

Künft. foly 0. 192

DER ISLAM

ZEITSCHRIFT
FÜR GESCHICHTE UND KULTUR
DES ISLAMISCHEN ORIENTS



HERAUSGEGEBEN

VON

C. H. BECKER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
HAMBURGISCHEN WISSEN-
SCHAFTLICHEN STIFTUNG



DRITTER BAND

MIT 2 ABBILDUNGEN UND 17 TAFELN.

STRASSBURG 1912
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

HAMBURG: C. BOYSEN

Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī.¹⁾

Von

I. Goldziher.

Mehr als im Zentrum des Chalifates, wo eine verfolgungssüchtige Orthodoxie nicht selten jede freie Geistesregung terrorisierte²⁾, konnten in den östlichen Provinzen des islamischen Reiches freiere Strömungen sich ungehindert entfalten. Ebenso wie die Philosophie nicht im Schatten des zentralen Chalifates, sondern unter dem Schutz der auf dem Boden des alten Iran emporkommenden Fürstentümer gedieh, so konnte auch der dogmatische Rationalismus fern von der Wirkungssphäre der bagdadischen Dunkelmänner erfolgreicher zur Geltung kommen als in ihrer bedrohlichen Umgebung. Wir meinen die mu'tazilitische Richtung, die in den östlichen Provinzen ungehindert sich ausbreiten, ja sogar ins Volk dringen konnte, als ihr am Sitze des Chalifates nach dem Überhandnehmen der aš'arischen Formeln der Boden völlig entzogen war.

Aus der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts stehen uns bemerkenswerte Zeugnisse für diese Erscheinung zur Verfügung. Aus Chūzistān berichtet der Reisende Ibn Ḥauḳal, daß dort die mu'tazilitische Richtung vorherrscht; selbst gewöhnliche Arbeiter interessieren sich für die Fragen derselben, und es sei nicht ungewöhnlich, daß zwei Lastträger während ihrer Arbeit sich über Kalāmstoffe unterhalten³⁾. Ähnliches berichtet al-Muḳaddasī aus der Provinz Fāris. Der größte Teil der dortigen Theologen, ohne Unterschied ihrer Zugehörigkeit zu einer der rituellen Schulen (*madāhib*), bekenne sich in der Dogmatik zur Mu'tazilah⁴⁾. In Rejj und Ḳazwīn — bezeugt derselbe Schriftsteller — gebe sich sogar Fanatismus (عصبية) kund für die Lehre vom

¹⁾ Vortrag gehalten auf dem 16. internat. Orientalistenkongreß zu Athen April 1912.

²⁾ Über diese Zustände vgl. die Abhandlung: *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen* (ZDMG. LXII 1—28).

³⁾ *Bibl. Geograph. Arab.* ed. DE GOEJE II. 174, 5.

⁴⁾ *ibid.* III² 439, 12.

Erschaffensein des Korans ¹⁾ — die Unduldsamkeit gegen Andersdenkende ist ein mu'tazilitischer Zug.

Diese Daten gehören der Epoche der Būjiden an, in der auch die šifitische Neigung der Machthaber das Emporkommen der Mu'tazilah begünstigte. Ein berühmter Wezīr dieses Fürstenhauses, der als Philolog und Schöngeist gefeierte al-Šāḥib ibn 'Abbād († 385/995), der selbst eifriger Mu'tazilit ²⁾, sich zur Theologie der Abū Hāšim und al-Ġubbā'ī bekannte ³⁾, knüpfte an die Ernennung zum Amt eines Ḳāḏī die Bedingung, daß der Bewerber die mu'tazilitische Richtung anerkenne ⁴⁾. In der Tat finden wir aus jener Zeit mehrere bedeutende Vertreter derselben im Ḳāḏī-Amte. 'Abdallāh b. abī 'Allān »einer der Šejche der Mu'tazilah« und fruchtbarer Kalāmschriftsteller († 409/1018) wirkt als Ḳāḏī von Ahwāz ⁵⁾; 'Ubejdallāh Abū Muḥammed al-Ḳašrī, Opponent des Bākillānī († 403/1012) ist Ḳāḏī in Fāris ⁶⁾. Die größte mu'tazilitische Autorität jener Epoche, der als Lehrer ⁷⁾ und theologischer Autor berühmte 'Abdalġabbār († in hohem Alter 415/1024) bekleidete die angesehene Würde eines OberḲāḏī (Ḳāḏī al-Ḳuḏāt) der Provinz Rejj ⁸⁾. In Rāmahurmuz bestand eine öffentliche Bibliothek, mit der eine Stiftung verbunden war zum Zwecke der regelmäßigen Abhaltung von Vorträgen über mu'tazilitischen Kalām ⁹⁾. Um diese Zeit verfaßt der als mu'tazilitischer Übertreiber

¹⁾ ibid. 396, 7.

²⁾ Dies bekundet er auch in der einleitenden Doxologie seines kleinen Traktates

لحمد لله الواحد العدل ذكر الخلائف وعنوان المعارف

(*Rasā'il al-bulaġā*, Kairo 1908, I, 1, 9 v. u.) entsprechend dem توحيده und عدله der Mu'tazilah.

³⁾ 'Abdalkāhir al-Baġdādī, *Kitāb al-Farḳ bejn al-firaḳ* (Kairo 1910) 169, 10. *Abū Ḥajjān al-Taubīdī*, der eine Schmähschrift gegen den Šāḥib ibn 'Abbād verfaßte, erwähnt spottweise als Injurien, die man ihm zufügen konnte, die Verdächtigung des Charakters des Nazzām, Abū Hāšim oder 'Abbād, bei Jākūt ed. MARGOLIOUTH V 397, 6.

⁴⁾ Subkī, *Ṭabaḳāt al-Šāfi'ijja* II 174, 5 v. u.

⁵⁾ Jākūt ed. MARGOLIOUTH V, 4, 11

⁶⁾ Abulmaḥāsīn ed. POPPER 619, 3.

⁷⁾ Über die aus seiner Lehre hervorgegangenen Schüler, s. Aḥmed b. Jahjā, *Milal wa-nihal* in *Al-Mu'tazilah* ed. ARNOLD (Leipzig 1902) 66 ff. Zu seinen Schülern und Lehrern zählte auch der zeitliche Imām von Ṭabaristān, Abū-l-Ḥusejn al-Mu'ajjad billāh (Ibn Isfendijār, *History of Ṭabaristān*, transl. by E. G. BROWNE 51. 53).

⁸⁾ Subkī ibid. III 219, Sujū'ī, *Ṭabaḳāt al-muḥassirīn* ed. MEURSINGE Nr. 47. Im Titel seines koranexegetischen Werkes muß bei BROCKELMANN I 411 *muḥā'in* in *maḥā'in* (Angriffe) verbessert werden. Eine Disputation mit dem Aš'ariten Abū Ishāk al-Isfarāīni ist Subkī l. c. 114 mitgeteilt.

⁹⁾ Muḳaddasī l. c. 413 unten.

(غالى في مذعب الاعتزال)) bezeichnete Ḥṣfahāner Muḥammed b. 'Alī Abū Muslim (366/977—459/1067) ¹⁾ in diesem Sinne einen Korankommentar in 20 Bänden ²⁾. Die in der Literatur erwähnten mu'tazilitischen Korankommentare zeichnen sich zumeist durch ihren großen Umfang aus. Die in der Regel überaus redseligen dialektischen Auseinandersetzungen mögen einen breiten Raum beansprucht haben.

Selbst in der 'abbāsīdischen Residenz, dem Sitze der schroffsten Orthodoxie, können unter dem mäßigen Einfluß des Schutzes, den die Bujiden gewährten, die mu'tazilitischen Bestrebungen durch bedeutende Vertreter zu freiem Ausdruck gelangen. Vorübergehend konnte freilich einmal ein Chalife, der sich stark genug wähnte, um den Bujiden die Spitze zu bieten (al-Ḳādir 381/991—422/1031), auch zur Maßregelung der Mu'taziliten greifen ³⁾. Hatte ja derselbe Chalife ein Traktätchen über Glaubenslehre verfaßt, das man jeden Freitag in einer Moschee einer glaubenseifrigen Zuhörerschaft vorlas und in welchem neben der Darlegung der Orthodoxie auch eine Zurückweisung der mu'tazilitischen Lehren enthalten war ⁴⁾. Dies ist eine Episode, die eher ein Zeugnis für die kräftige Wirkung als für den Niedergang der Mu'tazilah bietet. Im allgemeinen konnte aber auch hier der durch die bujīdischen Beschützer gepflegte Geist für die Dauer nicht zurückgedrängt werden.

In Bagdād lehrte zu jener Zeit der mu'tazilitische Korankommentator Abu-l-Ḥasan 'Alī b. 'Isā al-Rummānī († 384/994), dessen großes Tafsīrwerk ⁵⁾ dem Zamachšarī als Muster gedient haben soll ⁶⁾. Hier

¹⁾ Nicht zu verwechseln mit einem älteren mu'tazilitischen Dogmatiker und Exegeten Muḥammed b. Baḥr Abū Muslim aus Ḥṣfahān (254/868—322/734), der als Regierungsbeamter (عامل) in Fāris und Ḥṣfahān wirkte und als streitbarer Mu'tazilit gerühmt wird; eine *martija* auf ihn bei Jākūt ed. MARGOLIOUTH V 201, 9. Auch von ihm wird unter dem Titel *جامع التاويل لمحكم التنزيل* ein Korankommentar in 20 Bänden erwähnt, Sujūṭī, *Buḡjal al-wu'āt fi tabaḳāt al-muḥāṭ* (Kairo 1326) 23 unten. al-Murtaḳā 'Alam al-ḥudā, *Ḡurar al-jawā'id wa-duwar al-ḳalā'id* (ed. Teheran 1277) 366 zitiert daraus die Erklärung zu Sure 24, 43. Hervorhebung verdient seine These, daß es im Koran abrogierte Verse (منسوخ) überhaupt nicht gebe (Arab. Zeitschr. *al-Manār* VII—1322/1904—607). Es ist wohl möglich, daß er mit dem in dem Textauszuge bei STROHMANN, *Das Staatsrecht der Zaiditen* 53 Anm. Z. 6 erwähnten Abū Muslim b. Baḥr identisch sei; freilich macht wieder das jugendliche Alter, in dem er bei der in jenem Text erwähnten Begebenheit erschien, Bedenken gegen die Identifizierung.

²⁾ *Tabaḳāt al-muḥassirīn* Nr. 95.

³⁾ Ibn al-Atīr ad ann. 408.

⁴⁾ Die Quellen in *Muḥ. Studien* II 66.

⁵⁾ Zitiert von Murtaḳā ed. Teheran (s. u.) 367 über die verschiedene Anwendung von *من*.

⁶⁾ Abul maḥāsīn ed. POPPER 548, 17 ff.

wirkt der als »einer der Šujūch al-mu‘tazilah« gerühmte ‘Alī b. Sa‘īd al-Ištachrī († 404/1013); er wurde sogar vom Chalifen al-Ḳādir durch ein auch auf seine Kinder vererbtes ansehnliches Jahresstipendium ausgezeichnet, freilich nicht eben für seine mu‘tazilitische Tätigkeit, sondern für eine gegen die Bāṭinijja verfaßte Streitschrift ¹⁾, durch die natürlich zunächst die Fāṭimiden in Kairo, die dem ‘abbāsiden Chalifat harte Konkurrenz machten, bekämpft werden sollten. Einer der bedeutendsten Mu‘taziliten, der im öffentlichen Leben als naḳīb al-ašrāf hoch angesehene Abu-l-Ḳāsim ‘Alī al-Murtaḏā, mit dem Beinamen ‘Alam al-hudā († 436/1044) hält in Baḡdād die in Buchform als *Gurar al-ḡawā'id wa-durar al-ḡalā'id* bekannten (jetzt in zwei Ausgaben, Teherān 1277 — lith. —; Kairo 1325 zugänglichen) Vorlesungen (*amālī* und *maḡālīs*) ²⁾, die neben sehr bedeutenden Abhandlungen über philologische Stoffe (grammatische und lexikalische Belehrungen, Dichtererklärungen) die mu‘tazilitische Methode der Ḳorān- und Ḥadīṭ-exegese veranschaulichen. Er bezieht sich häufig auf das Interesse, das ‘Amīd al-daulah persönlich an diesen Vorträgen nahm ³⁾. Maṣūr b. Muḡammed al-Temīmī aus Iṣfahān († 442/1050) kann in Baḡdād ungestört seine mu‘tazilitische Gesinnung zur Schau tragen und selbst eine Streitschrift gegen die, damals freilich noch nicht zur Herrschaft gelangten Aš‘ariten veröffentlichen ⁴⁾. Und in Baḡdād lehrt einer der ausgezeichnetsten mu‘tazilitischen Autoren und Schulhäupter, Muḡammed b. ‘Alī Abu-l-Ḥusejn al-Bašrī († 436/1044-5) ⁵⁾, wie sich überhaupt

¹⁾ *ibid.* 612, 9 ff.

²⁾ Vgl. *Gött. Gel. Anz.* 1899, 455. Die *maḡālīs* sind ein Anhang zu den *gurar* (von p. 362—416 der ed. Teheran) und wohl identisch mit *تاويلات مجلس علم الهدى* Bajazid no. 437. Von anderen Werken des Murtaḏā sind außer den bei BROCKELMANN I 404 verzeichneten im Druck erschienen: *al-Intiṣār* (s. darüber meine Vorlesungen über den Islam 271); *Iršād al-‘awāmm* (in einem Sammelband, Teheran 1304; s. E. G. BROWNE, *A Year amongst the Persians* 554). Er verweist öfter auf von ihm verfaßte Fikḡabhandlungen, z. B. *Intiṣār* 5 auf *جواب مسائل أبي عبد الله بن التيمان — جواب*

مسائل أهل الموصل الفقيه الواردة في سنة عشرين وأربعمئة *ibid.* 42.

Sein Werk *تنزيه الانبياء والائمة* zitiert er *Gurar* 395 unten.

