

Ġāhiz und die aṣḥāb al-ma‘ārif*

Ġāhiz hielt, so sagt Šahrastānī, die Erkenntnisse allesamt für „notwendig“ (*al-ma‘ārif kulluhā ḍarūrīya*); nichts sei daran selbständiges Tun des Menschen. Was der Mensch „erwerbe“, sei einzig der Wille – besser: die Absicht (*wal-laisa lil-‘abdi kasbun illā l-irāda*); die Handlungen ergäben sich dann von selber, durch „Natur“¹. 169

Was hat das zu bedeuten? Der Text ist, für sich genommen, unscharf und mehrdeutig wie viele andere Bemerkungen der Häresiographen. Vieles hängt an dem Verständnis der Termini. Da ist einmal das Wort „Natur“ (*tibā‘*); wir werden darauf zurückzukommen haben. Und da ist zum anderen der Gegensatz von „notwendig“ und „erworben“, schon in den frühesten erkenntnistheoretischen Versuchen des *kalām* zu belegen: „erworben“ ist jede Erkenntnis, deren man aufgrund eigener Anstrengung, durch Nachdenken habhaft werden kann; „notwendig“ dagegen im allgemeinen eine solche, die einem unmittelbar zuteil wird oder, nach der klassischen Definition des Bāqillānī, „der Seele des Menschen so unverlierbar innewohnt, daß jener keinen Weg findet, sich von ihr zu trennen“².

Wichtig ist aber vor allem Einordnung und Zusammenhang der Nachricht. Sie berührt sich mit einer ähnlichen bei ‘Abdalqāhir al-Baġdādī, in dessen *K. al-Farq baina l-firaq*³. Dieser nun übernimmt, wie er ausdrücklich vermerkt, aus dem *K. al-Maqālāt* des Baġdāder | Mu‘taziliten Abū l-Qāsim al-Ka‘bī. Wir werden dasselbe, trotz geringer Divergenz, von Šahrastānī annehmen dürfen; er hat Ka‘bī’s Buch noch vor sich gehabt und auch sonst häufig daraus zitiert⁴. 170

* Dieser Aufsatz ist die unveränderte Fassung eines Referates, das ich beim XVI. Deutschen Orientalistentag in Heidelberg (1.–5. August 1965) gehalten habe. Weitere Belege und ausführliche Erörterung mancher in dieser Zusammenfassung nur angedeuteten Fragen hoffe ich in meinem demnächst erscheinenden Kommentar zum ersten Buch von ‘Aḍudaddīn al-Īġī’s *K. al-Mawāqif* geben zu können.

1 Šahrastānī, *al-Milal wan-niḥal*, ed. Cureton 52, 6f./ed. Badrān, Kairo 1370/1951, 112, 9ff.

2 Vgl. Īġī, *Mawāqif*, Kairo 1325, 1 90, ult.ff. Sie stammt, nach Ġurġānīs Erläuterung zur Stelle, aus Bāqillānīs noch nicht wieder aufgefundenem Korankommentar. Ähnliche Fassungen in seinem *Tamhīd* (ed. McCarthy, Beirut 1957, s. 9, 13f.) und in seinem *Inṣāf* (ed. Kauṭarī, Kairo 1950, s. 13, 7f.).

3 Baġdādī, *Farq* 160, 6ff.

4 ^{3a} Vgl. die Stellenangaben bei H. Ritter, *Philologika* III, in: *Der Islam* 18/1929/39. Die erwähnte

Das ist wichtig zu wissen; denn vieles andere bei Baġdādī (und bei Šahrastānī) entstammt unmittelbar der Schmähchrift des Ibn ar-Rēwandī bzw. dem, was Ḥaiyāt in seinem *K. al-Intiṣār* von ihr noch bewahrt hat, und ist so, abgesehen von der thesenhaften Verkürzung, in sich schon zweifelhaft. Hier aber spricht ein Mu‘tazilit über mu‘tazilitische Lehre, also, so sollte man annehmen, verhältnismäßig objektiv; Baġdādī betont, daß Ka‘bī auf Ġāḥiẓ große Stücke hielt.

