab. Im Zentrum steht ein Disput über den Glaubensbegriff; ihm gehen epistemologische Erörterungen

³⁶ Vgl. etwa Subkī, *Ṭab.* II 145, 6 ff.; auch II 53, 6 ff.

³⁷ Nach Kaḥḥāla, *Muʿġam* V 263, Anm. 2. Er hätte dann allerdings nicht mehr, wie in TB V 178, 5 f. vorausgesetzt, Beziehungen zu Mutawakkil haben können.

³⁸ Hs. Kairo, Dār al-kutub, *ʿaqāʿid* 181, S. 370–382.

³⁹ Ibn al-Ġauzī, *Muntaẓam* VIII 41, 5 ff.; dazu Makdisi, *Ibn ʿAqīl* 302 f.

⁴⁰ Vgl. seine *Mašyāḥa*, fol. 127 b, 6. Dazu ʿIšš, *al-Ḥaṭīb al-Baġdādī* 100 nr. 187.

⁴¹ *Mizān* nr. 5139.

⁴² *Ṭab.* II 145, 9 ff.

⁴³ S. 104, ult. ff.; von daher übernimmt dann wohl Ġamāladdīn al-Qāsimī (gest. 1332/1914) den Passus in seinen *Tafsīr* (vgl. Naššār-Ṭalībī, *ʿAqāʿid as-salaf* 572, 10 ff.).

⁴⁴ S. 224, pu. f.

⁴⁵ S. 16, –4 ff.; allerdings bezieht er Ḥadīṭe zum Lob der *ahl al-bait* diplomatisch auf Maʿmūn (154, 1 ff.).

⁴⁶ *K. Baġdād* 79, 3 ff. / 42, 6 ff.

voraus. Dieser Vorspann findet sich seinerseits deutlich übereinstimmend, aber besser entwickelt in einer muʿtazilitischen Anekdote, in der anstelle Kinānīs nun Abū l-Hudāil als Gegner des Bišr al-Marīsī auftritt. Das hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich und ist trotz späterer Bezeugung vermutlich die ursprünglichere Fassung⁴⁷. Ibn Abī Ṭāhir bewahrt also das Anfangsstadium einer sich entwickelnden Legende. Das *K. al-Ḥaida*, in dem diese voll ausgebildet vor uns steht, ist gewiß nicht vor Ende des 3. Jh's entstanden. An einer Stelle im *Taʿrīḥ Baġdād* erfahren wir, daß man es von Abū Bakr ad-Daʿāʾ al-Aṣamm (gest. Anfang 320/932) überlieferte⁴⁸; vielleicht ist er der Verfasser.

Eindeutig spät und vermutlich iranischen Ursprungs ist eine weitere Version, in der Muḥammad b. Muqātil ar-Rāzī, ein Schüler des Šaibānī und des Abū Muṣṭafā al-Balḥī, die Rolle des Helden übernimmt; in ihr wird Bišr al-Marīsī zum Schluß sogar gekreuzigt (Pazdawī, *Uṣūl ad-dīn* 54, 9 ff.). Die Fassung, in der Abū l-Hudāil mit Bišr al-Marīsī diskutiert, weist im übrigen ebenso wie die bei Ibn Abī Ṭāhir neben dem epistemologischen Fragenkomplex auf Bišrs murġiʿitische Auffassungen hin; jedoch wird dieser Punkt nicht näher ausgeführt. Beide Texte sind nicht einfach und gewiß stellenweise verderbt; ein eingehender Vergleich steht noch aus.

Bei ʿAbdalʿazīz al-Kinānī hat u. a. al-Ḥusain b. al-Faḍl al-Baġalī studiert, ein Kūfier, der von ʿAbdallāh b. Ṭāhir nach Nēšāpūr geholt wurde und dort als Theologe wirkte (s. o. Bd. II 608). Er ist zwar erst i. J. 282/895 gestorben, aber in so hohem Alter, daß seine Studienzeit ohne Schwierigkeiten vor 221/836 angesetzt werden kann. Er hat den Irak ohnehin spätestens i. J. 227/842 verlassen.

⁴⁷ Vgl. ZDMG 135/1985/30 ff., vor allem 32, Anm. 51.

⁴⁸ TB II 193, 7 f.