³⁾ ed. Teheran 372 *مسألة جوت بالحضرة السامية الوزيرية العلية العادلة* *ibid.* 416 *رسمت للحضرة العلية الوزيرية العميدية حرس الله المنصورة الخ* u. a. m. *سورة التغين الخ*

⁴⁾ *Suj īi, Buḡjat al-wu‘āl* 398 (aus Jākūt, *Mu‘ḡam al-udabā*): *وكان معتزليا*

متظاهرا به صنف كتابا في ذم الاشاعرة.

⁵⁾ Abulmaḡasin ed. POPPER 695, 18.

die muʿtazilitische Lehre in zwei Schulen, der baṣrischen und baġdādischen frei entfalten kann.

Auch der große Rechtsgelehrte Abu-l-Ḥasan al-Māwerdī († 450/1058), der vertraute Freund des Būjidsultans Ġalāl al-daulah, galt als Muʿtazilite¹⁾. Selbst solche, die in bezug auf diese anerkannte Rechtsautorität der šāfiʿitischen Orthodoxie dies nur ungern zugeben, müssen mindestens zugestehen, daß im Korankommentar des Māwerdī in einigen dogmatischen Streitfragen das Koranwort in muʿtazilitischem Sinne gedeutet wird und daß »dies Werk großen Schaden anrichtet, weil es übervoll von Erklärungen der Bekenner nichtiger Meinungen ist . . . wiewohl es wieder andererseits das Werk eines Mannes ist, der sein Bekenntnis zur Muʿtazilah nicht zur Schau trägt, vielmehr sich bestrebt, die Übereinstimmung mit ihnen zu verhüllen, wo er mit ihnen wirklich übereinstimmt. Ferner ist er nicht schlechthin Muʿtazilit zu nennen (ليس هو معتزليًا مطلقًا) da es Fragen gibt, in denen er ihre Meinung nicht teilt«²⁾. Fürwahr eine sehr gewundene »Rettung«.

In diese Zeit ragt auch der als Büchersammler berühmte³⁾ Abū Jūnus ʿAbdalsalām al-Ḳazwīnī hinein (geb. 393/1003, † 488/1095)⁴⁾, Schüler des obenerwähnten Oberrichters ʿAbdalġabbār. (Abū Saʿd ʿAbdalkarīm) al-Samʿānī († 562/1167, BROCKELMANN I 329) bietet folgende Charakteristik seiner Tätigkeit: »Er gehörte zu den Hochbetagten (*al-muʿammarūn*; er erreichte das Lebensalter von 96 Jahren) und zu den hervorragendsten Vorzüglichen; er sammelte das große Tafsīrwerk, dem an Umfang und an nützlichem Inhalt bis dahin nichts an die Seite gestellt werden könnte, wenn er nicht muʿtazilitischen Kalām hineingemengt und seine Glaubensansichten darin veröffentlicht hätte. Das Werk umfaßt 300 Bände⁵⁾, davon 7 über die *fatāḥa* allein. Er hielt sich mehrere Jahre in Ägypten auf, dann reiste er nach Baġdād;

¹⁾ Jākūt ed. MARGOLIOUTH V 407, 3 u. . . . وكان معتزليًا في الأصول على

ما بلغني والله أعلم

²⁾ Ibn al-Šalāḥ († 643/1245) — selbst Gegner aller Kalāmspekulation (Dahabī, *Tadhkirat al-huffāz* IV 222, 8 ff.) bei Subkī, *Tabaḡāt al-Šāfiʿiyya* III 304 unten: ذكر البحث

Der Artikel ist auch bei ENGER, *De Vita et scriptis Mavardī commentarij* (Bonn 1851) 8 abgedruckt.

³⁾ S. darüber Subkī, *Tabaḡāt al-Šāfiʿiyya* III 230.

⁴⁾ Dahabī, *Tadhkirat al-huffāz* IV, 8, 7 v. u. Bei Sujūṭī, *Tabaḡ. al-muʿassirīn* no. 57 wird das Todesjahr 483, sein Lebensalter aber dennoch mit 96 Jahren angegeben.

⁵⁾ Dahabī, l. c. قيل أنه سبعمائة مجلد كبار. — Subkī l. c. أكثر من ثلثمائة مجلد

er machte Propaganda für die mu'tazilitische Bekenntnisform« die er selbst vor Nizām al-mulk, dem Beschützer der Aš'ariten zur Schau trug¹⁾, »und könnte von sich rühmen, daß niemand außer ihm übrig sei, der für dasselbe kämpfte«²⁾. Sein Korankommentar, über dessen Umfang verschiedene übertreibende Nachrichten miteinander wetteifern (bis zu 700 Bänden), wurde als waḳf beim Grabe des Abū Ḥanifa deponiert, in dessen Nähe (بمقابر الخيزران عند أبي حنيفة) dieser Mu'tazilit beerdigt wurde³⁾.

Mit dem Sturz der Būjiden bietet sich ein wesentlich verschiedenes Bild der theologischen Verhältnisse im Zentrum des Chalifates dar. Es kommt die Zeit der Seldschūken, die, zumal in ihren Anfängen, sich gegen die rationalistischen Strömungen sehr wenig freundlich erweisen⁴⁾. Sie sind Türken, und die Herrschaft dieser Rasse hat sich im Islam stets in der Bevorzugung und Förderung der strengen Orthodoxie bewährt. Der große Ghaznewide Maḥmūd, der die Mu'taziliten aus Rejj verbannt und ihre Bücher dem Brand überliefern läßt⁵⁾, die Seldschūken, die auf den Kanzeln ihrer Moscheen sogar die mäßigen Lehren des Aš'arī verdammen lassen, wie auch die Mamlūkenherrscher in Ägypten leihen der Orthodoxie ihren schützenden, den Rationalismus möglichst abwehrenden Arm. Wir dürfen für diese Tendenz des Türkentums auf die treffende Charakteristik hinweisen, die zuletzt RAYNOLD A. NICHOLSON von derselben entworfen hat: »Was ihre religiöse Anschauung anbetrifft, stehen die türkischen Ghaznewiden in schroffem Gegensatz zu den persischen Geschlechtern der Samaniden und Buwaihiden. Es ist richtig bemerkt worden, daß der wahre Genius der Türken im Handeln, nicht im Spekulieren zutage tritt. Als der Islam ihnen in den Weg kam, erblickten sie in ihm eine einfache, praktische Religionsform, wie sie der Soldat braucht; so nahmen sie ihn denn auch ohne Nachdenken an. Die Türken sind dem Islam gegenüber immer loyal geblieben, dem Islam des Abū Bekr und 'Omar, der sehr verschieden ist vom Islam des st'itischen Persien«⁶⁾ und, setzen wir hinzu, dem der mu'tazilitischen Rationalisten. Es ist der plumpe, allem rationalistischen Grübeln fremde alte Islam, an dem

1) Subki l. c. وكان يفتخر بالاعتزال ويتطاعر به حتى على باب نظام الملك

2) Bei Surjūfī l. c.

3) Abulmaḥāsīn ed. POPPER 807; auch der Arzt Ibn Gazla († 493) vermachte seine Bücher dem مشهد أبي حنيفة, ibid. 817, 1.

4) Vgl. ZDMG. LXII 9.

5) Vgl. über seine Verfolgung der Mu'taziliten, Ahmed b. Jahjā ed. ARNOLD, *Al-Mu'tamilah* 70, 11 ff.; sein Vorgehen gegen Abū Bekr ibn Fūrak, ZDMG. l. c. 13.

6) *A Literary History of the Arabs* (London 1907) 268.

sie hielten und für den sie kämpften. Und den mit dem Einzug der Türkenhegemonie in Bagdad zur Geltung kommenden Umschwung, kann uns, im Vergleich mit den bisher angeführten Daten, z. B. die Tatsache veranschaulichen, daß der in Karch, einer als Šī'itennest berüchtigten Vorstadt Bagdads lebende Gelehrte Muḥammed b. Aḥmed Abū 'Alī († 478/1086) »der mu'tazilitische mutakallim, Scheich der Mu'taziliten und der Philosophen, der für diese Richtung Propaganda machte« aus Furcht vor den Orthodoxen — wenn auch nicht eben fünfzig Jahre lang, wie unsere Quelle angibt — sein Haus nicht verließ und es nicht wagte, sich öffentlich sehen zu lassen¹⁾.

Wenn auch die fanatische Gesinnung vielfach auch in die Provinzen ausströmte, so war sie doch nicht imstande, in denselben die alten mu'tazilitischen Traditionen zu verheeren. Selbst während der dem Mongoleneinbruch vorangehenden politischen Wirrnisse erfahren wir, trotz der überall vorherrschenden türkischen Regierungszustände, lebendiges Fortwirken der unter günstigen Verhältnissen gefestigten mu'tazilitischen Bestrebungen. Es ist bezeichnend, daß der 551/1156 schreibende²⁾ Ġemāl-al-dīn Muḥammed al-Ḳazwīnī³⁾ in seinem *Mufīd al-'ulūm wa-mubīd al-humūm*⁴⁾ bei Gelegenheit der Konstatierung der Tatsache, daß die Mu'taziliten, das gewöhnliche Volk, das für ihre dogmatischen Subtilitäten kein Verständnis hat, für ungläubig erklären (تكفير العوام)⁵⁾, die Bemerkung hinzufügt: »Man findet denn auch keinen Mann aus dem Volke, der als Muslim angesehen würde in ihren Ortsgebieten in 'Askar Mukram, und Chwārizm und in den anderen Ländern der Mu'tazilah«⁶⁾. Mit Bezug auf dieselbe Zeit

¹⁾ Abulmaḥāsīn ed. POPPER 771, 12 ff.

²⁾ Nach BROCKELMANN I 499 i. J. 527/1135. Jedoch bestimmt der Verf. selbst 12, 21 die Zeit, in der er dies Buch schrieb, als ungefähr 540 Jahre nach dem Tode des Propheten:

ثم منذ استأثر الله تعالى حمداً وتقله إلى جنته قد مضى زهاء

خمسمائة سنة وأربعين سنة

³⁾ Damir II 98 s. v. ضبع verwechselt ihn mit dem Kosmographen Zakariyya b. Muḥammed al-Ḳazwīnī, der mehr als ein Jahrhundert später lebte: والقزويني

في عجائب المخلوقات وفي كتابه مفيد العلوم ومبهد الهموم

⁴⁾ Gedruckt Kairo, maṭba'a 'ilmijja, 1310 unter dem Autorennamen Abū Bokr al-Chwārizmī (vgl. Kaufmann-Gedenkbuch 100 Anm. 4). Das Werk ist von Ḥaġġ Muṣṭafā ins Türkische übersetzt u. d. T. نور الهدى Kataloge der Stambuler Bibliotheken Ba'azid no. 1854, Fātiḥ no. 2593.

⁵⁾ Vorlesungen über den Islam 118.

⁶⁾ *Mufīd al-'ulūm* 24, 20 ولا يوجد عالمي مسلم في ديارهم في عسكر مكرم

وخوازم وسائر بلاد المعتزلة

bezeichnet auch al-Dahabī Chwārizm als überwiegend muʿtazilitisches Gebiet. Den Charakter des frommen Theologen Muḥammed b. Sahl Abu-l-ʿAlā al-Hamadānī († 569/1173) schildernd, sagt er: »Er ließ jedem die ihm gebührende Würdigung zuteil werden; darum waren ihm auch alle Herzen zugetan und in den entferntesten Gegenden sagte man nur Rühmliches von ihm; sogar die Leute von Chwārizm, die doch Muʿtaziliten sind, während er selbst eifriger Ḥanbalite war«¹⁾. Zu jener Zeit gab es also im Osten große Gebiete, die man mit dem Vorherrschen des Muʿtazilitismus charakterisieren konnte. Dort hat sich also seit den Zeiten des Ibn Ḥauḳal und Muḳaddasī trotz des seither emporgekommenen Ašʿarismus in diesen Beziehungen nichts verändert.

Besonders in Chwārizm ist um diese Zeit eine Renaissance der muʿtazilitischen Theologie eingetreten. Sie wird durch einen aus Iṣfahān eingewanderten Gelehrten Maḥmūd b. Ġarīr Abū Moḍar al-Ḍabbī (gest. 507/1113) bewirkt, der durch seine von einem großen Zuhörerkreis besuchten Vorträge, dem wissenschaftlichen Muʿtazilitismus eine große Schar von Anhängern warb. Zu ihnen gehörte auch Zamachšarī (gest. 538/1143)²⁾, der während seines Aufenthaltes in Mekka in seinem dem ḥasanidischen Scherif ʿUlej b. Ḥamza b. Wahnās gewidmeten²⁾ *Kaššāf* ein Bündiges Grundwerk für die muʿtazilitische Koranerklärung schuf, das — wie es scheint — die in früheren Generationen erschienenen weitschweifigen muʿtazilitischen Tafsīrwerke verdrängte³⁾. Der *Kaššāf* ist wohl frei von den in muʿtazilitischen Auseinandersetzungen gangbaren Spitzfindigkeiten, aber dennoch von muʿtazilitischem Temperament getragen, das sich namentlich in der fort und fort zutagetretenden Unduldsamkeit gegen Andersdenkende ausprägt. Die Ašʿariten sind ihm *muṣabbiha*, *mugbira*⁴⁾, und gern ergreift er die Gelegenheit, ein

¹⁾ Dahabī, *Tadkirat al-kuffār* IV 120 pu. حتى اهل خوارزم الذين هم معتزلة مع شدته في المنبئية

²⁾ Sujūṭī, *Buġjat al-wuʿat* 387: وهو الذي ادخل في خوارزم مذهب المعتزلة ونشرها فاجتمع عليه الخلق لجلالته وتمذعبوا بمذعبه منهم الزمخشري

³⁾ Im *ʿUmdat al-tālib* 103 wird an dieser Stelle der Scherif ʿAlī b. ʿEisā genannt und ein von diesem an Zam. gerichtetes Ruhmesgedichtchen mitgeteilt. ʿIsā ist Bruder des Ḥamza b. Wahnās (vgl. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka* I, Stammtafel I no. 36 bis 39); er wird als Gelehrter und Schöngest gerühmt, der den Unterricht des Zamachšarī genoss: جākūt ed. MARGOLIOUTH V 288, 3.