Allerdings hat gerade in dem Punkt, um den es hier geht, auch die Mu‘tazila sich fast einhellig von Ġāḥiẓ distanziert. Das gilt bereits für Ġāḥiẓ’ älteren Zeitgenossen Ġa‘far b. Mubaššir; das gilt aber vor allem für Ġubbā’ī und seinen Sohn Abū Hāšim, deren Lehre für die spätere scholastische Phase der Mu‘tazila maßgebend geworden ist⁵. So kommt es, daß neben den Häresiographen noch eine andere Quelle uns über Ġāḥiẓ’ Theorie berichtet, sie aus der Sicht jener innermu‘tazilitischen Polemik, zu Beginn des 5. Jhs das Denken der Schule subtil zusammenfassend: der *Muġnī*, die große Summe des Qāḍī ‘Abdalġabbār, mittlerweile in einigen ihrer zwanzig Bände in Kairo herausgegeben⁶.

Beide Zeugen ergänzen sich aufs beste; sie berichten Gleiches mit verschiedenem Akzent. Den Häresiographen kam es, wie Ka‘bī, darauf an, Individuelles sichtbar zu machen, persönlich kuriose Lehrabweichung oder – aus „orthodoxer“ Sicht – „Ketzerie“. Ihnen entnehmen wir, daß Ähnliches wie Ġāḥiẓ schon Ṭumāma b. al-Ašras behauptete, sein Lehrer und angesehene Autorität am Hofe des Ma’mūn⁷.

- 171 Den Qāḍī ‘Abdalġabbār kümmert dagegen das System; er nennt Ṭumāma überhaupt nicht – warum einen Namen mehr erwähnen, wenn sich die Lehre klarer und ausführlicher bei Ġāḥiẓ findet? Dieser Lehre aber geht er viel aus-

Divergenz betrifft die Stellen Baġdādī 160, 7f. und Šahrastānī 52, 6f./112, 9f. Baġdādī hat: *wa-ḥiya* (scil. *al-ma‘ārif*) *ma‘a dālīka fi‘lun lil-‘ibād*; Šahrastānī dagegen: *wa-laisa šai‘un min dālīka min af‘ali l-‘ibād*. Soll man annehmen, daß in dem Exemplar, welches Baġdādī vorlag, *laisa* ausgefallen war und er *شيء* statt *مع*, *شيء* statt *من* las? Die Abhängigkeit der einzelnen Texte bliebe noch im Zusammenhang zu untersuchen.

- 5 ⁴Für Ġa‘far b. Mubaššir vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* (Beirut 1957), s. 63, 14 des arabischen Textes. Ġubbā’ī schrieb gegen Ġāḥiẓ’ *K. al-Ma‘rifā* (dazu Pellat in: *Arabica* 3/1956/166 nr. 100–102) ein *K. Naqḍ al-Ma‘rifā*, Abū Hāšim gegen sein *K. al-Ilhām* (= Pellat nr. 66?) ein *K. Naqḍ al-Ilhām*; vgl. Qāḍī ‘Abdalġabbār, *Muġnī* XI 235, 13 ff.
- 6 ⁵Wesentlich ist für unseren Zusammenhang vor allem Band 12: *an-Nazar wal-ma‘ārif*; ed. Ibrāhīm Madkūr, Kairo (1963?).
- 7 ⁶Vgl. Baġdādī, *Farq* 157, 5 und *Uṣūl ad-dīn* 138, pu. f.; Abū l-Muẓaffar al-Isfarā’īnī, *Tabšīr fi d-dīn* 48, 14 ff.; Šahrastānī 50, 4 ff./106, 11 ff. (besser). Die beiden letzteren haben wohl aus Baġdādī’s *Farq baina l-firaq* übernommen.

führlicher nach, z. T. wörtlich aus Ġāḥiẓ' Büchern zitierend und vor allem die Gegenschriften des Ġubbā'ī und des Abū Hāšim verwertend; und er bringt auch einen Namen, der eben vom System her alle jene umfaßte, die solchen Gedanken nachgingen, Ṭumāma und Ġāḥiẓ und all ihre Anhänger: *aşĥāb al-ma'ārif*⁸.

