

**STUDIEN ZUR
SPRACHE, GESCHICHTE UND KULTUR
DES ISLAMISCHEN ORIENTS**

Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“

**Herausgegeben von
BERTOLD SPULER**

Neue Folge

BAND 1



1965

WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN

WILFERD MADELUNG

**Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm
und die Glaubenslehre der Zaiditen**



1965

WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft



Archiv-Nr. 41 19 66/1

**Copyright by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlags-
handlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl
J. Trübner — Veit & Comp. Berlin — Printed in Germany. — Alle Rechte des
Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Herstellung von Photo-
kopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten.**

Herstellung: J. J. Augustin, Glückstadt

Inhalt

Seite

Einleitung	1
Die frühe Mu'tazila und ihr Verhältnis zur Ši'a	7
Die Dogmatik der frühen Zaidīja	44
Al-Qāsim b. Ibrāhīm	86
Die Rezeption der mu'tazilitischen Schullehre	153
Exkurse	
Die Ahl as-sunna wa'l-ğamā'a und die Nābita	223
Zur Geschichte der Murği'iten	228
Die „Ğahmiten“	241
Stammbäume	245
Literaturverzeichnis	248
Register	259

Einleitung

Der Zaiditenimam al-Qāsim b. Ibrāhīm und sein Werk sind der Orientalistik nicht mehr ganz unbekannt. Seine Streitschrift gegen die Christen und seine Widerlegung einer Ibn al-Muqaffa' zugeschriebenen manichäischen Propagandaschrift sind veröffentlicht und diskutiert worden. Schon früher hatte R. STROTHMANN im Rahmen seiner grundlegenden Untersuchungen über Literatur, Staatsrecht und Kultus der Zaiditen al-Qāsims Bedeutung für die Geschichte der Sekte gewürdigt. Er veröffentlichte die Biographie al-Qāsims, analysierte seinen theologischen Standort und legte seine Imamatstheorie ausführlich dar. Das Bild, das er von al-Qāsim zeichnete, ist seither maßgebend geblieben.

STROTHMANN sah in al-Qāsim den „Inaugurator des bewußt zaiditischen Schrifttums.“¹⁾ Die Zaidija war vor al-Qāsim ein vager Sammelnamen für die Anhänger des Aufrührers Zaid b. 'Alī gewesen, die im übrigen einer Anzahl unter sich uneiniger Parteihäupter folgten. In Theologie, Staatsrecht und Kultus war die frühe Zaidija uneins. Es bedurfte des Auftretens eines Aliden zugleich als Prätendent und Lehrer, um aus ihr eine Einheit zu schaffen. Denn nur ein Angehöriger des Prophetengeschlechts konnte mit der höchsten Autorität des Imams sprechen und zwischen den Meinungen der Parteijuristen und Theologen gültig scheiden und richten. Als bewußtes Programm schwebte dieser Gedanke über dem Leben von al-Qāsim.²⁾

Dabei war al-Qāsim in seiner Lehre wenig original. Im Staatsrecht hatten ihm die älteren schiitischen Theoretiker vorgearbeitet. Er erkannte es als seine Aufgabe, „aus dem Gestrüpp schiitischer Ideen diejenigen zu ordnen und zu umgrenzen, die geeignet erschienen für die Verwirklichung des Planes von Zaid.“³⁾ In der Theologie erweist er sich als Mu'tazilit in seinem Kampf gegen Prädestinatianer, Anthropomorphisten und Sperantianer (Murǧi'iten).⁴⁾ In dieser Haltung blieb er das Vorbild der Zaiditen bis in die jüngsten Tage.

Es soll hier versucht werden, dies erste Bild in mancher Hinsicht zu vertiefen und einige Unklarheiten, die es noch läßt, zu beseitigen.

¹⁾ *Islam* II 54, *Staatsrecht* S. 4.

²⁾ *Staatsrecht* S. 37.

²⁾ *Staatsrecht* S. 37.

⁴⁾ *Islam* II 53.

Zunächst gibt die Charakterisierung al-Qāsims als Mu'tazilit Anlaß zu weiteren Fragen. Berechtigt der Kampf gegen Prädestination und anthropomorphistische Gotteslehre, den al-Qāsim mit solchem Eifer geführt hat, dazu, seine Theologie als mu'tazilitisch zu kennzeichnen? Was war seine Einstellung zu jener Theologenschule, die sich zur Lehre des I'tizāl bekannte? Hatte er persönliche Beziehungen zu ihren Vertretern, übernahm er in seiner Gegnerschaft zu ihren theologischen Gegnern auch ihre positive Lehre und ihre Argumente? Gewiß ist es, wie STROTHMANN hervorhebt, „al-Qāsims Art nicht, außer Koran und Sunna Autoritäten anzuführen.“⁵⁾ Aber diese Fragen mögen doch zu einem Vergleich der positiven Lehre al-Qāsims, wie sie sich aus seinen Schriften ergibt, mit der seiner schulmu'tazilitischen Zeitgenossen anregen, über welche die nunmehr vorliegenden Quellen, voran al-Aš'aris *maqālāt al-islāmījīn*, ein für diesen Zweck hinreichendes Bild vermitteln.

Der „mu'tazilitische“ Charakter der Theologie al-Qāsims gibt noch eine weitere Frage auf, die STROTHMANN ohne Antwort ließ: Wie konnte al-Qāsim diese Theologie mit seiner schiitischen, zaiditischen Imamatlehre vereinbaren? Die Zaiditen zählen al-Qāsim als ihren Imam, den Schulmu'taziliten ist er keine Autorität. Ist daraus zu schließen, daß al-Qāsims „mu'tazilitische“ Theologie in Wirklichkeit gut zaiditisch war? Waren die Zaiditen, oder wenigstens eine Gruppe unter ihnen, vor und zu al-Qāsims Zeit ihrer theologischen Richtung nach schon „Mu'taziliten“?

Gerade hinsichtlich des theologischen Standpunktes der Zaiditen vor al-Qāsim führten STROTHMANN'S Nachforschungen nur zu unbestimmten Ergebnissen. Angesichts der Vielzahl von zaiditischen Sekten, von denen die muslimischen Häresiologen zu berichten wußten, erklärte er: „So ist das offene Bekenntnis am Platz, daß wir über die etwa acht ersten Jahrzehnte des Zaidismus nicht klar sehen.“⁶⁾ Berichte über das frühe Parteihaupt Sulaimān b. Ġarīr, nach denen dieser als „extremer Prädestinatianer“ anzusehen war, überraschten ihn so, daß ihm seine Zugehörigkeit zur Zaidīja zunächst problematisch erscheinen konnte.⁷⁾ Die Angaben al-Aš'aris über die Lehrmeinungen der Zaiditen, die zuerst C. VAN ARENDONK bekannt gemacht hat, schienen den Eindruck der Uneinheitlichkeit ihres theologischen Standpunkts zu bestätigen.⁸⁾ Als uneinheitlich erwies sich der Unter-

⁵⁾ *Islam* II 54.

⁶⁾ *Staatsrecht* S. 33.

⁸⁾ VAN ARENDONK, S. 85.

⁷⁾ *Staatsrecht* S. 34, Anm. 1.

suchung STROTHMANNs auch die Theologie der Schriften, die die Zaiditen auf ihren Gründerimam Zaid zurückführen.⁹⁾

Daß es unter den Zaiditen vor Ende des 3./9. Jahrhunderts verschiedene theologische Richtungen gegeben haben muß, ist angesichts dieser Zeugnisse nicht in Zweifel zu ziehen. Versucht werden kann aber, diese Richtungen örtlich und zeitlich etwas näher zu umgrenzen. Wenn al-Qāsim und seine Schule der „mu‘tazilitischen“ Richtung angehörten, wer sind dann die Vertreter jener anderen Richtung, die VAN ARENDONK und STROTHMANN als „orthodox“ bezeichneten? Vordringlich erscheint in diesem Zusammenhang, die Herkunft der verschiedenen Zaidschriften näher zu bestimmen. STROTHMANN begnügte sich im wesentlichen mit dem Nachweis, daß die Verfasserschaft der Schriften wegen ihrer Widersprüche untereinander nicht auf eine Person vereinigt werden kann. Das Corpus Juris (*maǧmū‘ al-fiqh*), in dem der Herausgeber E. GRIFFINI allzu leichtgläubig ein echtes Werk Zaidis und damit das älteste erhaltene islamische Rechtswerk sah, bestimmte STROTHMANN vorsichtig als „in der zaiditischen Diaspora in orthodoxer und ḥanafitischer Umgebung“ entstanden.¹⁰⁾