⁴⁾ Es ist alte muʿtazilitische Art, diese Benennungen auf die Traditionellen anzuwenden; s. HOUTSMA in ZA, XXVI 198, 13.

Schmähwort gegen sie anzubringen¹⁾. In Sure 3 v. 16—17 («Bezeugt hat Allah, daß es keinen Gott gibt außer ihm, und die Leute des Wissens, stehend in Gerechtigkeit (bezeugen): Es gibt keinen Gott außer ihm, dem Mächtigen, dem Weisen. — Fürwahr die Religion bei Allah ist der Islam») findet er die Doppeldevise des Mu'tazilitismus, das Einheitsbekenntnis (توحيد) und die Forderung der Gerechtigkeit Gottes (قائما بالقسط) ausgesprochen. Auch in den Gott hier zugeeigneten Attributen (العزیز الحكيم) spreche sich derselbe Gedanke aus, insofern die Mu'taziliten das Attribut الحكيم in der Regel auf die Gerechtigkeit beziehen; die اولو العلم, die in einem Atemzuge mit den Engeln als Zeugen der Wahrheit erwähnt sind, seien wieder die علماء العدل والتوحيد, also die mu'tazilitischen Gelehrten. Und wenn unmittelbar dabei der Islam als die alleinige Religion Allah's bezeichnet wird, so wird hiermit zugegeben, »daß der Islam in 'adl und tauhid bestehe und daß was darüber hinausschreitet, vor Gott nicht als Religion gilt. Damit ist zugleich gesagt, daß nicht die Religion Allah's, also den Islam bekennt, wer anthropomorphistische Vorstellungen, oder was zu ihnen führt, zuläßt, wie das Erschauen Gottes (im Jenseits), oder den Determinismus (al-ğabr), welcher dem Zugeständnis der Möglichkeit der Ungerechtigkeit Gottes (al-ğaur) gleichkommt. Dies ist, wie du siehst, klar und deutlich«²⁾. Die mu'tazilitischen Folgerungen, die durch den ganzen *Kassāf* ziehen, haben ihm wohl manche harte Polemik der aš'arischen Schule zugezogen³⁾; andererseits hat man das Werk wegen seines dem Geschmack der Orientalen zusagenden Scharfsinnes in der Verwendung der Texte für theologische Subtilitäten⁴⁾, die in leichtverständlicher Weise vorgetragen sind, aber gewiß auch wegen des großen Gewichtes, das darin auf die Darlegung der rhetorischen Schönheiten des Gottesbuches gelegt wird, auch zuweilen als Grundwerk gebraucht, um mit Ausscheidung der partei-dogmatischen Teile es auch den Aš'ariten nutzbar zu machen. Man weiß, wie viel ihm der Bajdāwī-Kommentar verdankt der zuweilen geradezu als

¹⁾ *Kassāf* ed. Kairo (Serefije, 1307) I 237, zu 4, 152, was ihm als Beweis für die Unzulässigkeit der رؤية الله dient; فَتَنَّا لِمَشِيئَةٍ وَرَمِيمًا بِالصَّوَاعِقِ oder I 471,

zu 12, 31: الْخَاسِيَةِ الْمَجْبُورَةِ مِنْ تَفْصِيلِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْمَلِكِ وَمَا عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ
هو الآ من تعكيسهم للحقائق وحوادعهم للعلوم الضرورية ومكابرتهم في كل باب

²⁾ *ibid.* I 139.

³⁾ S. bei BROCKELMANN I 291. Takī al-din al-Subkī († 756/1355) schrieb: سبب

الكشاف انكشاف عن اقراء الكشاف *Tabağ. Šāf.* VI 215, 9 v. u.

⁴⁾ Vgl. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, I. Aufl. XXVIII.

muchtaṣar al-Kaṣāf erwähnt wird; ein Andalusier, Muḥammed b. 'Alī al-Anṣārī al-Fārisī († in Granada 662/1264) verfaßte in diesem Sinne einen gereinigten Auszug¹⁾. In der Folgezeit wird auch Nāṣir b. 'Abdasejjid al-Muṭarrizī († 610/1213), der als Philologe in die Fußtapfen des Zam. trat²⁾ und wohl deshalb als dessen *Chalife* bezeichnet wird, als Mu'tazilite genannt; literarisch hat er sich jedoch als solchen nicht bekundet.

Chwārizm war also die eigentliche Heimstätte der Mu'tazilah im 12.—13. Jahrhundert. »Die Leute von Ġorgānijjah — dies ist auch der Wohnort des Zamachšārī —, so berichtet von ihnen Zakarijja al-Ķazwīnī († 682/1283), sind lauter Mu'taziliten; vorherrschend unter ihnen ist der Eifer für die Kalāmkunde, selbst auf den Märkten und in den Straßen«. Freilich setzt er hinzu: »Sie diskutieren über diese Dinge ohne geschmacklosen Fanatismus. Bemerken sie, daß jemand sich für seine These ereifert, so mißbilligen sie dies und sagen ihm: du bist nichts anderes als ein Rechthaber; laß ab von diesem törichten Tun«³⁾. Die Leute vom Fach werden die Sache freilich nicht so maßvoll aufgefaßt haben. Dies läßt uns mindestens eine den großen aš'aritischen Religionsphilosophen Faḥr al-din al-Rāzī († 606/1209) betreffende biographische Angabe vermuten. »Er reiste von seiner Vaterstadt Rejj nach Chwārizm; hatte aber dort mit den Mu'taziliten Diskussionen, die dazu führten, daß er die Stadt verlassen mußte; dann wandte er sich nach dem transoxanischen Gebiet; dort widerfuhr ihm dasselbe, was ihm in Chwārizm widerfahren war«⁴⁾. Dies bedeutet wohl so viel, daß ihm durch die eifrige Verteidigung seines aš'aritischen Standpunktes, die natürlich mit Angriffen auf die Gegner verbunden war, ein dauernder Aufenthalt in jenen بلاد المعتزلة unmöglich wurde. Wir ersehen zugleich aus dieser Angabe, wie weit nach Osten im 12. Jahrhundert die Verbreitung und der Einfluß

¹⁾ *Buġjat al-wu'āt* 77 اختصر الكشاف وأزال عنه الاعتزال

²⁾ Es ist eine bei Sujūṭī nicht ungewöhnliche Flüchtigkeit, wenn er ibid. 402, 17 sagt:

قرأ على النخشي Muṭarrizī wurde ja im Todesjahr des Zam. geboren. Vgl. BROCKELMANN I 293.

³⁾ ed. WÜSTENFELD II 349.

⁴⁾ Subkī, *Tabaḩ. Šāf.* V 35, 8 وعبر إلى خوارزم بعد ما مهر في العلوم

فاجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت إلى خروجه منها ثم قصد ما وراء النهر فاجرى له أشياء نحو ما جرى خوارزم فعاد إلى الري

In der sehr ausführlichen Biographie bei Ibn aḩī Uṣeibī'a (II 26, 3 v. u.) wird dies Detail nicht erwähnt, sondern: »er wandte sich auch nach den chwārizmischen Landen und erkrankte dort; an den Folgen dieser Erkrankung starb er in Herat«.

der Muʿtazilah vorgeschoben war. Keinesfalls kann demnach von einer »Ausrottung« derselben ¹⁾ gesprochen werden.

II.

Faḥr al-dīn al-Rāzī ist die hervorragendste Erscheinung der spekulativen Theologie im Islam der nach-gazālischen Zeit. Eine einheitliche Darstellung seiner philosophischen und theologischen Betätigung in ihrem Verhältnis zu der Stufe der islamischen Spekulation, an die er anzuknüpfen hatte, ist eine Aufgabe, der die Islamwissenschaft noch nicht nähergetreten ist ²⁾. Hier möchten wir nur ein kleines Segment der großen Frage in Erwägung ziehen: ob muʿtazilitische Gedanken, die in der Umgebung des F. al-d. große Verbreitung hatten, auf seine Gedankenwege irgend Einfluß geübt haben?

F. al-d. ist seiner dogmatischen Richtung nach Ašʿarite und als solcher steht er in eifrigem Kampfe gegen die Muʿtaziliten. Davon kann uns besonders sein großer Korankommentar ³⁾ überzeugen, in dem er bei jeder Stelle, in deren Erklärung die Muʿtaziliten von der in der Orthodoxie gangbaren Auffassung abweichen, der Widerlegung ihres Standpunktes breite Auseinandersetzungen widmet. Wir haben soeben gesehen, daß er sich auch in mündlichem Verkehr den Muʿtaziliten unangenehm gemacht hat. Als streitbarer Widersacher hat er den Gegnern, wie es scheint, als ziemlich antipathische Erscheinung gegolten. Noch in späterer Zeit nennt ihn ein šīʿitischer Dogmatiker, der als solcher die Thesen der Muʿtazilah-Lehre bekennt ⁴⁾: إمام

المشككين, den »Imam der Zweifelserreger«, d. h. eigentlich »Nörgler«. Diese Betitelung gilt bei dem Schriftsteller, dem wir sie entnehmen, nicht nur dem Gegner der Šīʿiten ⁵⁾, sondern vorzüglich auch dem Bekämpfer der Muʿtazilah. Sie wird auf seinen ašʿaritischen Standpunkt bezogen ⁶⁾. Wir dürfen wohl bei der näheren Erklärung dieser polemischen Bezeichnung verweilen. Für ihr Verständnis muß be-

¹⁾ STEINER, *Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islām* (Leipzig 1865) 87, 2; auch NICHOLSON l. c. 369 sagt, daß mit der Baḥrischen und Baḡdādischen Schule »the movement died away«.

²⁾ Vgl. CARRA DE VAUX, *Gazali* (Paris 1902) 120.

³⁾ *Maḡāzih al-ḡajb*; wir zitieren dies Werk hier nach der Ausgabe in 8 Bänden, Būlak 1289.

⁴⁾ Dildār ʿAlī, *Mirʾāt al-ʿuḡūl fi ʿilm al-uṣūl* (Lucknow 1318—19) I 116, 2, 7 v. u.

⁵⁾ *ibid.* I 116, 14 wird seinem Namen der Wunsch لعنة الله beigegeben; es handelt sich um seinen Standpunkt in der Baḡdā-*Frage*.

⁶⁾ *ibid.* II 95, 13 heißt es von Faḥr al-dīn in bezug auf eine speziell dogmatische (nicht šīʿitische) *Frage*: فان كلامه صدر من مصدر التشكيك

achtet werden, daß sie in der Regel von dogmatischen Polemikern zur Verhöhnung der Gegner angewandt wird. Muḳaddasī¹⁾ macht darauf aufmerksam, daß der im polemischen Verkehr gebräuchliche Ausdruck *al-sukkāk* — *muṣakkika* ist wohl nur eine Variante davon — von den Anhängern verschiedener Richtungen auf ihre Gegner gemünzt wird. »Die *aṣḥāb al-kalām* bezeichnen damit Leute, die in bezug auf die Koranfrage (d. h. in welchem Sinne der Koran als erschaffen oder als unerschaffen zu gelten habe) einen unschlüssigen Standpunkt einnehmen²⁾; die Karrāmijja hingegen verstehen unter diesem Ausdruck Leute, die Phrasen für zulässig halten, aus denen gefolgert werden könnte, daß die sie gebrauchen, sich ihres korrekten Glaubensstandes nicht sicher fühlen«³⁾. In diesen Anwendungen könnte die polemische Beziehung damit motiviert sein, daß in beiden Fällen das skeptische Verhalten der Gegner in den bezeichneten Fragen konstatiert wird. Jedoch wir können erfahren, daß die Bezeichnung *sukkāk* auf die Gegner auch in Differenzfragen angewandt wird, in denen zweifelndes, unschlüssiges Verhalten gar nicht in Betracht kommen kann. Aḥmed b. Ḥanbal stellt z. B. fest, daß die Murgiten die Bekenner des altorthodoxen Standpunktes mit dem Namen *sukkāk* bezeichnen⁴⁾. Damit wird wohl zusammenhängen, daß Māturidī — oder ein Bekenner seiner dogmatischen Schule⁵⁾ — jene als *šakākiyya* bezeichnet, die die Werke als integrierenden Bestandteil des Glaubens betrachten und demgemäß die Möglichkeit eines Mehr oder Minder des Glaubens zugeben⁶⁾; ferner derselbe Dogmatiker die Zulassung der Formel

¹⁾ *Bibl. Geogr. Arab.* ed DE GOEJE III² 38, 4.

²⁾ *من وقف في القرآن*. Vgl. Muḳaddasī 395, 2, wo diese Art der *εποχή* speziell den Za'farānijja zugeschrieben wird, deren unentschiedener Standpunkt bei Sahrastāni 62, 11 näher definiert wird. Aṣ'ari polemisiert in einem besondern Abschnitt seiner Bekenntnisschrift *al-İbāra fī uṣūl al-dijāna* Haidarābād 1321) 40 *على من وقف في*

القرآن وقال لا أقول أنه مخلوق ولا أقول أنه غير مخلوق. — Zu dem Ausdruck vgl. Ibn Sa'd IV, I 30, 8 *كثير الشك والوقوف*

³⁾ *أنا مؤمن إن شاء الله من أستثنى في الإيمان* d. h. die Formel zulassen eine Streitfrage zwischen Aṣ'ariten und Māturiditen;

⁴⁾ Vgl. F. KERN, in ZA, XXVI, 172. *وأما المرجئة يسمون أهل السنة شكاً كما* diese Bezeichnung der *ahl-al-sunna* von seiten der Murgiten wird in der Ġunja des 'Abd-alkādir Ġilāni (I 75) mit der Zulassung des *istīnā* motiviert.

⁵⁾ Kommentar zu *al-Fiḫ al-akbar* (dem Māturidī zugeschrieben, Haidarābād 1321) p. 10.

⁶⁾ Vgl. *Vorlesungen über den Is'am* 89.