Der Name verrät es: man empfand diese Erkenntnislehre als auffällig und charakteristisch. Das ist wichtig insofern, als sie eigentlich in größerem Zusammenhang stand. *Alles* Handeln – so sagte zum Schluß und etwas unvermittelt Šahrastānī –, darunter auch das Erkennen, ergibt sich ohne weiteres Zutun des Menschen aus seiner Absicht dazu, dem einzigen, worüber er in eigenem Vermögen verfügt. Man will etwas tun oder über etwas nachdenken, und das Handeln oder die Erkenntnis folgt dann fast mechanisch, läßt sich nicht mehr weiter beeinflussen – als „Tun ohne Täter“ (*fi'l lā fā'ila laḥū*), wie Ṭumāma sagte⁹, auf „natürliche“ Weise, wie Ġāḥiẓ es interpretierte. Die Häresiographen haben diesen Zusammenhang zumeist zerlegt, um statt einer zwei Ketzereien zu erhalten; so Baġdādī¹⁰, ähnlich Šahrastānī, wenngleich er, wie wir sahen, von der Beziehung noch etwas ahnen läßt. Aš'arī dagegen faßt in seinen *Maqālāt* alles noch zusammen¹¹. Er auch läßt spüren, daß dieser Gedanke im Umkreis der *tawallud*-Theorie heimisch ist.

Tawallud war die gängige Denkform, in der die frühe Mu'tazila das Kausalitätsproblem zu fassen versuchte. Ein Vorgang wird „erzeugt“ (*tawallada*) durch einen andern, der ihm vorausgeht oder gleichzeitig mit ihm ist; und wer diese erste auslösende, „erzeugende“ Handlung tut, ist verantwortlich für jene andere, die aus ihr erzeugt wird: wer einen Pfeil abschießt, ist verantwortlich, wenn dieser Pfeil einen Menschen tötet, dessen Tod „erzeugt“, auch wenn er selber mittlerweile schon getroffen wurde und gestorben ist. Er hat dabei, so geht gerade aus | diesem Beispiel hervor, unmittelbar keinen Einfluß mehr auf die „erzeugte“ Handlung; er kann ja schon tot sein, wenn sie geschieht. Aber es ist dennoch sein Tun, und er muß dafür einstehen¹². Das ist nun hier alles gewissermaßen um eine Stufe zurückverlegt: es gibt nur noch eine einzige „erzeu-

172

8 So z. B. in seinem *Šarḥ al-uşul al-ḥamsa*, Hs. Istanbul, Topkapu Sarayı, Ahmed III 1872, fol. 5a, -7 ff.; im *Muġnī* nennt er meist Ġāḥiẓ selbst (unter dessen Kunya Abū 'Uṭmān). Von *aşĥāb al-ma'ārif* spricht auch schon Ġa'far b. Mubaššir (vgl. *Intiṣār* 63, 14).

9 Vgl. Baġdādī, *Farq* 157, 14; Šahrastānī 49, 14 ff./105, 7 ff. und 50,1/106, 6 ff. Auch *ḥadaṭ lā min muḥdit*; vgl. Aš'arī, *Maqālāt* 407, 9 f.

10 Vgl. *Farq* 157, 5 ff. und 157, -6 ff.; 160, 7 und 8 ff.; besonders auffällig auch bei Isfarā'īni 48, 14 ff. und 18 ff.

11 ¹⁰*Maqālāt* 407, 9 ff.

12 ¹¹Vgl. dazu auch W.M. Watt, *Free Will and Predestination* 74 f.

gende“ Handlung, das Wollen. Selbständiges Tun des Menschen spielt sich nur in seiner Seele ab; sein Leib gehorcht deren Impulsen wie – so könnte man sagen – die Puppe in der Hand des Puppenspielers.