Die Problematik des zaiditisch-mu‘tazilitischen Verhältnisses erhebt sich nicht nur von seiten der Zaidija, sondern auch von seiten der Schulmu‘tazila. Waren bei einer Richtung der Zaidija Berührungen mit mu‘tazilitischer Theologie zu entdecken, so erschienen bei einer Richtung der Mu‘tazila deutliche Anklänge an das zaiditische Staatsrecht nachweisbar. Schon in frühen islamischen Quellen ist die Bagdader Schule der Mu‘tazila im Hinblick auf ihre Imamats-theorie gelegentlich zur Zaidija gezählt worden. Solche Hinweise sind verschiedentlich in der Orientalistik aufgegriffen worden. Im Rahmen einer weiteren Untersuchung sah H. S. NYBERG sie bestätigt: Die ursprüngliche Mu‘tazila zeigte sich ihm als theologische Schule der Abbasidenbewegung. In ihrer Imamats-theorie spiegelten sich die gemäßigt schiitischen Ansichten der Abbasiden vor ihrem politischen Triumph wieder. Die Mu‘taziliten verwarfen das Imamats der Umajjaden. Ali gegenüber waren sie dagegen freundlich eingestellt, ohne ihn jedoch über jede Kritik zu erheben. Schon gar nicht dachten sie daran, mit den extremen Schiiten den ersten drei Kalifen das Anrecht auf das Imamats abzusprechen, um es auf Ali und seine Nachkommen zu beschränken. Mit der Propagierung solcher Ansichten arbeiteten die Mu‘taziliten den Abbasiden in die Hände. Als dann die Abbasiden

⁹⁾ *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. ‘Alī, Islam XIII.*

¹⁰⁾ *Islam XIII 49.*

nach ihrer Machtergreifung ihre Bande zur alidisch gesinnten Šī'a zerschnitten, fanden sie weiterhin Unterstützung bei der Basrer Schule der Mu'tazila. Die Schule von Bagdad dagegen hielt am Bündnis mit der gemäßigten Šī'a, den Zaiditen, fest.¹¹⁾

Diese These von der politischen Einstellung der ursprünglichen Mu'tazila und einem Bündnis der Bagdader Schule mit der gemäßigten Šī'a erscheint von hohem Interesse für die Geschichte der frühen Zaidija. Hat ein solches Bündnis bestanden, so mag es wohl auf die Stelle hinweisen, von der aus mu'tazilitische Theologie in die Zaidija eingedrungen ist. Konstitutiv war für die Zaidija zunächst ihr politischer Standpunkt, ihre Imamatstheorie. Näherte sich eine theologische Schule hier ihrer Auffassung, so mochte sie wohl in anderer Hinsicht einen Einfluß auf sie ausüben. Deutet die Theologie der „mu'tazilitischen“ Zaiditen auf einen solchen Einfluß? Hat vielleicht al-Qāsim selbst in seiner Lehre bei den Bagdadern Anleihen gemacht?

Wie immer die geistige Entwicklung der Zaidija vor al-Qāsim verlaufen sein mag, die Späteren haben — wie STROTHMANN feststellte — das Wort al-Qāsims, nicht das der früheren Parteihäupter, zu autoritativem Ansehen erhoben.¹²⁾ Haben sie ihn, so bleibt freilich zu fragen, auch immer richtig verstanden? Sind sie, wenn der weitere Verlauf ihrer Geschichte sie vor neue Fragen stellte, in ihren Antworten wenigstens dem Geiste seiner Lehre treu geblieben?

Die Frage der Nachwirkung al-Qāsims wird durch die politischen Geschehnisse der Zaidija wesentlich kompliziert: Wenige Jahre nach al-Qāsims Tod gelang am Südufer des kaspischen Meeres zum erstenmal die Gründung eines dauerhaften Zaiditenreiches. So wenig über die religiöse Haltung der beiden ersten Herrscher bekannt ist, zur Lehre al-Qāsims bekannten sie sich offenbar nicht. Aber es gab unter ihren Untertanen in Ṭabaristān eine Gemeinde von Anhängern al-Qāsims. Unter ihnen warb sein Enkel Jahjā al-Hādī, der spätere Begründer des Zaiditenstaates im Jemen, erweckte damit aber das Mißtrauen des Herrschers und sah sich zu plötzlicher Flucht genötigt.¹³⁾ Bei der Festigung seiner Herrschaft im Jemen spielten die Truppen, die ihm von der Gemeinde seiner Anhänger aus Ṭabaristān zu Hilfe eilten, eine bedeutende Rolle.

Mit al-Hādī gelangte die Lehre al-Qāsims zu unbestrittener Anerkennung unter den jemenitischen Zaiditen. Gleich seinem Großvater war al-Hādī selbst ein rühriger Lehrer der Gemeinde, und seine juristischen und theologischen Werke galten später im Jemen als mindestens

¹¹⁾ E. I. Art. *Mu'tazila*.

¹²⁾ *Staatsrecht* S. 37.

¹³⁾ *Staatsrecht* S. 53, VAN ARENDONK, S. 116.

ebenso autoritativ wie die al-Qāsims. Aber er hat sich in seiner Lehre ständig auf den Großvater berufen, und die Späteren sahen im allgemeinen die Parteinamen al-Qāsimija und al-Hādawija als gleichbedeutend an. Wie weit zu Recht? VAN ARENDONK hat im letzten Kapitel seiner so gründlichen Biographie des Gründers des zaiditischen Imamats im Jemen einiges über al-Hādīs Schriften und Lehre mitgeteilt. Aber auf die Frage nach dem Anteil der Lehre al-Qāsims in der seinen ging er nicht ein.

Im zaiditischen Nordstaat gelangte noch zu Lebzeiten al-Hādīs an-Nāṣir al-Uṭrūš an die Macht. Auch er war erfolgreicher Glaubensverkünder, und die Anhänger seiner Lehre, die hauptsächlich in Ġilān verbreitet waren, trugen fortan den Namen an-Nāṣirija. Daß er al-Qāsim an sich positiv gegenüberstand und seine Schriften verbreitete, hat STROTHMANN hervorgehoben.¹⁴⁾ Aber er war ihm doch offensichtlich nicht so maßgebliche Autorität wie dem Enkel al-Hādī. Die zaiditischen Rechtswerke führen viele Dissenspunkte zwischen den beiden Schulen auf, und STROTHMANN hat manche von ihnen mitgeteilt. Gab es auch dogmatische Unterschiede?

Die beiden Gemeinden lagen sich im Norden zunächst feindlich gegenüber, man bezichtigte sich gegenseitig in vielen Punkten des Irrglaubens. Um die Mitte des 4./10. Jahrhunderts gelang es dem Imam Abū 'Abd Allāh b. ad-Dā'ī, ein Union zwischen der nördlichen Qāsimija und der Nāṣirija herbeizuführen, unter der beide Schullehren als gleichermaßen zulässig anerkannt wurden.¹⁵⁾ Diese Union der nördlichen Zaiditen war andererseits geeignet, die noch bestehenden Bande zwischen den nördlichen Qāsimiten und der Brudergemeinde im Jemen zu lösen. Denn die kaspischen Anhänger der Schule al-Qāsims konnten sich nun ohne Gewissensbisse jedem Imam anschließen, der im Norden zum Gehorsam aufforderte, mochte er nun selbst Nāṣirit oder Qāsimit sein, während die Jemeniten, unter denen es keine Nāṣiriten gab, an der Union nicht beteiligt waren und eigenen Imamen folgten.

Über die weitere geistige und politische Entwicklung der kaspischen und der jemenitischen Zaidija und ihre Beziehungen zueinander ist bisher nur wenig bekannt geworden. Die Untersuchung der Nachwirkung al-Qāsims kann sich daher nicht darauf beschränken, hier und da Zitate aus seinen Schriften und Weiterbildungen seiner Gedanken nachzuweisen, sondern sollte die ganze Entwicklung wenigstens in ihren Umrissen darstellen. Als Endpunkt der Darstellung wird hier der Anfang des 7./13. Jahrhunderts gewählt. Ist diese Begrenzung

¹⁴⁾ *Islam* II 63.

¹⁵⁾ Vgl. STROTHMANN, *Islam* XIII S. 37f.

auch durchaus willkürlich hinsichtlich der Nachwirkung des Werks al-Qāsims, so entspricht sie doch andererseits einer bedeutsamen Epoche in der Geschichte der Zaidija. Damals ist die Zaidija endgültig eine Einheit geworden. Im Jemen hatte man zwei häretische Bewegungen erfolgreich eingedämmt, sich der Union, die zwei Jahrhunderte früher im Norden geschaffen worden war, angeschlossen und übernahm nun das so reiche Erbe der kaspischen Gemeinde. Diese selbst aber war, von Uneinigkeit und Kampf mit äußeren Feinden geschwächt, zu Bedeutungslosigkeit herabgesunken und ist schließlich ganz untergegangen.

Die frühe Mu'tazila und ihr Verhältnis zur Šī'a

Die Anfänge der theologischen Schule der Mu'tazila führen nach Basra zu Beginn des zweiten Jahrhunderts der Hīġra (ca. 718—728). Wāṣil b. 'Aṭā', den man der Überlieferung entsprechend als den Gründer der Schule ansehen darf, wurde im Jahr 80/699 geboren.¹⁾ Zunächst gehörte er dem Kreise an, der sich um al-Ḥasan al-Baṣrī, jene für das religiöse Leben der Stadt so bedeutsame Persönlichkeit, gesammelt hatte. Aber wohl noch vor al-Ḥasans Tod (110/728) trennte er sich von seinem Kreis und trat mit eigenen Lehren hervor. Auch um ihn bildete sich nun ein Kreis von Anhängern. Ein gewichtiger Erfolg war ihm beschieden, als er, wahrscheinlich nach dem Tode al-Ḥasans, einen von dessen prominenten Schülern, 'Amr b. 'Ubaid, für seine Ansichten gewinnen konnte. 'Amr war ungleich tiefer als Wāṣil von Vorbild und Idealen al-Ḥasans geprägt. Sein Übertritt zu Wāṣil rief im Kreise der Anhänger des Meisters starkes Aufsehen hervor, das später in feindseliger Entstellung seiner Biographie Ausdruck fand.²⁾ Er wird Wāṣil noch manchen Anhänger zugeführt haben.