»so Gott will« ان شاء الله in bezug auf die Konstatierung des rechten Glaubens einer Person als Differenzpunkt »zwischen uns und der *sakkākijja*« charakterisiert ¹⁾. Unter letzterer sind in diesem Zusammenhang die Aš'ariten gemeint. Auf der andern Seite sind es die Philosophen vom Schlage der *ichwān al-ṣafā*, die den Kalāmleuten unausgesetzt den Vorwurf machen, daß sie *sakkūn* seien und auch in anderen Zweifel gegen die Wahrheiten erregen (*يشككونهم في الحقائق*) ²⁾, was möglicherweise mit der gegen sie erhobenen Beschuldigung in Verbindung steht, sie seien Pyrrhonisten und halten sich an den Standpunkt der *ἰσοσθένεια τῶν λογῶν* (*takāfu' al-adilla*) ³⁾.

Wir ersehen hieraus, daß die Benennung als »Zweifler« oder »Zweifel-erreger« eine völlig elastische Bezeichnung ist und im Sprachgebrauch der Polemiker der verschiedenen Parteien nicht eine bestimmte Schulrichtung zum Gegenstande hat. Wir können demnach auch nicht wissen, gegen welche Richtung sich ein *كتاب الرد على الشكوكية* richtet, das im 3. Jhd. d. H. ein Schüler des mālikitischen Lehrers Saḥnūn, der aus Andalus stammende Jahjā b. 'Omar al-Balawī († 288/901) verfaßte ⁴⁾.

Wenn daher der šif'itische Mu'tazilit den Fachr al-dīn al-Rāzī »Imam der *mušakkikūn*« nennt, so will er dem Gegner, der die Positionen der Mu'tazilah und Ši'ah mit spekulativen Mitteln zu erschüttern strebte, als Menschen bezeichnen, der gegen feststehende Wahrheiten durch eitle Nörgelei Bedenken hervorrufen will. Es ist jedenfalls eine mindestens unfreundlich gemeinte Benennung.

Nichtsdestoweniger können wir jedoch konstatieren, daß dieser große Bekämpfer der Mu'taziliten in einigen Punkten den gegnerischen Anschauungen näher gekommen ist als irgendein anderer Dogmatiker aš'aritischer Schule.

Konsequentes Nachsprechen der Formeln der Schule ist von ihm schon deswegen nicht zu erwarten, weil er ja auf der ganzen Linie von seinen philosophischen Voraussetzungen beeinflusst ist, mit denen er die Dogmatik in aš'aritischem Sinne in Einklang zu bringen hat. Es ist ja eigentlich ein zwiespältiger Gedankenweg, auf dem er wandelt ⁵⁾.

¹⁾ Maturīdī ibid. 14.

²⁾ *Rasā'il ichwān al-ṣafā* ed. Bombay IV 95 ff. 130.

³⁾ Vgl. ZDMG. LXII 3. Sie bezweifeln selbst die Zuverlässigkeit der Logik und Mathematik, *Ichwān* I. c. 95 unten.

⁴⁾ Ibn Farḥūn, *al-Dībāğ al-mudakḥḥab* (Fes 1316) 297, 9.

⁵⁾ Er selbst scheidet zwischen seinen theologischen und philosophischen Schriften; z. B. *Mafāṭīḥ* V 654 *في كتبنا الحكمية* in *Asās al-taḥdīs* 190, 4 v. u. *وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المختصة*

Von einem konsequenten Aš'ariten konnte daher gegen ihn mit Recht der Vorwurf erhoben werden, daß es seine Gewohnheit sei, den alten aš'aritischen Autoritäten zu widersprechen¹⁾.

Daß er in bezug auf die Streitpunkte der einander entgegengesetzten Richtungen keinen störrisch intransigenten Standpunkt einnimmt und daß es ihm nicht widerstrebt, das eine und anderemal auch mit mu'tazilitischen Lehrern in Einklang zu sein, beweist auch die Tatsache, daß er sich in einzelnen Fragen²⁾ die Ansichten des Mu'taziliten Abu-l-Husejn al-Bašrī³⁾ angeeignet hat.

Ohne seine prinzipielle Sonderstellung gegenüber den Mu'taziliten zu verleugnen, hat er in der *ta'wil*-Frage die Grenzen des orthodoxen Aš'arismus überschritten. Al-Aš'ari selbst lehnte in der definitiven Formulierung seiner dogmatischen Anschauung das *ta'wil* der anthropomorphistischen Texte rundweg ab⁴⁾; hat es mindestens nur in sehr beschränktem Maß geduldet. Auch noch sein Schüler, Abū Bekr ibn al-Ṭajjīb al-Bakillānī († 403/1012), der völlig an dem orthodoxen Standpunkt der *Ibāna* festhält⁵⁾, scheint sich, soweit wir aus dem Titel einer seiner Schriften

افكار المتكلمين folgern können⁶⁾, streng an die abweisende Anschauung des Meisters gehalten zu haben. Diese seine Opposition gegen die von den Mu'taziliten eingeführte Interpretationsmethode wird wohl Anteil an dem Beifall haben, den ihm selbst der strenge

1) Der Magribiner Abī 'Alī b. Chalīl al-Sakūnī polemisiert in seiner Streitschrift *فنه التمييز* gegen den *Kaššāf* des Zamachšarī und gleichzeitig gegen Faḥr al-dīn *جعل محط كلامه دائرا على ان الامام دأبه اعتراض كلام الائمة المتكلمين كالشيخ ابي الحسن الاشعري شيخ السنة والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحاق وابن فورك وامام الحرمين* *Ṭabaḳāt al-Sāfi'ijja* V 48, wo Subkī eine Entschuldigung dieser im allgemeinen zugegebenen Tatsache unternimmt.

2) Ahmed b. Jahjā (Arnold) l. c. 71, 9 في اللطيف وغيره. Ich verstehe nicht, welche besondere Frage mit اللطيف hier gemeint sei; doch wohl nicht die allgemein mu'tazilitische *luff*-Lehre, die ja nicht speziell dem Abu-l-Husejn eigen ist. Vgl. jetzt M. HORTEN, *Die philosoph. Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (Bonn 1912) 616.

3) S. oben 216 unten. — Dieser Mu'tazilite wird damit charakterisiert, daß er (wie ja Faḥr al-dīn auch) unter der Flagge des Kalām philosophische Thesen eingeschmuggelt habe Ṣahrastānī 59, 13 vgl. 32, 3.

4) *Vorlesungen über den Islam* 122.

5) ZDMG. LVIII 583, Anm. I.

6) Zitiert bei 'Abdalkāhīr el-Bagdādī, *al-Farḳ bejna-l-firak* 115, 3 v. u.

Hanbalit Taḳī al-dīn Ibn Tejmijja nicht versagt¹⁾. Zu seiner Zeit war aber diese hermeneutische Ausgleichung der anthropomorphistischen Ausdrücke in den geheiligten Texten mit der spiritualistischen Gottesauffassung — wenn auch mit einiger Beschränkung²⁾ — bereits in die aṣʿarītische Schule eingedrungen. Bākillānī's Zeitgenosse, Abū Bekr ibn Fūrak aus Iṣfahān († 406/1115), der sich wegen seiner dogmatischen Ansichten vor dem Ghaznewiden zu verantworten hatte³⁾, schrieb in diesem Sinne ein von Faḥr al-dīn zitiertes⁴⁾ Buch über die Deutung der *mutasābihāt* 5). Das *ta'wil* bürgerte sich mit der Zeit als unerläßliche Forderung in das System der aṣʿarītischen Theologie ein, als integrierender Faktor ihrer exegetischen und dogmatischen Forschung. Am meisten hat Faḥr al-dīn al-Rāzī für die methodische Begründung des *ta'wil* geleistet. Es tritt bei ihm nicht mehr wie bei anderen Aṣʿariten schüchtern, gleichsam mit niedergeschlagenen Augen auf. Er begründete vielmehr seine Berechtigung und Unerläßlichkeit und schuf eine Systematik dieser exegetischen Methode. Diese bildet den hauptsächlichen Inhalt und die eigentliche Aufgabe seines dem Malik al-ʿādil Sejf al-dīn (1199—1218) gewidmeten Buches *Asās* (oder vielleicht besser *Taʿsīs*)⁶⁾ *al-takdīs*, das uns unlängst durch eine Kairoer Druckausgabe zugänglich geworden ist⁷⁾. In diesem Werk

1) *Maḡmūʿat al-raṣāʾil al-kubrā* I 452 وهو افضل المتكلمين المنتسبين الى

الاشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده

2) Man hat sich z. B. gestraubt, für die Hand Gottes (يد) ein *ta'wil* zuzulassen. Im *Fikḥ akbar* wird gestattet, die anthropomorphistischen Attribute ins Persische zu übersetzen, nur bei يد wird dies nicht zugelassen: وكل ما ذكره العلماء بالفارسية: من صفات الله تعالى أسماء وتعاليت صفاته فجاز القول به سوى اليد من صفات الله تعالى عزت أسماءه وتعاليت صفاته ويجوز أن يقال بروى خد الخ ثم رأيت السلف اجمعوا على عدم تأويل اليد فان فيها خلافا عنهم بين التأويل والتفويض

3) ZDMG. LXII 13.

4) *Asās al-takdīs* 124, 3 وروى الاستاذ ابن فورك في كتب المتشابهات

5) BROCKELMANN I 166 s. v. no. 2 scheint damit identisch zu sein. Ein anderer älterer Aṣʿarite, ʿAlī b. Muḥammed Abu-l-Ḥasan al-Ṭabari (Schüler des Aṣʿari) schrieb: *تأويل الاحاديث المشكلات الواردة في الصفات* (Subki, Ṭabaḳ. Šāf. II 312, 6 v. u.); an den Koran scheint er sich nicht herangewagt zu haben.

6) in dem in der nächsten Anm. folgenden Zitat aus *Mafāḥih al-ḡajb*.

7) ed. Muḥji al-dīn Šabri al-Kurdi (Kairo 1328). In diesem Werk wird 131 penult.

werden die des *ta'wil* bedürftigen *mutasābihāt* in Klassen geordnet, die *ta'wil*-Fälle des Korans und des *Ḥadīṭ* in systematischen Ordnungen aneinandergereiht: im allgemeinen wird eine Theorie des *t.* entworfen und seine Anwendung geregelt ¹⁾).

Wenn nun die breite Berechtigung, die dieser hermeneutischen Methode zugebilligt, ja für sie gefordert wird, im Grunde eine Konzession an die *Mu'tazilah* ist, so legt F. al-d. besonderen Nachdruck auf den Unterschied der Gesichtspunkte, durch die er seine *ta'wil*-Theorie im Gegensatz zu der des populärsten Vertreters der *mu'tazilitischen* Exegese, nämlich des *Zamachšari*, setzt. *Zamachšari*, der schon in der Einleitung zu seinem *Kaššāf* die Rhetorik (*علم المعاني*) als das wichtigste Hilfsmittel für die richtige Erklärung des Korans bezeichnet ²⁾ und auch sonst immerfort den Gesichtspunkt der Rhetorik in den Vordergrund rückt ³⁾, nimmt die anthropomorphistischen oder auch sonst ihrem Wortlaut nach seiner dogmatischen Anschauung anstößigen Koranausdrücke als Metaphern (*استعار*) in Anspruch und räumt mit solchen Mitteln von vornherein die Schwierigkeit aus dem Weg, die sie ihm und seinesgleichen bereiten könnten. *Fachr al-dīn* tritt gegen diese rhetorische Betrachtungsweise energisch in die Schranken. Sie könne nicht das Motiv des *ta'wil* bilden; dies fände seine Berechtigung einzig und allein in der dogmatischen Nötigung. Nur wenn, und nur weil Verstandesargumente ⁴⁾ (also nicht rhetorische Momente) die wörtliche Auslegung unmöglich machen, könne und müsse das *t.* einsetzen. »Würden wir der Rhetorik freien Lauf lassen, so öffneten wir den Allegorien der Philosophen in bezug auf das jenseitige Leben (*المعاد*) Tür und Tor. Sie könnten dann von dem Koranwort: »Gärten, unter denen Ströme fließen« (mit Recht)

der große Korankommentar des Verf.'s zitiert, während wieder in diesem eine Verweisung auf *Asās al-taḳdīs* zu finden ist zu Sure 20, (VI 6) *ومن أراد الاستقصاء فلي*

الآيات والاختبار فعليه يكتب تأسيس التقدیس

¹⁾ Auch die *ḥadīṭ*-Stellen des Koran und des *Ḥadīṭ* werden einbezogen, *Asās al-taḳdīs* 115—159.

²⁾ Bei DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe* I 121, 12.

³⁾ z. B. *Kaššāf* I 46, 8 (zu Sure 2, 24): *ولله در أمر التنزيل وأحاطته بفنون البلاغة وشعبها لا تستعرب منها فَمَا آلا عثرت عليه فيه على أقوم مناصحه وأشد مدارجه*

⁴⁾ *Majāliḥ* VIII 137 (zu Sure 59, 2) *فقد على أن باب التأويل مفتوح وأن*

صرف الآيات عن ظواهرها بمقتضى الدلائل العقلية جائز

behaupten: es gäbe dort weder Ströme noch Bäume, sondern dies alles sei nur Allegorie der (geistigen) Wonne und Glückseligkeit ¹⁾; und sie könnten vom Koranwort: »Beugte das Knie und fallet zu Boden« (mit Recht) sagen: damit sei weder Kniebeugen noch Prostration gemeint, sondern es werde damit figürlich die Verherrlichung Gottes angedeutet ²⁾. Dies würde zur Aufhebung der Gesetze und zur Vernichtung der Religion führen ³⁾. Aus demselben Gesichtspunkt lehnt er auch die süfischen Allegorien ab ⁴⁾, obwohl er in mäßigem Grade süfischen Anschauungen nicht vollends fremd gegenübersteht (er anerkennt den Stufengang von *شريعة — طريقة — حقيقة*) ⁵⁾ und selbst Erklärungen im Sinne der *ahl al-isāra* nicht abgeneigt ist. Er bringt es z. B. zustande bei 2, 262 die Erklärung zuzulassen, daß von der Belebung toter Herzen die Rede sei und daß unter den vier Vögeln die vier Elemente zu verstehen seien; der Sinn der Stelle sei, daß wirkliches Leben erst durch die Trennung vom Körper erlangt werden könne ⁶⁾. Bei solchen Erklärungen ⁷⁾ hat ihn sein Grundsatz, daß nur

¹⁾ Der sogenannte *معاد عقلي* (im Gegensatz zu *معاد شرعي*) vgl. *Buch vom Wesen der Seele* 52*. Die *Ichwan al-safā* ed. Bombay IV 90 weisen die materiellen Vorstellungen von Paradies und Hölle als bloße »Lockungs- und Abschreckungsmittel für Weiber, Unwissende und Kinder« zurück, vgl. III 88 *بان عذا الرأى والاعتقاد جيد للنساء*

والصبيان والجمال والنعوم الخ

²⁾ Vgl. *Mafātih* VI 6 (zu Sure 20, 4 *على العرش استوى*) ebenfalls Polemik gegen Zamachšari, wobei auf die Zügellosigkeit der Exegese der *أهل الباطن* hingewiesen wird: *أنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحنا أبواب الباطنية فانهم أيضا يقولون المراد من قوله فاخلع نعليك (20, 12) الاستغراق في خدمة الله من* *أنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحنا أبواب الباطنية فانهم أيضا يقولون المراد من قوله فاخلع نعليك (20, 12) الاستغراق في خدمة الله من*

Vgl. *Ġazālī, Miškāt al-anwār* (Kairo 1322) 35.