Das war letzte Konsequenz der *tawallud*-Theorie und hob sie zugleich auf. Weder Ṭumāma noch Ġāḥiḏ verwenden den Begriff weiter; Ṭumāma spricht geradezu von „Tun ohne Täter“ – etwas, das es nach der *tawallud*-Theorie nicht geben könnte. Und Ġāḥiḏ polemisiert, den erkenntnistheoretischen Aspekt für sich nehmend, in seinem *K. al-Ilhām*: „Wenn feststeht, daß die, welche im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte über ... Fragen der Religion nachdenken, (dennoch) zu verschiedenen Ergebnissen kommen, wie auch die, welche eine Sache zu erlangen sich bemühen, verschiedenen Erfolg haben, derart daß einer scheitert, der andere aber nicht, ja daß sogar scheitert, welcher sich Mühe gab, und ans Ziel gelangt, wer müßig saß ..., (wenn das feststeht), dann beweist es mit Notwendigkeit, daß Erkenntnis (nicht durch Nachdenken ‚erzeugt‘ ist)“¹³. „Erzeugen“ impliziert, wie jedes Kausalverhältnis, daß auf eine bestimmte Ursache immer eine bestimmte Wirkung folge. Gerade dies aber ist hier nicht der Fall: Nachdenken führt nicht immer zwangsläufig zu Erkenntnis. Man darf ihm nicht zuviel zutrauen. Häufig denkt man gar nicht deswegen nach, um tiefere Einsicht zu gewinnen, sondern aus manchen anderen Gründen: um Unangenehmes abzuwehren, um von Gott oder von einem Menschen etwas zu bekommen¹⁴. Hier spüren wir, wie die Absicht, der „Wille“, ins Spiel kommt; er bedient sich des Denkens zu einem bestimmten Ziel und kümmert sich dabei häufig gar nicht um die abstrakte Regel, daß es „zweckfrei“ nur zu neuem Wissen führen sollte. Oder anders: das Ziel eines Denkaktes und sein Ergebnis wird bestimmt durch die „Impulse“ (*dawāṭ*), die bei ihm mitwirken; und wir verstehen jetzt: diese „Impulse“ und bestimmenden Kräfte sind nicht bloß rationale |
173 Beweismomente, sondern auch das, was wir gerade erwähnten: Erwägungen utilitaristischer Art. Das hat es mit Ġāḥiḏ' Lehre von der „Natur“, der Menschennatur, auf sich: wenn eine Handlung oder hier eine Erkenntnis sich auf „natürliche“ Weise ergibt, so heißt das, daß die Menschennatur in all ihrer Komplexität daran teil hat. Es ist nicht einfach so, daß aus einem sich anderes ergibt, sondern vieles kommt zusammen, und das Übergewicht der „Impulse“ entscheidet. Das Denken ist nur unter *einer* Bedingung frei: daß nämlich die

13 ¹²Qāḏī ‘Abdalġabbār, *Muġnī* XII 140, 18 ff. In 140, ult. ist dabei nach dem Worte *‘ilm* wahrscheinlich eine Lücke (Haplographie) anzusetzen; der Text wäre etwa folgendermaßen zu rekonstruieren: *fā-yaġibu an yadulla dālika ‘alā anna l-‘ilma (lā yatawalladu ‘an an-nazar, li-anna l-‘ilma) fi annahū lā yatawalladu ‘an an-nazar bi-manzilati mā qaddamnāhu.*

14 ¹³*Muġnī* XII 141, 6 ff.; auch 142, 15 ff.

„Impulse“ für und wider eine Sache gleich sind; dann bleibt dem Menschen die Wahl, sich für eine bestimmte Erkenntnis gegen eine andere zu entscheiden¹⁵.

Ob das Ergebnis eines Denkaktes auch *richtig* sei, scheint da erst in zweiter Linie gefragt. Wenn so vieles dabei mitwirkt, dann kann es kaum mehr als Zufall sein. Erkenntnis ist nur ein Geistesblitz, abhängig von vielen irrationalen Momenten: *ḥads*, wie Ġāḥiṣ sagte – jenes Wort, mit dem Ibn Sīnā später die aristotelische ἀρχή umschrieb. Es ist, wie wenn man in einen Brunnen hinabsteigt und unerwartet einen Schatz findet; das steht jenseits von Lob und Tadel und läßt sich auch niemandem verpflichtend auferlegen¹⁶. Hier ist nicht gedacht an ernste Methode hin zu vorgegebenem Ziel, sondern an Experiment und neugierig-„unwissenden“ Versuch – so wie wir es, seit einem Aufsatz von R. Paret, von Ġāḥiṣ' Lehrer Naẓẓām kennen¹⁷. Man läßt sich in seinem Denken von jedem Impuls tragen und ist vielleicht selber erstaunt, wohin es einen schließlich führt. Das ist, so wissen wir, nicht nur Ġāḥiṣ' Theorie; es war auch seine Art, Bücher zu schreiben.