Anhand der gründlichen Untersuchung H. RITTERS über die Frömmigkeit al-Ḥasans al-Baṣrīs³⁾ ist unschwer festzustellen, in welchem Ausmaß Wāṣil Lehren seines Meisters übernahm und fortbildete, aber auch, worin er von ihm abwich. Freilich sind die Nachrichten über die Lehren Wāṣils und 'Amrs sehr dürftig. Eine Handhabe zur Rekonstruktion der ältesten Schullehren bietet aber das System der fünf Grundprinzipien, deren Anerkennung alle späteren Mu'taziliten als verbindlich ansahen. Man geht kaum fehl, wenn man diese fünf Grundprinzipien mit H. S. NYBERG als die ursprünglichen Hauptpunkte des mu'tazilitischen Propagandaprogramms ansieht⁴⁾ und sie unmittelbar auf Wāṣil zurückführt. Dafür spricht einerseits, daß später eine Einigung auf diese fünf Prinzipien bei der räumlichen Trennung und den scharfen Gegensätzen in anderen Fragen kaum noch hätte

¹⁾ Ibn al-Murtadā, *ṭabaqāt al-mu'tazila* S. 29, nach al-Ḥajjāṭ.

²⁾ H. S. NYBERG, *E. I. Art. Mu'tazila* und 'Amr b. 'Ubaid et Ibn al-Rāwendi S. 125ff.

³⁾ *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I, Islam XXI.*

⁴⁾ *E. I. Art. Mu'tazila.*

erreicht werden können. Und andererseits erweisen sich die meisten der Prinzipien als unmittelbar aus den Lehren al-Ḥasans abgeleitet.

NALLINO vertrat dagegen die Ansicht, nur die Lehre von der Zwischenstellung des Sünders⁵⁾ sei für die älteste Mu'tazila konstitutiv gewesen, während in anderen dogmatischen Fragen ursprünglich keine Einigkeit herrschte.⁶⁾ Seine Berufung darauf, daß in der Liste der Qadariten bei Ibn Qutaiba Wāṣil fehlt, ist nicht stichhaltig. Die Liste enthält hauptsächlich Traditionarier, zu denen Wāṣil, in Gegensatz zu 'Amr, nicht gehörte, und ist ganz unvollständig.

Die für die Mu'taziliten wichtigste dieser Grundlehren betrifft das Problem der Gerechtigkeit (*'adl*) Gottes. Ihre Stellungnahme in dieser Frage läßt sich in zwei zusammenhängenden Thesen zusammenfassen:

1. Gott will das Gute für den Menschen. Das Böse in der Welt, die Auflehnung der Menschen gegen seine Gebote, Ungerechtigkeit und Lüge sind von ihm weder gewollt noch erschaffen. Die „rechte Leitung“ (*hudā*) des Gläubigen ist von Gott, nicht aber das „Irregehen“ (*ḍalāl*) des Ungläubigen.

2. Aus dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes geht notwendig hervor, daß der Mensch Herr seiner Handlungen und nicht gezwungen ist. Gott wäre ungerecht, wenn er die Übertretung seiner Gebote und Unglauben mit ewiger Strafe bedrohte, Übertretung und Unglaube aber von ihm geschaffen würden. Der Mensch hat daher Wahlfreiheit (*iḥtijār*) in seinem Tun, insbesondere hinsichtlich des Glaubens und Unglaubens. Gott erlegt ihm nicht auf, was über seine Kräfte geht.

Wegen dieser Lehre von der Gerechtigkeit Gottes zählten sich die Mu'taziliten zu der umfassenderen theologischen Richtung der 'Adlija. Ihre Gegner bezeichneten diese Richtung dagegen als die Qadarija mit der Begründung, daß sie die Vorherbestimmung (*qadar*) Gottes leugneten. Tatsächlich deuteten die Mu'taziliten und die ihnen Gleichgesinnten die koranischen Ausdrücke *qadar* und *qadā'*, die von ihren Gegnern im Sinne der Prädestination verstanden wurden, als Befehl, Gebot und Urteil Gottes.⁷⁾ Die meisten Umajjadenkalifen seit 'Abd al-Malik (65—86/685—705) stellten die Verbreitung dieser Lehre (*al-kalām fi'l-qadar*) unter Strafe und ließen ihre Anhänger verfolgen.

⁵⁾ Vgl. unten S. 10.

⁶⁾ Sull' origine del nome dei Mu'tazila, RSO VII 448. Ähnlich nimmt M. WATT, *The Political Attitudes of the Mu'tazila* S. 52ff., an, die fünf Grundlehren seien erst von al-Ḥajjāt und seiner Zeit (2. Hälfte des 3./9. Jhs.) als Kennzeichen der Mu'tazila festgelegt worden. Vor dieser Zeit hätte der Ausdruck Mu'tazila eine unbestimmtere, viel weitere Bedeutung gehabt.

⁷⁾ Al-Ḥasan al-Baṣrī gebraucht diese Deutung in seinem von RITTER veröffentlichten Schreiben an den Kalifen 'Abd al-Malik, *Islam* XXI S. 69f.

Dies ist darauf zurückzuführen, daß sich mit ihr häufig eine Kritik an der „ungerechten“ Herrschaft der Umajjaden und ihres Anspruchs, von Gott als Herrscher „bestimmt“ zu sein, verband.

Vertreter der Gerechtigkeitslehre gab es früh in den meisten Städten islamischer Gelehrsamkeit.⁸⁾ Ihre Hochburgen aber waren offenbar Syrien⁹⁾ und Basra. In Basra war ihr hervorragendster Lehrer in der frühen Zeit al-Ḥasan al-Baṣrī. Der Kalif 'Abd al-Malik sah sich veranlaßt, in einem persönlichen Schreiben von ihm Rechenschaft zu verlangen über seine Lehre vom *qadar*, die vor al-Ḥasan seines Wissens keiner der Gefährten des Propheten vertreten habe.¹⁰⁾ Das Antwortschreiben al-Ḥasans läßt erkennen, wie stark die Stellungnahme der Mu'taziliten in dieser Frage auf seinen Thesen fußt. Ihre oben dargestellte Lehre ist fast Wort für Wort in dem Schreiben al-Ḥasans nachzuweisen.

Eng verknüpft mit der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes war für die Mu'taziliten eine weitere ihrer Grundthesen, die von der „Verheißung und Drohung“ (*al-wa'd wa'l-wa'id*). Sie besagt, daß Gott seine im Koran ausgesprochene Verheißung des Paradieses für den Gläubigen und seine Androhung der ewigen Höllenstrafe für den Ungläubigen und den unreuigen schweren Sünder unbedingt erfüllen wird. Gerichtet ist sie gegen die Lehre der Murğī'iten, nach der kein Muslim, auch wenn er sich schwerwiegende Übertretungen von Gottes Geboten hatte zuschulden kommen lassen, der ewigen Verdammnis anheimfallen werde. Die Mu'taziliten erklärten dagegen, Gottes Gerechtigkeit erfordere, daß er den seinen Geboten Gehorsamen belohne und den Übertreter bestrafe. Darüber hinaus sei es auch mit seiner Wahrhaftigkeit nicht vereinbar, daß er die Übertretung seiner Gebote mit der Höllenstrafe bedrohe, diese Drohung aber nicht erfülle.¹¹⁾

Auch diese These der Mu'taziliten hat ihre Wurzeln bei al-Ḥasan al-Baṣrī. RITTER hebt hervor, daß „die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinde“ ihm, „im Gegensatz zu der Lehre der Murğī'a, nicht das Gefühl der Sicherheit vor Gottes Zorn und Strafe“ gab.¹²⁾ Der Gläubige muß im Jenseits auch über die kleinste Handlung Rechenschaft ablegen. Seine Werke, seine Gehorsamstaten sind entscheidend für

⁸⁾ Vgl. Ibn al-Murtaḍā, *ṭabaqāt* S. 133 ff.

⁹⁾ So waren die Einwohner von al-Mizza, eine Vorstadt von Damaskus, überwiegend Qadariten, vgl. *al-'ujūn wa'l-ḥadā'iq* S. 135.

¹⁰⁾ *Islam* XXI 67.

¹¹⁾ Vgl. die angebliche Diskussion zwischen 'Amr b. 'Ubaid und Abū 'Amr b. al-'Alā', Ibn al-Murtaḍā, *ṭabaqāt* S. 83.

¹²⁾ *Islam* XXI 15.

sein zukünftiges Schicksal.¹³⁾ Die Mu'taziliten legten diese aus der lebendigen Frömmigkeit al-Ḥasans hervorgegangene Anschauung als ein Dogma nieder.

Die Lage des schweren Sünders behandelt noch eine andere Grundthese der Mu'taziliten, die Lehre von seiner „Mittelstellung“ (*al-manzila bain al-manzilatain*) zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen. Über die Ansichten Wāṣils in dieser Frage berichten die Quellen verhältnismäßig ausführlich und wahrscheinlich zuverlässig. Und da diese Lehre ganz seinen eigenen Gedankengängen entsprang, ist ihr richtiges Verständnis wesentlich für die Beurteilung seines Denkens überhaupt.