³⁾ *Mafātih* VIII 273 (zu Sure 68, 92.)

⁴⁾ *ibid.* VII 347.

⁵⁾ *ibid.* I 220.

⁶⁾ *Išma* (siehe unten 238 Anm.) fol. 163 b *اشارة ان حياة*

القلب بالاشتغال بذكر الله وموته بالاشتغال بغير الله فقال رب ارنى كيف تُحْيِي

الموتى اى القلوب الميتة قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليحصل الذوق

بتحصيل الاستقرار والطمأنينة قال فخذ أربعة من الطير فمر بقطع العلاقة

عن هذه الهيئة المرتبة من هذه الطبائع الاربعة تنبئها على ان الحياة

النائمة الروحانية لا تحصل الا بعد مفارقة هذا الجسد

⁷⁾ z. B. auch der Deutung der Ascensio des Muhammed (*mir'āğ*) *Mafātih* I 215 ff.

Verstandesbeweise die Berechtigung zum *ta'wil* motivieren, im Stiche gelassen. Davon aber kann keine Rede sein, daß — wie CARRA DE VAUX aus dem bloßen mißverstandenen Titel eines Werkes des Fachr al-dīn *كتاب المباحث المشرقية* folgert¹⁾, — dieser sich mit der »Erleuchtungsphilosophie«²⁾ im Sinne Suhrawardī's beschäftigt habe. Das Buch enthält, wie uns auch die von demselben gegebenen ausführlichen Inhaltsübersichten GOSCHES und AHLWARDTS³⁾ zeigen, eine Verbindung der Probleme des Kalām mit denen der aristotelischen Philosophie, vermehrt um einen den Forderungen des Islams angepaßten Schlußabschnitt über rein theologische Fragen *في الالاهية المحضة*, über Gott, seine Attribute, über Notwendigkeit der Prophetie. Von Mystizismus im Sinne der »Erleuchtungsphilosophie« ist darin keine Spur.

III.

Worin Fachr al-dīn al-Rāzī ein großes Maß der Freiheit in Anspruch nimmt, das ist sein unabhängiges Verhalten gegenüber dem Ḥadīṭ und wenn es auch bei Buchārī und Muslim als glaubwürdiges und wohl bezugtes Material Aufnahme gefunden hat. Wir können es ihm freilich nicht besonders anschreiben, daß er isolierte *ahād*-Traditionen, deren Inhalt seinen dogmatischen Überzeugungen zuwiderläuft, einfach als unzuständig ablehnt. Man könne wohl Regeln der gesetzlichen Praxis aus solchen Quellen ableiten, könne aber seine Glaubensvorstellungen über das Wesen und die Attribute Gottes nicht auf so problematischem Grunde aufbauen⁴⁾. Alle Kompetenten stimmen darin überein, daß auf solche Einzelḥadīṭe nur Vermutungen, aber nicht sicheres Wissen gegründet werden könne⁵⁾.

¹⁾ Avicenne 153 Anm. Vgl. Ġazālī 235. Er setzt die Aussprache *المُشْرِيقِيَّة* voraus, während *المَشْرِيقِيَّة* das richtige ist: östlich, im Gegensatz gegen griechisch (insofern ihre Resultate die Grundsätze des Islams in Frage stellen).

²⁾ oder wie DERENBOURG, *Manuscrits arabes de l'Escurial* zu no. 675. 692 angibt: »recherches spiritualistes«.

³⁾ GOSCHE, *Über Ghazzālī's Leben und Werke* (Phil. Hist. Abhandl. d. Preußischen Akad. d. WW., Berlin 1859) 292; 310—11; AHLWARDT, *Arab. Verzeichnis* no. 5064.

⁴⁾ *Asās al-taḥdīs* 205—210. Dieselbe Distinktion macht Averroës in bezug auf die Kompetenz des *igmā'*; er könne nur in *عَمَلِيَّات* nicht aber in *عِلْمِيَّات* maßgebend sein. *Theologie und Philosophie* ed. M. J. MÜLLER 9.

⁵⁾ *Iṣma* fol. 200 a *اتفاق الناس على أن خير الواحد لا يفيد إلا الظن*

Und in der Tat entspricht seine Berufung auf diese Regel der Traditionsbehandlung formell dem Standpunkt der allgemeinen Orthodoxie¹⁾. Formell: denn keinesfalls dachten die Vertreter der letzteren an die Anwendung, die Fachr al-dīn von ihrer Regel macht. Denn mit ihrem العلم لا يفيد الظن haben sie im Gegenstz zu الظن nur den Grad der theoretischen Sicherheit eines in Frage stehenden Ḥadītspruches konstatieren, nicht aber — wie Fachr al-dīn — einen Unterschied zwischen ihrer Geltung als gesetzlicher und dogmatischer Richtschnur²⁾ feststellen wollen. Ferner übt Fachr al-dīn in der Motivierung seiner Anschauung eine so rücksichtslose Kritik an der Autorität des Ḥadīṭ, wie sie wohl einem Vertreter der as'aritischen Orthodoxie nicht leicht aus der Feder hätte fließen können.

Die Sī'iten — sagt er — werden des Unglaubens geziehen, weil sie 'Alī als unfehlbar (*ma'sūm*) erklären. Wie könne man da den Glauben an die Unfehlbarkeit der Überlieferer jener Ḥadīṭe fordern? »Sind sie nun aber nicht unfehlbar, so dürfen wir annehmen, daß sie geirrt, ja sogar, daß sie gelogen haben; die Voraussetzung ihrer Wahrhaftigkeit (in bestimmten Fällen) ist demnach nicht auf sicheres Wissen, sondern bloß auf Vermutung (ظن) gegründet, und kann nicht als Richtschnur der Wahrheit gelten (nach Koran, Sure 10, 37:

والظن أنما ينتفع به في العمليات وهذه المسئلة ليست من العمليات

فصارت روايتهم ساقطة العبارة من كل الوجهة

¹⁾ 'Abdalkāhir al-Baḡdādī, *Kitāb al-Farq*. 312: die *ahād*-Traditionen, sofern ihr *isnād*

korrekt ist und ihre Texte keine Absurdität enthalten (متى صحح أسنادها وكانت)

الاصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروي (متونها غير مستحيلة في العقل verpflichtet zur Danachhaltung (in der Gesetzesübung), sie sind jedoch nicht Quellen (sicheren) Wissens (in bezug auf die Authentie). Vgl. *Muhammed ibn Toumert* (Alger 1903) 48 über die praktische Wirkung der *ahād*-Ḥadīṭe. In bezug auf die Verwendung solcher Ḥadīṭe in gesetzlichen Fragen nimmt die mālikitische Richtung im Gegensatz zu den ḥanefitischen Schulen, die in diesen Fragen der Berufung auf Einzelhadīṭe volle Berechtigung zuerkennen, den Standpunkt ein, daß einem korrekten Analogieschluß der Vorrang vor einer *ahād*-Tradition zukomme

عن النبي صلعم من طريق الأحاد مقدم على القياس الصحيح وعند مالك

الاصح (Dabbūsi, *Ta'sīs al-naẓar* 47) wo zahlreiche Beispiele für die beiderseitige Anwendung dieser Regel). Hier ist also Malīk dem *ra'j* günstiger als Abū Ḥanīfa und seine Schule.

²⁾ 'Iṣma fol. 138 a. أنها من باب الأحاد فلا تكون مقبولة في العلميات

53, 29) Ferner: unter allen Überlieferern nehmen die Genossen den höchsten Rang ein. Nun wissen wir aber, daß ihre Überlieferungen nicht in absoluter Weise als sichere Kunde zu betrachten sind. Dies kann aus der Tatsache bewiesen werden, daß diese Überlieferer einander angreifen und ungebührlicher Dinge beschuldigen. Ist es nicht allbekannt, daß 'Omar gegen Chälid b. al-Walid aufgetreten ist, daß Ibn Mas'ūd und Abū Darr den 'Otmān in maßloser Weise beschuldigten? und auch von 'Ājiša wird doch berichtet, daß sie in kräftiger Weise den 'Otmān bekämpfte. Hat denn nicht auch 'Omar gesagt: 'Otmān schwöre bei seinen Verwandten und hat er nicht ähnliches auch von Ṭalḥa und al-Zubejr geäußert? Hat nicht 'Alī den Abū Hurejra eines Tages sagen hören: »Mein Freund Abu-l-Ḳāsim (der Prophet) berichtete mir« und 'Alī unterbrach ihn mit den Worten: »Wann war er denn dein Freund?« und hat nicht 'Omar dem Abū Hurejra das viele Tradieren verboten? Und so hat Ibn 'Abbās die Mitteilungen des Abū Sa'īd angegriffen. (folgen noch andere Beispiele) Wenn du die Ḥadīthbücher studierst, wirst du unzählige Beispiele dieser Art finden. Folgerichtig muß man nun sagen: Hat der Angreifer die Wahrheit gesprochen, so trifft die Anklage den Angegriffenen; hat aber jener Unwahres behauptet, so fällt sie auf ihn zurück. In jedem Falle ist einer von ihnen ins Unrecht gesetzt. Was wir behaupten ist nun dies: Gott hat im Koran den »Genossen« in allgemeiner Weise hohen Ruhm gespendet; dies begründet die Vermutung ihrer Zuverlässigkeit, und wegen dieses Vorranges nehmen wir ihre Überlieferungen auf dem Gebiete der Zweige der Religion (*jurū' al-sarī'a*, gesetzliche Fragen) an. Wo es sich aber um das Wesen Gottes und seine Attribute handelt, können wir da auf so schwachbeglaubigte Mitteilungen bauen? al-Buchārī und al-Ḳuṣejrī (d. h. Muslim, der diese *nisba* führte) haben das Geheime nicht gekannt; sie haben sich selbständig bestrebt nach Maßgabe ihrer Fähigkeit (das Erreichbare) zu erfassen. Jedoch kein Vernünftiger wird glauben, daß sie alle Umstände von der Zeit des Propheten an bis auf unsere Zeit herab gekannt haben. Wir können darin nicht weiter gehen, als daß wir von ihrem und dem guten Glauben derer, von denen sie die Überlieferungen übernommen haben, überzeugt sind. Jedoch wenn wir eine Mitteilung vor uns haben, die so Befremdliches enthält, was unmöglich auf den Propheten zurückgeführt werden kann, so entscheiden wir mit Bestimmtheit, daß eine solche Mitteilung von Ketzern untergeschoben (*min awḏā' al-malāḥida*) und jenen Überlieferern angebunden worden ist. Die kleinlichsten Schwächen veranlassen jene Traditionsforscher einzelne Überlieferungen abzuweisen; wie z. B. wenn

der Gewährsmann der Bevorzugung des 'Alī verdächtig ist; oder wenn er, wie Ma'bad al-Ġuhānī sich zur Willensfreiheit bekennt. Die Überlieferungen solcher Leute werden zurückgewiesen. Aber wie müssen wir darüber staunen, daß es keinem Vernünftigen unter ihnen einfällt, denselben Maßstab an Leute anzulegen, die von Gott Dinge aussagen, durch die seine Gottheit in Frage gestellt wird? Endlich muß in Betracht gezogen werden, daß die Überlieferer, die die betreffenden Mitteilungen vom Propheten übernahmen, dieselben nicht unmittelbar aus dessen Munde niederschrieben. Vielmehr hörten sie etwas von ihm bei irgendeiner Begegnung; dann sprachen sie es etwa zwanzig oder noch mehr Jahre später nach. Eine in dieser Weise festgestellte Mitteilung kann unmöglich dem genauen Wortlaute entsprechen. Also sind die mitgeteilten Worte nicht die des Propheten, sondern die des Tradenten. . . . Hört jemand irgendeinen Spruch bei Gelegenheit einer Begegnung und bringt ihn nicht sofort zu Papier, so kann, wenn ihm nun dieser Spruch nicht tagtäglich wiederholt wird, sondern er sich seiner erst nach Verlauf von zwanzig bis dreißig Jahren erinnert, doch füglich angenommen werden, daß er inzwischen vieles davon vergessen hat, daß sich ihm die Ordnung und Folge sowie die Konstruktion der Rede verwirrt haben. Wie soll man nun angesichts aller dieser Möglichkeiten unsere Kenntnis vom Wesen und den Attributen Gottes aus solchen Quellen ableiten können? «¹⁾

Also, Fachr al-dīn hält die in den besten Sammlungen aufbewahrten Mitteilungen der »Genossen« — besonders die Einzeltraditionen — *āḥād* — zur Not bei rituellen und gesetzlichen Bestimmungen für maßgebend; scheut sich jedoch nicht, dieselben schlankweg zu verwerfen, wenn sie seiner dogmatischen Anschauung im Wege stehen. Was er so theoretisch festlegt, hat er auf einzelne Traditionssprüche tatsächlich in Anwendung gebracht. Der Umstand, daß die fraglichen Sprüche in den Sammlungen des Buchārī und Muslim Aufnahme gefunden haben, hat ihn in der Betätigung dieser unabhängigen Kritik nicht gestört. Es handelt sich dabei nicht um bloße *Isnād*-Kritik; er geht vielmehr den *mutūn* an den Leib. Passen sie nicht in sein dogmatisches System, so verwirft er sie und läßt sich durch imponierende »Gewährsmänner-Ketten« nicht bestechen. Mit mehr Freiheit sind ihnen auch die Mu'taziliten nicht entgegengetreten²⁾. Diese begnügen sich nämlich nicht damit, zweifelhafte Traditionen zu verwerfen, in

¹⁾ *Asās al-taḥḍīs* 205—210.