Bis hierher beruht unsere Rekonstruktion allein auf den Angaben des Qāḍī 'Abdalḡabbār. Sie gilt – das sei noch einmal betont – allein | für Ġāḥiṣ; wie Ṭumāma sich die Zusammenhänge im einzelnen gedacht hat, ob wie Ġāḥiṣ oder anders, können wir nicht sagen. Es scheint nur, daß er den Begriff *ṭab'* oder *ṭibā'* „Natur“ hierbei noch nicht benutzte, in seinem Vokabular der *tawallud*-Theorie noch näherstand. Was wir aber mit Sicherheit sagen können, ist, daß er aus seinem Ansatz die gleichen Konsequenzen gezogen hat wie Ġāḥiṣ. Diese Konsequenzen waren kühn und, so mochte es den meisten scheinen, gefährlich; kein Wunder, daß hier die Häresiographen wieder gesprächiger werden – es ging nicht mehr um System, sondern um „Ketzerei“. Wenn Erkenntnis ein „Tun ohne Täter“ ist wie bei Ṭumāma, unbestimmbar und un gelenkt – man *will*

174

15 ¹⁴*Muḡnī* XII 316, 3 ff.; 235, 5 ff. Es steckt allerdings hierin noch ein Problem, das vielleicht stärker betont werden sollte: wie verhalten sich das „Wollen“ und die „Impulse“ zueinander? Sind letztere, wenn sie aus dem Menschen selber kommen und nicht – wie ein objektives Beweismoment etwa – sein Denken von außen her bestimmen, mit seinem Wollen der Art nach identisch oder als irrationale Kräfte von diesem getrennt? Dies zu entscheiden, ist die Quellenbasis vorläufig noch zu schmal. Klar scheint nur, daß Ġāḥiṣ das „Wollen“ als den ersten freibestimmten Anstoß zur Spekulation betrachtet und daß die „Impulse“ dann nachher auf den Verlauf dieser Spekulation einwirken; sie sind also keinesfalls Motive für den Entschluß selber.

16 ¹⁵*Muḡnī* XII 324, 1 ff.

17 ¹⁶*An-Naẓẓām als Experimentator*; in: *Der Islam* 25/1939/228 ff. Für Ġāḥiṣ selber wäre jetzt auch 'Ādil al-'Auwā, *al-Kalām wal-falsafa*², Damaskus 1384/1964, vor allem s. 118 ff. heranzuziehen.

über etwas nachdenken, aber man muß abwarten, was dabei herauskommt – oder „natürliche“ Folge des Streitens auseinanderstrebender „Impulse“ wie bei Ğāhiz, dann kann man nicht für sie verantwortlich sein; man ist verantwortlich für den „guten Willen“, nicht mehr für das Ergebnis. Das heißt aber: man kann auch zu diesem Ergebnis nicht „verpflichtet“ werden, und man kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden, wenn man etwas hätte erkennen sollen, es aber nicht erkannt hat. Man hat eben vergebens auf den „Geistesblitz“ gewartet, um mit Ğāhiz zu sprechen. Was das juristisch bedeutete, erfahren wir, wenn Aš‘arī von Ṭumāma berichtet, daß „(nur) für den, der zum Wissen um Gott und seine Gesandten und seine Heiligen Schriften ‚genötigt‘ wird (d. h. wer *Gott ... ‚notwendig‘* erkannt hat), die Verpflichtung (zur Erfüllung der religiösen Pflichten: *taklif*) verbindlich und das Gebot obligatorisch ist; wer dazu nicht ‚genötigt‘ wird, der hat auch keine Verpflichtung und ist den unmündigen Kindern (*atfāl*) gleich“¹⁸. Der Problembereich hat sich – das sei hier nur angemerkt – nochmals verengt: vom menschlichen Tun überhaupt zu einem Tun im besonderen, dem Erkennen, und nun zu jenem Erkennen, das für das religiöse Gesetz relevant ist, dem Erkennen der Existenz Gottes und seiner Gebote.