Wāṣils These von der Zwischenstellung des schweren Sünders wendet sich gegen drei entgegenstehende Lehren. Nach Auffassung der Ḥārīḡiten war der sündige Muslim Ungläubiger, nach den Murḡi'ten dagegen Gläubiger, während al-Ḥasan al-Baṣrī ihn mit dem koranischen Ausdruck *munāfiq*, Heuchler oder Wankelmütiger, bezeichnete. Zur Widerlegung dieser Lehren beruft sich Wāṣil auf die Bestimmungen (*aḥkām*) des Korans betreffend der Ungläubigen und Gläubigen. Die Namen (*asmā'*) der verschiedenen Gruppen müssen mit der durch die Bestimmungen gegebenen Gruppierung übereinstimmen. Das heißt, Ungläubiger oder Gläubiger kann nur genannt werden, wer unter die koranischen Bestimmungen bezüglich der beiden Gruppen fällt: „Denn die Bestimmung folgt dem Namen, und der Namen folgt der Handlung.“¹⁴⁾ Wāṣil hält nun den Ḥārīḡiten vor, daß die koranischen Bestimmungen über die Ungläubigen in zwei Kategorien fallen: Die ungläubigen Bekenner der Buchreligionen sind nach Koran IX 29 solange zu bekämpfen, bis sie sich unterwerfen und Kopfsteuer zahlen. Bezüglich der arabischen Polytheisten und anderen Ungläubigen bestimmt Koran XLVII 4, daß sie zu töten oder zu versklaven sind. Außerdem werden die Ungläubigen nach allgemein anerkannter Sunna (*sunna muḡtama'* *'alaihā*) weder von Muslimen beerbt, noch auf muslimischen Friedhöfen begraben. All dies trifft für den Sünder nicht zu. Darum kann ihm nicht die Bezeichnung Ungläubiger gegeben werden. Den Murḡi'ten hält Wāṣil andererseits vor, daß Gott nach seiner Aussage Koran III 68 die Gläubigen liebt, und daß er ihnen

¹³⁾ A.a.O. S. 28 ff.

¹⁴⁾ Al-Ḥajjāt, K. *al-intiṣār* S. 166. Die Lehre von den *al-asmā' wa'l-aḥkām* gehört zur Grundthese der *al-manzila bain al-manzilatain*, nicht des *al-wa'd wa'l-wa'id*, wo sie NYBERG, E. I. Art. *Mu'tazila*, behandelt. Vgl. NALLINO, RSO VII 449 f.

das Paradies versprochen hat (Koran IX 72). Dies trifft aber für den schweren Sünder auch nicht zu, da Gott in Koran XI 18 die Bösen mit seinem Fluch belegt und die Lasterhaften zur Hölle verdammt (Koran LXXXII 14). Der schwere Sünder ist demnach auch nicht Gläubiger.¹⁵⁾

Während die These von der Verheißung und Drohung sich vorzüglich gegen die Murğī'iten richtete, setzte Wāṣil sich mit der Lehre von der Zwischenstellung auch gegen die Ḥārīğiten ab. Beweggrund war ihm dabei aber offensichtlich nicht, daß er die Bedeutung der Werke für den Glauben geringer einschätzte als jene. Er stimmte ja mit ihnen darin überein, daß der schwere Sünder zu ewiger Höllenstrafe verdammt werde.¹⁶⁾ Der Gläubige muß sich von ihm wie vom Ungläubigen lossagen (*tabarra*). Es waren vielmehr die Bestimmungen über die Behandlung der Ungläubigen im Diesseits, deren Anwendung auf die muslimischen Sünder und Ungerechten Wāṣil ausschließen wollte. Die Ḥārīğiten waren ja durch ihre radikale These dazu gekommen, daß sie die Mehrheit der Muslime als Ungläubige betrachteten und behandelten. Andererseits führte sie die Lehre, daß jede schwere Sünde Unglauben sei, gelegentlich auch dazu, daß sie den Begriff der schweren Sünde einengten und etwa Trunkenheit nicht dazu zählten oder nicht ahndeten.¹⁷⁾

Mit seiner Lehre von der Zwischenstellung des schweren Sünders trennte sich Wāṣil aber auch, wie die Quellen glaubhaft berichten, von seinem Meister al-Ḥasan. Nach al-Ḥasan und seiner Schule ist der Sünder als *munāfiq*, Heuchler, anzusehen.¹⁸⁾ Die Heuchler spielen in al-Ḥasans Denken, wie RITTER zeigt,¹⁹⁾ eine bedeutende Rolle. Er versteht darunter die Weltmenschen, die sich äußerlich zum Islam bekennen, aber seine Gebote nicht ernst nehmen. Die Mehrheit der Menschen sind solche Heuchler.

Der Heuchler ist für al-Ḥasan weder Gläubiger noch Ungläubiger, wie bei Wāṣil nimmt er eine Zwischenstellung ein. Trotzdem wandte sich Wāṣil gegen die Auffassung seines Lehrers. Auf den weiteren Hintergrund, aus dem der Gegensatz der beiden Thesen erwuchs, wirft der Bericht von einem Streitgespräch, in dem Wāṣil den 'Amr b. 'Ubaid

¹⁵⁾ Al-Ḥajjāt S. 165ff.

¹⁶⁾ Allerdings sollte seine Strafe, jedenfalls nach der späteren mu'tazilitischen Lehre, leichter als die des Ungläubigen sein.

¹⁷⁾ Vgl. M. WATT, *Free Will and Predestination in Islam* S. 43f.

¹⁸⁾ Über al-Ḥasans Begriff vom *munāfiq* vgl. RITTER, *Islam* XXI 42ff.

¹⁹⁾ A.a.O. S. 44ff.

von seinem Standpunkt überzeugt haben soll,²⁰⁾ etwas Licht. Wāṣil faßt seine Argumentation gegen die Lehre al-Ḥasans, vertreten durch 'Amr, in drei Punkte. Zunächst stellt er ihm die Frage, mit welcher Berechtigung er den schweren Sünder als Heuchler bezeichne. 'Amr antwortet mit einem etwas gezwungenen Beweis durch Verbindung zweier Koranverse. Wāṣil entgegnet ihm mit einer ähnlichen Verbindung zweier Koranverse: Daraus müsse 'Amr konsequenterweise ableiten, daß der schwere Sünder Ungläubiger sei.²¹⁾ Diese Folgerung, die ihn in die Nachbarschaft der Ḥārīgīten gebracht hätte, möchte dieser aber offensichtlich nicht ziehen.

Dann geht Wāṣil auf 'Amrs These ein, daß der Sünder zwar eigentlich Gewißheit von Gott besitze, diese Gewißheit aber bei der Sünde nicht in seinem Herzen sei. Er legt ihn darauf fest, daß die Gottesgewißheit nach dieser Auffassung im Augenblick der Sünde das Herz des Heuchlers verlassen müsse, denn vor der Sünde könne er ihn doch nicht als Heuchler bezeichnen. Aber dann müsse dieser die Gotteserkenntnis doch ebenso durch das Abstehen von der Sünde wiedergewinnen. „Erwerben nicht (vielmehr) die Menschen die Gewißheit von Gott durch Beweise, und verlieren sie die Gewißheit nicht, indem sie ein Zweifel befällt? Was für ein Zweifel sollte aber den Sünder befallen haben?“

Hinter diesem Streit liegt eine verschiedene Auffassung des Glaubens. Für al-Ḥasan al-Baṣrī ist das Wesen des Glaubens Gottesfurcht. Diese Gottesfurcht muß den Menschen so überwältigen, daß er gar nicht gegen Gottes Gebote verstoßen kann. Wenn der Mensch aber die Gebote Gottes trotz der Warnung vor der ewigen Verdammnis übertritt, so muß dies bedeuten, daß er die Warnung nicht ernst nimmt und gar nicht wirklich an Gott glaubt.

'Amr hätte sich darum nicht auf die These festlegen lassen dürfen, daß der Sünder die Gotteserkenntnis mit der Sünde verliert. Die Sünde ist nach al-Ḥasans Auffassung vielmehr nur als Ausdruck mangelhafter Gottesfurcht zu verstehen.

²⁰⁾ In Bruchstücken überliefert von Ibn al-Murtaḍā, *ṭabaqāt* S. 36ff. Ibn al-Murtaḍā spricht von verschiedenen Versionen, in denen das Streitgespräch überliefert sei. Aber in der zweiten Version, die er wiedergibt (S. 37ff.), ist die erste enthalten, freilich entgegen der Überlieferung bei al-Murtaḍā (*Amālī* I 165ff.). Sämtliche Berichte mögen auf das *K. mā ḡarā bainahū wa-baina 'Amr b. 'Ubaid* zurückgehen, das Ibn an-Nadīm unter den Schriften Wāṣils aufführt (*al-fihrist*, Ed. Kairo, *takmilā* S. 1).

²¹⁾ Ibn al-Murtaḍā *ṭabaqāt* S. 37, al-Murtaḍā, *amālī* I 165f.