²⁾ Über die Stellung der Mu'taziliten zur Tradition vgl. M. SCHREINER, *Zur Geschichte des Aš'aritentums* (Actes du huitième Congrès des Orientalistes II. Partie Sect. I [A] p. 94).

logen ¹⁾ als Argument für die Glaubwürdigkeit weit verbreiteter Anschauungen anerkennen: die Unmöglichkeit trügerischen Einverständnisses der Berichterstatter ²⁾. Nach der Auffassung der Mu'taziliten ³⁾ könne auch eine äußerlich so vertrauenerregende Nachricht einen lügenhaften Inhalt haben. Äußerliche Qualitäten beweisen nichts; nur der Inhalt entscheidet. *Aḥād-Ḥadīṭe* können bei schwacher formaler Beglaubigung, sofern ihr Inhalt vertrauenswürdig ist, notwendige Anerkennung beanspruchen. Ein radikaler Bruch mit den orthodoxen Anschauungen von der Glaubwürdigkeit der Traditionen.

Andere Mu'taziliten wieder, wie z. B. Ḍirār b. 'Amr, Ḥaḥṣ al-fard ⁴⁾, Abu-l-Ḥusejn al-Chajjāt, weisen die *āḥād* ausnahmslos zurück, wodurch — wie der orthodoxe Polemiker bemerkt — der Gültigkeit der zeremoniellen Gesetze, von denen ein großer Teil durch solche *āḥād* dokumentiert ist, der Boden entzogen wird ⁵⁾. — Abu-l-Hudējl al-'Allāf stellt an die Glaubwürdigkeit des Ḥadīṭ Anforderungen, durch welche die in der Orthodoxie allgemein herrschenden Regeln über das Ansehen der Überlieferung völlig beseitigt werden. Handelt es sich um Dinge — lehrt er — die sich der sinnlichen Erfahrung entziehen, z. B. um Wunder der Propheten ⁶⁾, oder um ähnliche Fragen, so könne die Wahrhaftig-

¹⁾ Ḡazālī, *Ilgām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām* (Kairo 1309) 26, 12 von verbreiteten *āḥād*-Nachrichten: فَتَمَّ عَلِمَ قَطْعًا بِأَخْبَارِ آحَادٍ بَلَغَتْ فِي الْكَثْرَةِ مَبْلَغًا لَا يَحْتَمِلُ كَذِبَ نَقْلِهَا وَأَنْ لَمْ تَكُنْ آحَادٌ تَلِكِ الْأَخْبَارِ مُتَوَاتِرَةً وَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنِ جَمَاعَةٍ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَاطُوعَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ

²⁾ Diese Argumentation ist zusammen mit der dabei angewandten Terminologie auch in die jüdisch-arabische philosophische und theologische Literatur übernommen worden, z. B. Sa'adjah, *Amānāl* ed. LANDAUER 127, 4 v. u. الْجَمَاعَةُ الْكَثِيرَةُ . . . أَنْ تَعَمَدُوا . . . Jehudah Halewī, Chazari ed. HIRSCHFELD 180, 2 מן זמאעה אחר זמאעה לא יגזו עלי כהרנח] הם אלא צטלאח 188 penult. והואטו אלקום אלכדורו אלעדד 17; 252, 13 Zeitschr. für hebr. Bibliographie 1898, 93, 7 כבני אסראיל לא ימכן

³⁾ Auf jüdischer Seite stimmt dazu der Standpunkt des Karäers al-Kirkisāni s. die

Publikation I. FRIEDLÄNDERS in ZA XXVI 98, 3; 109, 6 (über *ṭawāṭū'*).

⁴⁾ Šahrastānī 63, 7 u. Sie lassen nur *iḡmā'* gelten.

⁵⁾ *Farq* 165, 9 v. u. 313, 3 ff.

⁶⁾ Entschiedene Ablehnung des Glaubens an überlieferte Wunder des Muḥammed bei Naẓẓām, *ibid.* 114. 134. Hingegen hat ein späterer Mu'tazilit, der oben erwähnte 'Ab-

keit der Berichte nur dann anerkannt werden, wenn sie von nicht weniger als zwanzig Gewährsmännern ¹⁾ herrühren, von denen mindestens einer zu jenen gehören muß, denen das Paradies sicher ist ²⁾. Die Mitteilungen von Ungläubigen und Sündern (wir haben bei Nazzām gefunden, daß diese Leute auch unter den »Genossen« Männer dieses Charakters finden), wenn sie auch den Bedingungen des *tawātur* (s. oben) entsprechen und die Annahme eines trügerischen Einverständnisses ausgeschlossen ist, können keine Beweiskraft haben, es sei denn, daß einer des Paradieses teilhaftigen mit ihnen ist ³⁾. Man muß nun wissen, daß der Mu‘tazilite in den Begriff des Ungläubigen auch die Altorthodoxen einschließt, insofern sie an den von den Mu‘taziliten verpönten Glaubensvorstellungen (Anthropomorphismus, Prädestination, Ewigkeit des Korans, u. a. m.) festhalten und die mu‘tazilitische Form des dogmatischen Glaubens zurückweisen. Was al-‘Allāf unter *ahl-al-ġanna* (Paradiesleute) versteht, ist allerdings zweifelhaft. Es ist nach obigem nicht anzunehmen, daß damit etwa die *‘asara al-mubassāra lahum bil-ġanna* gemeint seien, d. h. die zehn Genossen, denen Muḥammed schon bei Lebzeiten das Paradies zusicherte. Vielleicht ist die Aufklärung dieser geheimnisvollen Bedingung in der Klausel zu finden, die in dem Berichte bei Šahrastānī jener Forderung hinzugefügt wird: »und die Welt ist niemals ohne eine Gesellschaft von gotterwählten sündlosen Männern, die nicht lügen und nicht große Sünden verüben. Solche können als Beweis der Wahrheit gelten, nicht das *tawātur*«. Ein solcher wäre nun nach dieser Version der Paradiesmann, dessen Mitwirkung dem Ḥadīth die Qualität der Glaubwürdigkeit verleiht. Auch die Möglichkeit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Abu-l-Hudējl eine so dunkle Bedingung aufstellte, um die Glaubwürdigkeit des Ḥadīth von vornherein in Frage zu stellen.

Fachr al-dīn bewegt sich in bezug auf die Bewertung des Ḥadīth, wenn auch in mäßigerer und weniger rücksichtsloser Form, wie wir hier sehen konnten, in geradem Gegensatz zu der aš‘aritischen Orthodoxie, die mit den traditionellen Lehrquellen den Frieden aufrechterhält, in der Nähe der freien Gesichtspunkte der Mu‘taziliten.

dallāh b. abi ‘Allān († 409/1018) in seinem Werke über die Vorzüge des Propheten 1000 Wunder desselben zusammengestellt (Abulmaḥāsīn ed. POPPER 125, 5) vgl. *Muh. Studien* II 285, 2.

¹⁾ Er folgert die Beweiskraft dieser Anzahl sonderbarerweise aus Sure 8, 66: »O Prophet, eifere die Gläubigen zur Kriegführung an; wenn unter euch zwanzig Ausdauernde sind, so werden sie zweihundert überwinden«.

²⁾ Šahrastānī 36, 3 v. u.

³⁾ *Farq* 109.

Nach der allgemeinen Charakteristik seiner Anschauungsweise werden wir nun auch einzelnen konkreten Beispielen nähertreten.

Wir wollen es ihm nicht hoch anrechnen, wenn er sich gegen legendarische in Ḥadītfornen gekleidete Kussāserzählungen, die mit Koranbelehrungen in keinerlei Verbindung stehen ¹⁾, völlig ablehnend verhält; ebenso auch, daß er für mythische Ausschmückungen koranischer Begriffe nichts mehr als ein Achselzucken hat. »Ähnliche Untersuchungen — so sagt er bei Gelegenheit der in der Legende pünktlich angegebenen Maße der Arche Noah's — interessieren mich nicht, denn sie sind Dinge, deren Kenntnis völlig überflüssig ist und an die sich gar kein Nutzen anknüpfen läßt; sich darin zu vertiefen, ist also von Überfluß«. Dasselbe Urteil fällt er auch über die traditionelle Legende, daß Iblīs mit in die Arche eingegangen sei (فلاولى ترك الخوص فيه) ²⁾. Ganz unverhohlen gibt er seinem Mißmut Ausdruck gegen die Ḥadīte, die mit Anknüpfung an Sure 27, 84 über das vor der Auferstehung hervortretende apokalyptische Tier (*dābbat al-ard*) sich in grotesken Fabeln ergehen und die in orthodoxe Korankommentare (z. B. Bajdāwī z. St.) auf Grund ihrer Ḥadītbeglaubigung Eingang gefunden haben. Sie überbieten einander in der Schilderung der riesenhaften Größe jenes Untieres. Während sich einige mit 60 Ellen begnügen, lassen andere den Kopf der *dābba* in die Wolken ragen und der Zwischenraum zwischen seinen beiden Hörnern sei eine Parasange (*farsach*) weit. Die *dābba* sei ein Mischgeschöpf: befiedert und beflügelt, habe sie den Kopf des Stiers, Augen des Schweins, Ohren des Elefanten, Hörner des Widders, Hüften des Rindes, den Schwanz des Ziegenbocks, die Hufe des Kamels. Auch über ihr Hervortreten aus der Erde hat man die Phantasie ins Unermeßliche gesteigert. Bei ihrer Größe dauert es drei Tage, bis ihre Gestalt bis zu ihrem Drittel sichtbar wird. Dies alles wird im Namen des Propheten gelehrt und ist im Kreise der islamischen Orthodoxie ziemlich anerkannt. Dadurch fühlt sich Fachr al-dīn nicht bedingungslos gebunden. »Aus der Schrift (dem Koran) kann von allen diesen Dingen nichts bewiesen werden. Wenn man sicher feststellen kann, daß sie vom Propheten stammen, können sie angenommen werden; wenn nicht, so hat man auf dieselben nicht zu achten« ³⁾. Es versteht sich, daß Fachr al-dīn die zweite Annahme voraussetzt.

Aber auch an ernster auftretenden Ḥadītsprüchen macht er seine Freiheit geltend. Dies erweist er ganz bestimmt an einem Beispiel.

¹⁾ 'Iṣma fol. 211 a كتاب الله عن حكايات منقولة

²⁾ Maḡāzih al-ga'ib V 87.

³⁾ ibid. VI 581.

IV.

Fachr al-dīn ist einer der eifrigsten Verteidiger des Dogmas von der Sündlosigkeit der Propheten. Er hat dies Thema außer an den geeigneten Stellen seines Korankommentars in einer besonderen Schrift behandelt, in der er von Prophet zu Prophet die auf ihre Verfehlungen deutenden Koranstellen im Sinne seiner eigenen Anschauungen erklärt und die zuwiderlaufenden Erklärungen der Andersdenkenden mittels reichlicher Häufung der Argumente widerlegt¹⁾.

Wir wollen nicht behaupten, daß sein Standpunkt in der *'isma*-Frage eine Hinneigung zu mu'tazilitischen Anschauungen bedeute; denn es handelt sich dabei um eine von der Orthodoxie zwar auf das bestimmteste geforderte Lehre, in deren Definition jedoch große Unbestimmtheit obwaltet und eine feste Formel sich nicht ausgestaltet hat²⁾. Jedoch es verdient als ein für die Charakteristik der Mu'tazilah nicht unwesentlicher Zug hervorgehoben zu werden, daß ihre hervorragendsten Vertreter auf den Glauben an die Sündlosigkeit der Propheten das größte Gewicht legen³⁾. Diese ihre Forderung steht wohl in rationellem Zusammenhang mit ihrer ganzen Anschauung von der Notwendigkeit des Prophetenamtes⁴⁾. Schon einer der ältesten mu'tazilitischen Dogmatiker lehrt demgemäß, daß die Welt zu keiner Zeit der Anwesenheit einer Anzahl von Menschen entraten kann, die als Erkorene Gottes sündenfrei sind⁵⁾. Al-Ġubbā'ī und sein Sohn Abū Hāšim, in denen die Durchschnittslehre der Mu'tazilitenschulen zum Ausdruck gelangte, legten das größte Gewicht darauf, daß man den Propheten Immunität von großen und kleinen Sünden zuschreibe; al-Ġubbā'ī fordert sogar die Annahme der Unmöglichkeit dafür, daß ein Prophet auch nur das Vorhaben einer Sünde fassen könnte, wenn er es auch nicht zur Ausführung brächte⁶⁾.

¹⁾ Berliner Handschrift, LANDBERG 395 fol. 115 b—243 a, AHLWARDT no. 2528, BROCKELMANN I 507 no. 14. Wir zitieren diese Schrift als *'Isma*.

²⁾ *Vorlesungen über den Islam* 220 f.

³⁾ Auf mu'tazilitische Beeinflussung ist es wohl auch zurückzuführen, daß der karaitische Theologe Jepheth b. 'Alī aus Bašra (2. Hälfte des X. Jhd.) von den Propheten Irrtums- und Sündlosigkeit voraussetzt: **אין יבון דלך מן קול ולי ונבי אלדי לא** *ישך* *אין אלגלש ואלולל מנפי ענה* (Krakau 1898) Einleit. IV, 18. *Kommentar zu den Proverbien* ed. J. GÜNZIG,

⁴⁾ *Vorlesungen über den Islam* 104 unten.

⁵⁾ Šahrastānī 36 ult. **لا يدخلو الارض عن جماعة عم اولياء الله معصومين**
لا يكذبون ولا يرتكبون انكياتر

⁶⁾ *ibid.* 59, 5 ff. Die der *'isma* diesen Umfang geben, haben sich in bezug auf Josef mit Sure 12, 24 **وَقَمَّ بِهَا** abzufinden.