Auf den Muslim angewandt, mochte die These noch angehen; jener erhielt ja Kunde von Gott und seinen Gesandten aus dem Koran oder durch einen Lehrer, „notwendig“, ohne sie erst nachdenkend zu erarbeiten. Wie aber steht es mit dem Ungläubigen? Die Häresiographen berichten übereinstimmend, Ṭumāma habe hier behauptet, daß Christen und Juden, Magier und Manichäer nach dem Tode für immer zu Staub würden wie die Tiere¹⁹. Die Nachricht ist verdächtig, geht | sie doch auf Ibn ar-Rēwandī zurück. Ḥaiyāṭ mißbilligt sie sehr, wie alles, was von Ibn ar-Rēwandī kommt. Aber seine Entgegnung ist schwach: auch für Ṭumāma seien die Ungläubigen auf ewig verdammt, nur daß er „ungläubig“ allein den habe nennen wollen, der schon „notwendiges“ Wissen besitze, also verantwortlich sei (*mukallaḥ*) und dann *bewußt* (*qaṣḍan*) dem zuwiderhandle²⁰. Gewiß – aber das gilt nur für die Christen und Juden; zu ihnen ist ein „Gesandter“ gekommen. All die anderen jedoch, denen nicht auf diese Weise „notwendiges“ Wissen zuteil geworden ist, eben sie sind keine Ungläubigen, sie können darum nicht sündigen und können auch nicht bestraft oder belohnt werden. Ihr Leben ist wertlos; sie zerfallen zu Staub. Ibn ar-Rēwandī hatte nicht unrecht; er hatte nur polemisch übertrieben. Gemeint waren nicht alle Ungläubigen, sondern nur die, welche Ṭumāma schon nicht mehr als solche bezeich-

18 ¹⁷*Maqālāt* 482, 3 ff. = Baġdādī, *Farq* 157, 6 f.

19 ¹⁸Baġdādī, *Farq* 157, 8 ff.; von ihm abhängig Isfarā‘īnī, *Tabṣīr* 48, 14 ff.; auch Šahrastānī 49 apu. f. / 105 ult. ff., Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 195, -6 ff.

20 ¹⁹*Intiṣār* § 53, s. 66, 7 ff.

nen wollte: die unwissenden Ungläubigen, die nie vom Islam oder vielleicht nie von Gott gehört haben. Dahin fügt sich manches andere, was wir von Ṭumāma hören – wobei sich nicht immer klar scheiden läßt, ob es wirklich so seine Lehre war oder nur polemisch gezogene Konsequenz: er habe das *dār al-Islām* als *dār kufr* angesehen²¹ und die Gefangennahme von Ungläubigen mitsamt all ihren rechtlichen Folgen für verboten erachtet²². Natürlich: wenn die Ungläubigen – wir wissen jetzt, welche – schuldlos sind, dann läßt sich mit dem religiösen Recht nicht mehr begründen, warum man sie in die Sklaverei verkauft; und nur dort, wo man den Islam kennt, im *dār al-Islām*, kann es wirklichen Unglauben geben.

Diese Unterscheidung entsprang einer scharfsinnigen exegetischen und historischen Beobachtung. Im Koran waren, so ließ sich nicht leugnen, die Ungläubigen verdammt und schuldig gesprochen; aber es waren immer bewußte Ungläubige, die sich gegen das Wort auflehnten, das ihnen zuvor gepredigt war – und die *aşḥāb al-ma'ārif* haben all diese Verse geradezu zum Beweis für ihre These genommen²³. Mittlerweile aber hatte sich die Situation gewandelt: die Ungläubigen, welche man z. Z. Ṭumāmas kannte, waren nicht alle von der Mission | eines Besseren belehrt worden. Das galt vor allem für die Vorfahren derer, die nun wie Ṭumāma am Hofe des Ma'mūn Einfluß und Stimme hatten. Sie selber waren natürlich Muslime, und sei es vielleicht nur auf oberflächliche Weise; aber ihre Väter oder Großväter, aus vornehmer iranischer Abstammung zumeist, waren es nicht gewesen, und man fühlte sich weniger in seinem Selbstgefühl gekränkt, wenn sie nun sich als schuldlos erwiesen – mochten sie auch zu Staub werden. Ṭumāmas Theorie hat einen Hauch von verborgener Šu'ūbiya; seine Mutter war, wie Baġdādī mit verständnisvollem Seitenhieb vermerkt, selber eine Kriegsgefangene gewesen.²⁴

176

21 ²⁰*Intiṣār* 67, 4 ff.; danach Baġdādī, *Farq* 158, 4. Dieselbe Lehre auch bei Ṭumāma's (jüngerem?) Zeitgenossen Abū 'Imrān Mūsā b. ar-Raqāšī (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. Diwald-Wilzer 77, 16). Zum Problem vgl. Aš'arī, *Maqālāt* 463, 13 ff.