Für Wāṣil dagegen zerfällt der Glaube in Theorie und Praxis, Gotteserkenntnis und Handeln entsprechend seinen Geboten.²²⁾ Darin äußert sich Wāṣils rationales Verständnis der Religion. Die Gotteserkenntnis ist ihm ausschließlich ein Akt der Vernunft. Das Handeln aber hängt über das Wissen hinaus von der Meisterung der Triebe ab und kann die Erkenntnis nicht beeinflussen. Wahre Gotteserkenntnis und Sünde sind daher miteinander vereinbar.²³⁾ Als Heuchler ist für Wāṣil nur der zu bezeichnen, der einen Glauben äußerlich zur Schau trägt, zu dem er sich innerlich nicht bekennt. Er ist Ungläubiger und als solcher zu behandeln, wenn seine Heuchelei aufgedeckt wird.²⁴⁾

Schließlich führt Wāṣil aus, daß alle Parteien in der Bezeichnung des schweren Sünders (*ṣāhib al-kabīra*) als *fāsiq*, Frevler, übereinstimmen, während sie um seine weitere Bestimmung als Gläubiger, Heuchler, Polytheist (*mušrik*) oder Undankbarer (*kāfir ni'ma*) miteinander in Streit lagen. Die dem Frommen am besten angemessene Haltung sei daher, meint Wāṣil, sich auf die Bezeichnung *fāsiq* für den schweren Sünder zu beschränken.

Die Bezeichnung des Sünders als *kāfir ni'ma* wird im Text der Ši'a zugeschrieben. Al-Murtaḍā bezieht das auf die Zaiditen²⁵⁾, offenbar, da ihm diese Bezeichnung bei den Imamiten nicht bekannt war. In frühen zaiditischen Texten ist sie gebräuchlich.²⁶⁾ Aber zur Zeit des Streitgesprächs gab es noch keine Zaidija, wie auch andererseits die imamitische Theologie noch kaum ausgebildet war. Fest bezeugt ist, daß die Ibāditen damals schon den Begriff des „Unglaubens durch Undank“ (*kufr ni'ma*) in bezug auf die regierungstreuen Muslime gebrauchten und ihnen damit eine günstigere Rechtsstellung zubilligten als den Nichtmuslimen, denen sie „Unglauben durch Vielgötterei“ (*kufr širk*) zur Last legten.²⁷⁾ Es mag sein, daß diese Begriffe auch in den schiitischen Kreisen verwandt wurden, aus denen die Zaidija hervorgegangen ist. Andernfalls müßte der Bericht mindestens einige Jahre nach der Diskussion geschrieben sein. Trotzdem wird er den Standpunkt Wāṣils gegenüber den Auffassungen der Anhänger al-Ḥasans im wesentlichen richtig wiedergeben.

²²⁾ Wenn der Glaube von den Mu'taziliten häufig als Gesamtheit der Gehorsamsakte (*ḡamī' at-tā'āt*) definiert wird (vgl. al-Aš'arī, *maqālāt* S. 266 ff.), so ist dabei die rationale Gotteserkenntnis als erster und grundlegender Gehorsamsakt anzusehen.

²³⁾ Dies ist noch bei Mānekdīm (st. 425/1024), *ta'liq šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, Ms. Berlin Glaser 154 fol. 151 b, Hauptargument gegen die Lehre al-Ḥasan al-Baṣrīs.

²⁴⁾ Al-Ḥajjāt S. 166

²⁵⁾ *Amālī* I 166

²⁶⁾ Vgl. unten S. 60.

²⁷⁾ Vgl. unten S. 61. Abū'l-Qāsim al-Balḥī spricht in Zusammenhang mit der Entstehung der Mu'tazila von Zaiditen und Ibāditen als den Vertretern der These, die schweren Sünder seien *kuffār ni'ma*. Vgl. Ibn an-Nadīm, bei ARBERRY, *New Material* S. 30.

Dieser Beweggrund, der Wunsch, sich den strittigen Thesen der Parteien fernzuhalten und sich auf die allen gemeinsamen Lehren zu beschränken, soll nach einer Version den Mu'taziliten ihren Namen als „die sich Fernhaltenden“ eingebracht haben. Eben die These, daß der schwere Sünder der allgemeinen Ansicht entsprechend als *fāsiq* zu bezeichnen, aber nicht, wie die Streitparteien wollten, als Gläubiger, Ungläubiger oder Heuchler einzustufen sei, sondern eine Gruppe für sich bilde, soll die Lehre des *I'tizāl* ausmachen.²⁸⁾ Wie NALLINO gezeigt hat, ist diese Namensdeutung ungleich glaubhafter als jene, nach der al-Mu'tazila der Schimpfname für diejenigen wäre, die sich vom Kreis al-Ḥasan al-Baṣrī absonderten.²⁹⁾ Es paßt gut zu Wāṣils systematisch harmonisierendem, dem Extremen abgeneigten Denken, daß er dies „Fernhalten“ von strittigen Thesen zu einem Prinzip seiner Dogmatik erhoben haben soll.³⁰⁾

In Wāṣils Beweisführung zur Lehre der Zwischenstellung des Sünders fällt sein Interesse an den Fragen des praktischen Rechts auf. Auch andere Nachrichten weisen auf dies Interesse hin, das al-Ḥasan al-Baṣrī anscheinend fremd war.³¹⁾ Nach al-Ġāḥiẓ wäre Wāṣil sogar als der Begründer der Grundlagenlehre des islamischen Rechts anzusehen.³²⁾ Wird man auch die Behauptung des vom Genie des Meisters so eingenommenen Anhängers, Wāṣil sei „der erste“ gewesen, mit Reserve aufnehmen müssen, so erscheint es doch nicht unwahrscheinlich, daß er sich im Sinne seines systematischen, auf umfassende Definitionen gerichteten Denkens mit den islamischen Rechtsgrundlagen befaßte. Die vier Rechtsquellen, die er nach al-Ġāḥiẓ anerkannte, entsprechen, wie PINES bemerkt,³³⁾ weitgehend denen der späteren Rechtsschulen, die maßgeblich durch aš-Šāfi'i formuliert wurden. Aber die Unterschiede der Formulierung sind bezeichnend. Die Forderung allgemeiner Anerkennung für Traditionen (*ḥabar muftama' 'alaiḥ*) konnte die Bedeutung dieser Rechtsquelle stark beschränken.³⁴⁾ Andererseits

²⁸⁾ Klarer als die von NALLINO, *Sull' origine* S. 438f., zitierten Stellen aus al-Mas'ūdi ist Ibn al-Murtaḍā, *tabaqāt* S. 5. Vgl. al-Ġāḥiẓ bei PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* S. 127.

²⁹⁾ NALLINO, *Sull' origine*.

³⁰⁾ Freilich geht der mu'tazilitische Zaiditenimam al-Hādī ilā'l-ḥaqq (st. 298/911) zu weit, wenn er gleich alle fünf Grundlehren der Mu'taziliten aus diesem Prinzip ableiten will, vgl. VAN ARENDONK, *De Opkomst van het Zaidiatische Imamaat in Yemen* S. 263ff. Er mag darin aber einer Tradition folgen.

³¹⁾ RITTER, *Islam* XXI S. 56f.

³²⁾ Vgl. das Zitat aus dem *K. al-awā'il* des Abū Hilāl al-'Askarī, übersetzt bei PINES S. 126f.

³³⁾ PINES, *Beiträge* S. 126, Anm. 3.

³⁴⁾ Vgl. SCHACHT, *The Origins of Muslim Jurisprudence* S. 41, 45ff., 51f., 88.

wird mit dem „Verstandesargument“ (*ḥuǧǧat 'aql*) der Vernunft offensichtlich ein viel weiterer Spielraum eingeräumt als durch die Analogie (*qiyās*), auf die die Rechtsschulen ihre Rolle schließlich beschränkten. Diese Bewertung von Tradition und Vernunft seitens der Mu'taziliten war eine der Wurzeln ihres Konflikts mit den Traditionalisten, die ihre Auffassung weitgehend in den Rechtsschulen durchsetzen konnten. Auch die spätere mu'tazilitische Schule behielt ihre eigene Lehre über die Rechtsgrundlagen bei. Im positiven Recht (*furū'*) überließ sie es der Wahl des Einzelnen, welcher Rechtsschule er sich anschließen mochte.

Während die älteren Mu'taziliten wohl im allgemeinen der basrischen Rechtsschule nahestanden,³⁵⁾ gehörte die große Mehrzahl der späteren Mu'taziliten der ḥanafitischen Rechtsschule an. Als der aš'aritische Šāfi'it 'Abd al-Ġabbār sich den Mu'taziliten anschloß, wollte er sich auch das Recht Abū Ḥanīfas aneignen. Aber sein Lehrer Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī erklärte ihm: „Dies ist eine Wissenschaft, in der jeder Gelehrte, der selbständig Entscheidungen trifft (*muǧtahid*), recht hat. Ich gehöre zu den Ḥanafiten, so sei du ein Anhänger aš-Šāfi'is.“³⁶⁾ Andere bedeutende šāfi'itische Mu'taziliten waren: Abū'l-Ḥusain aṭ-Ṭawā'ifi al-Baġdādī, Schüler Abū Ḥāšim al-Ġubbā'is,³⁷⁾ Abū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-'Azīz al-Ġurġānī (st. 392/1002), Nachfolger 'Abd al-Ġabbārs als Qādī'l-quḍāt von ar-Rajj und Verfasser der „Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Gegnern“ (*al-wasāṭa bain al-Mutanabbī wa-ḥuṣūmih*),³⁸⁾ und der Koranexeget Abū Jūsuf 'Abd as-Salām b. Muḥammad al-Qazwīnī (st. 488/1095), ein Schüler 'Abd al-Ġabbārs.³⁹⁾ Mālikiten mit mu'tazilitischen Neigungen gab es nur wenige.⁴⁰⁾ Einen Mu'taziliten, der der Rechtsschule Māliks folgte, nennt Qādī 'Ijād: 'Alī b. Aḥmad b. Ismā'il al-Baġdādī. Er ließ sich in Ägypten nieder und richtete ein Sendschreiben an die mālikitischen Gelehrten in al-Qairawān, in dem er sie für die Lehre vom freien Willen und von der Erschaffenheit des Korans zu gewinnen suchte. Abū Muḥammad b. Abī Zaid (st. 386/996) antwortete ihm mit einer Widerlegung. Qādī 'Ijād betont freilich, 'Alī b. Aḥmad sei nicht unter die Mālikiten zu zählen, da er sich nur des Namens Māliks bedient habe,

³⁵⁾ Ausdrücklich gibt al-Mas'ūdī von Aḥmad b. Abī Du'ād an, daß er im Recht der Schule der Basrer folgte. *Tanbih* S. 356. Sein Sohn Abū'l-Walīd war dagegen Anhänger Abū Ḥanīfas. Ibn an-Nadīm bei Fück, *Unpublished Texts* S. 65.