Wenn auch diese Nachrichten über den Umfang der für die Propheten geforderten 'iṣma nicht genau mit den Definitionen übereinstimmen, die wir von den genannten mu'tazilitischen Autoritäten aus anderen Quellen erfahren ¹⁾, so ist doch aus allen Nachrichten mindestens so viel ersichtlich, daß die Mu'taziliten den Glauben an die Immunität der Propheten auf einen größeren Umfang erstrecken und für denselben einen höheren Grad der Verpflichtung beanspruchen, als die Majorität der orthodoxen Dogmatiker ²⁾. Inmitten der voneinander abweichenden Formulierungen des 'iṣma-Glaubens, verteidigt F. al-d. — diesmal nicht gegen Mu'taziliten, sondern gegen orthodoxe Leugner der Lehre von der Sündlosigkeit der Propheten — als sein eigenes Bekenntnis folgende These: »die Propheten ³⁾ sind zur Zeit ihres prophetischen Berufes ⁴⁾ immun in bezug sowohl auf große als auch kleine Sünden; diese Immunität erstreckt sich auf absichtliche Verfehlungen;

¹⁾ Bei Fachr al-din al-Rāzi 'iṣma fol. 118 a wird der mu'tazilitische Standpunkt in folgender Weise festgestellt (Nr. 1 ist die Lehre der حشوية nach welcher يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر):

الثانى انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط ان لا تكون منقراً (منقراً Hschr.) فاما ان كان تعمد الصغيرة منقراً (منقراً Hschr.) فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهو قول اكثر المعتزلة الثالث انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في التاويل وهذا قول ابي على الجبائى الرابع انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بتاويل وللخطأ اما السهو والنسيان فجائز ثم اتهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما ان علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في التيقظ والتحقق وهو قول ابي اسحاق ابراهيم بن سيار النظام

²⁾ Farḡ 210. Vorlesungen über den Islam 220 unten. Darum macht auch Zamachšari im *Kaṣṣaf* I 477 oben (zu 12, 51) den Gegnern (sie versteht er ja immer unter المجبرة والحشوية) den Vorwurf, daß sie an der Sündlosigkeit Josefs, trotz der Ehrenerklärung der Frauen, mäkeln und es für unerläßlich halten, »seinen Pelz zu stäupen« وقالت المجبرة والحشوية قد بقى لنا مقل ولا بد لنا من ان ندق في فروة من

ثبتت نراعتنه

³⁾ Ohne Unterschied ob Muḥammed oder die ihm vorhergehenden Propheten.

⁴⁾ Ausgeschlossen wird dadurch die Zeit vor ihrer Berufung.

in irrtümlicher Weise ist die Versündigung auch ihnen möglich¹⁾. Mit fünfzehn Beweisen unterstützt er diese These²⁾ und verteidigt sie gegen widersprechende Annahmen. So wie in der Spezialschrift macht er auch im großen Korankommentar bei den Koranstellen, in welchen von Fehlritten der Propheten, Adam, Noah, Abraham, Moses, Aron, David, Salomo, Jonas die Rede ist, aus denen also die Negation ihrer Sündlosigkeit gefolgert werden könnte, in seiner dialektischen Weise die größten Anstrengungen, um die betreffenden Stellen als Beweise für eine solche Folgerung ungeeignet zu machen. Er setzt voraus, daß an solchen Stellen jene Erklärung die meiste Eignung zur Billigung hat, die zur Anerkennung der Sündlosigkeit der Propheten führt³⁾. Bald interpretiert er den lexikalischen Sinn der ausschlaggebenden Ausdrücke in einer Weise, durch welche eine Aussage über die sündhafte Verfehlung der Propheten ausgeschlossen wird, bald gibt er dem Zusammenhang der Stellen eine seinem Standpunkt entsprechende tendenziöse Wendung, bald verlegt er die Verfehlung, wo sie durch exegetische Künste nicht abzuwehren ist, in die vorprophetische Lebenszeit der Männer, bald endlich eliminiert er die Tatsächlichkeit der Sünde dadurch, daß er die im Koran erwähnte Verfehlung aus dem Kreis der Sünde (خطيئة, معصية) in den des »Unterlassens des Bessern« (ترك الافضل, الاولى) überträgt⁴⁾. Die Propheten haben nicht gesündigt, sondern nur die zu bevorzugende Art des Handelns unterlassen und eine minder vorzügliche geübt. Durch diesen Ausweg sind auch andere Verteidiger der *'iṣmat al-anbiyā* den entgegenstehenden Instanzen entschlüpft.

Es würde zu weit führen und auch den Zweck dieser Darstellung

¹⁾ والذى نقول ان الانبياء عم معصومون في زمان النبوة

عن الكبار والصغائر بالعمد اما على سبيل السهو فهو جائز

²⁾ In seinem Kompendium der Dogmatik *المسائل الخمسون في اصول الدين* (abgedruckt in der durch Muḥjī al-dīn Ṣabīri herausgegebenen *Maḡmū'at al-rasā'il*, Kairo 1328, p. 329—387) bildet diese These die 42. Nummer (p. 380): *في عصمة الانبياء* der Unterschied zwischen *عمد* und *سهو* wird hier nicht betont; aus dem Kreis *المعاصي* scheint letzteres begrifflich ausgeschlossen zu sein.

³⁾ *Maḡāzih al-ḡaib* I 456, 6 *عصمة الى افضى كان مذهب كان افضى الى عصمة*

الانبياء عم كان اولى بالقبول

⁴⁾ Vgl. Ibn Ḥaḡar al-Hejtamī, *Taḥīr al-ḡinān* (a. R. der *Ṣawā'ik*, Kairo 1312) 106:

فالمراد بالزينة خلاف الاكمل لا ما فيه اثم

nicht fördern, wenn wir hier die exegetische Methodik des Fachr al-dīn an den einzelnen Fällen ¹⁾ eingehender reproduzieren würden. Die Einsicht in dieselbe ist durch eine unschwer zugängliche Zusammenstellung erleichtert, die der Missionar A. T. UPSON in einer Schrift, in der er vom christlichen Standpunkte aus an dem islamischen Dogma von der Sündlosigkeit aller Propheten (mit Ausnahme Jesu) Kritik übt, dargeboten hat ²⁾. Für unseren Zweck, den Nachweis des Verhältnisses des Fachr al-dīn zum Ḥadīṭ, ist eine Einzelheit von speziellem Interesse.

Wohl hätten die Verteidiger der absoluten *‘iṣmat al-anbiyā* sehr oft Gelegenheit, an diesem Dogma widerstreitenden wohlbeglaubigten Ḥadīṭen ihre hermeneutische Kunst zu üben. Namentlich wäre es eine Stelle ³⁾, die ihnen eine harte Aufgabe bietet, der sie aber kühn die Stirn bieten. Die am Tage der Auferstehung an einem unbequemen Ort eingeschlossenen Gläubigen wollen sich, um aus dieser lästigen Lage befreit zu werden, der Fürsprache eines Propheten bedienen. Nacheinander wenden sie sich, von dem einen an den folgenden gewiesen, mit ihrer Bitte an Adam, dann nacheinander an Noah, Abraham und Moses. Jeder von ihnen erklärt sich mit Hinweis auf seine Veründigung als ungeeignet für eine solche Fürsprache. Endlich weist sie Jesus an Muḥammed als einen Gottesdiener, »dem Gott vergeben, was er früher und später an Sünden verübt« usw. Kein Ḥadīṭ bedarf vom Gesichtspunkt des Sündlosigkeitsdogmas mehr Nachhilfe als dieser bei Buchārī als Erzählung des Propheten stehende Text. Die orthodoxen Kommentatoren finden sich damit ab, daß die Propheten nur aus Demut und Bescheidenheit von ihrer Sündhaftigkeit geredet hätten. Dies stehe in keinem Widerspruch mit der Tatsache ihrer Sündlosigkeit ⁴⁾.

Unter allen ähnlichen Ḥadīṭen ist es jedoch nur eines, das dem Fachr al-dīn al-Rāzī Anstoß bot. Der Annahme der Sündlosigkeit des Abraham steht folgender recht klarer Ḥadīṭspruch entgegen, der mit unterschiedlichem Wortlaut in die anerkannten Sammlungen als *ṣaḥīḥ* aufgenommen ist ⁵⁾:

»Von Abū Hurejra: Der Prophet sagte: Abraham hat nur dreimal unwahre Aussagen getan; zwei davon um Gottes willen: als er (den

¹⁾ *Majāṭib al-ğajb* zu Sure 2, 34—35 (I 456); 7, 149 (IV 433); II 44—47; (V, 91 unten) 20, 94 ff. (VI 97 ff.); 21, 64. 87 (VI 164. 188); 37, 87 (VII, 151) 38, 20 ff. (VII 185).

²⁾ *Ta’līm al-‘ulamā fi ‘iṣmat al-anbiyā (Mabāḥiṭ K’ur’ānija* Nr. 2, Kairo, Nile Mission Press, 1909).

³⁾ B. *Tauḥīd* no. 24 (cd. JUYNBOLL 464), *Ta’sīr* no. 3 zu Sure 2, 29.

⁴⁾ Kaṣṭallānī X 437 vgl. VII 8 (zu *Ta’sīr* no. 3).

⁵⁾ B. *Anbiyā* no. 9, Muslim V 128.

Götzendienern gegenüber) sagte, daß 'er krank sei' (Sure 37, 87); als er (nach Zertrümmerung der Götzenbilder) sagte: 'ihr (der Götzen) größter habe es verübt' (Sure 21, 64); ein drittes Mal, als er seine Frau Sara als seine Schwester ausgab.«

Während nun andere Ausleger sich damit begnügen, alle möglichen Anstrengungen aufzubieten, um durch die Deutung der in Betracht kommenden Wörter und durch die Darlegung der Umstände, unter denen sie Abraham gebrauchte, das Vorgehen dieses Propheten zu entschuldigen, greift Fachr al-dīn das ihm und dem 'iṣma-Dogma prinzipiell unbequeme Ḥadīṭ, das eines Propheten wenn auch nur der Notlüge zeihet, in seiner Wurzel an. »Dieses Ḥadīṭ — sagt er — darf nicht angenommen werden, denn es ist nicht erlaubt, dem Abraham das Lügen zuzumuten. Darauf entgegnete man mir: Wie dürfe man glaubwürdige Überlieferer (die den Spruch im Namen des Propheten tradieren) der Unwahrheit zeihen? Ich habe darauf die Antwort: Da hier zwei Dinge einander gegenüberstehen: entweder dem Chalil oder dem Überlieferer das Lügen zuzuschreiben, so muß man notwendigerweise davon überzeugt sein, daß der letztere die Unwahrheit (im Namen Muhammeds) berichtet habe«. Zur möglichen Rettung des Ḥadīṭ setzt er allerdings hinzu, daß in dem Text desselben das Wort »Lüge« vielleicht zu deuten sei: »was wie Lüge aussieht«¹⁾ *أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِكَوْنِهِ كَذِبًا*

خَيْرًا شَبِيهَا بِالْكَذِبِ

In seinem *ta'wīl*-Kapitel über die Deutung des in den Texten Gott zugeschriebenen »Auges« kommt er auch auf das vielberufene Daǧǧāl-Ḥadīṭ zu sprechen, dessen Autorität Ibn 'Omar ist: »Der Prophet erhob sich einst in der Versammlung der Leute, und nachdem er Allāh würdig gepriesen hatte, brachte er den Daǧǧāl zur Sprache: Ich warne euch vor ihm — sprach er — so wie jeder Prophet sein Volk vor ihm gewarnt hat (und auch Noah sein Volk warnte). Aber ich sage euch über ihn (den Daǧǧāl) etwas, was noch kein Prophet seinem Volk gesagt hat, daß er nämlich einäugig sei; aber Gott ist nicht einäugig«²⁾. (Der Daǧǧāl tritt mit dem Anspruch der Göttlichkeit auf.) In einer auf Ibn 'Abbās zurückgehenden Parallelversion habe der Prophet dabei auf seine Augen gewiesen. — Aus der Negation der Einäugigkeit folge, daß Gott zwei Augen habe. Nachdem nun Fachr al-dīn die koranischen 'ajn-Stellen in seiner Weise gedeutet, geht er auf das Daǧǧāl-Ḥadīṭ ein. »Ist nicht der Überlieferer des Spruchs Ibn 'Omar? derselbe, von dem bekannt ist, daß er im Namen des Propheten den Spruch überlieferte:

¹⁾ *Maǧātib al-ḡajb*. VI 164, VII 151. Vgl. dazu Kaṣṭallānī V 388.

²⁾ Buch. *Fitan* no. 27.

daß der Verstorbene wegen des Weinens der Hinterbliebenen bestraft würde¹⁾ — worauf ihm ‘Ājiša entgegnete, daß dieser Spruch durch das Koranwort überwunden sei: daß niemand die (Sünden-)Last eines andern zu tragen habe (Sure 6, 164 u. ö.). Ebenso wird der erwähnte Spruch durch andere Lehren widerlegt, die mit erwähnt werden sollten. Denn es muß als ausgeschlossen gelten, daß solche Rede vom Propheten herrühren könne, den Allah auserwählt hat, seine Offenbarung zu überbringen und dem er befohlen hat, sein Gesetz klar darzulegen²⁾.

Wenn nun Fachr al-dīn Ḥadīṭ-Sprüche, die durch ihre Aufnahme in angesehene Sammlungen von vornherein Schonung und Rücksicht beanspruchen, mit solcher Schärfe bekämpft, so wird uns die Strenge nicht überraschen, die er auf mehr volkstümliche Traditionen anwendet, die durch solche Beglaubigung nicht geschützt sind. Wir haben auch im vorhergehenden bereits Beispiele für diese Gesinnung gesehen. Viel Gelegenheit zu ihrem Ausdruck bieten ihm allerlei traditionelle Prophetenlegenden, durch die seine Auffassung von der ‘*iṣmat al-anbiṣā*’ gestört wird. Da wird z. B. in den *Kiṣaṣ*-Büchern folgende Legende verbreitet. König David habe von Gott seine Erhebung zu dem Rang der Patriarchen erbeten wollen. Worauf ihm Gott offenbarte: Jene haben hohe Stufen erstiegen, weil sie den Versuchungen standhaft widerstanden. Als nun David auch durch Versuchungen erprobt werden wollte, erwies er sich als schwach und fiel in Sünde. Dies kann F. al-d. nicht zugeben. Trotz der Verbreitung dieses Ḥadīṭ, stellt er ihm seine ‘*iṣma*-Beweise als mehrwertig gegenüber, durch welche die Ablehnung der Tradition in apodiktischer Weise entschieden wird³⁾. F. al-d. ist dabei in der günstigen Lage, sich auf, freilich noch mangelhafter gestützte Aussprüche des ‘Alī und des ‘Omar b. ‘Abdal‘azīz zu berufen⁴⁾.