22 ²¹Baġdādī, *Farq* 158, 4 f.: nach dem Original des Ibn ar-Rēwandī? Ḥaiyāṭ hat den Passus nicht bewahrt.

23 ²²*Muġnī* XII 333, 3 ff.: zitiert werden Sure 2/77, 3/70 und 75.

24 ²³*Farq* 158, 7 f. Auf eine weitere hierhergehörige Nachricht hat, worauf ich erst jetzt aufmerksam werde, bereits I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I 157 hingewiesen. Mas'ūdī erwähnt in seinen *Murūġ ad-ḍahab* (ed. Barbier de Meynard III 107), daß Ṭumāma wie auch Ġāḥiẓ den Nabatäern einen gewissen ideellen Vorrang vor den Arabern eingeräumt habe; diese nämlich seien Muslime geworden, weil der Prophet aus ihnen hervorging, jene dagegen, ohne daß ein Prophet unter ihnen aufstand. Glaube trotz solch offenkundiger „Prüfung“ hat höheren Wert. Die Lehre soll auf den frühen mutakallim

177 Ġāḥiẓ hat hier angeknüpft. Auch er definiert den Ungläubigen auf gleiche Weise²⁵; und auch er hat damit vielleicht noch eine Art Rehabilitation post mortem versucht: immerhin ist von ihm ein *K. Faḍl al-mawālī ‘alā l-‘Arab* bezeugt²⁶. Aber die Šu‘ūbiya hat einiges von ihrem Glanz und ihrer Macht schon verloren; es scheint kein Zufall, daß wir von jenen weiteren Konsequenzen, die noch Ṭumāma aus der Theorie zog, nun nichts mehr hören. Die Lehre ist aus ihrer politischen Tagesbezogenheit herausgetreten in die dogmatische Phase, ein Phänomen, das wir ja auch von vielen anderen „Sekten“meinungen kennen. Damit aber drängt eine neue Frage nach vorn, sie wiederum systematischer Art – und wiederum wechselt die Quelle: die Häresiographen werden noch einmal abgelöst vom Qāḍi ‘Abdalġabbār. Konnten nicht, so ließ sich einwenden, jene Ungläubigen, mochten sie auch von niemandem über Gott gehört haben, durch spontane *rationale* | Überlegung ihn erfassen, und konnte man sie da nicht für schuldig erklären, wenn sie es nicht taten? Eine Frage, wie sie gerade einem Mu‘taziliten sich anbieten mußte. Aber auch dafür war hier kein Platz. Natürlich kann es dazu kommen, aber dann immer nur zufällig, nicht prinzipiell. Die Schöpfung ist, so sagt Ṭumāma, nicht dazu da, daß man aus ihr seine Schlüsse ziehe (*istidlāl*), ihre Hinweise (*adilla*) auf Gott und sein ordnendes Wirken erkenne²⁷ – dies gegen den kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis, oder besser: gegen seine Selbstverständlichkeit. Und ähnlich Ġāḥiẓ: die Gottesbeweise, der kinetische und der e contingentia mundi, sind viel zu kompliziert, als daß der barmherzige Gott sie von uns verlangen könnte²⁸. Das heißt: man kann aus der *Möglichkeit* der Gotteserkenntnis nicht eine Verpflichtung zu ihr ableiten; wer nicht zu ihr gelangt, ist entschuldigt (*ma‘dūr*). Und mehr als das: es ist unmöglich, eine solche Verpflichtung überhaupt zu spüren. Denn wie sollte man ihrer sich bewußt werden? Man weiß ja von Gott noch nicht, und wenn man keinen Begriff von Gott hat, dann wäre Ver-

Dirār b. ‘Amr (gest. um 200 H.) zurückgehen. Er allerdings war offenbar kein Šu‘ūbit; er gehörte, als reinblütiger Araber, dem Stamm der Ġatafan an. Bei ihm war die Argumentation rein theologisch gemeint (vgl. zum Zusammenhang auch Naubaḥṭi, *Firaq aš-Š‘a*, ed. Ritter 10, 13 ff. und Ibn Hazm, *Ġamhara*, ed. Lévi-Provençal 249, 1 ff.).