³⁶⁾ Ibn al-Murtadā, *ṭabaqāt* S. 112.

³⁷⁾ Ibn al-Murtadā, *ṭabaqāt* S. 109. Er ist vielleicht identisch mit Abū'l-Ḥusain Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Ismā'il aṭ-Ṭarā'ifi, der im Jahr 365/975 f. im Alter von 78 Jahren starb, as-Subkī II 85. Dieser wird als Verfasser eines *K. radd ahl al-ahwā' wa'l-bida'* genannt, vgl. Ibn 'Asākir, *tabjīn kaḍīb al-muftarī* S. 10, Anm. 1.

³⁸⁾ Ibn al-Murtadā, *ṭabaqāt* S. 115, as-Subkī II 308, as-Sahmī, *ta'riḥ Ġurġān* S. 277.

³⁹⁾ As-Subkī III 230, GOLDZIEHER, *Islam* III 217. Er soll außerdem Zaidit gewesen sein, vgl. Ibn Ḥaǧar, *lisān* IV 11.

⁴⁰⁾ Vgl. GOLDZIEHER, *Mohammed b. Toumert* S. 66ff.

um seine Ketzerei bei der Menge anzubringen.⁴¹⁾ Mu'tazilit und Zāhirit war ein nicht näher identifizierter Qāḍī Abū'l-Farağ, dessen Anhänger in Šīrāz noch anzutreffen waren, als die Schule der Zāhiriten in Bagdad verschwunden war.⁴²⁾ Nur mit Zugehörigkeit zur Schule Ibn Ḥanbals ließ sich mu'tazilitische Theologie nicht vereinbaren.

Ein weiteres Grundprinzip der Mu'taziliten ist das vom Koran gebotene „Auffordern zum Billigen und Abhalten vom Verwerflichen“ (*al-amr bi'l-ma'rūf wa'n-nahj 'an al-munkar*). Hierin findet die Entschlossenheit der Mu'taziliten zur Verteidigung und Verbreitung des wahren Glaubens, zu Bekehrung und zu aktiver, notfalls gewaltsamer Durchsetzung des Rechts ihren Ausdruck. Sie fügten gewöhnlich dem Gebot hinzu: mit Zunge, Hand und Schwert, soweit möglich.⁴³⁾ Wāṣil selbst widmete der Widerlegung islamischer Häresien und fremder Religionen einen großen Teil seiner Tätigkeit. Er sandte Missionare zur Verbreitung seiner Lehren in alle Teile des islamischen Reiches.⁴⁴⁾ Darüber hinaus erkannten die Mu'taziliten aber auch die Verpflichtung an, daß der Gläubige gegen einen ungerechten Herrscher mit dem Schwert zu Felde ziehen müsse, wenn ein rechtmäßiger Imam mit einer hinreichenden Anzahl von Anhängern dazu aufforderte.⁴⁵⁾

Es waren vor allem die Ḥārīgiten, die die aktive „Änderung des Verwerflichen“ (*tagjīr al-munkar*) zu einer Hauptpflicht des Gläubigen erklärten. Aus ihr leiteten sie die Berechtigung ab zu ihrem Auszug aus der Gemeinschaft der Muslime, die durch ihre Beteiligung am Unrecht der Herrscher, ja schon durch seine Duldung, zu Ungläubigen geworden waren. Und die Forderung der Mu'taziliten auf tätliche Beseitigung des Unrechts und des ungerechten Herrschers ist offenbar der Grund, weshalb man sie gelegentlich als Ḥārīgiten bezeichnen konnte.⁴⁶⁾

Aber auch in Lehre und Handeln al-Ḥasan al-Baṣrī spielte das Auffordern zum Billigen und Abhalten vom Verwerflichen eine hervorragende Rolle.⁴⁷⁾ Bezeichnend für seine Haltung ist freilich, daß er

⁴¹⁾ *Al-madārik* II fol. 434a, vgl. Ibn 'Asākir, *tabjīn* S. 122f.

⁴²⁾ Ibn Ḥābis, *al-maṣṣad* fol. 141a. Šīrāz war ein Mittelpunkt der Zāhiritenschule, vgl. GOLDZIEHER, *Zāhiriten* S. 111.

⁴³⁾ Vgl. *maqālāt* S. 278.

⁴⁴⁾ Vgl. Ibn al-Murtadā, *ṭabaqāt* S. 32.

⁴⁵⁾ *Maqālāt* S. 451. Nach einem Bericht soll 'Amr b. 'Ubad dem Kalifen al-Manšūr, als dieser ihn über seine Haltung zu dem Aufbruch planenden Muḥammad b. 'Abd Allāh (an-Nafs az-Zakīja) aushorchte, mit dem Hinweis geantwortet haben, al-Manšūr wisse ja aus seiner Schülerzeit bei den Mu'taziliten, daß er, 'Amr, das Schwert ablehne. Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, *ta'rīḥ Baḡdād* XII 196.

⁴⁶⁾ Der Dichter Ishāq b. Suwaid al-'Adawī in al-Ġāḥiḡ, *al-Bajān* I 23.

⁴⁷⁾ Vgl. H. H. SCHAEFER, *Ḥasan al-Baṣrī, Islam* XIV 50.

den Rückgriff auf das Schwert, gegen die hāriğitische These, grundsätzlich ablehnte.⁴⁸⁾ Es ist aber kaum berechtigt, wenn RITTER al-Ḥasans Haltung auf diese Ablehnung des Schwertes zuspitzt und die Lehre der Ahl al-hadiṭ, der Traditionalisten, daraus ableitet.⁴⁹⁾ Deren Haltung geht vielmehr auf die der Verteidiger der Gemeinschaft (*ğamā'a*)⁵⁰⁾ unter den Umajjaden und der ursprünglichen Murğī'a⁵¹⁾ zurück, die die Herrschaft des jeweiligen Machthabers anerkannten, gleichgültig, ob er gerecht oder ungerecht war. Es ist kein Zufall, daß das Gebot des Aufforderns zum Billigen und des Abhaltens vom Verwerflichen in ihren Glaubensbekenntnissen eine so geringe Rolle spielt.⁵²⁾ Das ganze Gewicht liegt da vielmehr auf der Pflicht des „Hörens und Gehorchens“ gegenüber dem Herrscher, „sei er rechtschaffen oder lasterhaft“. Sie lehrten ja auch, daß das Unrecht, die Ungerechtigkeit als solche von Gott gewollt sind.⁵³⁾ Der Mensch darf sich gar nicht vermessen, dagegen wirken zu können. Das Auffordern zum Billigen ist darum eben nur ein positives Gebot neben anderen. Um der Einheit der Gemeinde willen kann es unbedenklich eingeschränkt werden. Für al-Ḥasan ist es dagegen ein Grundprinzip seiner Frömmigkeit. Er ist davon überzeugt, daß die Gläubigen für den Zustand der Gemeinde, auch den politischen, verantwortlich sind. Das Unrecht, das sie von den Machthabern zu erdulden haben, mag eine Strafe oder Prüfung Gottes sein,⁵⁴⁾ als solches ist es aber keinesfalls von ihm gewollt. Wenn er das Schwert ablehnt, so nur deshalb, weil er es nicht als geeignetes Mittel ansieht, Unrecht zu ändern. Aber daß man es durch Umkehr, innere Wandlung ändern kann und muß, daran läßt er keinen Zweifel.⁵⁵⁾

RITTERS Urteil, daß sich in al-Ḥasans „Frömmigkeit im Islam die Scheidung zwischen Religion und Politik vollzieht“,⁵⁶⁾ trifft nicht ganz zu. Nichts

⁴⁸⁾ Vgl. SCHAEDEER, *Islam* XIV 57, RITTER, *Islam* XXI 51.

⁴⁹⁾ RITTER, *Islam* XXI 66.

⁵⁰⁾ Vgl. Exkurs I, S. 223 ff.

⁵¹⁾ Vgl. Exkurs II, S. 228 ff.