¹⁾ Vgl. *Muh. Studien* I 253.

²⁾ *Asās al-takdīs* 150.

³⁾ ‘*iṣma* fol. 199 b قُتِبَتْ بِبَيْتِهِ الْوَجْوهُ بِرَاءَةِ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ عَمَّا نَسِبَهُ
إِلَيْهِ الْجِبَالُ فَإِنْ قُلْتِ أَنْ كَثِيرًا مِنَ الْمُحَدِّثِينَ رَوَى عَنْهُ الْحِكَايَةَ قُلْتِ
عَنْهُ الدَّلَائِلُ الْبَاهِرَةُ لَمَّا أَبْطَلْتَ قَوْلَهُمْ وَجِبَ الْقَطْعُ بِفَسَادِهَا

⁴⁾ *ibid.* fol. 200 a وَعَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَالْحَارِثِ الْأَعْوَرِ أَنَّ عَلِيًّا قَالَ
مِنْ حَدِيثِكُمْ بِحَدِيثِ دَاوُدَ عَلَى مَا يَرْوِيهِ الْقَصَاصُ جَلَدْتَهُ بِمِائَةِ وَسْتَيْبِينَ وَهُوَ
حَدَّثَ الْقُرَيْبَةَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَرَوَى أَنَّ وَاحِدًا ذَكَرَ ذَلِكَ الْخَبْرَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ

In demselben verwerfenden Ton spricht er über Legenden, aus denen man die Verfehlungen des Königs Salomo folgern kann. Man müsse den das Dogma der *ʿiṣma* unterstützenden Schrift- und Vernunftbeweisen eher Glauben schenken als solchen ursprünglich vielleicht vom »Oberhaupt der Ketzler«¹⁾ oder von Juden untergeschobenen Erzählungen²⁾. Dasselbe gelte von den Legenden über das Siegel Salomonis und Aṣaf den weisen Vezir des Königs, unglaubwürdigen *Kuṣṣāṣ*-Erzählungen, von denen man sich abwenden müsse³⁾. »Häßliche *riwāʾjāt*« nennt er ähnliche Überlieferungen, die kein Vernünftiger, geschweige denn ein Muslim annehmen dürfe⁴⁾.

Ebenso frei wie sich Faḥr al-dīn Ḥadīṭen gegenüber verhält, die seinen dogmatischen Anschauungen zuwiderlaufen, so sympathisch steht er andererseits Koranvarianten gegenüber, die durch die Bestrebung hervorgerufen worden sind, aus dem heiligen Buche Anthropomorphismen zu eliminieren. Wenn es im Koran, in dem berühmten Lichtverse heißt »Gott (الله) ist das Licht der Himmel und der Erde« (Sure 24, 35), so erwähnt er gern die Variante *وَلله نور الضم* »Gott gehört das Licht«⁵⁾; oder wenn nach dem oben besprochenen Korantext dem Abraham die Aussage zugeschrieben wird,

العزیز وعنده رجل من اعد الحق فكذبتم حديث به وقال ان كانت القصة على ما في كتاب الله تعالى فما ينبغي ان نلتبس خلافها وان كان على ما ذكرت وكف الله عنها سئرا (سراً. cod.) على نبيه فما ينبغي اظهارها عليه فقال عمر لسماعي هذا الكلام احب الي مما طلعت عليه الشمس

¹⁾ Die Rationalisten führen ihnen unangenehme Ḥadite auf Erfindung von *نادقة* zurück; HOUTSMA in ZA, XXVI 199, 21.

²⁾ *ʿIṣma* fol. 211 b الدلائل البهرة من المعقول والمنقول لما دنت على وجوب عصمة الانبياء فاتباعها أولى من حكايات لا تدرى أنها في أول الامر من رئيس الملاحدة او من موضوعات اليهود

³⁾ *ibid.* fol. 213 a فاما الذي يذكره الاكثرون من القصص من حديث الحاتم وآصف فتلك الحكاية باطلة لم يدب على صحتها شيء فلا يجوز الالتفات اليها

⁴⁾ *ibid.* fol. 138 b فثبت ان هذه الرواية للجهينة لا يجوز ان يقبلها عاقل فضلا عن مسلم

⁵⁾ *Asās al-taḥdīs* 121, 5.

daß der große Götze die Zertrümmerung vollbracht habe (فعله كبيرهم), so bleibt die vereinzelte Variante nicht unerwähnt: فعلة كبيرهم »vielleicht war es ihr größter«¹⁾. Dadurch wird Abraham der Notlüge einigermaßen entlastet²⁾.

V.

Wenn wir bisher an einigen Punkten beobachten konnten, daß Fachr al-dīn in der Kritik der traditionellen Quellen den Mu'taziliten an freiem, unabhängigem, in Anbetracht seiner Umgebung dürfen wir sagen: kühnem Sinn nicht nachsteht, so wollen wir nun an einem andern Beispiel die Tatsache beobachten, daß er sich geneigt zeigte, in einer besonderen Frage eine spezifisch mu'tazilitische Theorie zu adoptieren: die Theorie von der in einem Substrat erschaffenen Rede, an welchem Substrat (محل) Gott »die Buchstaben und Laute bewirke«³⁾.

Es ist dies eine ganz mechanische Anschauungsweise, mit der die mu'tazilitischen Schulen den aus dem religiösen Vorstellungskreis nicht zu bannenden Glauben an den in hörbarer Rede sich offenbarenden Gott mit ihren spiritualistischen Forderungen ausglich. Sie gehört zu den Kuriosa der mu'tazilitischen Spekulation, in der ihr jedoch — wie ich anderwärts gezeigt habe —⁴⁾ bereits Philo (De Decalogo § 9) vorangegangen ist. Gott spricht nicht; die anthropomorphistische Anschauung von einem aus seinem eigenen Wesen sprechenden Gott, (حدوث قول الله في ذاته), muß zurückgewiesen werden. Nicht Gott spricht, die Rede entsteht nicht an ihm selbst, sondern kraft seiner schöpferischen Allmacht (darauf halten die Mu'taziliten sehr strenge) schafft er an irgendeinem materiellen Substrat (في محل)⁶⁾

1) *Mafātīh al-ğājb.* VI 163 قَرَأَ مُحَمَّدُ بْنُ السَّمِيعِ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ أَيْ فَعَلَهُ الْقَاعِلُ كَبِيرُهُمْ

2) Auch Zamachšārī, *Kaššāf*, erwähnt und erklärt diese Variante.

3) Vgl. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam 253, 16.

4) *Buch vom Wesen der Seele* 22* (zu 15, 10).

5) *Faṣṣ* 218, 10.

6) Die Gegner machen ihnen demnach den Vorwurf, daß sie von einem Gotteswort nicht hören mögen, sondern dasselbe als »Rede eines Körpers« verstehen; »erschaffen an einem redend gemachten Körper« (مخلوق بجسم مقول):

فَقَالُوا كَلَامَ الْجَسْمِ ذَاكَ مَصْرُوحًا وَلَا يَنْسَبُوهُ قَطُّ لِتِلْوَاحِدِ الْعَلِيِّ

al-Jāfi'ī in seinem polemischen Lehrgedicht, in *Marham al-'ilal al-mu'dila*, ed. E. D. Ross. (Calcutta 1910, Bibl. Ind. N. S. no. 1246) 8, 7—11.

Lauterscheinungen, hörbare artikulierte Laute und geordnete Rede, die seinen Willen zu Gehör bringen. Dies ist die Theorie vom *كلام الله تَحَدَّثَ مَخْلُوقٌ فِي مَحَدٍّ وَهُوَ حَرْفٌ وَصَوْتٌ*¹⁾, die fast ausnahmslos in allen Schulen der vielverzweigten Mu'tazilah, wenn auch mit kleinlichen Varietäten in der Terminologie, dogmatisch gelehrt wird²⁾. Wenn erzählt wird, daß Gott mit Moses aus dem Dornbusch redete, so ist dies so zu verstehen, daß Gott am Dornbusch Sprachlaute erschuf, in denen er seine Absicht kundgab³⁾. Freilich bemerkte Abu-l-Hudajl al-'Alláf die Unmöglichkeit, das schöpferische »Werde« (كُنْ), mit dem Gott die Welt hervorrief, in dieser Weise zu erklären. Es gab ja vor der Schöpfung kein materielles Substrat, an dem das Schöpferwort hätte gebildet werden können. Und in der Tat läßt Abu-l-Hudajl dies ein Wort als Ausnahme aus dem Gesetz des *Kalām Allāh muḥdat fī maḥall* gelten; »der die Schöpfung hervorriefende Befehl ist von dem die göttlichen Gebote offenbarenden Befehl zu unterscheiden«⁴⁾; für jenen konzediert er die Ähnlichkeit mit unmittelbarer Rede⁵⁾, wie wir sie in der menschlichen Sprache erfahren⁶⁾. Andere Mu'taziliten kümmern sich um dies Bedenken nicht. Ihre intransigente Zurückweisung der Vorstellung von einem nach Menschenart redenden Gott findet ganz ausnahmslosen Ausdruck. Einer von ihnen, Muḥammed b. 'Abdallāh al-Iskāfī geht auf diesem Grund so weit, den Gebrauch des Attributs *mutakallim* »redend« mit Bezug auf Gott als durchaus unzulässig zu erklären; man könne ihn höchstens als *mukallim*, d. i. Rede hervorbringend bezeichnen⁷⁾. Dasselbe gilt von allen Erscheinungsarten, die in den religiösen Erzählungen als von Gott ausgehend dargestellt werden. Gott erscheint bedeute so viel als: er erschafft eine ihn vertretende materielle Erschei-

¹⁾ Sāhrastānī 30, 10; 54, 6.

²⁾ *Farḡ* 94, 6; 137, 10; 196, 3; 199 penult. 322, 12; 325 ult. Vgl. *Vorlesungen über den Islam* 123.

³⁾ Ibn Ḥazm, *Milal* III, 5, 3 *ثم قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى صفة 3*
فعل مخلوق وقالوا ان الله عز وجل كلم موسى بكلام احدته في الشجرة

امر التكوين غير وامر التكليف غير

⁴⁾ Sāhrastānī 35, 3
⁵⁾ *Farḡ* 108 ult. *وقد زعم ان قوله للشئ كُنْ من جنس قول الانسان كُنْ*

⁶⁾ Die Unmöglichkeit davon, daß das Schöpfungswort كُنْ erschaffen sei (es würde dann das Erschaffene das Werkzeug der Schöpfung sein) ist mit ein Argument der Orthodoxen für das Unerschaffensein des Gottesworts im allgemeinen; s. bei PATTON, *Alimed ibn Hanbal and the Miḥna* 120 Anm. 1.

⁷⁾ *Farḡ* 155,5 v. u.

nung an einem Substrat. Die Schule der Bakrijja gleicht den aus dem Koran gefolgerten Glauben daran, daß die Seligen Allah am Gerichtstage unmittelbar erschauen, mit ihren spiritualistischen Gesichtspunkten durch die Erklärung aus: daß Gott eine Gestalt erschaffen werde, die er dem Blicke der Seligen aussetzt; diese Gestalt ist das Objekt ihres Schauens und aus ihr wird die an sie gerichtete Rede hörbar ¹⁾).

Es ist merkwürdig, daß diese Anschauungsweise nicht nur von den jüdischen *Kalāman*hängern aufgegriffen wurde, um die Schriftstellen und mehr noch die Agādōth zu rechtfertigen, in denen von göttlichem Erscheinen und Sichtbar- oder Hörbarwerden die Rede ist, sondern daß auch ein so offensiver Gegner der *Mutakallimūn*, wie es beispielsweise der Aristoteliker Maimūnī ist, diese mu'tazilitische Theorie von der »erschaffenen Stimme« und der »erschaffenen Glorie« (*kōl nibhrā, kābhōd nibhrā*) sich angeeignet hat ²⁾. Auch Maimūnī's muslimischer Zeitgenosse hat sie zur Rettung aus einer exegetischen Schwierigkeit benutzt. Sure 2 v. 206: »Erwarten sie denn etwas anderes, als daß Allāh zu ihnen kommt im Schatten des Gewölkes, und die Engel?« Was soll man unter dem »Kommen Gottes im Schatten des Gewölkes« verstehen? »Das Entstehen von ganz bestimmten artikulierten Lauten (*اموات مقطعة*) dies ist in solchen Fällen der Terminus der Mu'taziliten) ³⁾ in diesem Gewölk; diese Laute weisen hin auf die Anordnung Gottes«. Also Gottes Befehl offenbart sich nicht in Gottes Stimme, sondern in artikulierten Lauten, die er an einem Gegenstand entstehen läßt. Eine andere Erklärung: »Gott erschafft im Gewölk geordnete Schriftzeichen; diese Zeichen sind offen sichtbar, weil das Gewölk stark hell ist, und die Zeichen von schwarzer Farbe sind. In diesen Zeichen wird auf die an die Versammelten ergehenden Verheißungen und Drohungen hingewiesen« ⁴⁾. Dies ist völlig der mu'tazilitische Gedanke: Gott läßt durch seine sich immer erneuernde schöpferische Macht Laute und Schriftzeichen entstehen ⁵⁾.

1) *ibid.* 200,4 v. u

2) *Guide*, ed. MUNK I 286 note 3; 290 note 2.

3) Vgl. *Revue des Études juives* XLVIII 185; LX 32.

4) *Asās al-taḥdīs* 130.

5) Zamachšari, *Kaššāf* I, 101 findet keine Nötigung zu solcher Erklärung.