25 ²⁴Vgl. Ḥaiyāt, *Intiṣār* 72, 17 ff.; auch *Muġnī* XI 322 pu. ff.; Ibn Nubāta, *Sarḥ al-‘uyūn* (ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1383/1964) 249, 3 ff.

26 ²⁵Vgl. Baġdādī, *Farq* 162, 2 f.; Pellat hält den Titel bei Ġāḥiẓ für unwahrscheinlich und will offenbar bei Baġdādī (dessen Zeugnis isoliert steht) ein böswilliges Mißverständnis für Ġāḥiẓ’ häufiger belegtes *K. Faḍl al-‘Arab ‘alā l-mawālī* annehmen (vgl. *Arabica* 3/1956/152 nr. 23 und 166 zwischen nr. 104 und 105).

27 ²⁶Aš‘arī, *Maqālāt* 251, 11 ff.

28 ²⁷*Muġnī* XI 342, 17 ff.

pflichtung zur Gotteserkenntnis Verpflichtung zu etwas Unbekanntem – juristisch nicht nachvollziehbar. Die Verpflichtung, Gott zu erkennen, setzt Gott bereits voraus; sonst ist sie ziellos²⁹. Der Gottesbegriff kann darum nur „notwendig“, vorgegeben sein – in der Art, wie wir es eben von Ṭumāma und von Ġāḥiṣ hörten. Wer dann noch sich nicht um ihn kümmert, macht sich schuldig.

Was da zum Schluß von der Lehre der *aṣḥāb al-ma'ārif* übrigblieb, war – und das scheint bezeichnend für den ganzen frühen *kalām* – nicht so sehr ein erkenntnistheoretisches, d. h. philosophisches, als ein juristisches Problem. Die Art aber, wie man es löste, war, so möchte man sagen, die Sünde wider den mu'tazilitischen Geist. Der menschliche Verstand, Fundament der Theologie wie der Offenbarung, soll nun doch nicht imstande sein, Verpflichtung zur Gotteserkenntnis, d. h. zur Theologie, spürbar werden zu lassen. Islam und, wenn man wollte, mu'tazilitische Lehre ist nichts Selbstverständliches, unmittelbar sich ergebend durch inneres Bedürfnis. Generationen haben darum von nun ab an dieser Aporie ihren Scharfsinn versucht. Ġubbā'ī hat, um sie zu lösen, einige Jahrzehnte nach Ġāḥiṣ seine Theorie entworfen, daß der Mensch aus unbestimmter diffuser Furcht heraus – Furcht vor dem Numinosen, würden wir heute vielleicht sagen – dazu geführt wird, | auch ohne Kenntnis einer prophetischen Botschaft rational nach dem, was ihn lenkt und ihm Gnaden schenkt, zu forschen³⁰. Seine Nachfolger haben diese Theorie gehütet, sie aber zugleich zu solcher Subtilität entwickelt, daß es der erstarkenden Aš'arīya, Ġuwainī zumal, ein leichtes war, sie zu zerschlagen. Die Aš'arīya hat, sicherlich wider ihren Willen, Ġāḥiṣ und den *aṣḥāb al-ma'ārif* wieder Recht gegeben³¹.

178

29 ²⁸*Muḡnī* 230, 13 ff. (zum Bezug auf Ġāḥiṣ vgl. 235, 10 f.); auch 224, 11 ff.; 227, 7 ff.; 233, 1 ff. Zum *taklīf bimā lā yu'lam* vgl. auch *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* 56, 12 ff.

30 ²⁹Zum Einzelnen muß ich auch hier auf meinen *Mawāqif*-Kommentar verweisen; der *Muḡnī* gestattet hier mehr noch als bei der Lehre des Ġāḥiṣ verlässliche Rekonstruktion.

31 ³⁰Wie Ġāḥiṣ hat auch die Aš'arīya den unwissenden Ungläubigen für „entschuldigt“ gehalten. Der Grund war allerdings ein ganz anderer: sie verwarf jene rationale Ethik, wie die Mu'tazila sie vertrat (vgl. z. B. Šahrastānī 55, 5 ff./120, 7 ff.). Insofern gibt es Gebot und Gesetz erst mit dem Auftreten eines Propheten, und insofern kommt sie dann mit den *aṣḥāb al-ma'ārif* überein.