⁵²⁾ Auch im Hadiṭ selbst findet das Gebot verhältnismäßig wenig Fürsprache, wie WENSINCK, *The Muslim Creed* S. 107, bemerkt. Vgl. ferner *maqālāt* S. 452, Z. 3—6, wo offenbar die Lehre der Traditionarier wiedergegeben wird. Es ist schließlich gar nicht mehr die Frage, wie weit der Gläubige verpflichtet ist, mit Herz, Zunge oder Hand das Unrecht zu ändern, sondern wie weit es ihm überhaupt erlaubt ist.

⁵³⁾ In schroffer Form wird das in der Schrift das al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafija gegen die Qadariten vertreten.

⁵⁴⁾ Vgl. RITTER, *Islam* XXI 51.

⁵⁵⁾ Vgl. SCHAEDEER, *Islam* XIV 57, RITTER, *Islam* XXI 52.

⁵⁶⁾ *Islam* XXI 52.

lag al-Ḥasan offenbar ferner, als der Politik ein eigenes Spielfeld, abseits der Religion und ihrer Ethik, zuzubilligen. Man kann bei seinen ungemein scharfen Urteilen über die Handlungen der Machthaber nicht recht von einer „Nichteinmischung in das politische Leben“⁵⁷⁾ sprechen. Vielmehr sah er eben alle Probleme, wie RITTER selbst bemerkt,⁵⁸⁾ ausschließlich unter dem religiösen Aspekt. Nur insofern kann man ihn als unpolitisch bezeichnen. Bei den Aufständen des Jazid b. al-Muḥallab und des Ibn al-Aš'aṭ spricht er sich gegen die Unterstützung des Kalifen aus, offensichtlich nicht aus politischer Teilnahmslosigkeit, sondern weil er ihn für einen ungerechten Herrscher hielt. Im Falle eines gerechten Herrschers wie der ersten vier Kalifen hätte sein Urteil zweifellos anders gelautet.⁵⁹⁾

In den Voraussetzungen dieser Haltung stimmen die Mu'taziliten mit al-Ḥasan überein. Wie er, gehen sie davon aus, daß die Gläubigen für den politischen Zustand der Gemeinde verantwortlich sind. Aber in der Art und Weise, wie sie auf diesen Zustand Einfluß zu nehmen versuchen, trennen sich ihre Auffassungen. Gegenüber der Überzeugung al-Ḥasans, daß die ursprüngliche Eintracht unter den Gläubigen nur durch innere Wandlung wiederherzustellen sei, glauben die Mu'taziliten, die Zwietracht der Parteien durch Bekehrung zu ihren Grundprinzipien ausräumen zu können. Und während jener die Ungerechtigkeit der Machthaber nur durch passiven Widerstand, Verweigerung der Unterstützung überwinden will, lehren diese die Notwendigkeit der aktiven Beseitigung der ungerechten Herrscher, notfalls mit dem Schwert.

Das fünfte Grundprinzip der Mu'taziliten betrifft die Einheit Gottes (*tauḥīd*). In den späteren Darstellungen der Lehre wird es an erster Stelle behandelt. Neben dem Prinzip der Gerechtigkeit Gottes betrachteten es die Mu'taziliten als den wichtigsten Teil der Lehre, wie aus ihrer Selbstbezeichnung als Ahl al-'adl wa't-tauḥīd hervorgeht. Aber historisch ist es wohl die späteste ihrer Grundlehren. Bei al-Ḥasan al-Baṣrī spielte sie keine Rolle. Der erste, der sich mit dem Problem der Einheit Gottes und dem Wesen seiner Tribute ausführlich auseinandersetzte und sich schon als „Bekannter der Einheit Gottes“ (*muwahḥid*) bezeichnete, war anscheinend al-Ġahm b. Ṣafwān (st. 128/745). Die Quellen lassen erkennen, daß Wāṣil sich mit seinen Ideen gründlich auseinandersetzte und das, was er an ihnen häretisch fand, widerlegte. Es ist andererseits sehr wahrscheinlich, daß er in seinem eigenen Begriff der Einheit Gottes stark von al-Ġahm beeinflusst wurde.⁶⁰⁾ Wie weit

⁵⁷⁾ A.a.O. S. 66.

⁵⁸⁾ A.a.O. S. 50.

⁵⁹⁾ Vgl. SCHAEFER, *Islam* XIV 52.

⁶⁰⁾ Vgl. NYBERG, *E. I. Art. Mu'tazila und Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, *OLZ* XXXII Sp. 426.

dieser Einfluß reicht, läßt sich bei der Dürftigkeit und Widersprüchlichkeit der Quellen über al-Ġahms und Wāšils Auffassung vom *tauḥīd* schwer beurteilen.⁶¹⁾ Nur mit dem Eingeständnis dieser Unsicherheit soll hier versucht werden, die Grundzüge der beiden Lehren darzulegen und voneinander abzugrenzen.

Über die *tauḥīd*-Lehre Wāšils wird fast nichts überliefert. Dies ist wohl der Anlaß für aš-Šahrastānīs (I 61) Bemerkung, daß diese Lehre zur Zeit Wāšils noch unreif gewesen sei.⁶²⁾ Aber es ist wohl berechtigt, die Grundzüge der mu'tazilitischen *tauḥīd*-Lehre auf Wāšil zurückzuführen. Sie muß die Grundlage für seine Polemik gegen Häresien und fremde Religionen gebildet haben. Auch ist nicht anzunehmen, daß ein so systematischer Denker wie Wāšil seine Lehre in diesem von al-Ġahm aufgeworfenen Problem in halbfertigem Zustand hinterlassen hätte.

Al-Ġahms Lehre geht von der absoluten Einheit Gottes aus. Das bedeutet ihm, daß Gott weder Teile noch selbständige Wesensattribute haben kann. Daraus erklärt sich die Formulierung, die Aḥmad b. Ḥanbal den Ġahmiten zuschreibt, Gott sei ganz (*kulluh*) Antlitz, ganz Licht, ganz Macht.⁶³⁾ Andererseits ist Gott verschieden von allem, was er erschaffen hat. Nach al-Ġāḥiẓ erklärten die Ġahmiten, sie sagten von Gott nicht, er sei ein Akzidens⁶⁴⁾ oder ein Ding. Wenn sie aber etwas von Gott aussagten, so beziehe es sich auf seine Handlungen. Dies gelte von seinem Hören und Sehen, Wissen und Macht.⁶⁵⁾ Gottes Wesen ist also unergründlich. Er ist aber seiner Schöpfung in jeder Hinsicht entgegengesetzt. Eben darum ist Gott kein Ding, denn Ding ist nur das Erschaffene, das seinesgleichen hat.⁶⁶⁾ Die allgemeine Eigenschaft alles Erschaffenen ist Körperlichkeit, darum bezeichnete al-Ġahm auch die Bewegung (*ḥaraka*) und den Koran als Körper.⁶⁷⁾ Den Koran, und wohl auch alle anderen Dinge nannte al-Ġahm auch Handlung (*fi'l*) Gottes.⁶⁸⁾ Gott selbst aber bezeichnete er vorzüglich mit Namen, die sein Handeln zum Ausdruck bringen, wie: Allmächtiger, Schöpfer (*mūfid*, *ḥāliq*), Handelnder (*fā'il*), Geber von Tod und Leben.⁶⁹⁾ Gott allein handelt

⁶¹⁾ Vgl. Exkurs III, S. 241 ff.

⁶²⁾ Vgl. PINES, S. 125.

⁶³⁾ Aḥmad b. Ḥanbal, *ar-radd* S. 315, PINES, S. 124f. Ob dies spezifische Lehre al-Ġahms war, ist zweifelhaft. Vgl. unten S. 242.

⁶⁴⁾ *Ma'nā*, vgl. PRETZL, *Attributenlehre* S. 37ff.

⁶⁵⁾ *Fī'l-ḥakamain* S. 459.

⁶⁶⁾ Al-Aš'ari, *maqālāt* S. 280, 518.

⁶⁷⁾ Vgl. *maqālāt* S. 346, 589.

⁶⁸⁾ *Maqālāt* S. 589. Vom Koran wird es ausdrücklich erwähnt, um zu zeigen, daß al-Ġahm ihn nicht als Rede (*kalām*) Gottes ansah.

⁶⁹⁾ Al-Baġdādī, *al-farq bain al-firaq* S. 100. Andererseits hätte al-Ġahm es abgelehnt, Gott als lebendig, wissend oder wollend zu bezeichnen. Dies wird wohl nur insoweit zutreffen, daß er darin nicht, wie die Mu'taziliten, Wesensattribute Gottes erblicken wollte.

wirklich, den Menschen ist dagegen ein Tun nur in übertragenem Sinn zuzuschreiben.

Gott kann durch die Sinne nicht erkannt werden. Wie kann dann aber überhaupt festgestellt werden, daß es ihn gibt? Aḥmad b. Ḥanbal berichtet, al-Ġāḥm habe auf die diesbezügliche Frage buddhistischer Mönche (*sumanīja*) mit einem Hinweis auf den in ihnen vorhandenen Geist (*rūḥ*) geantwortet. Das Dasein dieses Geistes erkannten sie an, obwohl er nicht durch die Sinne wahrgenommen werden kann.⁷⁰⁾ Gottes Dasein ist für al-Ġāḥm danach ebenso durch unmittelbare Erfahrung zu erkennen wie der Geist. Sein ganzes System kann als Ausdruck der Erfahrung der überwältigenden Allmacht Gottes angesehen werden.⁷¹⁾ Diese Allmacht ist für al-Ġāḥm die einzige eigentliche Wirklichkeit. Über allem anderen liegt der Schleier des Unwirklichen, und es wird vergehen, sogar Paradies und Hölle.

Wāṣils Lehre von der Einheit Gottes stimmt mit der al-Ġāḥms darin überein, daß sie keine Körperlichkeit und keine ewigen selbständigen Attribute Gottes zuläßt. Gott ist grundsätzlich verschieden von allen erschaffenen Dingen. Weder im Diesseits noch im Jenseits kann er von den Sinnen erfaßt werden.

Hier aber endet die Übereinstimmung. Während für al-Ġāḥm Gott unmittelbar zu erfahrende Wirklichkeit ist, führt bei Wāṣil die Vernunft zur unbedingten Gewißheit von Gott. Die Mu'taziliten sind überzeugt von der Möglichkeit, nicht nur das Dasein Gottes aus der Vergänglichkeit aller Dinge der Welt zu beweisen, sondern auch sein Wesen verständlich und angemessen zu bestimmen. So kategorisch sie es ablehnen, daß Gott durch einen der Sinne wahrgenommen werden kann, so fest steht es ihnen, daß die menschliche Vernunft, auch ohne prophetische Offenbarung, zur Erkenntnis Gottes gelangen kann und muß.

In einer legendenhaften Erzählung wird von mu'tazilitischer Seite behauptet, Wāṣil habe al-Ġāḥm, als er auf die Frage der Buddhisten nach dem Wege der Erkenntnis Gottes nichts zu antworten wußte, auf den Vernunftbeweis (*dalīl*) als sechsten Erkenntnisweg neben den Sinnen hingewiesen.⁷²⁾ Wie PINES⁷³⁾ bemerkt, liegt dieser Erzählung die von Ibn Ḥanbal geschilderte Episode zugrunde. Offenbar deutete man ganz zu Unrecht die Antwort al-Ġāḥms in mu'tazilitischem Sinn.

⁷⁰⁾ *Ar-radd* S. 314, vgl. PINES, *Beiträge* S. 132f.

⁷¹⁾ Vgl. WENSINCK, S. 120, WATT, *Free Will* S. 102.

⁷²⁾ Ibn al-Murtadā, *ṭabaqāt* S. 34. Al-Ḥākim al-Ġuṣāmī führt den Bericht über Qādī 'Abd al-Ġabbār auf das *K. al-mašājiḥ* des Ibn Farzawaih zurück. *Šarḥ 'uḥūl al-mašā'il* I fol. 79a.

⁷³⁾ *Beiträge* S. 132.

Die These, daß Gott grundsätzlich verschieden von allen erschaffenen Dingen ist, führt die Mu'taziliten nicht in einen Agnostizismus,⁷⁴⁾ sondern ist ihnen Ausgangspunkt für die wahre Erkenntnis seines Wesens. Nur insofern wird das Wesen Gottes durch Negationen bestimmt, als ihm keine der Schöpfung zukommende Eigenschaft, wie Körperlichkeit, Wandelbarkeit, Endlichkeit zugeschrieben werden darf. Aber die Vernunft erfaßt sein Wesen in positiven Eigenschaften.⁷⁵⁾ Gott ist von Ewigkeit her mächtig, wissend, lebendig, sehend und hörend, um nur die gewöhnlich an erster Stelle erörterten Eigenschaften zu nennen, aber nicht durch selbständige Attribute der Macht, des Wissens, Lebens, Gesichts und Gehörs — das würde der ewigen Einzigkeit Gottes Abbruch tun — sondern durch sich selbst. Diese Eigenschaften kommen nur Gott wesentlich zu. Daher sind die gegenteiligen Eigenschaften von ihm ewig ausgeschlossen. Den Geschöpfen, den Menschen kommen sie zwar auch wirklich (*bi'l-ḥaqīqa*) zu,⁷⁶⁾ aber nur durch zusätzliche Attribute, die ihr Gegenteil nicht ausschließen, und unvollkommen. Gott ist auch ein Ding (*šai'*), aber nicht wie die anderen Dinge.

Die These Wāšils, daß das Wesen Gottes durch die reine Vernunft erfaßt werden könne, blieb nicht unwidersprochen in den Diskussionen der ältesten spekulativen Theologen des Islams. In den Werken der Häresiologen erscheint ʿDirār b. ʿAmr, der um die Mitte des 2./8. Jahrhunderts in Basra lehrte und als Wortführer der Gegnerschaft zu den Mu'taziliten auftrat, als erster Vertreter⁷⁷⁾ der Lehre, daß die Menschen im Diesseits Gott nicht wahrhaft erkennen können. Gott habe eine Essenz (*māhija*), die er selbst unmittelbar wahrnehme, den Menschen im Diesseits aber verborgen bleibe. Aber im Paradies werde Gott den Gläubigen einen sechsten Sinn erschaffen, mit dem sie seine Essenz erfassen könnten.⁷⁸⁾

Diese Lehre hängt mit ʿDirārs Erkenntnistheorie zusammen, die der mu'tazilitischen genau entgegengesetzt ist. Die Vernunft kann für

⁷⁴⁾ Dies meint NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila* S. XI, 52f., u.ö. ganz zu Unrecht.

⁷⁵⁾ Die Definitionen an-Nazzāms (*maqālāt* S. 166f., 486f.) sind wohl nur der Form nach negativ, nicht aus einem Eingeständnis der Unfaßbarkeit des Wesens Gottes. An-Nazzām will die Auslegung seiner Definition verhindern, daß Gott Macht, Wissen, Leben usw. sei, wodurch seine Einheit aufgehoben würde.

⁷⁶⁾ Al-Aš'arī, *maqālāt* S. 183.

⁷⁷⁾ Nach aš-Šahrastānī (I 120f.) sollen er und sein Schüler Ḥaṣṣ al-Fard in der *māhija*-Lehre sich auf Abū Ḥanīfa und eine Gruppe seiner Schüler berufen haben.

⁷⁸⁾ Al-Aš'arī, *maqālāt* S. 216, 339f.

ihn keine Gewißheit in der Religion geben. Er erklärte, daß aus Vernunftschlüssen keine Verpflichtungen entstehen könnten. Vielmehr verpflichte nur der Befehl des Gottesgesandten, der durch Überlieferung (*sam'*) bekannt wird. Gott könne nicht durch Urteile des Verstandes bestimmt werden.⁷⁹⁾ Darüber hinaus vertrat er die These, daß den Namen Gottes nur ein negativer Sinn beigemessen werden dürfe. Wenn er Gott als wissend bezeichne, so leugne er damit, daß Gott Unwissenheit zukomme, und wenn er ihn mächtig nenne, so leugne er, daß er unvernünftig sei.

Al-Aš'ari bemerkt zu dieser negativen Wesensbestimmung, daß das die Lehre der „Bestätiger“ (*al-muṭbīṭa*) im allgemeinen sei.⁸⁰⁾ Mit diesen Bestätigern der Vorherbestimmung Gottes⁸¹⁾ meint er aber jene Richtung der spekulativen Theologen, die Prädestination und *tauhīd* miteinander verbanden, und darum sowohl von den Mu'taziliten als auch von den Traditionalisten als Ġahmiten bezeichnet wurden. In Übereinstimmung damit werden außer Ǧirār noch Ḥaḥṣ al-Fard und Sufjān b. Saḥtān als Vertreter der These vom sechsten Sinn, an-Nağğār und sein Schüler Burgūṭ als Vertreter der Lehre von der Essenz Gottes genannt.⁸²⁾

Die Mu'taziliten lehnten diese Auffassungen scharf ab. Die Lehre, daß die Gläubigen im Paradies Gott mit einem sechsten Sinn wahrnehmen werden, bezeichneten sie sogar als Verähnlichung Gottes mit der Schöpfung (*tašbīḥ*),⁸³⁾ da nach ihrer Auffassung nur Geschaffenes durch die Sinne erfaßt werden kann, Gott aber nur der Vernunft erkennbar ist. Wahrscheinlich war es solche Kritik an Ǧirār, der an-Nağğār mit der These begegnen wollte, Gott vermöge, das Auge in das Herz zu verwandeln und ihm die Fähigkeit der Erkenntnis zu gewähren. In dieser Weise sei es möglich, Gott zu schauen.⁸⁴⁾

Mit den fünf Grundlehren ist die Stellungnahme der frühen Mu'taziliten zu den wichtigsten theologischen Problemen ihrer Zeit umrissen. Es bleibt nun noch die Aufgabe, ihre Haltung in der großen politisch-religiösen Streitfrage um das Imamāt, die rechtmäßige Herrschaft über die Gläubigen, näher zu bestimmen. Bei der Behandlung der Lehre von der Zwischenstellung ist schon deutlich geworden, daß

⁷⁹⁾ Aš-Šahrastāni I 122.

⁸⁰⁾ *Maqālāt* S. 487f.

⁸¹⁾ Vgl. WATT, *Free Will* S. 112.

⁸²⁾ *Maqālāt* S. 339f. Al-Ḥajjāj, S. 133.

⁸³⁾ Al-Ḥajjāj, S. 133.

⁸⁴⁾ *Maqālāt* S. 216. Abū'l-Hudail und die Mehrheit der Mu'taziliten lehrten nach al-Aš'ari, Gott könne mit dem Herzen „geschaut“, im Sinne von erkannt, werden.